

# ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 1

НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС

## Дамы на обочине

Три женских  
портрета XVII века



Гендерные исследования

Натали Земон Дэвис

**Дамы на обочине. Три  
женских портрета XVII века**

«НЛО»

## **Земон Дэвис Н.**

Дамы на обочине. Три женских портрета XVII века / Н. Земон Дэвис — «НЛО», — (Гендерные исследования)

ISBN 978-5-44-481437-6

Натали Земон Дэвис – известный историк, почетный профессор Принстонского университета, автор многочисленных трудов по культуре Нового времени. Ее знаменитая книга «Дамы на обочине» (1995) выводит на авансцену трех европейских женщин XVII века, очень разных по жизненному и интеллектуальному опыту, но схожих в своей незаурядности, решительности и независимости. Ни иудейка Гликль бас Иуда Лейб, ни католичка Мари Гюйар дель Энкарнасьон, ни протестантка Мария Сибилла Мериан не были королевскими или знатными особами. Скорее, они жили «на обочине» европейского XVII века, однако их дневники, письма и путевые заметки, утверждает Н. Дэвис, дают нам куда более верное представление о раннем модерном времени, нежели официальная придворная история. Автор тщательно реконструирует жизненные и творческие стратегии этих женщин: как в силу разных культурных традиций каждой пришлось искать свой ответ на вызовы эпохи (замужество, материнство, религия, статус женщины в обществе). Эта монография-триптих описывает полный спектр возможностей женской самореализации в XVII столетии, достичь которой можно было лишь вдали от властных центров, на периферии европейской ойкумены.

ISBN 978-5-44-481437-6

© Зеґмон Дэвис Н.

© НЛО

## Содержание

Пролог	6
Гликль бас Иуда Лейб	9
Мари Воплощения	61
Конец ознакомительного фрагмента.	88

# Натали Земон Дэвис Дамы на обочине Три женских портрета XVII века

## Пролог

место действия: Страна Воображения

время действия: Октябрь 1994 года, месяц хешван 5755 года

действующие лица: Четыре женщины, все старше шестидесяти. Три из них стоят перед затрепанной рукописью, то обращаясь друг к другу, то в задумчивости разговаривая сами с собой. Четвертая до поры до времени прислушивается к ним, скрываясь в тени.

Мари Воплощения. Я прочла рукопись – и не могу опомниться. Подумать только: она поместила меня в книгу рядом с безбожницами.

Гликль бас Иуда Лейб. Как это безбожницами? Господь, да будет благословенно его имя, всегда жил в моем сердце и был у меня на устах. А ты даже не знаешь идиша, чтобы разобраться в моих писаниях.

Мари Воплощения. Была б на то Божья воля, я бы выучилась и ему. Я же освоила гуронское наречие. Зато я хорошо помню, что говорит автор про твою любовь к деньгам. Вы, евреи, будете почище гугенотов. Спасибо моему Возлюбленному Супругу, что он призвал меня вдалеке от Европы, к Дикарям.

Гликль бас Иуда Лейб. А я помню, что она пишет про тебя: как ты бросила еще не вставшего на ноги сына. При всех бедах и невзгодах мне бы и в голову не пришло оставить без поддержки своих детей. Не хочу быть под одной обложкой с такой матерью. И вообще, почему автор изображает около меня неевреев?

Мария Сибилла Мериан. Я тут совершенно лишняя. Эти женщины не любили природу, не видели малых Божьих тварей, не замечали их красоты. Мы читали разные книги и общались с разными людьми. Они мне не компания.

Мари Воплощения. Нет, вы только послушайте эту госпожу Спесивицу! Впрочем, чего ждать от женщины, которая позволила себе усомниться в Воплотившемся Слове? Надо же было оказаться с ней на одних страницах... Лучше бы автор объединила меня с миссионерами, которые распространяли по земле царство Божие.

Гликль бас Иуда Лейб. Лучше бы она написала про одну меня – мои истории пригодились бы ее еврейским детям и внукам.

Мария Сибилла Мериан. Я вовсе не чужаюсь евреев и католиков. Мне было даже приятно, когда Саломон Перец сочинил стихотворение для посмертного издания книги о Суринаме. Но мое место не в сочинении о «женщинах». Мне куда больше пристало общество естествоведов и художников, ботаников и энтомологов.

Натали Земон Дэвис (*выступая из тени*). Книгу написала я. Позвольте объясниться.

Три женщины. Объяснять придется много.

НЗД. Вы, Гликль бас Иуда Лейб, в своих воспоминаниях рассказываете наряду с евреями также о неевреях. А вы, госпожа Мериан, изучали не только бабочек, но и других насекомых. Я поместила вас всех вместе, дабы извлечь урок из ваших сходств и различий. Некоторые мои современники не видят разницы между женщинами прошлого, особенно если те жили в сходных условиях. Мне хотелось через ваши слова и поступки показать, в чем вы были схожи,

а в чем нет. Показать ваши отличия от живших в том же обществе мужчин и вашу похожесть на них...

Мария Сибилла Мериан. Об этом лучше умолчать.

НЗД. Познакомить читателей с тем, как вы описывали свои отношения с людьми из другой среды.

Гликль бас Иуда Лейб. Вот уж о чем стоит умолчать.

НЗД. Я выбрала именно вас, потому что все вы были горожанками, все родились в семьях купцов или ремесленников, то есть простолюдинов, будь то во Франции или в германских государствах.

Гликль бас Иуда Лейб. Ты прекрасно знаешь, что среди сынов и дочерей Израиля, даже самых знатных по происхождению, не говорят об аристократах и простолюдинах.

НЗД. Мне хотелось представить еврейку, католичку и протестантку, чтобы посмотреть, как влияла на жизнь женщин религия, какие двери она для вас открывала, а какие закрывала, выбор каких слов и поступков она диктовала вам.

Мари Воплощения. Выбор? Выбор религии означает одно – уход в монахини...

Мария Сибилла Мериан. ...или вступление в общину кающихся...

Мари Воплощения. Но поклонение Господу необходимо и обязательно для каждого.

Гликль бас Иуда Лейб. Не могу не согласиться с данным замечанием католички, ибо все мы грешны.

НЗД. Мать Мари, в «Хрониках» ваших урсулинок то и дело упоминается о борьбе. Мне хотелось выяснить, приходилось ли вам троим бороться с гендерными предпочтениями.

Три женщины (*возмущенно*). С гендерными предпочтениями?! Это еще что такое?

НЗД. Возьмем, к примеру, вас, госпожа Мериан. Когда вы поехали в Суринам для изучения местных насекомых, ни одно влиятельное лицо не вызвалось оплатить ваше путешествие, что они, несомненно, сделали бы для мужчины. Вам пришлось залезть в долги.

Мария Сибилла Мериан. Да, и я отдала их до последнего стёйвера.

НЗД. А вы, Гликль бас Иуда Лейб, в своих воспоминаниях называете мужа, Хаима бен Иосифа, «пастырем», тогда как он обращался к вам «дитя мое».

Гликль бас Иуда Лейб. Он называл меня «Гликлихен», «моя Гликлихен». Как иначе было называть друг друга любящим супругам?

НЗД. Почему вы всегда величали своих сыновей «рабби», но никогда не использовали титулов по отношению к дочерям?

Гликль бас Иуда Лейб. Такой вопрос могла бы задать непочтительная дочь на пасхальном седере.

НЗД. И все же я не изобразила вас только страдальцами. Я показала, чего могли добиться женщины вашего круга. Меня интересовали в первую очередь преимущества «обочины» – того маргинального положения, которое вы занимали в обществе.

Гликль бас Иуда Лейб. Маргиналии – это заметки на полях моих еврейских книг.

Мари Воплощения. Моих молитвенников.

Мария Сибилла Мериан. На обочинах и на полях по берегам рек водятся лягушки.

НЗД (*в отчаянии*). Но вы извлекали пользу из своего маргинального положения! Вас объединяла предприимчивость. Каждая из трех пыталась совершить нечто дотоле неслыханное. Мне хотелось разобраться в истоках вашей предприимчивости, вашей страсти к приключениям, в том, какой ценой она давалась в семнадцатом веке.

Мари Воплощения. Господь Бог призвал меня в Канаду вовсе не на поиски «приключений».

Мария Сибилла Мериан. По-моему, госпожа историк, приключений искали не мы, а вы.

НЗД (*помолчав*). Да, меня захватили ваши путешествия в разные страны. И мне хотелось рассказать о ваших надеждах на изменение общества, на создание рая на земле, потому что

я и сама питала такие надежды. Но признайте, по крайней мере, что вам нравилось изображать окружающий мир. Вспомните, Гликль и Мари, как вы любили писать! Вспомните, Мария Сибилла, как вы любили наблюдать и рисовать!

Три женщины. В этом ты, пожалуй, права...

НЗД. Дайте мне шанс. Прочтите книгу еще раз.



## Гликль бас Иуда Лейб В спорах с Богом

За десять лет до конца XVII в. – в год 5451-й по еврейскому календарю – одна гамбургская женщина (еврейка из купеческого сословия) записала для своих многочисленных детей притчу о птицах. Речь в ней шла о самце, который жил на берегу моря с тремя едва оперившимися птенцами. Однажды на море разыгрался нешуточный шторм, прибрежные дюны стало захлестывать гигантскими волнами. «Если мы не сумеем перебраться на другой берег, мы пропали, – сказал отец семейства и, схватив первого птенца, понес его через море. – Какие муки мне приходится терпеть из-за тебя! – обратился он к сыну посередине пути. – Того гляди надорвусь! А ты, когда я состарюсь, будешь так заботиться обо мне?» – «Конечно, дорогой отец, – отозвалось чад. – Только переправь меня через море, а уж я буду ублажать твою старость, как тебе будет угодно», – после чего родитель выпустил птенца из когтей со словами: «За такую ложь ты не заслуживаешь иного обращения».

Отец семейства полетел за вторым птенцом и на полпути обратился к нему с тем же вопросом. Сын обещал всячески облагодетельствовать его. И снова отец бросил своего отпрыска в море со словами: «Ты тоже оказался лгуном». Третий птенец, когда его перенесли на тот берег и задали такой же вопрос, ответил: «Дорогой отец! Ты прав, говоря о муках, которые терпишь из-за меня, и я обязан по возможности воздать тебе за них. Но я не могу обещать этого наверняка. Зато я обещаю другое: если у меня когда-нибудь будут собственные дети, я сделаю для них то же, что сделал для меня ты».

И отец сказал: «Твои речи верны, а сам ты умен. Я оставлю тебя в живых и перенесу через море»<sup>1</sup>.

Эта притча о непохожем на короля Лира отце птичьего семейства не предназначалась Гликль в виде сиюминутного наказа своим детям. Хотя некоторые из ее двенадцати выживших отпрысков были еще птенцами (в период написания истории им было от двух до двадцати восьми лет), Гликль не собиралась сразу рассказывать или давать читать ее. Притча о птицах вошла в число историй, открывавших тщательно продуманную автобиографию, кото-

---

<sup>1</sup> Автобиография Гликль на идише была впервые опубликована Давидом Кауфманном (David Kaufmann, Hrsg., *Die Memoiren der Glückel von Hameln, 1645–1719* (Frankfurt am Main: J. Kaufmann, 1896). Полный и весьма тщательный перевод на немецкий сделала Берта Паппенхайм (Bertha Pappenheim): *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. (Vienna: Stefan Meyer und Wilhelm Pappenheim, 1910). Спустя три года появился сокращенный немецкий перевод, в котором были опущены вставные истории и притчи (две из них вошли в приложение), а также изменено авторское подразделение на книги. Это издание было подготовлено Альфредом Файльхенфельдом (Alfred Feilchenfeld): *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1913) и выдержало несколько переизданий: в 1914, 1920 и 1923 гг. (там же), в 1979 г. (Berlin: Verlag Darmstädter Blätter) и в 1987 г. (Frankfurt am Main: Athenäum). Существует также два перевода на английский. Первый выполнен Марвином Ловенталем (Marvin Lowenthal), который восстановил некоторые из историй Гликль, хотя текст все равно остался неполным и страдает некоторой выхолащенностью: *The Memoirs of Glückel of Hameln* (New York: Harper, 1932). Тот же текст был впоследствии переиздан с предисловием Роберта С. Розена (Robert S. Rosen) (New York: Schocken Books, 1977; в настоящее время в этом издательстве готовится новый перевод). Второй английский перевод, сделанный непосредственно с языка оригинала (переводчик – Бет-Зайон Эйбрахамс), чаще всего внимателен к замыслам Гликль и предлагаемому ею расположению материала, однако и тут опущены одна нравоучительная притча, пространная цитата из сочинения по этике, а также, в числе прочих мелочей, упоминание о монахах (*The Life of Glückel of Hameln, 1646–1724, Written by Herself*. London: Horovitz Publishing, 1962; New York: Thomas Yoseloff, 1963). Более подробно об этих изданиях см. в: Dorothy Bilik, «The Memoirs of Glikl of Hameln: The Archaeology of the Text», *Yiddish*, 8 (Spring 1992): 1–18. В Израиле Хава Турнянски готовит в настоящее время новое, академическое издание на идише с параллельным текстом на иврите. Цитируя Гликль, я обращалась за помощью к переводам Эйбрахамс и Паппенхайм, но во всех случаях сверяла их с Кауфманновым изданием на идише и вносила соответствующие поправки. Это было необходимо, в частности, когда переводчики слишком осовременивали или упрощали авторский текст: например, выражение «обрезанные и необрезанные» и Эйбрахамс, и Паппенхайм передают как «иудеи и неиудеи» (KM, S. 160; PM, S. 149; AL, p. 87). Если Паппенхайм сохраняет присовокупляемые Гликль во многих местах формулы типа «да будет благословенна память о праведнике», то Эйбрахамс избегает их. «Притчу о птицах» см. в: KM, S. 15–17; PM, S. 13–14; AL, pp. 8–9.

рую она сочиняла много лет и которую вручила детям перед кончиной. Пока что, стремясь разобраться в радостях, надеждах и разочарованиях своей жизни, она обращалась не столько к детям, сколько к самой себе. Получилась уникальная книга, в которой изложенные Гликль сказки и притчи перемежаются с рассказом о превратностях ее судьбы. Эта автобиография – не только замечательный источник сведений по социальной и культурной жизни германских евреев (ашкеназов) и Европы XVII в., ее также отличают необычность литературной композиции и религиозная страстность.

Нашему пониманию духовности в начале нового времени немало способствовал Мишель Серто, разбирая ее на примере автобиографических сочинений. Духовные открытия совершаются с помощью диалога. Иезуит Пьер Фавр, один из современников и единомышленников Игнатия Лойолы, в сорок с небольшим лет решил оглянуться на прожитые годы, ища в них признаки Божьей милости и записывая свои молитвы и размышления в храмах по всей Европе. В своих «Воспоминаниях» (*Memorial*) он ведет диалог между «я», выражающим его самого, и «ты», выражающим его душу, в котором это «я» умоляет сопротивляющуюся душу принять любовь Господа. В «Книге ее жизни» (*Libro de su vida*) кармелитка Тереза Авильская придумала два диалога. Один ведут ее восторженное «я», до самозабвения любящее Бога, и ее писательское «я», целеустремленно прослеживающее собственную жизнь для этого заказного сочинения. Вторая беседа происходит между учеными мужами, которые призвали Терезу к написанию книги и будут судить сей труд, и читательницами, которые сумеют понять ее благодаря особой любви. По Серто, именно отсутствие диалога в автобиографии настоятельницы урсулинского монастыря Жанны Дезанж, или Жанны Ангелов (1605–1665), ставит пределы ее духовному развитию. Описывая свою одержимость злыми духами и избавление от них, Жанна примеряет маску за маской, поскольку стремится угодить всем вокруг: сестрам-урсулинкам, демонам, иезуитам, которые изгоняют из нее нечистую силу, и руководителям ордена, которые велели ей сочинить книгу. В ее повести нет внутреннего «я» и «ты», нет *je* и *tu*, есть одно сплошное «я»<sup>2</sup>.

Рассуждая об этих автобиографиях, Мишель де Серто не касается сказок или притч (все трое католиков излагали не произведения фольклора, а собственные видения и грезы), зато он анализирует воздействие сказок и историй в своей «Практике повседневной жизни». Зачин «жили-были» («в некотором царстве, в некотором государстве») сразу же помещает их в обособленное пространство; они лаконичны и потому эффективны для выведения морали, для нанесения удара, «для того, чтобы воспользоваться ситуацией... и преподнести сюрприз». Рассказчик может вмешиваться в воспоминания других людей и менять их, просто-напросто внося в известный сюжет неожиданные подробности. Все зависит от искусства повествователя, от того, как он (или она) извлекает свои истории из «всеобщей сокровищницы преданий или будничной беседы» и обыгрывает их<sup>3</sup>.

В этой главе мне хочется исследовать тематические структуры в автобиографии женщины, с конца XIX в. известной по публикациям как Глюкель фон Хамельн, или Глюкель из Хамельна, хочется разобраться в жизненных событиях, которые она считала нужным изобразить, по поводу которых радовалась или сетовала, а также выявить сюрпризы ее повествова-

<sup>2</sup> Pierre Favre, *Mémorial*, trad. et éd. Michel de Certeau (Paris: Desclée de Brouwer, 1959), pp. 76–82, 208–209, 217–218; Michel de Certeau, *The Mystic Fable*, vol. 1: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trans. Michael B. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp. 188–193. В своем отзыве на «Книгу ее жизни» духовник Терезы писал, что это сочинение следует показывать лишь «ученым мужам, наделенным опытом и христианской рассудительностью» (Alison Weber, *Teresa Of Avila and the Rhetoric of Femininity* [Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990], p. 77, n. 1). Эта рекомендация, однако, не могла отменить женского читателя, который витал в воображении Терезы, пока она работала над автобиографией, или ее поклонниц, например, во Франции, которые с восторгом приняли книгу. Michel de Certeau, «Jeanne des Anges», in *Soeur Jeanne des Anges, Autobiographie d'une hystérique possédée*, éd. Gabriel Legué et Gilles de la Tourette (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), pp. 300–344.

<sup>3</sup> Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven F. Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 68–90.

ния. Мы будем вслушиваться в ее диалоги, вникать во внутренний конфликт, вокруг которого вертелась ее жизнь, и внимать объяснениям того, почему с ней и другими людьми произошли те или иные события. Мы познакомимся с ее мнением о христианах, мнением женщины, беззаветно преданной вере, от которой за много лет до этого отказались отец и дед Терезы Авильской. Какое место находила Гликль для себя и своего народа в обществе, где христиане считали евреев достойными существовать лишь на обочине, или в гетто, или вовсе изгнанными из страны? И на какие культурные ресурсы могла опираться еврейка в Европе XVII в., что послужило нотами, с помощью которых она обрела собственный голос?<sup>4</sup>

Но для начала – несколько фактов о Гликль, прежде всего о ее имени. Наименование «Глюкель фон Хамельн» было дано ей в 1896 г. редактором первого издания ее написанных на идише мемуаров: хорошо звучащее по-немецки имя и фамилия с аристократическим «фон», напоминавшим о ее супруге Хаиме, родом из Хамельна. Однако при жизни она слышала вокруг еврейское «Гликль» (или уменьшительные «Гликле» и «Гликлихен»), да и письменно ее имя изображалось в XVII в. именно так<sup>5</sup>, подпись же еврейки традиционно связывала ее вовсе не с мужем, а с отцом. (Подобная ситуация сложилась в ту эпоху и во Франции, где фамилия женщины заимствовалась у отца, тогда как ее семейное положение обозначалось добавляемой нотариусом фразой: «супруга такого-то» или «вдова такого-то».) В Германии женщины к концу XVII в. все чаще стали брать при замужестве фамилию супруга, в определенных обстоятельствах прибавляя свою девичью фамилию, например *geboren Merian* («урожденная Мериан»).

Не случайно дочери Гликль на древнееврейском подписывались: «Эсфирь бас ребе Хаим», «Мириам бас ребе Хаим» («Эсфирь, дочь нашего учителя Хаима», «Мириам, дочь нашего учителя Хаима»), иногда присовокупляя «Сегал», дабы подчеркнуть, что отец является потомком левитов. Подписываясь не на иврите, еврейка добавляла одну из фамилий, которую ее отец брал себе для чиновников-христиан и еврейских сборщиков налогов: замужние дочери Гликль в присутствии французских нотариусов подписывались «Гольдшмидт»<sup>6</sup>, тогда как жившие в Германии сыновья иногда прибегали к той же фамилии, а иногда ставили вместо нее

<sup>4</sup> О Гликль см.: КМ, S. xiii–xl; N. B. Minkoff, *Glückel Hamel (1645–1724)* (New York: M. Vaxer Publishing, 1952 – книга издана на идише и получила высокие оценки специалистов); *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem: Keter Publishing, 1972), vol. 7, pp. 629–630; библиографию в конце книги Glikl Hamel, *Zichroines* (Buenos Aires: Arenes Literario en el Instituto Cientifico Judio, 1967); Daniel S. Milo, «L' Histoire juive entre sens et référence», in Daniel S. Milo et Alain Boureau, éd., *Alter histoire: Essais d'histoire expérimentale* (Paris: Les Belles Lettres, 1991), pp. 145–167; Linda Ellen Feldman, «Converging Difference: Reflections on Marginalism, Postmodernism and the Memoirs of Glückel von Hameln», *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, 22 (1993): 669–700; Gabriele Jancke, «Die Synchronot der jüdischen Kauffrau Glückel von Hameln», in Magdalene Heuser, Hrsg., *Autobiographien von Frauen* (Tübingen: Niemeyer, 1996); а также важные работы Дороти Билик, Гюнтера Марведеля и Хавы Турнянски, упоминаемые в разных пунктах данных примечаний. Краткий обзор положения евреек в Германии с XVII по XIX в. см. в: Monika Richarz, «In Familie, Handel und Salon: Jüdische Frauen vor und nach der Emanzipation des deutschen Juden», in Karin Hausen und Heidi Wunder, Hrsg., *Frauen Geschichte – Geschlechtergeschichte* (Frankfurt am Main: Campos Verlag, 1992), S. 57–66. Для более широкого знакомства с историей еврейских женщин см.: Judith R. Baskin, ed., *Jewish Women in Historical Perspective* (Detroit: Wayne State University Press, 1991).

<sup>5</sup> Я придерживаюсь написания, которое дается письмоводителем еврейской общины Альтоны/Гамбура (Günter Marwedel, «Glückel von Hameln und ihre Familie in den Steuerkontenbüchern der Aschkenasischen Gemeinde Altona», in Peter Freimark, Ina Lorenz und Günter Marwedel, *Judentore, Kuggel, Steuerkonten: Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden, vornehmlich im Hamburger Raum* [Hamburg: Hans Christians Verlag, 1983], fig. 4a), а также письмоводителем еврейской общины в Меце – в записи о смерти Гликль («Pinkas Kehilat Mets»), JTS, ms. 3670, fol. 3A).

<sup>6</sup> ADM, 3E3708, n° 68; 3E3728, n° 333 – на идише: «Эсфирь, дочь нашего учителя Хаима Сегала» и латинским алфавитом: «Эсфирь Гольдшмидт». В обоих брачных контрактах французский нотариус называет ее (в разных написаниях) «Эсфирь Гольдшмидт». ADM, 3E4150, n° 761 – на идише: «Мириам, дочь нашего учителя Хаима», тогда как французский нотариус называет ее «Мари Гольдшмидт». Другие мецские еврейки подобным же образом подписывали брачные и прочие семейные договоры, но для деловых и торговых контрактов они использовали свои имена на идише, добавляя к ним фамилию отца (ADM, 3E3692, 31 марта и 28 ноября 1701 г., 22 января 1702 г.). В начале XVII в. ашкеназские женщины на территории от Праги до Вены подписывали свои письма со ссылкой на отцов (Alfred Landau und Bernhard Wachstein, *Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619* [Vienna und Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1911], S. XXV). В списке евреев, приезжающих на Лейпцигскую ярмарку, Хаим числился как Хаим Гольдшмидт (Max Freudenthal, «Leipziger Messgäste», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 45 [1901]: 485), и по крайней мере некоторые из его потомков мужского пола передали эту фамилию дальше. Его сын Моисей, ставший впоследствии раввином Байерсдорфа, называл себя Моисеем Хамелем.

«Хамель». Но еврейские писцы могли обозначать положение женщины и по мужу, как числилась Гликль после смерти Хаима Хамеля в налоговом реестре еврейской общины: «*Almone* Гликль», т. е. «вдова Гликль» (не «вдова Гликль Хамель»). После ее собственной смерти французские архивные документы называют Гликль «Гелик, вдова Серфа Леви» (Леви был ее вторым мужем)<sup>7</sup>, однако в еврейской поминальной книге она, как и мужчины, более традиционно именуется по отцу: «Глик, дочь блаженной памяти Иуды Иосифа из Гамбурга»<sup>8</sup>.

Еврейские наименования XVII – начала XVIII в. проявляли гораздо большую тенденцию к взаимозаменяемости, нежели христианские фамилии, что явно забавляло их носителей. Я буду называть ее именем, наиболее близким к еврейскому, которым она обычно подписывалась: Гликль бас Иуда Лейб, т. е. Гликль, дочь Иуды Лейба (последнее из отцовских имен она выбрала для своего сына, родившегося уже после смерти деда<sup>9</sup>).

Сама Гликль родилась в Гамбурге в конце 1646-го или в 1647 г. В семье Иуды Иосифа, известного также под именем Лейб, коммерсанта и уважаемого члена ашкеназской общины, и его супруги и делового партнера Бейлы, дочери Натана Мельриха из прилегающей Альтоны, было всего шестеро детей<sup>10</sup>. В середине XVII в. вольный ганзейский город Гамбург представлял собой процветающий многонациональный порт с населением свыше 60 тысяч человек, торговый и финансовый центр, имевший связи с Испанией, Россией, Лондоном и Новым Светом<sup>11</sup>. Евреи активно участвовали в этой экспансии. В 1612 г. гамбургский сенат подписал договор с небольшой общиной португальских евреев (или *сефардим*, как их обычно называла Гликль), многие из которых были преуспевающими негодантами и международными банкирами: в обмен на ежегодную плату договор гарантировал им право селиться в городе и торговать там в качестве иностранцев или «привилегированных евреев»<sup>12</sup>. К 60-м гг. их насчитывалось уже около 600 человек и они старались добиться для своего неофициального молельного дома статуса синагоги. В 1667 г., когда в Гамбург пожаловала шведская королева Кристина, она вместе со свитой больше месяца гостила в изысканном доме своих еврейских банкиров, Авраама и Исаака Тейшейра, неподалеку от церкви св. Михаила<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Французское *Cerf* (по правилам должно читаться как «Сер») соответствует еврейскому имени Цви («олень») или Гирш. (Здесь и далее подстрочные примечания переводчика.)

<sup>8</sup> Marwedel, «Glückel von Hameln», S. 72, 78, 91; ADM, 5E11115, fol. 46r; «Pinkas Kehilat Mets», JTS, ms. 3670, fol. 3A). На альтонском надгробии Хаима написано: «Блаженной памяти ребе Хаим, сын старшины Иосифа Хамеля Сегала, да будет благословенна память о праведнике» (фотография – Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg).

<sup>9</sup> ADM, 3E3699, fol. 245r; KM, S. 168; PM, S. 157; AL, p. 91. В начале нового времени Иуда (Иегуда) неизменно связывался в речи на идише с Лейбом, как, например, в выражении «лев от колена Иудина» (*лейб* на идише и значит «лев»). В поминальной книге еврейского кладбища в Альтоне сын Гликль Лейб числится под именем Иегуда Леви Хамель бен Хаим, что лишний раз свидетельствует о связи между именами Лейба и отца Гликль (Duplicat der Grabbücher von Altona, Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg, Nr. 1221; Max Grunwald, *Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811* [Hamburg: Alfred Janssen, 1904], S. 256, Nr. 1547).

<sup>10</sup> KM, S. 27–30; PM, S. 25–29; AL, pp. 15–18. Поминальная запись о Гликль в Меце называет ее «дочерью Иуды Иосифа из Гамбурга» (JTS, ms. 3670, fol. 3A). Кауфманн утверждал, что по последнему имени (т. е. по фамилии) ее отец звался Пинкерле (KM, S. xvi), однако никак не обосновал такое утверждение. Изучив список альтонских надгробных камней и еще ряд плохо совместимых друг с другом сведений, Д. Симонсен пришел к выводу, что отца Гликль звали Иосиф Иуда Леви, сын Натана, а фамилия у него была Pheiwele или Pheiweles, перешедшая в Philipps (D. Simonsen, «Eine Confrontation zwischen Glückel Hameln's Memoiren und den alten Hamburger Grabbüchern», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 49 [1905]: S. 96–106). Поскольку доказательства пока что не очень убедительны, я вообще не называю Гликль по фамилии отца.

<sup>11</sup> Werner Joachmann und Hans-Dieter Loose, Hrsg., *Hamburg: Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner*, Bd 1: *Von den Anfängen bis zur Reichsgründung*, hrsg. von Hans-Dieter Loose (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1982), S. 259–350; Martin Reissmann, *Die hamburgische Kaufmannschaft des 17. Jahrhunderts in sozialgeschichtlicher Sicht* (Hamburg: Hans Christians Verlag, 1975); Mary Lindemann, *Patriots and Paupers: Hamburg, 1712–1830* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1990) – в этой книге особый интерес представляют первые главы.

<sup>12</sup> Hermann Kellenbenz, *Sephardim an der unteren Elbe: Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1958); Joachim Whaley, *Religious Toleration and Social Change in Hamburg, 1529–1819* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 70–80; Günter Böhm, «Die Sephardim in Hamburg», in Arnö Herzog und Saskia Rohde, Hrsg., *Die Juden in Hamburg, 1590 bis 1990* (Hamburg: Dölling und Galitz Verlag, 1991), S. 21–40.

<sup>13</sup> Irmgard Stein, *Jüdische Baudenkmäler in Hamburg* (Hamburg: Hans Christians Verlag, 1984), S. 39. О том, как в конце 1680-

Отнюдь не все жители Гамбурга с радостью воспринимали такое развитие событий. Лютеранское духовенство жаловалось в сенат на проявляемую последним терпимость в отношении евреев. «Из их синагоги доносятся громкие крики... Они соблюдают собственный, отличный от нашего день отдохновения... Они держат у себя прислугу из христиан... Их раввины не боятся возражать против нашего Мессии»<sup>14</sup>. Сенат, стремившийся к экономическому процветанию города, пытался удержать в Гамбурге крупных банкиров, хотя в 1674 г. сефардам было предписано закрыть синагогу. Их число стало убывать, и в 1697 г., когда сенат обложил португальских евреев большими взносами и сократил их привилегии, Тейшейра и другие перебрались в Амстердам.

С этого времени центром еврейской жизни в Гамбурге стали ашкеназы, или *hochdeutsche Juden*, как называл их сенат<sup>15</sup>. Еще в 30-е и 40-е гг. в город без разрешения проникло вместе с семьями несколько десятков евреев из Германии (среди них и отец Гликль), которые занимались продажей золота и драгоценных камней, выдачей денежных ссуд, мелким ремесленничеством и сохранением своего шаткого положения с помощью неофициальной уплаты налогов властям. Если *сефардим* в основном жили в Старом городе, то *ашкеназим* сосредоточились на западе, в Новом городе, вблизи Мельниковых ворот<sup>16</sup>.

Такое место жительства устраивало германских евреев, причем не только потому, что давало возможность быстрого бегства. Оно сокращало путь к расположенному в нескольких милях западнее городу Альтона, где евреи пользовались статусом «привилегированных», сначала под толерантным оком графов Гольштейн-Шауенбургских, а затем (после 1640 г.) – датских королей. В Альтоне и нашли прибежище ашкеназы в 1650 г., когда гамбургский сенат, подстрекаемый лютеранским духовенством и жалобами со стороны бюргерства, изгнал их из города.

В последующие годы германские евреи навещали Гамбург для торговли, хотя в Мельниковых воротах им приходилось отбиваться от солдат и моряков, а потом их могли арестовать, если они не вносили платы за сопровождение. После завоевания Альтоны шведами в 1657 г. сенат вновь разрешил «верхненемецким евреям» жить в Гамбурге, но при условии, что они не будут смущать покой христиан отправлением в его стенах своих религиозных обрядов. Посещать синагогу и хоронить близких евреям предписывалось в Альтоне, где располагался и центр их *Jüdische Gemeinde* («еврейской общины»)<sup>17</sup>.

К последнему десятилетию века как численность германских евреев, так и их зажиточность возросли. Хотя они по-прежнему вызывали подозрительность и вспышки насилия со стороны ремесленников или навлекали на себя гнев богословов, скажем, очевидным «предрассудком» в виде света, который они жгли по субботам круглые сутки, дабы не ослушаться Господа, у них нашлись заступники и помимо сената: одни видели в евреях потенциальных

х гг. Исаак/Мануэль Тейшейра обедал и играл в Гамбурге в азартные игры с датским генералом, см.: Johann Dietz, *Master Johann Dietz*, trans. Bernard Miall (London: George Allen & Unwin, 1923), p. 176.

<sup>14</sup> Иоганн Мюллер (глава гамбургских лютеранских священнослужителей и пастор церкви св. Петра): Johan Müller, *Einfältiges Bedenken von dem im Grund verdebten und erbärmlichen Zustande der Kirche Christi in Hamburg* (1648), in Christian Ziegra, *Sammlung von Urkunden, Theologischen und juristischen Bedenken... zur hamburgischen Kirchenhistorie*, Bd. 1–4 (Hamburg: C. S. Schröder, 1764–1770), Bd 1, S. 10–11; *Bedenken wegen Duldung der Juden* (1649), *ibid.*, S. 98–114. Есть сведения о нападениях, которым лютеранские пасторы подвергали иудеев 9 апреля 1650 г. (их открытое отправление обрядов «кошунственно по отношению к святыням Нашего Господа»), см.: StAH, Senat, Cl. VII, Lit. Hf., Nr. 5, Bd 1b, fasc. 1, fol. 131; а также в апреле 1699 г., см.: Whaley, *Religious Toleration*, p. 78.

<sup>15</sup> Grunwald, *Hamburgs deutsche Juden*; Whaley, *Religious Toleration*, pp. 80–93; а также Günter Marwedel, «Die aschkenasischen Juden im Hamburger Raum (bis 1780)», in Herzig und Rohde, Hrsg., *Juden in Hamburg*, S. 61–75. Каталог, приложением к которому служит том Херцига и Роде, носит название: *Vierhundert Jahre Juden in Hamburg: Eine Ausstellung des Museums für Hamburgische Geschichte vom 8. 11. 1991 bis 29. 3. 1992* (Hamburg: Dölling und Galitz Verlag, 1991).

<sup>16</sup> Stein, *Jüdische Baudenkmäler*, S. 27, 48.

<sup>17</sup> Günter Marwedel, Hrsg., *Die Privilegien der Juden in Altona* (Hamburg: Hans Christians Verlag, 1976). Heinz Mosche Graupe, Hrsg., *Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek* (Hamburg: Hans Christians Verlag, 1973), в особенности S. 65–172. KM, S. 23–25; AL, pp. 13–15.

христиан, другие ценили их вклад в экономику. Когда в 1607 г. сенат предложил ашкеназам договор, который бы упорядочил их официальное положение, но при этом предусматривал уплату более высоких налогов, чем требовали от сефардов, они согласились. Наконец, в 1710 г. им было разрешено завести в Гамбурге собственную общину<sup>18</sup>.

Таким образом, детство Гликль, пришедшееся на 1650-е гг., протекало в обстановке нервных перемещений евреев между Гамбургом и Альтоной. По ее воспоминаниям, отец первым из ашкеназов получил разрешение вновь поселиться в Гамбурге после шведского нашествия, однако, будучи *парнас* (общинным старшиной), он вынужден был возвращаться в Альтону по делам общины и для молитв, когда проведение незаконных богослужений в Гамбурге становилось чересчур опасным<sup>19</sup>.

Девичество Гликль было коротким. В одиннадцать с небольшим лет она оказалась помолвлена с Хаимом (который был всего несколькими годами старше), сыном коммерсанта по имени Иосиф бен Барух Даниил Самуил га-Леви (или Сегал), известного также как Иосиф Гольдшмидт или Иосиф Хамель, из небольшого городка Хамельна<sup>20</sup>. Через два года они сочетались браком. Столь раннее замужество противоречило традиции, которой придерживались гамбургские и вообще западноевропейские христианки (они редко давали брачный обет раньше восемнадцати), однако в нем не было ничего необычного для среды состоятельных евреев Центральной и Восточной Европы<sup>21</sup>. Помимо всего прочего, выбор пары при таком браке наверняка одобрялся родителями, а сам брак способствовал *мицвот* (т. е. исполнению заповедей и добрым делам). Да и чего было ждать, если родители одаривали молодых ликвидным капиталом и связями для получения кредитов, а не земельной собственностью или ремесленной мастерской? Кроме того, на первом этапе супружества жизнь молодоженов можно было направлять благодаря предусмотренному в брачном договоре еврейскому обычаю *кест* (т. е. содержания четырех родителями).

После года, проведенного в Хамельне с семьей Хаима, и года, прожитого в Гамбурге с семьей Гликль, супруги наконец вместе с двумя слугами обосновались отдельно, сняв дом (рассчитывать на большее евреям было не положено) в облюбованном ашкеназами квартале Нового города, неподалеку от Эльбы<sup>22</sup>. В следующие три десятилетия они произвели на свет четырнадцать детей, из которых один ребенок умер в младенчестве, а другой – до достижения трехлетнего возраста, тогда как остальные шесть мальчиков и шесть девочек успели вступить

<sup>18</sup> StAH, Cl. VII, Lit. Hf., Nr. 5, Bd 1b, fasc. 2, 37r–42r (данные под присягой показания против евреев от 1 марта 1698 г.). Whaley, *Religious Toleration*, pp. 82–83, 86–87. Graupe, *Statuten*, S. 53–55, 209–251.

<sup>19</sup> KM, S. 26–33; PM, S. 24–30; AL, pp. 15–19.

<sup>20</sup> A. Lewinsky, «Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 44 (1900): 250, Anm. 1; Marwedel, «Glückel von Hameln», S. 72. О Хамельне XVII столетия, городке с населением, не превышавшем 5000 человек, см.: Percy Ernst Schramm, *Neuen Generationen: Dreihundert Jahre deutscher «Kulturgeschichte» im Lichte der Schicksale einer Hamburger Bürgerfamilie (1640–1948)*, Bd. 1–2 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963–1964), Bd 1, S. 59–74.

<sup>21</sup> Статистику о германских христианах и христианках, вступающих в брак, когда им было далеко за двадцать, см. в: Heide Wunder, «*Er ist die Sonn, Sie ist der Mond*»: *Frauen in der Frühen Neuzeit* (München: Verlag C. H. Beck, 1992), S. 48. В 1699 г. мецский интендант Марк Антуан Тюрго сказал о евреях своего города: «Они женят своих сыновей в пятнадцать лет и выдают замуж дочерей в двенадцать» (BN, ms. fr. nouv. acq. 4473, цит. по: Robert Anchel, *Les Juifs de France* [Paris: J. B. Janin, 1946], p. 154, 160). Любопытно сравнить судьбы иудея Хаима Хамельна и лютеранина Йобста Шрамма: оба негоцианта, родом из Хамельна, впоследствии переехали в Гамбург, но Хаим женился на Гликль примерно в пятнадцать лет, тогда как Йобст стал супругом Доротеи Любке из Гамбурга, когда ему уже исполнилось тридцать девять (Schramm, *Neuen Generationen*, S. 101–104). В Польше середины XVIII в. евреи по-прежнему женились и выходили замуж «на тринадцатом году» (Gershon Hundert, *The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatów in the Eighteenth Century* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992], p. 76), тогда как демографическое исследование евреев в лотарингском Люневиле конца XVIII в. свидетельствует о тенденции к увеличению возраста их вступления в брак (Françoise Job, «Les Juifs dans l'état civil de Lunéville, 1792–1891: Etude démographique – nuptialité, fécondité», in Gilbert Dahan, éd., *Les Juifs au regard de l'histoire: Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* [Paris: Picard, 1985], pp. 345–347).

<sup>22</sup> Whaley, *Religious Toleration*, p. 84; KM, S. 109; PM, S. 178–179; AL, p. 103.

в брак и, за единственным исключением, заиметь собственных детей<sup>23</sup>. Для Европы XVII в., в которой умирало, не дожив до десяти лет, от трети до половины рождавшегося потомства, число детей, благополучно переправленных на тот берег моря, было фантастическим – даже для зажиточной семьи, в которой мать сама кормила младенцев грудью<sup>24</sup>.

Тем временем Хаим давал ссуды и торговал золотом, серебром, жемчугом и драгоценными камнями, организуя поставки товара из Москвы и Данцига в Копенгаген, Амстердам и Лондон. Ярмарки в Лейпциге и во Франкфурте-на-Майне он регулярно посещал сам, в прочие города обычно посылал в качестве посредников или компаньонов кого-нибудь из германских евреев. Без обсуждения с Гликль не заключалась ни одна сделка («он не советовался ни с кем, поскольку заранее обговаривал все со мной»), она же составляла договоры о партнерстве, а также помогала вести конторские книги и ведала залогами на месте. Супруги занялись коммерцией в юном возрасте и, по словам Гликль, «не обладая большим состоянием», постепенно сумели завоевать доверие к себе как в Гамбурге, так и за его пределами. Хаим становился одним из самых преуспевающих гамбургских *ашкеназим*<sup>25</sup>.

И вдруг в январе 1689 г., направляясь вечером на деловую встречу в нееврейской части города, Хаим падает и ударяется об острый камень. Несколько дней спустя он умирает, оставив Гликль вдовой с восемью детьми, которые еще жили дома и которых нужно было вырастить, снабдить полагающимся наследством и женить либо выдать замуж. В последующие годы она продолжала традиционную еврейскую политику в отношении браков: одних детей выдавала замуж или женила близко от дома, других отправляла подальше. Еще до смерти Хаима двоим сыновьям были подысканы невесты в Гамбурге, одна дочь нашла мужа в Ганновере, а старшая, Циппора (Сепфора), в Амстердаме. Уже вдовой Гликль сосватала Эсфирь в Мец, а остальных детей – кого в Берлин, кого в Копенгаген, кого в Бамберг, а кого в Байерсдорф; в Гамбурге на некоторое время осела лишь дочь Фройдхен<sup>26</sup>.

Чем вызывалась такая политика? Отчасти она была связана с тем, что в отдельном городе не хватало ашкеназов соответствующего социального положения, даже если воспользоваться данным еврейским законом разрешением женить между собой двоюродных братьев и сестер (к чему прибегли Хаим и Гликль для одной из дочерей). Более важная причина заключалась

<sup>23</sup> Из двенадцати доживших до брака детей Гликль и Хаима рано умерли еще двое: Хенделе – через 17 недель после выхода замуж в Берлин, и Цанвиль, который скончался в Бамберге, когда его жена носила во чреве их первого ребенка. После смерти Цанвиля родилась дочь, которой в 1715 г., когда Гликль приступила к сочинению седьмой книги автобиографии, уже благополучно исполнилось тринадцать лет.

<sup>24</sup> Гликль всего однажды упоминает про «кормилицу» – после рождения Ханны, когда сама она некоторое время болела, но вскоре Гликль поправилась и рассчитала няню. Она рассказывает о том, как кормила грудью Циппору, а также дает иные указания на прямое вскармливание своих детей. КМ, S. 71–72, 129; РМ, S. 64–65, 119; АЛ, pp. 39–40, 71. По поводу детской смертности и использования кормилиц в Германии, особенно христианками из аристократических и зажиточных семей, см.: Wunder, *Frauen*, S. 36–38.

<sup>25</sup> КМ, S. 75, 80, 108–111 (S. 108: «gut gidanken» от «min Gliklikhen» – «наилучшие пожелания» от «моей маленькой Гликль»); РМ, S. 69, 74, 98–102; АЛ, pp. 42, 44, 59–62. Marwedel, «Glückel von Hameln», S. 78. Согласно книге записей контрактов, которую вела в XVII в. еврейская община Вормса, женщины держали магазины и вместе с мужьями постоянно участвовали в коммерческих операциях (Shlomo Eidelberg, *R. Juspa, Shammash of Warmaisa (Worms): Jewish Life in Seventeenth-Century Worms* [Jerusalem: Magnes Press, 1991], p. 98).

<sup>26</sup> Циппора вышла замуж за Коссмана Гомперца, сына Элиаса Клеве, иначе называемого Гомперц из Клеве, и поселилась в Амстердаме; Натан женился на Мириам, дочери покойного Элиаса Баллина, купца и старшины гамбургской общины; Ханна вышла замуж за своего кузена – сына Хаимова брата Авраама Хамеля, который жил в Ганновере и Хамельне; Мордехай взял в жены дочь другого гамбургского старшины, Моисея бен Натана, и осел в Гамбурге, чтобы спустя некоторое время после отъезда оттуда Гликль переселиться в Лондон; Эсфирь сочеталась браком с Моисеем Крумбахом, известным как Швабе, сыном банкира Авраама и коммерсантки Яхет / Агаты Гомперц, из Меца; Лейб женился на дочери Гиршеля Риса из Берлина, родственника Гликлевой сестры Матти, и до своего разорения жил в Берлине; Иосиф взял за себя дочь Меира Штадтхагена из Копенгагена; Хенделе пошла замуж за сына покойного Баруха, или Бенедикта, Вейта, венского еврея, переехавшего в Берлин; Цанвиль женился на дочери Моисея Бриллина из Бамберга и жил в Бамберге; Моисей взял в жены дочь Самсона Байерсдорфа и стал раввином Байерсдорфа; Фройдхен сочеталась браком с Мордехаем, сыном высокоученого Моисея бен Лейба из Гамбурга, и поселилась у него в Гамбурге, откуда они впоследствии переехали в Лондон; о мецком замужестве Мириам см. ниже, прим. 48.

в возможности широкого распространения своей родни, что не только сулило материальную выгоду, но и служило мерой безопасности. Никто не знал, когда повернется колесо фортуны: в 1674 и 1697 гг. в Гамбурге вновь зазвучали требования изгнать германских евреев, хотя они были отвергнуты сенатом и другими кругами гамбургских граждан, которые пеклись об экономике; в 1670 г. евреям было дозволено жить в Берлине, зато в 1669–1670 гг. их выгнали из Вены, куда они смогли вернуться лишь по прошествии десяти лет. Свадьба сына Гликль Моисея с дочерью Самсона Байерсдорфа, одного из «придворных евреев» маркграфа Байрейта, откладывалась в течение года, поскольку новый советник маркграфа пытался уничтожить Самсона<sup>27</sup>. «Новый Аман нашелся», – отозвалась Гликль о враге Самсона, намекая на злобного царского советника из библейской книги Есфирь, который грозился истребить всех иудеев.

Что касается семейного бизнеса, Хаим не посчитал нужным назначать душеприказчиков или опекунов («Моей жене все известно», – сказал он на смертном одре)<sup>28</sup>, и овдовевшая Гликль приняла всю ответственность на себя. После весьма прибыльного аукциона, который она организовала для выплаты мужниных долгов, Гликль удалось выстоять под напором кредиторов как на себя, так и на сына Мордехая. В конечном счете она развила достаточную деловую активность, чтобы одновременно размещать на Гамбургской бирже в ценных бумагах 20 000 рейхсталеров от евреев и христиан, – разумеется, Гликль было далеко до крупнейших банкиров, и все же она добилась значительного успеха<sup>29</sup>. Она завела в Гамбурге мастерскую по изготовлению чулок и сбывала их где только могла; она скупала жемчуг у всех городских евреев и, рассортировав его, продавала покупателям, заинтересованным в определенном размере; она ввозила товары из Голландии и торговала ими в своем магазине наряду с местными; она ездила на ярмарки в Брауншвейг, Лейпциг и другие города; она давала ссуды и оплачивала векселя по всей Европе. В отличие от Хаима, она не искала компаньонов и посредников вне семьи: в поездках на ярмарки ее сопровождал один из старших сыновей, Моисей или Мордехай (порядочной женщине не подобало путешествовать в одиночестве)<sup>30</sup>, и любого сына можно было послать, например, во Франкфурт-на-Майне для закупки товаров от ее имени. Еще больше, чем Хаим, Гликль пользовалась любой минутой для коммерции. Ее многочисленные поездки по делам сватовства и устройства свадеб приносили свой доход: сюда относятся и драгоценные камни, проданные в Амстердаме после свадьбы Эсфири, и ярмарка в Наумбурге, приуроченная к переговорам о помолвке в Байрейте, и причитающиеся детям по наследству деньги, которые отдавались в рост, пока не приходила пора выплачивать их.

Была ли коммерческая деятельность Гликль уникальной? Среди германских евреев принято было работать. Матти бас Иаков, бабушка Гликль по материнской линии, да и сама ее мать, Бейла, служили в этом отношении прекрасными образцами (и Гликль не замедлила описать их в своих мемуарах в виде примера для следующего поколения). Лишившаяся мужа из-за чумы 1638 г. и ограбленная (его богатство в виде драгоценных камней и золотых цепей было украдено соседями), Матти начала в Альтоне с нуля, давая скромные ссуды под небольшой залог. Когда этого оказалось недостаточно для содержания себя и младшей дочери, Бейлы, обе принялись плести кружева из золотых и серебряных нитей. Такое рукоделие настолько пришло по вкусу гамбургским торговцам, что Бейла взяла в помощницы нескольких девочек и обучила их своему ремеслу<sup>31</sup>. Помимо Матти, Гликль рассказывает и о других предприимчи-

<sup>27</sup> КМ, S. 271; РМ, S. 254; АЛ, р. 148.

<sup>28</sup> КМ, S. 199; РМ, S. 189; АЛ, р. 108.

<sup>29</sup> КМ, S. 124–125, 230; РМ, S. 114–115, 217; АЛ, pp. 69, 126. Гликль не сообщает, когда христианин-купец, по совету еврейского негоцианта, вчинил иск Мордехая, однако, судя по расположению эпизода в тексте, а также по комментариям автора, это случилось вскоре после кончины Хаима. На заре новой истории кредиторы всегда нажимали на вдов и «сирот». О годовых доходах гамбургских торговцев-христиан см.: Reissmann, *Kaufmannschaft*, S. 241, Anm. 163.

<sup>30</sup> Freudenthal, «Leipziger Messgäste», S. 485.

<sup>31</sup> КМ, S. 30–31, 33; РМ, S. 28–29, 31; АЛ, pp. 17–19; Simonsen, «Confrontation», S. 100.



вых матронах, в частности об Эсфири, «честной и благочестивой женщине, которая... всегда ездила на ярмарки», и о вдове Баруха из Берлина, «которая продолжала вести всю его коммерцию» и за сына которой Гликль выдала свою дочь Хенделе. Еврейские вдовы, продолжающие мужнино дело, обнаруживаются и во многих других семьях<sup>32</sup>.

Жившие в Германии христианки тоже давали небольшие ссуды, вязали чулки или занимались золотошвейным мастерством<sup>33</sup>. Гликль отличалась от них прежде всего размахом своих торговых и кредитных операций, но «придворной еврейкой» она не была. Хотя Эсфирь Шульхофф, жена Иуды Берлина (или Йоста Либмана), в открытую поставляла драгоценности для прусского двора как при жизни мужа, так и после его смерти, займы монаршим особам и снабжение армий по большей части оставались в руках мужчин<sup>34</sup>. Следует, однако, обратить внимание на то, что сделки Гликль имели дальний прицел и предусматривали оперирование значительными суммами денег, которые она собственноручно обменивала на Гамбургской бирже (*Börse*). (Возможно, она брала с собой на биржу сопровождающего: еврейская община Вормса рекомендовала женщинам ходить на место каких-либо торгов только в компании других евреев.)<sup>35</sup>

Германские христианки обычно не покидали пределов города, где на них во многом держалась розничная торговля. Если они и предоставляли в Гамбурге кредиты, то, видимо, редко сами бывали на бирже: во всяком случае, на живописных полотнах той эпохи их там почти не видно<sup>36</sup>. В конце XVII в. несколько овдовевших гамбургских христианок все же занимались делами мужей, пока не подрастали сыновья, но дамы, которым доставалось в наследство столь солидное дело, какое было у Хаима, часто поручали управление им мужчине – либо агенту, либо родственнику, а сами посвящали себя домашнему хозяйству или религии – занятиям, более подобающим женщине из зажиточной семьи. Среди ашкеназов поездки на ярмарки не считались зазорными для женщины, особенно если она зарабатывала столько, сколько Гликль. Более того, они приносили дополнительные матримониальные предложения.

Свыше десяти лет Гликль отвергала все предложения о браке. Наконец в 1699 г., когда ей было уже за пятьдесят, она согласилась выйти за вдовца Гирша Леви, богатого финансиста и главу еврейской общины города Меца, расположенного у самой границы французского

<sup>32</sup> KM, S. 30, 216; PM, S. 27–28, 204; AL, pp. 17, 117. После смерти в 1710 г. Мишеля Хинриксена его вдова Цецилия взяла на себя заботы о его крупном деле (Kellenbenz, *Sephardim*, S. 444). Вдова уроженца Альтоны Якоба Сотсмана продолжила его табачное производство в датском Наскове (Marwedel, *Privilegien*, S. 159, Nr. 22b, Anm. 1). Среди евреев, посещавших Лейпцигские ярмарки, женщины составляли незначительное меньшинство, и все же они бывали там: в период с 1668 по 1699 г. упоминается пять евреек из Гамбурга – против 240 их соплеменников-мужчин оттуда же (Freudenthal, «Leipziger Messgäste», S. 468, 484–487).

<sup>33</sup> О роли христианок в хозяйстве германских городов см.: Merry E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1986); Wunder, *Frauen*, Kap. 5; Rita Bake, *Vorindustrielle Frauenerwerbsarbeit: Arbeits- und Lebensweise von Manufaktur Arbeiterinnen im Deutschland des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung Hamburgs* (Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1984), S. 79–83, 145–148.

<sup>34</sup> Selma Stern, *The Court Jew: A Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe*, trans. Ralph Weiman (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1950), pp. 47–55, 184–185. В книге Сельмы Стерн о «придворных евреях» упоминается лишь одна женщина, Эсфирь Шульхофф. Генрих Шнее, специалист по финансам германских княжеств XVII–XVIII вв., говорит «всего о нескольких женщинах», которых можно обнаружить среди «тысяч» лиц, бывших в то время придворными комиссионерами и займодавцами (Heinrich Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat: Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus*, Bd. 1–4 [Berlin: Duncker und Humblot, 1963], Bd 4, S. 148).

<sup>35</sup> KM, S. 269; PM, S. 252; AL, p. 147: «С тяжким сердцем прошла я по бирже, а потом отдала [бумаги] агентам, чтобы они продали их за меня». Eidelberg, *Juspa*, p. 40.

<sup>36</sup> На гравюре Я. Дирксена, изображающей Гамбургскую биржу в 1661 г., присутствует всего одна женщина, которая в одиночестве сидит поодаль (репродукция есть в: Jochmann und Loose, Hrsg., *Hamburg Geschichte*, Bd 1, S. 240–241). На живописном полотне Элиаса Галли, где изображены *Börse*, весовая и ратуша (ок. 1680, Museum für Hamburgische Geschichte), рядом с биржей также видна лишь одна женщина. Зато на картине того же художника, представляющей сцену уличной торговли («Der Messberg», ок. 1670, Museum für Hamburgische Geschichte), большинство розничных продавцов и покупателей составляют женщины. Историю о том, как служанка из семьи христиан искала на бирже еврея, который бы ссудил деньгами ее хозяйку, см. в: KM, S. 240; PM, S. 226; AL, p. 132.

королевства с Германией. На следующий год, сохранив в тайне свою помолвку, дабы не платить высокую пошлину, которую взимали в Гамбурге с отъезжающих евреев, Гликль продала имущество и расквиталась со всеми крупными долгами. В альтонской общине сообразили, что происходит, и обязали вдову заплатить пошлину у них, однако она уклонилась и от нее<sup>37</sup>. Вместе с последней незамужней дочерью, Мириам, Гликль навсегда покинула родной город.

Город на Мозеле, в который она прибыла в 1700 г., насчитывал в своих стенах всего около 22 000 жителей и был куда меньше по масштабу экономической и религиозной деятельности, нежели Гамбург. Близость к границе означала размещение в Меце военного гарнизона; в городе также располагалась французская королевская администрация с собственным судебным органом (*parlement*) и монетным двором. Население Меца занималось поставками продовольствия для войск Людовика XIV, ремеслами и перераспределением зерна из округа Меца. Если лютеранский Гамбург разрешал – хотя и не всегда охотно – селиться на своих улицах отдельным католикам, иудеям и голландским кальвинистам, то католический Мец переживал последствия отмены Нантского эдикта. Примерно три тысячи протестантов-реформатов – банкиров, ювелиров, аптекарей, юристов, продавцов книг и членов их семей – покинули город, не желая обращаться в католичество<sup>38</sup>.

А евреи остались. Им разрешили не только жить в Меце, но и отправлять свои религиозные обряды, и их доля среди жителей города оказалась большей, чем в Гамбурге. В 1560-х гг., через десять лет после того, как Генрих II вырвал Мец из-под имперского контроля и ввел там первые королевские институты, несколько семей германских евреев получило дозволение поселиться в городе и давать ссуды. Вскоре туда перебрались предки Гирша Леви. К 1657 г., когда Людовик XIV торжественно вступил в Мец и «с помпой и церемониями» посетил синагогу, привилегии разрастающейся еврейской общины были подтверждены всеми королями начиная с Генриха III. В 1699 г., когда Гликль обговаривала свой брачный контракт с Гиршем Леви (нотариусы и французские чиновники Меца знали его под именем Серфа [«оленья»] Леви), в квартале Сен-Ферруа, на берегу Мозеля, было сконцентрировано около 1 200 немецких евреев, т. е. пять процентов городского населения без учета гарнизона<sup>39</sup>.

Естественно, их привилегии, да и само присутствие, встречали противодействие. Обеспеченные чиновники тут же брали на заметку еврея, который осмеливался вместо аренды дома построить себе собственный. Торговцы одеждой и тканями роптали, когда еврейские купцы тоже открывали лавки, поскольку это угрожало их коммерческим интересам. В 1701 г., собирая долги с мясников, исчез юный Иосиф Каген; на последовавшем за исчезновением судебном процессе его вдова обвинила двух мясников в грабеже и убийстве, а мясники обвинили еврейскую общину в «преследовании двух невинных христианских семей»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> KM, S. 275–277; PM, S. 260–262; AL, pp. 150–152; StAH, Cl. VII, Lit. Hf., Nr. 5, Bd 1b, fasc. 2, fol. 5v; Marwedel, «Glückel von Hameln», S. 79, 91. Примерно в то же время Гамбург покидали, не платя за выход из своей общины, и многие сефарды – об этом свидетельствует вопрос, который был задан сефардской общиной раввину Гамбурга/Альтоны (Zevi Hirsch Ashkenazi, *Sefer She'elot u-Teshivot Chakham Zevi* [Amsterdam, 1972; репринт – New York: Gross Brothers, 1960], responsa 14).

<sup>38</sup> François Yves le Moigne, éd., *Histoire de Metz* (Toulouse: Ed. privée, 1986), chap. 8–10; Patricia E. Behre, «Religion and the Central State in Metz, 1633–1700», Diss., Yale University, 1991.

<sup>39</sup> Le Moigne, éd., *Metz*, pp. 227, 250, 260, 278; *Recueil des Loix, coutumes et usages observés par les Juifs de Metz* (Metz: Veuve Antoine et Fils, 1786); A. Cahen, «Le rabbinat de Metz de 1567 à 1871», *Revue des études juives*, 7 (1883): 103–116, 204–254; 8 (1884): 255–274; D. Kaufmann, «Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz», *Revue des études juives*, 18 (1889): 115–130; M. Ginsburger, «Samuel Levy, ein Stiefsohn der Glückel von Hameln», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 51 (1907): 481–484; Gilbert Cahen, «La Région lorraine», in Bernhard Blumenkranz, éd., *Histoire des Juifs en France* (Toulouse: Ed. privée, 1972), pp. 77–136; Frances Malino, «Competition and Confrontation: The Jews and the Parlement of Metz», in Dahan, éd., *Juifs*, pp. 321–341; *Les Juifs lorraines: Du ghetto à la nation, 1721–1871. Exposition... organisée... par les Archives départementales de la Moselle... du 30 juin au 24 septembre 1990* (Metz: Association Mosellane pour la Conservation du Patrimoine Juif, 1990), pp. 9–52.

<sup>40</sup> BN, N. acq. fr. 22705, fols. 95v–96r: письмо от 18 октября 1707 г., посвященное строительству евреями собственных домов; *Factum pour le corps et communauté des Marchands de la ville de Metz... Contre Joseph Levy et Lion de Bonne et Consorts, Juifs Habitans de Metz* (1695), fols. 62r–67r; *Factum, Pour Esther Norden, veuve de Joseph Cahen Juif, Habitant de la ville de Metz, Plaignante et Appelante: Contre Jacques Durand Marchand Boucher* (1701); *Factum... Pour Jacques Durand marchand boucher Bourgeois de*

Еще хуже оборачивалось дело, если в насилии обвиняли самих евреев. В 1669 г. несколько крестьян-католиков выдвинули обвинение в ритуальном убийстве против некоего Рафаила Леви (не родственника Гирша), и по постановлению суда тот был сожжен, хотя тело пропавшего ребенка нашли в лесу, неподалеку от того места, где он потерялся, и оно было погрызено животными. Последовали новые аресты, в Меце стали громко требовать изгнания евреев из города, и лишь вмешательство Людовика XIV на время прекратило эту травлю. При Гликль мецские иудеи продолжали поститься двадцать пятого числа месяца тевет, в годовщину сожжения своего невинного мученика Рафаила Леви. В доме дочери Гликль, Эсфири, и ее мужа Моисея Швабе наверняка не забыли эту смутную пору: одновременно с судом над Леви деда Моисея, Мейера, обвинили в том, что он в Страстную пятницу воссоздал у себя в доме распятие Христа. Уже когда Гликль жила в Меце, было выдвинуто новое обвинение в ритуальном убийстве, но уголовное дело не возбуждалось<sup>41</sup>.

В 1699 г. королевский интендант Марк Антуан Тюрго обосновал пользу от присутствия евреев прежде всего тем, что они снабжали город и, не в последнюю очередь, приграничные войска столь необходимыми им зерном и лошадьми. Евреи образовывали в Меце «своеобразную республику, нейтральную державу», поскольку благодаря связям с единоверцами могли свободно и достаточно недорого переезжать с места на место, получать точную информацию о ценах и переправлять товары через границу<sup>42</sup>. Во время угрозы голода 1698 г. Серф Леви и Авраам Швабе (последний был свекром дочери Гликль, Эсфири) доставили в Мец из Германии 6 000 мешков зерна, потеряв на этом деньги, но зато приобретя расположение королевских и местных властей. Помимо всего прочего, евреи были банкирами, которые ссужали большими деньгами чиновников, офицеров и феодалов и малыми – крестьян и мясников; они также торговали золотом, драгоценностями, валютой (в том числе незаконно обесцененной) и подержанными вещами<sup>43</sup>. Среди мецских евреев не видно второй Гликль (более того, богатые матроны, похоже, стараются по примеру своих христианских товарок уйти из активного бизнеса), тем не менее многие из них дают небольшие займы крестьянским семьям и христианам<sup>44</sup>.

*cette ville de Metz, Christine Perin sa Femme, et Jean François Durand... Prisonniers* (1701). Anchel, *Juifs*, pp. 170–174; Patricia E. Behre, «Jews and Christians in the Marketplace: The Politics of Kosher Meat in Metz», (paper presented to the annual meeting of the American Historical Association, Washington D. C., December 1992).

<sup>41</sup> Joseph Reinach, *Une erreur judiciaire sous Louis XIV: Raphaël Lévy* (Paris: Librairie Charles Delagrave, 1898); современные христианские и еврейские материалы по делу 1699 г. о ритуальном убийстве, опубликованные в решающий момент «дела Дрейфуса». Patricia E. Behre, «Raphael Levy – „A Criminal in the Mouths of the People“», *Religion*, 23 (1993): 19–44. Обвиняемый Меир Швабе, был отцом Авраама Швабе (*Une obituaire israélite: Le «Memorbuch» de Metz (vers 1575–1724)*, trad. Simon Schwarzfuchs [Metz: Société d' Histoire d' Archéologie de la Lorraine, s. a.], p. 54, n° 611) и дедом Моисея Швабе, мужа Эсфири бас Хаим. *Mémoire pour Me Jean Aubry, Procureur du Roy au... Siège Presidial... de Metz, Opposant; Contre M. Lamy, Conseiller Honoraire au Parlement...* (BN, N. acq. fr. 22705, fols. 97v–98v): «он распустил по городу слух, будто евреи перерезали горло христианскому дитю и убили его, что привело к оскорблениям со стороны *menu peuple* [«простолюдинов»] не только городских евреев, но и тех, которые жили в округе». Это обвинение не привело к уголовному преследованию.

<sup>42</sup> Marc Antoine Turgot, *Mémoire rédigé pour l' instruction du Dauphin* (1700), цит. по: *Juifs lorraines*, p. 43, n° 123; Anchel, *Juifs*, pp. 154, 169–170.

<sup>43</sup> Anchel, *Juifs*, chap. 7; Cahen, «La Région lorraine.»

<sup>44</sup> Согласно ADM, 3E3692, ссуды давали: Катрин Моранж (1701, fol. 75r), Эне (или Ене) Зе (на иврите она подписывалась как «Хинделе Зе», 1701, fol. 199r; 1702, fols. 22v, 167r), а также супруга Давида Лоре, еврея (1702, fol. 41v), супруга Лиона де Нозю, еврея (1702, fol. 78v), супруга Арона Альфена (1702, fol. 169v). Из 3E3693, № 8, от 10 мая 1702 г., следует, что Мадлен, вдова Жозюэ Тренеля, еврея, вызывает в суд госпожу Сюзанн Лепиналь, разведенную супругу Пьера де Сорневилля, по поводу долгов в 50 и 56 ливров. В поминальной записи от 1715 г. о Ненче Аснат, дочери Авраама Альфена, говорится, что она честной торговлей содержала всю семью, давая мужу возможность посвятить себя ученым занятиям; (*Memorbuch*, p. 71, n° 777). Гликль не рассказывает о каких-либо коммерческих занятиях своей дочери Эсфири или дочерей и невесток Гирша Леви. С другой стороны, когда в 1717 г. Самуила Леви обвинили в Люневиле в злостном банкротстве, его христианские и иудейские кредиторы засадили в тюрьму не только самого Самуила, но и его жену, Анну Швабе, что заставляет предполагать участие в этом деле по крайней мере ее денег, хотя об активном партнерстве речи не шло. *Responses de Samuel Levy, Juif, détenu és Prisons Civiles de la Conciergerie du Palais, Défendeur; Aux Contredits Des Syndics de ses Créanciers Chrétiens, Demandeurs* (1717), p. 2 (BC, N. acq. fr. 22705).

В этот круг банкиров, в дом, где все было устроено как можно изысканнее, и попадает Гликль бас Иуда Лейб с ее «немецким простодушием»<sup>45</sup>. У Гирша/Серфа Леви она не сразу привыкла к многочисленной прислуге и к повару, который принимает решения, не советуясь с хозяйкой. У семи детей Гирша еще свежа была память о матери – он похоронил первую жену всего за год до новой свадьбы, – и они не скрывали от мачехи, что в их глазах материнская расточительность была предпочтительнее экономности Гликль. Но она проявила интерес к их жизни (по крайней мере трое из детей уже завели собственные семьи), а кроме того, стала принимать участие в живших неподалеку Эсфири и Моисее, которым после десяти лет брака наконец-то посчастливилось заиметь ребенка, не умершего в младенчестве. Она часто беседовала со свекровью Эсфири, богатой и влиятельной Яхет бас Элиас (известной французам под именем Агаты), с которой она переругивалась в письмах на идише десятью годами раньше, договариваясь о бракосочетании отпрысков<sup>46</sup>.

И вдруг, не прошло и полутора лет, Гирш Леви разорился. По словам Гликль, он был безупречно честен и надежен в своей крупномасштабной коммерческой деятельности, но его одолели кредиторы. Еврейская община обнаружила в делах Леви какой-то «непорядок», однако отнесла его крах на счет алчности заимодавцев-христиан, предоставлявших ему кредиты под непомерные проценты. На протяжении всего 1702 г. нотариусы составляли договоры, в результате чего иудейские и христианские кредиторы сплотились против Гирша, и в конечном счете было достигнуто соглашение о получении ими примерно половины долга<sup>47</sup>.

Вместо жизни в достатке и независимости Гликль бас Иуда Лейб и Гирш бен Исаак вынуждены были прибегнуть к помощи детей. Возможно, Гликль возобновила торговые операции, поскольку приобрела в Меце репутацию женщины, «весьма сведущей в покупке и продаже драгоценных камней»<sup>48</sup>. Во всяком случае, она сумела выдать дочь Мириам за вполне приличного жениха из еврейских деловых кругов<sup>49</sup>. Гиршу же пришлось ограничиться советами по вопросам коммерции сыну Самуилу, которому он рекомендовал удовлетвориться домом

<sup>45</sup> КМ, S. 296: «rikhtig taytsh ars mir ays geleyrnt hot». Кауфманн передает эту фразу как «die aufrichtige deutsche Art, im Gegensatz zu dem französischen Metz» (Anm. 1), и Паппенхайм согласна с таким переводом (PM, S. 278). В английском тексте: «откровенная немецкая манера поведения, которой меня выучили» (AL, p. 160). Гликль пользуется словом *taytsh* для обозначения как идиша, так и немецкого, но в данном случае она, очевидно (как и предложено Кауфманном), подразумевает не язык, а немецкий стиль общения, усвоенный ею в Гамбурге. Женщины, которым она отвечала этими словами, все умели изъясняться на идише. Здесь прежде всего противопоставляются виды вежливости, которые были приняты в Германии и во Франции.

<sup>46</sup> КМ, S. 183–184, 210, 295–302; PM, S. 172–173, 199–200, 278–284; AL, pp. 98–99, 114, 116, 160–164. Первую жену Гирша бен Исаака Авраама, умершую 13 мая 1699 г., звали Блумхен бас Йошуа (*Memorbuch*, pp. 48–49, n° 556). О двух сыновьях и пяти дочерях Гирша Леви см.: Ginsburger, «Samuel Levy», S. 484–485. К 1700 г. Самуил был уже женат на Хенделе/ Анне Швабе – в соответствии с контрактом, заключенным между семействами Леви и Швабе в 1681 г., когда Самуилу было всего три года (ADM, 3E3694, n° 153, 1 мая 1703 г.). К тому же 1700 г. Хенделе Сара/ Анна была замужем за Исаией Виллыштадтом, иначе известным как Исай Ламбер Младший, а в 1709 г. супруги договорились о браке своей дочери Рахили (ADM, 3E4108, n° 92, контракт на древнееврейском от 22 июля 1709 г., французский контракт от 26 июня 1710 г.). Похоже, что Гиттеле Бильга, которую иначе звали Фриоме, также была замужем и задолго до своей смерти, последовавшей в 1709 г., жила отдельно (КМ, S. 298; *Memorbuch*, p. 60, n° 668). Еще три дочери – Ханна, Сара Ревекка и Элленхен, возможно, еще жили в отцовском доме вместе с Гликлевой Мириам.

<sup>47</sup> КМ, S. 300–301, 310; PM, S. 282, 292; AL, pp. 163, 169; Kaufmann, «Einführendes», in КМ, S. xxv, Anm. 1 (несколько «добропорядочных христиан», ссудивших Леви деньгами, в связи с его банкротством потеряли их); Anchel, *Juifs*, p. 196. Документы о том, как Серф Леви не являлся в суд по вызовам кредиторов, а затем через своего агента Авраама Швабе уладил дела с долгами, см. в: ADM, B2729, отчеты о судебных заседаниях в Меце, январь–апрель 1702 г., fols., 16r–19v, 22r; 3E3692, fol. 63r, 26 февраля 1702 г.; 3E3694, n° 16–17, 74, 115 (12 декабря 1702 г.), 132 (14 февраля 1703 г.).

<sup>48</sup> «Pinkas Kehilat Mets», JTS, ms. 3670, fol. 3A.

<sup>49</sup> Примерно в эти годы Мириам бас Хаим вышла замуж за Моисея, сына торговца лошадьми Исаии Виллыштадта, известного также как Исай Ламбер Старший, и Сары Каген (о родителях жениха см.: ADM, 3E3695, 1704–1705, fols. 22v–23r, 20 сентября 1720 г., а также 3E4108, 104bis, 1712). Свекра Мириам не следует путать с другим Исаией Виллыштадтом – крупным банкиром, который женился на дочери Гирша Леви Хенделе/ Анне. О Моисее, муже Мириам, в брачном контракте их сына говорится, что он владеет лошадьми, каретами и прочим инвентарем для своего дела (ADM, 3E4150, n° 761, 14 декабря 1730 г.). Мириам выдали замуж отнюдь не столь блестяще, как ее старшую сестру Эсфирь, которая стала супругой банкира Моисея Швабе.

в Меце и обязанностями раввина Эльзаса и не брать на себя еще монетный двор за пределами Франции, у герцога Лотарингского. Самуил не послушался совета, и дурное предчувствие Гирша сбылось: Людовик XIV, озабоченный махинациями по ввозу и вывозу валюты и подстрекаемый еврейскими конкурентами Самуила Леви в Меце, запретил последнему и его компаньонам возвращение в королевство до тех пор, пока они не порвут с лотарингским монетным двором<sup>50</sup>.

Самуил бен Гирш предпочел Лотарингию, и в 1712 г. его неутешный отец скончался, оставив Гликль менее трети ее приданого. Ближе к семидесяти годам Гликль съехала с дочерью Эсфирью и зятем Моисеем Швабе (или Моисеем Крумбахом, как называла его на идише теща). Там она узнавала последние новости: Мириам родила сына Хаима (это имя вновь обрело жизнь), один из внуков Гликль, Элиас, удачно женился, а ее пасынок Самуил построил в лотарингском Люневилле дом, похожий на дворец. Там же она и умерла в 1724 г., в возрасте семидесяти восьми лет, на Рош га-Шана, т. е. под Новый, 5485-й, год по еврейскому летосчислению<sup>51</sup>.

Гликль приступила к описанию своей жизни после кончины первого мужа («с ноющим сердцем»), «дабы легче преодолеть печальные мысли (*malekuleshe gedanken*), которые приходили... долгими бессонными ночами»<sup>52</sup>. Не странное ли занятие избрала она для себя – сочинение мемуаров? Возможно, с нашей точки зрения оно действительно кажется странным, поскольку Гликль написала первую из дошедших до нас автобиографий еврейских женщин. Однако сама она ни разу не упоминает об экстраординарности своего занятия, и действительно, как свидетельствуют новейшие исследования, в начале нового времени евреи сочиняли полные или отрывочные автобиографии гораздо чаще, чем принято было считать ранее. В Италии оставили рассказы о себе на древнееврейском языке ученый раввин Леон Модена из Венеции и врач Авраам бен Хананья Ягель; в Эльзасе написал «Книгу воспоминаний» торговец и учитель Ашер Галеви; в Праге сочинил на идише свой «Свиток», известный под названием *Megillat Samuel* («Свиток Самуила»), некто Самуил бен Ицхак Тауск, который поведал о собственных страданиях и о муках, перенесенных пражскими евреями в 1704 г. В XVIII в. были созданы автобиографии и в Альтоне<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> KM, S. 313–318; PM, S. 294–300; AL, pp. 171–174. Сначала в Лотарингии вместе с Самуилом находился его зять, Исай Ламбер Младший, однако он прислушался к повелению Людовика XIV и вернулся в Мец. Подробнее об этом деле см.: Anchel, *Juifs*, pp. 194–203.

<sup>51</sup> *Memorbuch*, p. 65, n° 712: некролог Гирша Леви от 24 июля 1712 г.; ADM, 3E4150, n° 761: брачный контракт Хаима Ламбера, сына Моисея Ламбера и Мириам Гольдшмидт, заключенный в 1730 г. Помолвка (1712) и брак (1716–1717) Элиаса Швабе, сына Моисея Швабе и Эсфири Гольдшмидт, с Карен Лемлен, дочерью Меира Лемлена из Мангейма (KM, S. 313; PM, S. 294; AL, p. 171; ADM, 3E3709, n° 305). *Responses de Samuel Levy, Juif*, p. 3. ADM, 5E11115, fol. 46r: «Гелик, вдова Серфа Леви, скончалась в означенный день, 19 сентября 1724 г.», а в «Pinkas Kehilat Mets», JTS, ms. 3670, fol. 3A, говорится: «Она умерла и была похоронена с добрым именем во второй день Рош га-Шана, года 5485».

<sup>52</sup> KM, S. 1, 3–4; PM, S. 1, 3; AL, pp. 1–2. Еще о воспоминаниях и печали: «Хотя вся эта история [между Хаимом и Иудой Берлином], возможно, не стоит того, чтобы о ней писать, как, впрочем, и вся моя книга, я пишу, дабы занять время, когда меня одолевают бесполезные грустные размышления [*misige malekuleshe gedanken*]» (KM, S. 121; PM, S. 112; AL, p. 67).

<sup>53</sup> Leon Modena, *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's «Life of Judas»*, trans. and ed. Mark R. Cohen (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988). В той же книге помещен мой очерк, в котором я рассматриваю некоторые аспекты еврейской автобиографии раннего нового времени (Natalie Zemon Davis, «Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography», *ibid.*, pp. 50–70). Отрывок из автобиографии Авраама Ягеля опубликован в: *A Valley of Vision: The Heavenly Journey of Abraham ben Hananiah Yagel* (редактор, переводчик и автор ценного предисловия – Давид Рудерман) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), pp. 1–70. Asher Halevi, *Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598–1635)*, übers. und hrsg. von M. Ginsburger (Berlin: Louis Lamm, 1913). Samuel ben Jischaq Tausk, *Megillat Samuel* (в роскошном переплете с травчатым узором начала XVIII в., SUBF, ms. hebr. oct. 37): это сочинение, наряду с другими автобиографическими текстами на идише, разбирается в: Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, vol. 7: *Old Yiddish Literature from Its Origins to the Haskalah Period*, trans. Bernard Martin (Cincinnati and New York: Hebrew Union College Press and Ktav Publishing, 1975), pp. 240–241. О книге *Megillat Sefer* («Свиток книги»), автобиографическом сочинении рабби Якоба Эмдена, сына Цви Гирша Ашкенази, раввина Альтоны/Гамбурга, см.: David Kaufmann, «Zu R. Jakob Emdens Selbstbiographie», in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. Brann (Frankfurt am Main: Kommissions-Verlag von J. Kaufmann, 1915), S. 138–149; а также: Alan Mintz, «*Banished from Their Father's Table: Loss of Faith and Hebrew Autobiography*» (Bloomington,

Подобно многим автобиографическим сочинениям христиан, жизнеописания евреев в основе своей носили семейный характер: излагая отдельные события прошлого и подробно останавливаясь на настоящем, они призваны были познакомить отпрысков с их корнями и подсказать, как лучше строить жизнь. Венецианский раввин Леон Модена писал историю своей жизни для «сыновей... и их потомков, а также для учеников, которые зовутся сыновьями». Гликль бас Иуда Лейб несколько раз прямо обращается в рукописи к «дорогим», «обожаемым» детям, как, например: «Мои дорогие дети, я пишу эти строки для того, чтобы, если сегодня или завтра у вас появятся собственные чудесные дети и внуки, пусть они прочтут мои краткие записи и узнают о своих предках». Единственная сохранившаяся на протяжении веков копия этой автобиографии была сделана ее сыном Моисеем Хамелем, раввином Байерсдорфа<sup>54</sup>.

И все же между христианскими и иудейскими источниками есть интересные различия. Они помогают нам понять смешение жанров, к которому прибегает Гликль, перемежая воспоминания сказками и притчами. Жизнеописания христиан нередко вырастали из конторской книги либо записей о рождениях, браках и смертях в часослове, Библии, церковном календаре или других текстах религиозного характера. Например, современные Гликль гамбургцы заносили семейные новости, дни причастия и коммерческие операции в христианские календари, благо в них специально оставлялись пустые столбцы<sup>55</sup>.

Еврейские коммерсанты, несомненно, вели конторские книги и походные гроссбухи. Делая записи на иврите, они, скорее всего, обретали защищенное от посторонних взглядов пространство, на котором можно было поведать семейные и личные тайны<sup>56</sup>. Однако жизнеописание еврея опиралось в первую очередь на вековую традицию «этических завещаний», содержащих изложение уроков нравственности и собственного опыта и передававшихся детям вместе с указаниями о похоронах и о том, как распорядиться товаром. К этим текстам относились с уважением, они даже ходили по рукам. В своей рукописи Гликль упоминает завещание, оставленное свекровью ее сестры, «набожной Песселе, (которой) не было равных на свете, если не считать наших праматерей – Сары, Ревекки, Рахили и Лии... Читать ее духовный наказ просто восхитительно, да почиет она в мире. Я не в силах изложить его, но каждый, кто пожелает с ним ознакомиться, может сделать это у ее детей: они наверняка не выбросили его». Гликль также приводит пространные выдержки из опубликованного в Праге в 1615 г. этического завещания ученого раввина Авраама Галеви Горовица<sup>57</sup>.

Ind.: Indiana University Press, 1989), pp. 9–10. В настоящее время имеется и французский перевод *Megillat Sefer*: Jacob Emden, *Mémoires de Jacob Emden ou l'anti-Sabbataï Zevi*, trad. Maurice-Ruben Hayoun (Paris: Les Editions du Cerf, 1992).

<sup>54</sup> Leon Modena, *Autobiography*, p. 75; KM, S. 67–68; PM, S. 60; AL, p. 37. Экземпляр автобиографии Гликль бас Иуда Лейб, переписанный ее сыном Моисеем Хамелем, раввином Байерсдорфа, хранится во Франкфуртской библиотеке: SUBF, ms. hebr. oct. 2. До конца XVIII в. он находился у его сына Хаима, который затем передал его другим родственникам. В середине XIX в. рукопись принадлежала знаменитому мюнхенскому коллекционеру рабби Аврааму Мерцбахеру, и именно ее использовал Кауфманн для своего издания 1896 г. Тогда существовал еще один рукописный экземпляр, во Франкфурте-на-Майне, принадлежавший Теодору Хехту, но к настоящему времени он утрачен (Kaufmann, «Vorwort», vii–viii). В XVIII в. наверняка имелись еще экземпляры, начиная с потерянного оригинала, который, по-видимому, хранился у Эсфири бас Хаим. Что касается автобиографии Якоба Эмдена, она открывается жизнью его деда и в особенности отца, незабвенного рабби Цви Гирша Ашкенази; он указывает, что на написание «отчета о собственной жизни» его подвигла, в частности, «настоятельная потребность рассказать потомкам, буде возможно, о происходившем со мной» (Emden, *Mémoires*, pp. 66–146, 150–151).

<sup>55</sup> StAH, 622–1, Familie Rotermund, Bd. 1–2: двенадцать календарей, все отпечатанные в Нюрнберге с 1660 по 1682 г., в которых Ротермунд записывал различные события своей личной, семейной и деловой жизни. StAH, 622–1, Familie Peter Lütken, BVIII: два печатных календаря на 1687 и 1688 гг. с записями в свободной колонке семейных и прочих новостей.

<sup>56</sup> Еврейскую бухгалтерскую книгу 1694–1705 гг. из Меца – на идише, с отдельными записями по-французски, см. в: JTS, ms. 3945. Походный гроссбук XVII в. на идише, с перечислением стоимости валют и цен на книги в разных городах хранится в: SUBH, cod. hebr. 221.

<sup>57</sup> Israel Abrahams, ed., *Hebrew Ethical Wills* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1976), с предисловием Иуды Гольдина; Davis, «Fame and Secrecy», pp. 56–57. KM, S. 170, 264–267; PM, S. 159, 249–251; AL, p. 92: отрывок из *Yesh Nochalin*, которому положено было быть на с. 146, выпущен. Сочинение под названием *Yesh Nochalin* принадлежало перу высокоученого Авраама Галеви Горовица и пользовалось большой популярностью: это было «своеобразное завещание, оставленное престарелым Горовицем своим детям, в котором он дает им этические наставления, поучает, как идти правильной

Когда завещание сменила автобиография, тяга к морализаторству была по-прежнему сильна: можно было идеализировать собственную жизнь; можно было вставлять религиозные стихи и погребальные песни, как это делал в своих написанных на иврите воспоминаниях Ашер Галеви; можно было рассказывать истории и притчи, как это делала Гликль.

И у иудеев, и у христиан в автобиографиях присутствует исповедальность, которая, однако, по-разному выражается в этих двух традициях. Для христиан образцом по-прежнему чаще всего служила «Исповедь» Августина с его бесповоротным обращением к вере, что очевидно, например, из пользовавшейся большой популярностью латинской автобиографии Анны Марии ван Схюрман (также известной как ван Шурман), вышедшей в 1673 г. в Альтоне под названием *Eucleria* («Счастливая доля»). В ней рассказывается о том, как, отказавшись от мирской славы, а также от изучения языков и светской литературы, которое начала в родном Утрехте, ван Схюрман окунулась в жизнь, полную смирения и религиозного братства с сектантами-лабадистами, обосновавшимися в тот период в Альтоне. (Они обменивали деньги у евреев, так что Гликль и Анна Мария вполне могли сталкиваться на улице<sup>58</sup>.) Одним из вариантов данного вида мемуаров является «Жизнь» (*Leben*) пиетистки и духовидицы Йоханны Элеоноры фон Мерлау Петерсен, изданная в 1719 г., когда автору исполнилось 75 лет (они с Гликль были почти ровесницами). В воспоминаниях рассказывается не о единичном опыте обращения, а о целом ряде испытаний, все из которых автор с Божьей помощью выдержала, — начиная от сиротского детства во Франкфурте и кончая заключенным в 1680 г. браком с пиетистическим проповедником. Ее автобиография разворачивается в рассказ о божественных откровениях, которые даровались ей на протяжении многих лет, в том числе о сне 1664 г. про будущее обращение иудеев и язычников<sup>59</sup>.

Что касается исповедальных автобиографий евреев, в XVII в. они строились не как рассказ о становлении личности, а как история избранного Яхве народа, причем жизнь индивидуума повторяла и воссоздавала ритм Торы, с совершением грехов и муками изгнания<sup>60</sup>. Когда маран, или тайный иудей, заводит речь о своем возвращении к открытому иудаизму, повествование обычно идет дальше личного обращения к вере и переходит на затягивание или сокращение срока Изгнания<sup>61</sup>. В других случаях сочинение автобиографии нередко про-

---

дорогой» (Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 6: *The German-Polish Cultural Center*, p. 56). Гликль спутала автора с его сыном Исаией, который редактировал по меньшей мере один из дидактических трудов отца, возможно также и *Yesh Nochalin*, изданный в Праге в 1615 г. Об отношении Гликль к этому тексту см. далее.

<sup>58</sup> Anna Maria van Schurman, *Eukleria, seu melioris partis electio: Tractatus Brevem Vitae ejus Delineationem exhibens* (Altona: Cornelius van der Meulen, 1673). Ван Схюрман сочинила и вторую часть своей «Счастливой доли», которая была опубликована в Амстердаме в 1684 г. Из последних исследований этого текста см.: Mirjam de Baar, «Wat nu het kleine eegeruchtje van mijn naam betreft...»: De Eukleria als autobiografie», in Mirjam de Baar, Machteld Löwensteyn, Marit Monteiro en A. Agnes Sneller, red., *Anna Maria van Schurman, 1607–1678: Een uitzonderlijk geleerde vrouw* (Zutphen: Walburg Pers, 1992), blz. 98–107. Лабадистская община существовала в Альтоне с 1672 по 1674 г. Лабадисты меняли деньги через одну еврейскую семью из Альтоны/Гамбурга, и дело кончилось иском против гамбургского еврея по поводу присвоения их денег (T. J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem: Jean de Labadi and the Labadists, 1610–1744* [Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987], p. 227).

<sup>59</sup> *Leben Frauen Johanna Eleonora Petersen, Gebuhrner von und zu Merlau, Hrn D. Jo. Wilh. Petersens Ehe Liebsten; Von Ihr selbst mit eigener Hand aufgesetzt, und vieler erbaulichen Merckwürdigkeiten wegen zum Druck übergeben* (s. 1., без изд., 1718). Божественное откровение 1664 г. об обращении евреев см. на с. 49, абзац 33. Эта «Жизнь» была напечатана (с отдельным титульным листом, фронтисписом и новой нумерацией страниц) после жизнеописания (*Lebens-Beschreibung*) мужа Элеоноры, прославленного пиетиста Иоганна Вильгельма Петерсена (с пометой: «За счет доброго друга», 1717). В 1719 г. оба сочинения снова увидели свет без указания издателя. О религиозных автобиографиях в Германии XVII–XVIII вв. см.: Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. 1–4 (Frankfurt am Main: G. Schulte-Bulmke, 1949–1970), Bd 4, S. 807–817. Об автобиографиях и семейных историях женщин см.: Wunder, *Frauen*, S. 27–31; о типе биографии, который выработали германские пиетисты и который был перенесен за океан, в Америку, см.: Katherine M. Faull, «The American *Lebenslauf*: Women's Autobiography in Eighteenth-Century Moravian Bethlehem», *Yearbook of German-American Studies*, 27 (1992): 23–48.

<sup>60</sup> Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1982), chs. 1–2; Davis, «Fame and Secrecy».

<sup>61</sup> Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, trans. Raphael Loewe (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 212–215, 328–343, 362–377. Написанная в 1640 г. Уриэлем Акостой автобиография *Exemplar humanae vitae* строится вокруг его обращения к религии предков и последующего разочарования в иудаизме, который нахо-

воцируется страданием: в дневнике Иоселя из Росхайма рассказывается о жестокостях, совершенных в первой половине XVI в. в отношении его семьи и других евреев, а также о роли защитника евреев, которую он играл в разных городах; в книге *Gei Hizzayon* («Долина грез») Авраама Ягеля идет речь о смерти отца и его собственном несправедливом тюремном заточении в Мантуе, якобы за долги<sup>62</sup>. Но страдания и грехи переплетаются. «До сего дня помню свои прегрешения, – пишет Авраам Галеви Горовиц в завещании (между призывами служить Господу ушами, глазами и ногами), – я обычно оступался, будучи не в силах удержаться от возбуждающих напитков». В автобиографии Леона Модены от первой до последней страницы фигурирует грех пристрастия к азартным играм: он сопровождает трагическую смерть и разочарование, мешает служению Леона Торе и демонстрирует тщетность людских надежд<sup>63</sup>.

Автобиография Гликль бас Иуда Лейб, как мы увидим далее, вполне вписывается в еврейскую традицию, хотя обладает своеобразием, связанным с полом и уровнем образованности автора. Знаток иврита, латыни, итальянского и итальяно-еврейского, рабби Леон имел доступ ко всей еврейской науке и участвовал во всех позволительных для мужчины религиозных действиях: он молился в синагоге, читал проповеди и учил своих соплеменников; он жил, соблюдая закон (Галаху) – по крайней мере, почти во всем подчиняясь ему; список изданных им книг, комментариев, переводов и стихов занимает две страницы его мемуаров<sup>64</sup>. Среди германских евреев гамбургско-альтонского круга были и другие ученые мужи: купец Моисей бен Лейб, за сына которого Гликль выдала свою дочь Фройдхен, учился вместе с одним из величайших талмудистов того времени и продолжал читать Талмуд, не обращая ни малейшего внимания (как и большинство гамбургских иудеев) на сенатский запрет<sup>65</sup>. В 90-х годах XVII в. достопочтенный Цви Гирш Ашкенази вел в Альтоне занятия по изучению иудейского закона, и еврейские общины всей Европы запрашивали его мнение по таким вопросам, как, например, можно ли засчитывать голема вместо человека, недостающего для *миньяна*, т. е. кворума мужчин, без которого не начинают религиозной службы. (Цви Гирш ответил, что нельзя<sup>66</sup>.)

---

дился под контролем раввинов (первая публикация в: Philippus van Limborch, *De Veritate Religionis Christianae Amica Collation cum Erudito Judaeo* [Gouda: Justus ab Hoeve, 1687], pp. 346–354; перепечатано с переводом в: Uriel da Costa, *Très Escritos*, éd. A. Moreira de Sa [Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1963], pp. 36–69.

<sup>62</sup> J. Kracauer, «Rabbi Joselmann de Rosheim», *Revue des études juives*, 16 (1888): 84–105. Дневник открывается описанием происходивших в 1471 г. жестокостей по отношению к родным Иоселя и другим евреям, о которых он либо читал, либо слышал от родителей; начиная с 1510 г. записи касаются событий, свидетелем или участником которых был сам автор (в частности, переживший заключение в тюрьму), а также его попыток как лидера еврейской общины защитить своих соплеменников. Yagel, *Valley of Vision*, pp. 1–2, 16–20.

<sup>63</sup> Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 6, pp. 50, 56; Davis, «Fame and Secrecy», pp. 58–60.

<sup>64</sup> Leon Modena, *Autobiography*, pp. 122–124, 222–239.

<sup>65</sup> Emden, *Mémoires*, p. 92; David Kaufmann, «Rabbi Zevi Ashkenazi and His Family in London», *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 3 (1896–98): 112 and n. 54. Чтение Талмуда было запрещено постановлениями от 1650 и 1710 гг.: *Neue-Reglement der Judenschaft in Hamburg* (Hamburg: Conrad Neumann, 1710), с. 14, ст. 5; см. также: Ziegler, *Sammlung*, S. 63, 131. Предполагалось, что евреи должны ограничиваться чтением Торы.

<sup>66</sup> В середине XVII в. раввином ашкеназской общины Гамбурга/Альтоны был женатый на тетке Гликль с материнской стороны Давид Ханау, «наш наставник, ученый и господин» (КМ, S. 31–32; РМ, S. 29–30; АЛ, р. 18), однако первым раввином поистине европейского масштаба стал в Альтоне Цви Гирш бен Иаков Ашкенази (1660–1718). Получив начатки образования в Венгрии, под руководством отца (и деда с материнской стороны), Цви Гирш был послан в Салоники, учиться у мудрых сефардских наставников. В 1685 г. стамбульские евреи удостоили его титула *хахама*, после чего Цви Гирш стал пользоваться этим сефардским наименованием вместо «раби», одновременно добавляя к своим именам «Ашкенази». Побыв некоторое время «хахамом» сефардской общины в Сараеве, он ненадолго едет в Берлин, где берет себе в качестве второй жены дочь Залмана Мирельса, раввина трех ашкеназских общин: Альтоны, Гамбурга и близлежащего Вандсбека. С 1690 по 1710 гг. хахам Цви жил в Альтоне, преподавая в йешиве, которую специально для него создала община, и рассылая по всей Европе «респонсы» – ответы на вопросы по еврейскому праву. См., в частности, ответ о големе: Ashkenazi, *Sefer She'olot*, responsa 93. (Один из предков Цви Гирша, Илия из Хелма [Холма], с помощью каббалистических заклинаний сотворил голема, которого затем убил. Илия не убил бы голема, если бы тот был человеком; коль скоро голем не человек, он не может входить в миньян.) О Цви Гирше Ашкенази см. вступительный очерк Мориса-Рубена Айюна (Maurice-Ruben Hayoun) к: Emden, *Mémoires*, pp. 10–40, и биографию его сына, Якоба Эмдена, *ibid.*, pp. 65–146. См. также: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3, pp. 737–735; Kaufmann, «Rabbi Zevi Ashkenazi».



Гликль бас Иуда Лейб уважала такую образованность и послала двух своих «делавших успехи» сыновей в талмудистские школы в Польше и во Франкфурте<sup>67</sup>. Но ее собственная ученость была иного рода – свойственная наиболее начитанным из ашкеназских женщин купеческого сословия. В свое время она посещала еврейскую начальную школу, хедер: «отец мой дал своим детям – и сыну, и дочерям – образование в области предметов как земных, так и божественных»<sup>68</sup>. В последующие годы Гликль обзавелась множеством книг на идише, который она называла *Taytsh* (*тайч*) и который кое-кто из ее современников-евреев именовал «языком ашкеназов»<sup>69</sup>. Эта литература, неизменно передававшаяся еврейским письмом, распадалась на несколько жанров<sup>70</sup>.

Прежде всего, сюда входили этические трактаты и наставления, как, например, *Brantshpigl* («Горящее зеркало») Моисея бен Эноха Альтшулера (1596) и *Lev Tov* («Доброе сердце») Исаака бен Элиакума (Прага, 1620). Обе книги многократно переиздавались, и Гликль рекомендовала их своим детям. Кстати, автором одного из таких трактатов по проблемам нравственности была женщина – Ревекка бас Меир Тиктинер. Ее сочинение *Meineket Rivkah* («Кормилица Ревекки») вышло посмертно в начале XVII в. и было известно даже среди христианских гебраистов<sup>71</sup>.

Часть книг на идише посвящалась религиозным и домашним обязанностям женщины, в частности *Ayn Schoyn Fraun Buchlayn* («Книжица хорошей жены») (Краков, 1577; Базель, 1602). Были также предназначенные для женщин молитвенники, например *Korbonets* рабби Ицмунша, содержащий пересказы древнееврейских праздничных молитв, а также более камерные *txines*, к которым мы вернемся далее. Были среди книг прозаические и стихотворные переложения Библии и пользовавшаяся огромной популярностью *Tse'enh u-re'enh* («Придите и посмотрите»): она была составлена на рубеже XVI–XVII вв. Яковом бен Исааком Ашкенази и иногда оформлялась гравюрами на библейские сюжеты. Каждый из разделов Пятикнижия, книг пророков и других частей Писания, которые прочитываются за год в синагоге, сопровождался комментариями из Талмуда, мидрашей и различных средневековых

<sup>67</sup> Ранее учиться в Польшу уже отправляли прилежного брата Хаима, Авраама. После смерти Хаима Гликль послала своего сына Иосифа в Польшу изучать Талмуд, когда же его наставник оказался обманщиком, она наняла сыну «честного учителя» в Гамбурге. Цанвиль отказался учиться, зато Моисей «делал успехи в учении», и Гликль отправила его в талмудическую школу во Франкфурте (KM, S. 62, 231–234, 248–249; PM, S. 55; 218–221, 234; AL, pp. 34, 126–128, 137). Образование дочерей Гликль специально не оговаривает, однако в рассказе о последней болезни мужа есть упоминание о «достойном» учителе, который находился в доме и которого она призвала к смертному одру Хаима (KM, S. 199; PM, S. 189; AL, p. 108). Судя по всему, она обучала дома всех младших детей, как мальчиков, так и девочек.

<sup>68</sup> KM, S. 24, 26, строка 3: «хедер»; KM, S. 22, 23; AL, p. 13 («обучал своих дочерей» вместо более правильного: «как сыновей, так и дочерей»), p. 14. О хедере в уставе ашкеназской общины от 1685 г. см.: Graupe, *Die Statuten*, Nr. 142, S. 148; Nr. 145, S. 149; о живущих в доме частных учителях: Nr. 189, S. 130.

<sup>69</sup> KM, S. 13: «oym taytshen», S. 264: «taytsh». Об идише во времена Гликль, а также об истории этого языка см. классическую работу Макса Вайнрайха: Max Weinreich, *History of the Yiddish Language*, trans. Shlomo Noble and Joshua A. Fishman (Chicago University Press, 1980), pp. 315–321, в частности, о различных названиях идиша и о его состоянии в «средний» период его развития (1500–1750). См. также: Leo Fuks, «On the Oldest Dated Work in Yiddish Literature», in Uriel Weinreich, ed., *The Field of Yiddish: Studies in Yiddish Language, Folklore, and Literature* (New York: Linguistic Circle of New York, 1954), p. 269; Jerold C. Frakes, *The Politics of Interpretation: Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies* (Albany: SUNY Press, 1989). Ценный исторический и лингвистический обзор идиша дан в: Benjamin Harshav, *The Meaning of Yiddish* (Berkeley: University of California Press, 1990). Харшав называет язык Гликль и ее гамбургских и мецских современников «западным идишем», поскольку в нем практически не встречалось славянских заимствований, ставших впоследствии типичной чертой этого языка в Центральной и Восточной Европе (с. 29–30).

<sup>70</sup> О такой литературе в целом см.: M. Steinschneider, *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century* (London: Longman, 1857; reprint New York: Hermon Press, 1970), pp. 224–225, 235–238, 243–250; Max Grünbaum, *Jüdisch-deutsche Chrestomathie: Zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebräischen Literatur* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1882); Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7: *Old Yiddish Literature from Its Origins to the Haskalah Period*; Menahem Schmelzer, «Hebrew Printing and Publishing in Germany, 1650–1750: On Jewish Book Culture and the Emergence of Modern Jewry», *Leo Baeck Institute Year Book*, 3 (1988): 369–383; Jean Baumgarten, *Introduction à la littérature yiddish ancienne* (Paris: Editions du Cerf, 1933).

<sup>71</sup> Отзывы Гликль на *Brantshpigl* и *Lev Tov*: KM, S. 13; PM, S. 11; AL, p. 7. Grünbaum, *Chrestomathie*, S. 230–238; Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 157–164, 241–242; Baumgarten, *Introduction*, pp. 253–290.

источников<sup>72</sup>. Были там и свод пословиц на идише, например *Der kleyn Brantshpigl* («Малое горящее зеркало»), изданный в Гамбурге в 1698 г., и многочисленные сборники сказок, басен и притч, в частности *Mayse Bukh* («Книга сказок»), которая начала выходить по меньшей мере с 1602 г. Издавались также исторические сочинения и рассказы о недавних преследованиях евреев. История дела о ритуальном убийстве, слушавшегося в Меце в 1699 г., была, между прочим, записана на «*Taytsh*... чтобы ее могли прочитать все», а потому оказалась доступна Гликль (в рукописном виде), когда та спустя тридцать лет переехала в город на Мозеле<sup>73</sup>.

Все эти еврейские издания, помимо языка, объединяла направленность на определенного читателя – простого, не слишком образованного, в первую очередь на женщину. Яков бен Исаак Ашкенази называл себя «писателем для всех набожных женщин» и на титульном листе своей *Tse'edah u-re'edah* восклицал: «Придите и посмотрите, дочери Сионские!» Моисей бен Энох говорил, что создавал *Brantshpigl* на идише «для женщин и для тех из мужчин, кто, подобно женщинам, не имел возможности приобрести много познаний»<sup>74</sup>. Даже печатали эти книги особой гарнитурой, используя не квадратное письмо, как для текста Библии, и не полукурсив, как для древнееврейского комментария, а так называемый *Veiber Taytsh* («женский тайч»). Этот шрифт был основан на еврейском рукописном курсиве, которому обучали Гликль и других женщин-коммерсантов для составления торговых договоров и брачных контрактов, а также для писем. Гарнитура *тайча* сопоставима с французской гарнитурой «сивилите», которая также опиралась на рукописное изображение букв и которой в середине XVI в. печатали не только своды легенд и сказаний, но и просветительские брошюры. Если во Франции гарнитура «сивилите» считалась «народной» и предназначалась широким массам, то в еврейской традиции, где иврит имел репутацию мужского языка, шрифты, применявшиеся для идиша, воспринимались как сугубо женские. На идише читали и писали также многие мужчины, однако, по общепринятому мнению, они пользовались языком женщин<sup>75</sup>.

Умела ли Гликль читать и на древнееврейском – на *Loshn-koydesh*, священном языке? В ее написанный на идише текст вкраплено множество гебраизмов, что вообще характерно для идиша: в притче о птицах, например, к ним относятся слова со значениями «напасти», «жизненная сила», «врать» и другие. Некоторые исследователи уловили в ее манере выражения

<sup>72</sup> Об *Ayn Shoyen Fraun Buchlayn* см.: Grünbaum, *Chrestomathie*, S. 265–277; Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 142–144. Одно из изданий книги *Korbonets* (что значит «облат», или «пожертвование, дар», как обычно называли такие молитвенники для женщин) было подготовлено Авигдором бен Моисеем, иначе известным под именем рабби Ицмунша, см.: Ulf Haxen, «Manuscripts and Printed Books from the Collection of the Royal Library, Copenhagen», in *Kings and Citizens: The History of the Jews in Denmark* (New York: Jewish Museum, 1983), vol. 2, pp. 27–28, no. 26. О переводах на идиш и переложениях Библии, а также о книге *Tse'edah u-re'edah* см.: Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Bd. 1–4 (Hamburg und Leipzig: 1715–1732), Bd 2 (Hamburg: Theodor. Christoph. Felginer, 1721), S. 453–460; Grünbaum, *Chrestomathie*, S. 192–223; Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, chs. 4–5; *Tzenah U-Reenah: A Jewish Commentary on the Book of Exodus*, trans. Norman C. Gore (New York: Vintage Press, 1965), Introduction; Dorothy Bilik, «*Tsene-rene: A Yiddish Literary Success*», *Jewish Book Annual*, 51 (1993–1994): 96–111; Baumgarten, *Introduction*, chap. 5. В довольно ветхом экземпляре книги *Tse'edah u-re'edah* в Королевской библиотеке в Копенгагене (Jid-1422) есть много маргиналий, а также гравюр на библейские сюжеты, в том числе одна (с изображением Вавилонской башни) – раскрашенная владельцем.

<sup>73</sup> Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 229–241, 267–272, and ch. 7; Grunwald, *Hamburgs deutsche Juden*, S. 155, Nr. 54a; Grünbaum, *Chrestomathie*, S. 385–458; Reinach, Reinach, *Raphaël Lévy*, pp. 139–194; *Ma'aseh Book: Book of Jewish Tales and Legends*, trans. and introd. Moses Gaster (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1981). Первое из известных изданий *Mayse Bukh* было отпечатано в Базеле в 1602 г., однако, вероятно, ему предшествовали более ранние. Уже в 1611 г. книга была переведена на немецкий христианским гебраистом Кристофом Хельвигом: Christoph Helwig (Helvicus), *Jüdische Historien oder Thalmudische Rabbinische wunderbarliche Legenden* (Giessen: Caspar Chemlein, 1611).

<sup>74</sup> Chava Weissler, «For Women and for Men Who Are Like Women»: The Construction of Gender in Yiddish Devotional Literature», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5 (Fall 1989): 8–13. Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 69, 87, 96, 124–126.

<sup>75</sup> О курсивном еврейском письме, которое было известно как «женский тайч» («*Weiber-Taitsh*», «*wayberish-Daytsh*» или «*Vayber-Taytsh*»), которому учили женщин и которым печатали книги на идише, см.: *Ma'aseh Book*, pp. xxviii–xxix; Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, p. 27, n. 27, and p. 113; Harshav, *Meaning of Yiddish*, p. 81; Baumgarten, *Introduction*, pp. 84–85. Этой гарнитурой напечатана, в частности, *Ayn Schoyn Fraun Buchlayn* (Basel, 1602; см. экз. в: Bayerische Staatsbibliothek, München), тогда как для цифр и заглавий разделов использован полукурсив. В письмах пражских евреев 1619 г. легко отличить почерк мужчины от руки женщины (Landau und Wachstein, *Privatbriefe*, xx).

четкие ритмы древнееврейского. Ведь она слышала их во время проповедей, в которых цитаты из Библии и мудрецов разнообразились фразами на идише, «дабы женщины, дети и прочие люди, не понимающие древнееврейский, могли слушать и познавать его»<sup>76</sup>.

Вероятно, сама она все лучше осваивала этот язык в его письменной разновидности по мере того, как у нее появлялось больше времени, свободного от коммерции. Еще когда Гликль жила в Гамбурге, ей «читали вслух на *Taytsh*» написанное по-древнееврейски этическое завещание Авраама Горовица, *Yesh Nochalin* (букв. «Есть те, кто наследует эту землю [т. е. Израиль]»). Возможно, читал ей «достойный учитель», которого они с Хаимом нанимали для младших детей, или же наставник, которого после смерти Хаима она взяла для своего прилежного сына Иосифа<sup>77</sup>. Впоследствии, уже в Меце, она могла ежедневно сидеть на женской галерее в синагоге. У нее была возможность беседовать с ученым пасынком рабби Самуилом и его женой, которая имела достаточно познаний в древнееврейском и арамейском языках, чтобы переписывать главы из Талмуда, а также с учениками, которых держали в своих домах ее падчерица Хенделе и сватья Яхет бас Элиас. Очутившись в Меце, Гликль рассказывает, что «выписала» (употреблен глагол *oysgishryben*) важную притчу «со Священного языка на *Taytsh*». Если под «выписала» она подразумевает что-то вроде перевода, значит, в последние двадцать лет жизни Гликль совершила скачок в своих знаниях<sup>78</sup>.

Впрочем, *oysgishryben* может означать просто-напросто «переписала», а Хава Турнянски представила убедительные доказательства того, что знакомство Гликль с сочинениями на древнееврейском происходило в основном устно либо через многочисленные издания на идише<sup>79</sup>. Но откуда бы она ни брала материал, Гликль бас Иуда Лейб приводит цитаты из самых разных книг Священного Писания и Талмуда. Хотя она не удостоилась похвалы, которой Леон Модена наградил свою тетюшку Фиоретту (он назвал ее «весьма осведомленной в Торе и Талмуде»), и не прославилась талмудической мудростью, как Ревекка бас Меир Тиктинер, в поминальной записи о ней Гликль именуют *melumedet* («ученой») в вопросах этики и норм поведения. Это был редкий комплимент, поскольку в сотнях просмотренных мной некрологов чаще всего вспоминают благочестие, милосердие и высокую нравственность мецских евреек и лишь считанные разы их хвалят за «мудрость сердца», «приверженность ученым занятиям» или за то, что они «ежедневно прочитывали всю Псалтирь и комментарии к ней»<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Marc Saperstein, *Jewish Preaching, 1200–1800: An Anthology* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), pp. 39–44, p. 40, n. 37. «Проповеди на родном языке» не были редкостью и обычно читались на смеси древнееврейского с идишем (или другим местным диалектом).

<sup>77</sup> KM, S. 264; PM, S. 249; этот отрывок был выпущен в AL, p. 146, n. 1. Говоря о книге *Yesh Nochalin*, Гликль пользуется тем же словом *seyfer*, которое употребляет для любого религиозного сочинения на Священном языке, оставляя слово *bukh* для изданий на идише или немецком (см.: Harshav, *Meaning of Yiddish*, p. 14). О «достойном учителе», которого Хаим и Гликль держали дома, а также о наставнике, которого впоследствии взяли для Иосифа, см. выше, прим. 66.

<sup>78</sup> KM, S. 279; PM, S. 264; AL, p. 153. *Memorbuch*, p. 80, n° 851; S. 54, Nr. 611; S. 61, Nr. 676; A. Cahen, «Le rabbinat de Metz pendant la période française», *Revue des études juives*, 8 (1884): 259–260 (о школе, устроенной мужем Яхет, Авраамом Швабе, у них дома). Отрывок из Талмуда, переписанный в Кольмаре (1705–1706) Хенделе Швабе, женой Самуила Леви, см. в коллекции барона Давида Гинзбурга, Москва, Российская государственная библиотека, рук. 765 (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, National University Library, Jerusalem). По мнению Авраама Давида, куратора иерусалимского хранилища, почти все трактаты Талмуда, числящиеся в коллекции рукописей Гинзбурга под номерами 754–755, также были переписаны Хенделе.

<sup>79</sup> Chava Turniansky, «Literary Sources in the Memoirs of Glikl Hamel [in Yiddish]», in Israel Bartal, Ezra Mendelsohn, and Chava Turniansky, *Studies in Honour of Chone Shmeruk* (Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 1993), pp. 153–177. Сходные сомнения выражены и в: Alfred Landau, «Die Sprache der Memoiren Glückel von Hameln», *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde*, 7 (1907): 20–68, особенно с. 23–29.

<sup>80</sup> О широком употреблении Гликль аллюзий можно судить по примечаниям к ее автобиографии в издании Кауфманна. Leon, *Life of Judah*, p. 79. Поминальную молитву (*изкор*) по Гликль см. в: JTS, ms. 3670, fol. 3A. В «Памятной книге» (*Memorbuch*) собрано около 425 некрологов на женщин, умерших с конца XVI в. по 1724 г. В первые годы некоторых женщин вспоминали как *rabbine*, однако такое наименование обычно применимо к дочери, а иногда супруге раввина либо *парнаса* (старшины общины). В поминальной заметке от 1657 г. Гольду Наоми, дочь раввина Баруха Кобленца, который был *парнасом* и *итадланом*, называют «мудрой сердцем [*hakhamat lev*], замечательной, скромной и честной женщиной» (Шварцфукс пере-

Весьма вероятно, что, помимо книг на хорошо ей известном идише и, возможно, отдельных более трудоемких древнееврейских текстов, Гликль читала издания на верхненемецком языке, печатавшиеся готическим шрифтом. Она не удовлетворяет нашего любопытства по этому поводу, так как, по примеру современников-евреев, пользуется словом *Taytsh* для обозначения и своего родного наречия, и обычного немецкого с присущими ему разговорными формами и собственной азбукой для письма<sup>81</sup>. (В противовес им современники-христиане подчеркивали различия. «Их *Teutschen* очень *undeutsch* и малопонятен», – жаловался Кристоф Хельвиг, переводя истории из *Mayse Bukh* с идиша на немецкий. «Вы увидите серьезные различия между *Juden-Teutsch* и *wahren Teutsch*, т. е. подлинным немецким, между *Juden-Teutsch* и нашим *Teutsch*», – писал в 1699 г. Иоганн Кристоф Вагензайль, обращаясь к читателям своей книги об идише<sup>82</sup>.)

В пользу того, что Гликль читала кое-что по-немецки, есть свидетельства двоякого рода. Во-первых, она называет Карла Великого «могущественным императором, о чем можно прочесть во всех *Teutsche bukher*»<sup>83</sup>. Далее она рассказывает про Карла Великого и византийскую императрицу Ирину историю, не входившую в состав еврейских средневековых легенд о Карле, поскольку те касались в основном его взаимоотношений с иудеями<sup>84</sup>. Скорее Гликль довольно подробно излагает рассказ, первоначально записанный по-гречески в начале IX в. и вскоре перешедший в латинские рукописи. В печатных источниках он в различных вариантах стал появляться по-латински на рубеже XVI–XVII вв. (в изложении сначала иезуита, затем доминиканца и других ученых мужей), откуда его и заимствовали немецкие книги очерков по «всеобщей истории», не раз печатавшиеся в XVII в. типографиями таких городов, как Нюрнберг и Гамбург<sup>85</sup>. Таким образом, вполне вероятно, что под *Taytshe bukher* Гликль разумела немец-

---

водит выражение *hakhmat lev* как «умная» [*Memorbuch*, p. 17, n° 225], однако на самом деле это цитата из Исхода 35: 25 и 35: 35, а потому лучше передавать ее фразой «мудрая сердцем»). Это единственный случай употребления в *Memorbuch* почетного наименования «мудрый сердцем» по отношению к женщине, причем оно не обязательно подразумевает связь с ученостью. Про Шереле бас Мешулам Авраам (скончалась в 1697 г.), которая помогала женщинам при родах (очевидно, она была повивальной бабкой), сказано, что она «приходила в синагогу утром и вечером за час до службы и прочитывала от начала до конца всю Псалтирь с комментариями» (с. 48, № 550). Бренеле Рахиль (дочь *парнаса*, умерла в 1710 г.) содействовала мужу в трудах по изучению и преподаванию закона, а также «посвящала себя учебе, молитвам и благотворительности» (с. 61, № 678). Про Ненче Аснат, дочь Авраама Альфена и, возможно, знакомую Гликль, пишут, что в 1715 г. она занималась оптовой торговлей и содержала всю семью, давая мужу возможность учиться; она состояла в нескольких женских «обществах», в частности в группе, занимавшейся литьем свечей для женской галереи (благодаря чему женщины, помимо всего прочего, могли во время богослужения читать из Торы); она ежедневно в числе первых приходила в синагогу и оставалась там до самого конца; она «каждый день прочитывала все псалмы» (с. 71, № 777).

<sup>81</sup> Weinreich, *Yiddish Language*, pp. 316–318.

<sup>82</sup> Helwig, *Jüdische Historien*, fol. Aivr. Johann Christoph Wagenseil, *Belehrung der Juedisch-Teutschen Red- und Schreibart* (Koenigsberg: Paul Friedrich Rhode, 1699), S. 4.

<sup>83</sup> KM, S. 94; PM, S. 86–87; AL, p. 52.

<sup>84</sup> A. Grabois, «Le souvenir et la légende de Charlemagne dans les textes hébraïques médiévaux», *Le Moyen Age*, 72 (1966): 5–41. Dan Ben Amos, ed., *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales*, collected by Micha Joseph bin Gorion, trans. I. M. Lask, abridged and annotated by Dan Ben-Amos (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. 232.

<sup>85</sup> Рассказ Гликль о Карле Великом и его предложении руки константинопольской императрице Ирине, а также о последующем свержении и высылке Ирины основан на одном-единственном современном источнике: греческой «Хронографии» Феофана (ум. ок. 807), см.: *The Chronicle of Theophanes*, trans. Harry Turtledove (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), pp. 157–161, Annus mundi 6293 – Annus mundi 6295 (1 сентября 800 – 1 августа 803 г.). Во второй половине IX в. папский библиотекарь Анастасий перевел сочинение Феофана на латынь и включил его в свою «Хронографию»; в XI в. летопись Феофана подробно цитировал Георгий Кедрин в своем сочинении *Compendium historiarum*. В Средние века варианты этих рукописей были известны образованным людям, однако народные предания о Карле Великом исходят вовсе не из них (сведения о предложении, которое Карл сделал Ирине, а также о ее крахе не содержатся, в частности, в: Robert Folz, *Le Souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire Germanique médiéval* [Paris: Les Belles Lettres, 1950; Genève: Slatkine Reprints, 1973], pp. 41, 145, 261, n. 13, 144, 324, 476). После изобретения книгопечатания летопись Феофана вышла по-гречески (Heidelberg, 1595), в XVI в. появились также научные издания Анастасия и Георгия Кедрина. Наконец, в XVII в. в Париже было предпринято грандиозное издание трудов по истории Византии и греческой церкви, в рамках которого доминиканец Ж. Гоар выпустил латинский перевод Феофановой «Хронографии» (1648), а иезуит Симон – новое издание Анастасия (1649). Эти тексты послужили источниками для «всеобщих историй», которые приобрели особую популярность в Германии XVII в. и в которых неизменно много внимания уделялось Карлу Великому и его надеждам «увести» у Ирины империю. См., например: Andreas

кие книги и что она прочитала предание об императрице Ирине в каком-нибудь популярном издании по истории, купленном, скажем, в гамбургской книжной лавке или в Лейпциге, куда Хаим ездил на ярмарку. Интересно, что в притчах и легендах, рассказываемых Гликль на идише, нет ни одного древнееврейского слова<sup>86</sup>.

Во-вторых, по ходу коммерческой деятельности и во время путешествий Гликль то и дело соприкасалась со средой, в которой говорили и писали по-немецки. Она заключала сделки как с евреями, так и с неевреями (до кончины Хаима – в Гамбурге и на лейпцигской ярмарке, после – в других местах). С неевреями это означало по меньшей мере ведение переговоров, а также составление и подписание контрактов на немецком языке. Она разговаривала, обменивалась новостями и историями со всеми подряд. В ее автобиографии постоянно отражаются беседы с евреями и еврейками, но там мелькают разговоры и с неевреями, в частности во время поездок, в которых она сопровождала Хаима. Возвращаясь по суше в Гамбург из фрисландского города Виттмунда, они ехали в карете с юным (и «весьма достойным») капралом, служившим под началом генерала Будица: капрал был придан им в качестве охраны и всю дорогу болтал с ними. Примерно в восьми милях от Ганновера они заночевали на постоялом дворе.

Ночью мы сидели у камина, возле которого собрались также хозяин постоялого двора и другие крестьяне, которые курили табак. Разговор перекидывался из одного угла комнаты в другой, от одного собеседника к другому. Какой-то крестьянин, увлекшись рассказом про ганноверского герцога, обронил: «Наш господин послал в Голландию двенадцать тысяч человек». Мой муж – да будет благословенна память о праведниках – очень обрадовался, услышав, что мы находимся на земле Ганновера, поскольку герцоги Люнебургские строго следили за своими владениями и не позволяли солдатам обидеть и птахи<sup>87</sup>.

От подобных разговоров было недалеко до чтения газет, которые с начала XVII в. выпускались гамбургским печатным двором. Гликль (вместе с Хаимом, пока тот еще был жив) узнавала о рынках Московии и Лондона, с одной стороны, из сообщений купцов, с другой – из писем. Но дважды в неделю «Релацонс-курир» приносил свежие новости со всей Европы и из-за ее пределов – о войнах, о кораблях, считавшихся затонувшими и обнаруженных у мыса Доброй Надежды, о политической смуте в Англии, о перемещениях шведского флота и прочая и прочая<sup>88</sup>. Гликль ни разу не упоминает про такое чтение в автобиографии, зато она говорит

---

Lazarus von Imhof (1656–1704), *Neu-eröffneter historischer Bilder-Saal, das ist: Kurze, deutliche und unpassionirte Beschreibung der Historiae Universalis*, Bd. 1–8 (Nürnberg: J. J. Felsecker, 1692–1715). Правление Константина VI вместе с матерью, а также последующее правление самой Ирины и ее крах рассматриваются в первом томе, причем рассказ о них отталкивается, по признанию Имхофа, от летописи Феофана (idem, *Neu-eröffneter Historien-Saal*, Bd. 1–10 [Basel: Johann Brandmüller, 1736–1769], Bd 1, S. 692–700, 891).

<sup>86</sup> Landau, «Sprache», S. 27. Ср. мнение Хавы Турнянски, которая считает сомнительным, что Гликль когда-либо работала с письменными источниками, и предлагает версию о том, что для рассказа про Ирину и прочих историй того же типа Гликль использовала утраченный источник на идише (Turniansky, «Literary Sources»). Разумеется, такой источник мог существовать, однако в своей статье Турнянски не рассматривает сведений о возможном происхождении историй, которые сообщаются в нашей работе. См. также ниже – о том, что Гликль могла читать описание путешествий Жана Моке, вышедшее в немецком переводе в Люнеберге в 1688 г.

<sup>87</sup> KM, S. 155; PM, S. 144; AL, p. 84. Современные Гликль герцоги Ганноверские были из дома Люнебергов: с 1665 по 1679 г. в Ганновере правил Иоганн Фридрих, а с 1679 по 1698 г. – Эрнст Август. Похоже, что культурные связи Гликль бас Иуда Лейб и других гамбургских и мецких евреев ее круга и образа жизни отличаются от тех, что изображены Хони Шмеруком для Польши того времени. По его словам, религиозные различия возвели настоящую стену между Польшей иудейской и Польшей христианской, так что евреи фактически были отрезаны от письменного выражения польской культуры. Chone Shmeruk, *The Esterke Story in Yiddish and Polish Literature: A Case Study in the Mutual Relations of Two Cultural Traditions* (Jerusalem: Zalman Shazar Center for the Furtherance of the Study of Jewish History, 1985), pp. 46–47.

<sup>88</sup> *Relations-Courier* (SUBH, X/3239). Основанный издателем Томасом фон Вирунгом (ум. в 1703 г.) и гамбургским писателем, энциклопедистом и публицистом Эберхардом Вернером Хаппелем (ум. в 1690 г.), «Релацонс-курир» выходил с восьмью страницами новостей по вторникам и пятницам. См. 1676 г., № 155, 28 сентября: политические и военные новости об импе-

детям, что не перевелись еще «умные люди из разных стран мира» (стандартное выражение для обозначения неевреев), которые «очень красиво» пишут на темы морали, например, о милосердии и скарденности. Добавляемая ею фраза: «из-за наших многочисленных грехов» (имеется в виду, что они писали о вещах, о которых вполне могли бы писать мы сами) – делает тем более правдоподобной мысль о том, что Гликль касается вещей, про которые читала по-немецки<sup>89</sup>.

Одновременно в среду гамбургского патрициата проникали французские приветствия и любезности, от которых не осталась в стороне и еврейская община. У отца Гликль была в первом браке падчерица, «непринужденно изъяснявшаяся на французском языке». Согласно семейному преданию, однажды она выручила Иуду Лейба, когда должники по-французски сговаривались надуть его. Гликль знала на этом языке лишь отдельные слова, и ей пришлось пожалеть о своей необразованности в 1700 г., после переезда в Мец: она обнаружила, что в городе Людовика XIV не может обмениваться комплиментами с некоторыми евреями. К концу жизни она, вероятно, немного выучилась французскому, и все же ее культурный багаж основывался на идише, пусть даже с дополнениями из иврита и немецкого<sup>90</sup>.

В целом Гликль стояла по своей культуре примерно на одном уровне с наиболее образованными гамбургскими лютеранками своей эпохи. Таких высокоэрудированных женщин, как языковед Анна Мария ван Схюрман или эллинист Анна Дасье, в Гамбурге XVII в. не было: любительницы литературы с их салонами появились только в следующем столетии, в эпоху Просвещения. Среди современниц Гликль жены и дочери членов сената или преуспевающих дельцов воспитывались в основном на религиозно-дидактической литературе и учебниках немецкого. Разумеется, они читали Библию непосредственно в Лютеровом переводе, а не в переложениях типа *Tse'edah u-re'edah*. Но их привлекали также сборники рассказов и газетные новости, причем привлекали настолько, что в 1695 г. гамбургские отцы и мужи христианок, говорят, даже запретили им читать газеты, которые якобы провоцировали безответственное любопытство и праздную болтовню<sup>91</sup>.

И все же они не запретили своим домашним участие в любительских концертах и посещение Гамбургской оперы, с 1678 г. обосновавшейся в собственном здании и привлекавшей композиторов и либреттистов со всех концов света. Музыкальные пристрастия разделяли и некоторые еврейки: падчерица Иуды Лейба (та самая, что говорила по-французски) играла на

---

раторе; 1683 г., № 18, 2 марта, fol. 1r: новости о пропавшем судне, которое действительно побывало у мыса Доброй Надежды и на Канарских островах; 1683 г., № 87, 30 октября: поступившие из Лондона новости науки об открытии, которое могло обернуться выгодой для купцов и путешественников, а именно – об изобретении нового способа определять географическую долготу; 1685 г., № 59, 24 июля: сообщение о восстании Монмута в Англии; 1685 г., № 2, 6 января: сообщение о сожжении евреев в Лиссабоне, которое случилось в декабре 1684 г.; 1687 г., № 88, 7 июня: депеша о появлении в Каире нового еврейского пророка. Об основных гамбургских издательствах и наиболее популярных жанрах книг см.: Werner Kayser, Hrsg., *Hamburger Bücher, 1491–1850* (Hamburg: Ernst Hauswedel, 1973). Гамбург стал первым городом в немецкоязычных странах, где регулярно печатались газеты (S. 15, 72–72).

<sup>89</sup> KM, S. 307; PM, S. 288; AL, p. 167. Паппенхайм перевела «из-за наших многочисленных грехов» как *leider* («к сожалению»). Эйбрахамс просто выпускает эту фразу.

<sup>90</sup> Примеры того, как использовался французский язык, см. в письмах Винсента Румфа к Петеру Люткенсу, 1661–1662 (StAH, Archiv des Familie Lützens, 622–1, BVId), а также в письме гамбургского купца Николауса Вегесака в магистрат, 1683 (Schramm, *Neue Generationen*, S. 92). KM, S. 69, строка 20: свадьба ее сестры Хенделе была *magnifique*; KM, S. 69, строка 18: *travail*; KM, S. 299; PM, S. 281; AL, p. 162.

<sup>91</sup> Cornelia Nickus Moore, *The Maiden's Mirror: Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Wolfenbüttler Forschungen, 36 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987). Корнелия Мур отводит главное место в чтении юных женщин религиозно-этическим сочинениям. См. также: Rita Bake et al., «Finsteres Mittelalter»? – «Gute alte Zeit»? Zur Situation der Frauen bis zum 19. Jahrhundert», in *Hammonias Töchter: Frauen und Frauen Bewegung in Hamburgs Geschichte*, специальный номер журнала *Hamburg Porträt*, 21 (1985); Jochmann und Loose, Hrsg., *Hamburg*, Bd 1, S. 335–340; Franklin Kopitzsch, *Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona* (Hamburg: Verlag Verein für Hamburgische Geschichte, 1990), S. 247–259. О духовном мире гамбургских патрицианок XVII в. свидетельствуют, в частности, письма Петеру Люткенсу от его сестры, Анны Марии Люткенс, и мачехи, Анны Элизабет Люткенс; эти письма, в которых речь в основном идет о семейных новостях, преподносимых в христианском контексте, резко отличаются от корреспонденции, которую он получал от отца и друзей-мужчин (StAH, Archiv des Familie Lützens, BVId, BVId). Сходное с моим сопоставление см. в: Judith R. Baskin, «Some Parallels in the Education of Medieval Jews and Christian Women», *Jewish History*, 5, no. 1 (Spring 1991): 41: 51.

клавикордах, а в оперу ходило столько евреек, что альтонско-гамбургская община не раз прибегала к прямым запретам. Гликль же, хотя ей очень понравились танцевальные номера и барабанный бой на свадьбе у одной из дочерей в Клеве, предпочитала музыке и пению устную историю и письменное повествование, которые и составляли основу ее духовного мира<sup>92</sup>.

Когда Гликль читала, она не упоминает. Она рассказывает о том, что у ее мужа Хаима не проходило дня без изучения Торы, как бы он ни мотался по городу, занимаясь скупкой и продажей золота<sup>93</sup>. Подобной регулярности требовала от мужчины Галаха: его повседневная деятельность неизменно перемежалась индивидуальными и совместными молитвами, зависевшими от богослужебного календаря.

Женщины обязаны были соблюдать все еврейские праздники, а также законы *кашрута*, запрещающие принятие определенной пищи, однако на них не распространялись требования ежедневного изучения Торы и молитв в назначенные часы. Еврейский закон предписывал для женщины всего три незыблемые обязанности: избегать своего мужа во время менструации и совершать очистительное омовение по ее окончании; отделять, благословлять и сжигать кусочек теста при хлебопечении – в память о десятинах в древних храмах, а также зажигать субботние свечи по пятницам (перед заходом солнца) и в канун праздников<sup>94</sup>. Во всех прочих отношениях личные религиозные обязанности женщины не были «привязаны к определенному времени» и могли исполняться, где и когда она пожелает. Нуждающихся ученых мужей можно было призывать к субботней трапезе или если заболел кто-нибудь из членов семьи, но можно было и в любое другое время. Женщине дозволялось посылать еду бедным евреям каждую субботу (как делали первая жена Гирша Леви и дочь Хенделе) или же, по ее желанию, только изредка. Она могла, например, решить не брать в рот хлеба, выпеченного христианами, или поститься каждый понедельник и вторник, или соблюдать какие-то иные правила<sup>95</sup>. К церемонии обрезания сына можно было вышить пояса или чехлы для Торы, которые несколько лет спустя, когда сын впервые пойдет в синагогу, пригодились бы в виде подарка Священному Свитку. Когда позволяло время, женщина могла делать кисти на молитвенных покрывалах мужчин или отливать свечи для синагоги<sup>96</sup>.

Особую роль у благочестивой Гликль играли *тхинес*, молитвы на идише, которые издавались отдельными брошюрами и были предназначены для того, чтобы набожная женщина читала их в соответствии с ритмом еврейских священных дней, но также в соответствии с ритмом своей жизни, своего тела и своих семейных дел – от рождения, беременностей и путешествий до смерти<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> Jochmann und Loose, Hrsg., *Hamburg*, Bd 1, S. 340–342; Gisela Jaacks, *Musikleben in Hamburg zur Barockzeit*, спецномер журнала *Hamburg Porträt*, 8 (1978). На хранящейся в Музее гамбургской истории картине Йоханнеса Форхаута (Johannes Voorhout) «Музыкальное собрание» («Musizierende Gesellschaft») среди исполнителей изображена одна женщина. КМ, S. 34, 145–147; РМ, S. 32, 136–137; АЛ, pp. 19, 78–79. Graupe, *Statuten*, Nr. 34, S. 86 (1685, 1726).

<sup>93</sup> КМ, S. 69; РМ, S. 62; АЛ, p. 38.

<sup>94</sup> Эти три обязанности, известные каждой еврейской женщине, перечислялись на первых страницах книги *Ayn Shoyrn Fraun Buchlayn*, fol. 2r. О том, к каким срокам гамбургско-альтонские еврейки приурочивали свои очистительные купания после родов, см. ниже, прим. 215.

<sup>95</sup> КМ, S. 302; РМ, S. 284; АЛ, p. 164. Как сообщает Гликль, прежде чем Хаим стал надолго уезжать по делам, он постился в дни изучения Торы (КМ, S. 69; РМ, S. 62; АЛ, p. 38), т. е. по понедельникам и вторникам. *Memorbuch*, p. 9, n° 136; p. 48, n° 556; p. 60, n° 668; pp. 61–62, n° 680; p. 77, n° 829; p. 80, n° 851.

<sup>96</sup> Barbara Kirshenblatt-Gimblett and Cissy Grossman, *Fabric of Jewish Life: Textiles from the Jewish Museum Collection* (New York: Jewish Museum, 1977), pp. 18–19, 34, 36, 38, 46–48, 96–101; Rolf Hagen, David Davidovitch und Ralph Busch, *Tora Wimpel: Zeugnisse jüdischer Volkskunst aus dem Braunschweigischen Landesmuseum* (Braunschweig: Braunschweig Landesmuseum, 1984); *Vierhundert Jahre Juden in Hamburg*, S. 122–125. *Memorbuch*, p. 15, n° 199; p. 34, n° 416; p. 36, n° 436.

<sup>97</sup> О *тхинес* см. прекрасную работу Хавы Вайсслер: Chava Weissler, «The Traditional Piety of Ashkenazic Women», in Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality from the Sixteenth-Century Revival to the Present* (New York: Crossroad, 1987), pp. 245–275; idem, «Traditional Yiddish Literature: A Source of the Study of Women's Religious Lives» (Cambridge, Mass.: Harvard University Library, 1987); idem, «„For Women and for Men Who Are Like Women“: Prayers in Yiddish and the Religious World of Ashkenazic Women», in Baskin, ed., *Jewish Women*, pp. 159–181; idem, «Woman as High Priest: A Kabbalistic Prayer in Yiddish for Lighting Sabbath

Возможно, чтение Гликль (как и ее *txines*) не было «привязано к определенному времени». Возможно, она стала более регулярно читать лишь в бессонные ночи вдовства. Во всяком случае, именно в этот период она, как мы знаем, принялась за автобиографию. Композиция книги, как мы убедимся далее, позволяла Гликль не только плести замысловатый узор своей жизни, полной многозначительных эпизодов, но и постепенно избавляться от внутренних трений с младшим поколением. Более того, сочетание личностного повествования с вкрапленными в него легендами, сказаниями и притчами способствовало преодолению ею разочарования и горя (в моральном отношении) и обретению собственного религиозного голоса, отличного от голоса раввина и при этом непохожего на «женский *Tayish*».

Гликль распределила повесть своей жизни на семь частей, или книг, по семи десятилетиям, которыми обычно ограничивается человеческий век<sup>98</sup>. Она объявила о таком плане почти сразу и придерживалась его в течение всех тридцати лет создания рукописи, что свидетельствует о серьезности ее авторского замысла. Похоже, что первые четыре книги и начальные разделы пятой были набросаны в соответствующем порядке после смерти Хаима – за несколько месяцев или в течение всего 1689 г. Пятая книга дописывалась, видимо, на протяжении последующих десяти лет, но лишь вчерне, окончательный вид она приобрела после второго замужества Гликль<sup>99</sup>. Шестая книга написана в Меце в 1702-м или, в крайнем случае, в 1703 г., под впечатлением внезапного банкротства Гирша Леви; седьмая сочинялась в 1715 г. – критическом для второго вдовства Гликль, а заключительный абзац был добавлен к ней уже в 1719-м<sup>100</sup>.

Без оригинала рукописи мы можем лишь догадываться о правке Гликль по расхождениям между копией текста, сделанной ее сыном Моисеем, и вторым семейным экземпляром,

---

Candles», *Jewish History*, 5, no. 1 (Spring 1991): 9–26. Недавно появился сборник *txines* на идише с параллельным текстом на английском языке, в основе которого лежат еврейские издания прошлого века, но включенные в него молитвы значительно древнее, см.: Tracy Guren Klirs, ed., *The Merit of Our Mothers: A Bilingual Anthology of Jewish Women's Prayers* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1992).

<sup>98</sup> Вторая книга открывается словами: «Пока я еще в добром здравии, я собираюсь с Божьей помощью собрать все пережитое в семи небольших книгах». Уже в самом начале первой книги Гликль пишет: «В нашем нелегком мире существует предел в семьдесят лет... Сотни тысяч людей не доживают даже до этого возраста». КМ, S. 23, 2; РМ, S. 21, 2; АЛ, pp. 13, 1. Период в семьдесят лет был общим местом в европейском мировоззрении раннего нового времени. Эфраим Канарфогель (в письме от 15 марта 1993 г.) обратил мое внимание на две важные средневековые книги по этике, которые были поделены авторами на семь частей – для удобства их изучения в течение недели: *Iggeret ha-Teshuvah* («Письмо о покаянии») р. Ионы из Жероны и *Sefer Mizvot Qatan* («Малая книга заповедей») р. Исаака из Корбея. Цинберг не сообщает о переводе этих книг с древнееврейского на идиш (Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 142–148), и все же, если Гликль слышала о том, что книги поучений иногда делятся на семь частей, это могло укрепить ее в собственном композиционном решении.

<sup>99</sup> Существует эмоциональная и повествовательная преемственность между грустными строками, открывающими первую книгу, и началом пятой, – преемственность, которая охватывает рассказ о смертельной болезни Хаима и первом трауре Гликль и распространяется на идущую следом историю о Верной Дружке. Затем Гликль, видимо, прервала сочинение, поскольку далее она повествует о десяти годах своего вдовства (1689–1699) столь живо и с такими подробностями, которые предполагают наличие сделанных ранее, по свежим следам, черновых записей. На эту мысль наводят и фразы, говорящие о некоторой отстраненности от описываемых событий: «в то время я еще весьма активно занималась коммерцией», «хотя я получала много соблазнительных предложений... я, как станет ясно из дальнейшего изложения, отказывала всем», «тем не менее прошел целый год, прежде чем дело дошло до свадьбы». Рассказывая о свадьбе дочери Эсфири с Моисеем Крумбахом из Меца, Гликль не предвосхищает собственного переезда в тот же город, что свидетельствует о черновиках до 1699 г. Однако в некоторых случаях она добавляет поминальные формулы («да почует он в мире», «да будет благословенна память о праведнике») при упоминании о своих сыновьях – ребе Леви, который умер в 1701 г., и ребе Цанвиле, который скончался годом позже (КМ, S. 215, 217, 229, 248; РМ, S. 203, 206, 233–234; АЛ, pp. 115, 136).

<sup>100</sup> Шестую книгу Гликль пишет с точки зрения несчастья, которое навлек на нее брак с Гиршем Леви, хотя и не вдается в подробности («Мне пришлось... пережить позор, от которого я надеялась оградить себя»). Книга также проникнута чувством неуверенности в своем материальном положении («Не знаю, буду ли я на старости лет иметь кусок хлеба и место, где преклонить голову на ночь»), которое уменьшилось через несколько лет после банкротства, когда дочь Эсфирь, зять Моисей и пасынок Самуил помогли Гликль и Гиршу остаться на плаву. Более того, на протяжении всей шестой книги она называет Мириам незамужней, не прибегает к поминальным формулам в отношении Гирша Леви (ум. в 1712 г.), которые постоянно использует в следующей книге, а также вспоминает Авраама Швабе/Крумбаха как если бы он был жив (ум. в 1704 г.; *Memorbuch*, p. 54, n° 611). В седьмой книге Гликль несколько раз уточняет, что пишет в 1715 г., но последний абзац датирован 5479/1719 г. (КМ, S. 277–278, 296, 310, 325, 333; РМ, S. 263, 278, 291, 300, 306, 313; АЛ, pp. 152, 160, 169, 175, 178, 182).



который в настоящее время утрачен, но которым пользовался редактор издания 1896 г. Картина получается противоречивая. Прибавив поминальную формулу к имени сына, умершего после написания чернового варианта, Гликль, однако, не изменила формулу «да пребудет она в здравии», которой сопровождается имя матери, хотя Бейла бас Натан скончалась задолго до завершения автобиографии<sup>101</sup>. Смягчив рассказ о стычке, произошедшей в 60-х гг. между Хаимом и его деловым партнером (Гликль вставила замечание о том, как любезно этот партнер принимал ее в Берлине 30 лет спустя), автор замалчивает историю про другого неудобного компаньона, хотя дважды обещает рассказать ее. Эпизоды, которые она «забыла» разместить в должном хронологическом порядке в черновике, остались перепутанными и в экземпляре, врученном Гликль детям; противоречия датировок – в частности, несоответствие даты рождения возрасту, который она указывает в момент второго замужества, – так и не были устранены<sup>102</sup>.

Тем не менее Гликль уделяла большое внимание важному для нее чередованию материалов, она соблюдала некий литературный и психологический порядок, т. е. вставляла притчи, сказания и прочие истории «в нужном месте и в нужное время»<sup>103</sup> (несущественно, делала ли она это в процессе сочинения или когда правила текст). Если первая книга отведена нравоведениям и религиозным предписаниям, то далее автобиография следует за этапами жизненного пути Гликль – как было принято в описаниях своей жизни и у христианок<sup>104</sup>. Вторая книга отражает период от рождения самой Гликль до рождения и обрезания ее первого сына, одновременно излагается история как ее собственной семьи, так и семьи Хаима. В пятой книге рассказывается о кончине Хаима бен Иосифа и о десяти годах первого вдовства Гликль, сюда же включены перипетии в судьбах ее детей. Каждой книге автор придала особое настроение, и на каждую она искала отклика свыше. Четвертая книга заканчивается на зловещей ноте, предвещающей смерть мужа: «Ежедневно наваливались новые беды, о которых я поведаю в следующей книге: увы, она станет книгой сетования и плача к Сиону, книгой безысходного горя... Господь давал нам повод возрадоваться, даже когда слал несчастья. Да помилует он моих сирот. Аминь и еще раз аминь». А седьмая книга Гликль, повествующая о разорении ее второго супруга, Гирша Леви, открывается следующими словами: «Теперь я, с Божьей помощью, приступаю к седьмой книге, в которой пойдет речь и о радостях, и о горестях. Так уж повелось на свете, что человек следует своей натуре... Да избавит Господь моих дорогих детей от новых напастей, а мне да дарует он на старости лет возможность видеть и слышать возле себя радость и процветание их»<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> КМ, S. 198, строка 7: фраза «да будет благословенна память о праведнике» прибавлена к имени сына Гликль Лейба (ум. в 1701 г.) уже в начале пятой книги, при рассказе о последней болезни Хаима (первые записи о которой сделаны в течение нескольких месяцев или года после его смерти в 1689 г.). В отношении матери Гликль пользуется фразой «да пребудет она в здравии» (КМ, S. 31, 33, 73, строка 1), хотя Бейла бас Натан скончалась (в возрасте примерно 74 лет) в 1704 г. (Simonsen, «Eine Confrontation», S. 99), задолго до того, как Гликль приступила к своей седьмой книге. Иными словами, при желании Гликль вполне могла бы просмотреть начало и заменить эту фразу о матери на поминальную формулу, как было сделано в пятой книге по отношению к сыну Лейбу.

<sup>102</sup> КМ, S. 119, 120, 163, 179, 184; PM, S. 110, 111, 152, 167, 173; AL, pp. 66, 67, 88, 96, 100. Гликль называет годом своего рождения 5407-й (1646–1647) и в то же время говорит, что получила предложение выйти замуж за Гирша Леви летом 1699 г., когда ей было 54 года. Ее вдовство продолжалось 11 лет, тем не менее она начинает шестую книгу словами: «Я собираюсь рассказать о перемене в моем положении, которой избегала четырнадцать лет» (о чем см. доклад, представленный на Четвертом международном конгрессе по исследованию идиша, Иерусалим, 31 мая – 5 июня 1992 г.: Günter Marwedel, «Problems of Chronology in Glikl Hamel's Memoirs»).

<sup>103</sup> КМ, S. 119; PM, S. 110; AL, p. 66.

<sup>104</sup> Автобиографии мужчин обычно строятся вокруг этапов их карьеры, тогда как события личной жизни – женитьбы, рождения детей и т. д. – вплетаются в это основное повествование. В автобиографии Леона Модены важную роль играют его отношения с женой и детьми, однако они интерпретируются в более широком контексте отношений между его сочинениями, грехами и страданиями (Davis, «Fame and Secrecy»). В автобиографии цирюльника-хирурга Иоганна Дица действие развивается от его детства и ученичества в Халле к путешествиям и приключениям (*Master Johann Dietz*).

<sup>105</sup> КМ, S. 194, 309; PM, S. 183, 291; AL, pp. 105, 169.

Радости и горести Гликль сосредоточены вокруг двух вопросов: жизни как таковой (т. е. доживания до назначенного срока), а также достижения богатства и славы. Счастливой чередой рождений, свадеб и появления внуков противопоставляются безвременные кончины. Первой умерла Матти (их третий ребенок), которую Господь взял к себе в неполных три года. «Такого красивого и умного ребенка свет еще не видывал. Ее любили не только мы, но все, познакомившись с ней и послушав ее разговор, умилялись и радовались... На нашу долю остались душевная тоска и неизмеримое страдание. Мы с мужем пребывали в отчаянии». Последним из детей Гликль хоронила Цанвиля, который скончался в 1702 г. в возрасте двадцати с небольшим лет, когда его жена ждала первенца: «Да смилостивится над нами Господь... надо же, чтобы такой достойный молодой человек лег в сырую землю!.. Одному Богу известно, да будет благословенно его имя, как я грустила и терзалась. Потерять столь обожаемого сына, в столь юном возрасте. Что мне сказать или сделать, дабы еще полнее выразить свое горе?»<sup>106</sup>

Но было в ее жизни и горшее горе – безвременная потеря, пронизывающая все повествование: смерть Хаима бен Иосифа после тридцати лет супружества, когда Гликль было сорок три года, а ему немногим больше. Она намекает на это несчастье заранее, описывая первое с мужем совместное хозяйство, когда они поселились отдельно от родителей: «Если бы Господь не нанес нам столь сокрушительный удар и не лишил бы меня так скоро маковки, более любящей и счастливой пары было бы не сыскать на всем белом свете». Оно чувствуется и когда Гликль повествует о смерти свекра и свекрови, которым шел девятый десяток: «Если бы только Господь позволил нам с мужем дожить вместе до столь преклонного возраста»<sup>107</sup>. «Потерять такого супруга, – пишет она, рассказав о его кончине, – и кому – мне, в которой он не чаял души...» Хаим оставил Гликль солидное состояние, однако оно не скрашивало ее «великого одиночества». «При жизни моего мужа (да будет благословенна память о праведнике) у нас тоже время от времени случались неприятности... [Но] мой дорогой друг умел смягчить их и утешить меня, так что они проходили почти незаметно... Кто утешит меня теперь?» И она не без горечи говорит, что ему повезло умереть первым: «Он успел покинуть наш грешный мир в богатстве и славе, не испытав никаких сложностей из-за детей... Я же осталась в грусти и печали, в одиночестве со своими детьми, большими и малыми... Мне не забыть его до гробовой доски. Он навсегда запечатлен в моем сердце»<sup>108</sup>.

Богатство Гликль обычно оценивает в рейхсталерах – германской монете, служившей для оплаты наличными, но прежде всего для подсчетов: в рейхсталерах исчисляется приданое, которое получает дочь или сын; в рейхсталерах определяется степень зажиточности отца, будущего зятя или бывшего делового партнера. «Приданое моей сестры Хенделе – мир и покой ей – равнялось 1 800 рейхсталеров, это была по тем временам очень значительная сумма, которой в Гамбурге никогда доселе не давали за дочь. Хенделе считалась самой завидной партией среди ашкеназов, и все изумлялись огромному приданому». При жизни отца Гликль гамбург-

<sup>106</sup> КМ, S. 128, 309–310; РМ, S. 118, 291; АЛ, pp. 71, 169. О смерти дочери Хенделе сразу после ее свадьбы в Берлине: «Господи Боже мой! Что за тяжкий удар! Такая была милая, чудесная девушка, словно елочка. Такое благочестие, такую чистую любовь можно было найти разве что у наших Праматерей. В Берлине все, особенно ее свекровь, нежно любили Хенделе... теперь они пребывают в неопишемом горе. Но разве это может исцелить мое осиротевшее материнское сердце?» (КМ, S. 228; РМ, S. 215–216; АЛ, p. 124). О смерти Лейба в возрасте 27 лет см. ниже. О смерти неназванного ребенка (вероятно, дочери, поскольку не упоминается обрезание) через две недели после рождения: «Это был очаровательный, хорошо сложенный младенец, на которого, увы, напала та же лихорадка, что и на меня. Хотя мы призывали врачей и искали воспомощения у всех кругом, ничто не помогло. Ребенок прожил четырнадцать дней, после чего Господь – да святится его имя – прибрал младенца, посчитав своей долей... а на нашу долю оставил превратности земной судьбы и мои муки роженицы без ребенка» (КМ, S. 191; РМ, S. 180; АЛ, p. 104). Гликль также выражает большое горе по поводу смерти в 24 года своей сестры Хенделе (КМ, S. 148–149; РМ, S. 138; АЛ, p. 80). Официально еврейский закон требовал соблюдать по ребенку такой же траур, как по взрослому (Ephraim Kanarfogel, «Attitudes toward Childhood and Children in Medieval Jewish Society», in David R. Blumenthal, ed., *Approaches to Judaism in Medieval Times*, 2 vols., [Chico, Calif.: Scholars Press, 1985], vol. 1, p. 27, n. 55).

<sup>107</sup> КМ, S. 73, 179, 181–182; РМ, S. 66, 168, 170; АЛ, pp. 40, 97, 98.

<sup>108</sup> КМ, S. 84, 193–194, 200–202; РМ, S. 78, 182–183, 190–192; АЛ, pp. 47–48, 105, 109–110.

ские и альтонские евреи распределялись по степени богатства, исчисляемого в рейхсталерах (Хаим Фюрст – 10 000, ее отец – 8 000, прочие – 6 000, кое-кто – 3 000, а кое-кто еще – всего пятьсот). Элиас Гомперц из Клеве, сын которого женился на старшей дочери Гликль, «очень богат, его состояние достигает 100 000 рейхсталеров, если не больше». Внук Гликль и его молодая жена из Меца вместе с приданным и подарками оцениваются «примерно в 30 000 рейхсталеров, да будет Господь милостив к ним и да дарует он им удачу»<sup>109</sup>.

Иногда мерилom богатства выступает обстановка (дом ребе Элиаса Гомперца напоминал «покои монарха, он был обставлен словно королевский дворец»)<sup>110</sup>, однако чаще всего это деньги – на них у занимавшейся коммерцией Гликль была отличная память. Да и каким еще показателем пользоваться еврею, который обычно жил не в собственном, а в наемном доме, не имел возможности приобрести крупный земельный участок и, как это было в случае с семейством Гликль в Гамбурге, носил предназначенные на продажу товары в кармане, кошельке или мешочке? И что могло быть проще указания денежной суммы, когда надо было срочно распространить среди ашкеназов всей Европы новости о возможности получения кредитов или о положении дел на рынке женихов и невест?

Конечно, богатство не было абсолютной ценностью, каковой являлась жизнь. Для Гликль еврей, который предпочел смерть обращению в христианство, «прославлял Священное Имя», но евреям, в отличие от героев-католиков, не пристало искать венца мученичества<sup>111</sup>. В пользу богатства она сомневается: «Кто знает, хорошо ли жить в роскоши... и проводить отпущенный нам недолгий срок в сплошных удовольствиях?» Гликль ставит такой вопрос уже в первой книге<sup>112</sup> и, как мы убедимся далее, размышляет над ним едва ли не чаще, чем считает рейхсталеры. Хотя она может с восхищением написать о дяде, скончавшемся в тридцать девять лет: «Проживи он дольше, он бы сказочно разбогател: в его руках, да простится мне такое выражение, даже дерьмо обращалось в золото»<sup>113</sup>, – Гликль неодобрительно относится к людям, которым всегда мало накопленного богатства. Это о них сказано: «Ни один человек не умирает, исполнив хотя бы половину своих желаний». Гликль кажется, что во времена ее отца человек был больше доволен своей долей. Она просит детей не забывать признание Иова: «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь»<sup>114</sup>.

Слава (в самом широком смысле) нередко объединялась у нее с богатством: Модель Рис и его жена Песселе, приходившиеся свекром и свекровью Гликлевой сестре, «умерли в Берлине в богатстве и славе» (*oysher un koved*); «моя мать всегда выдавала замуж дочерей с *oysher un koved*». «Со смертью Хаима мои *oysher un koved* ушли», – писала Гликль в порыве горя из-за утраты мужа, хотя впоследствии ей удалось вновь обрести богатство и славу<sup>115</sup>. Слава (честь) была также качеством, изначально присущим человеку, и измерялась она уважением (*Aestimatio*), которым он пользовался в различных кругах. Для евреев она была неразрывно связана с честностью и неподкупностью в коммерции: Хаим всегда надеялся, что новые парт-

<sup>109</sup> КМ, S. 28, 25, 144, 313; PM, S. 25–26, 23, 134, 294; AL, pp. 16, 14, 77, 171. Согласно брачному контракту мецкого внука Гликль, Элиаса бен Моисея, заключенному с Колен Лемлен из Мангейма, родители невесты дали за ней приданое в виде 20000 рейхсталеров и нарядов, а родители жениха, помимо предоставления молодым половины своего дома, обязались в течение трех лет после свадьбы содержать их и 10 лет оплачивать учителя Элиаса (ADM, 3E3709, n° 305).

<sup>110</sup> КМ, S. 145–146; PM, S. 136; AL, p. 78.

<sup>111</sup> КМ, S. 136–137; PM, S. 126; AL, p. 76.

<sup>112</sup> КМ, S. 13; PM, S. 12; AL, p. 7.

<sup>113</sup> КМ, S. 32; PM, S. 30; AL, p. 18 (слово «дерьмо» переведено как «пыль»).

<sup>114</sup> КМ, S. 14, 25, 138; PM, S. 12, 23, 128; AL, pp. 8, 14. Еще одно упоминание о том, что во времена ее отца люди имели меньшие запросы см. в: КМ, S. 58; PM, S. 52; AL, p. 32.

<sup>115</sup> КМ, S. 170, 185, 125; PM, S. 160, 164, 116; AL, pp. 92, 95, 69. Словосочетание «богатство и слава» встречается в нескольких местах еврейского Писания в виде *osher vekavod* (см., в частности, Притчи 3: 16, 8: 18, 22: 4).

неры будут *erlikher, redlikher*. Подобно христианским купцам, Гликль страшилась краха в делах не столько из-за финансовых потерь, сколько из-за сопряженного с ним позора<sup>116</sup>.

Слава подтверждается знаками уважения, которые оказывают человеку на званом обеде, и гостеприимством вроде того, с каким Гликль и Хаима принимал один эмденский родственник на праздновании еврейского Нового года («почести нам расточались несусветные»). Когда мать Гликль, Бейла, выдавала в Гамбурге замуж свою последнюю дочь, «ни один из знатных людей еврейской общины не пропустил этой свадьбы, все пришли засвидетельствовать свое почтение». Гликль ездила в Фюрт договариваться о женитьбе младшего сына, Моисея: «У меня нет слов, чтобы описать *koved*, с которой нас привечали там. Все лучшие мужи общины приходили в гостиницу и вместе с женами пытались чуть ли не силой увести нас к себе домой»<sup>117</sup>. Для мужчин особая честь состояла также в том, чтобы исполнять какую-нибудь должность в общине или быть избранным представлять еврейство перед христианскими властями. Высокоученого раввина засыпали почетными приглашениями из самых разных слоев общества. Смерть также приносила с собой знаки уважения: бабушку Гликль, Матти, хоронили «с большим почетом» (*mit grusin koved*)<sup>118</sup>.

Особое внимание, уделяемое Гликль славе, противоречит сомнительной репутации, которая в XVII в. нередко приписывалась евреям в христианских сочинениях, а также ограниченному чувству чести, которым, по мнению христиан, обладали иудеи. Шекспировский Шейлок выражает лишь неприкрытую обиду на своего должника Антонио: «он меня опозорил, помешал мне заработать по крайней мере полмиллиона, насмеялся над моими убытками, издевался над моими барышами, поносил мой народ, препятствовал моим делам, охлаждал моих друзей, разгорячал моих врагов»<sup>119, 120</sup>. Гликль же описывает более тонкое взаимодействие, причем она настолько убеждена в высокой пробе еврейской чести, что почти всегда предпочитает слово древнееврейского происхождения, *koved*, образованному от немецкого *Ehre* существительному *er* – даже в тех немногих случаях, когда в ее повествовании действуют одни неевреи. Так, в истории про Креза и Солона царь спрашивает философа, правда ли, что ему повезло со всем его *oysher un koved*, т. е. с «богатством и славой», на что Солон отвечает,

<sup>116</sup> КМ, S. 121, 77, 115, 274; РМ, S. 112, 72, 105, 259; АЛ, pp. 67, 43, 63, 150. О важности коммерческой репутации и позоре разорения с точки зрения парижских купцов XVIII в. см.: Thomas Manley Luckett, «Credit and Commercial Society in France, 1740–1789» (Diss., Princeton University, 1992), chs. 2–3.

<sup>117</sup> КМ, S. 153, 170–171, 252–253; РМ, S. 142, 160, 237–238; АЛ, pp. 82, 93, 139–140.

<sup>118</sup> КМ, S. 321–322, 324, 38; РМ, S. 302, 304–305, 36; АЛ, pp. 176–177, 21.

<sup>119</sup> Цитата дана в переводе Т. Щепкиной-Куперник.

<sup>120</sup> William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Act 3, sc. 1, lines 55–59. Традиционные рассказы христиан XVII в. о еврейских обычаях и верованиях почти не касаются чувства чести. В сочинении *Synagoga Judaica* базельского гебраиста Иоганна Буксторфа, впервые опубликованном по-немецки в 1603 г. и впоследствии издававшемся на немецком, латинском, голландском и английском языках, присутствуют такие банальности о евреях, как их «слепота», «упрямство» и «неблагодарность» (Johann Buxtorf, *The Jewish Synagogue: Or an Historical Narration of the State of the Jews* [London: Thomas Young, 1657], fol. A2a, p. 25). Если евреи и удостоиваются похвалы в трудах христиан, то чаще всего за милосердие и доброту по отношению к своим соплеменникам либо за воздержанность и трезвость (см., например: Lancelot Addison, *The Present State of the Jews* [London: William Crooke, 1675], p. 13). Клод Флэри пишет о вежливости библейских израильтян и о «почестях», которых те удостоивали своих уважаемых сограждан, но оговаривается, что евреи утратили свойственные им в древности добродетели (Claude Fleury, *Les Moeurs des Israelites* [Paris: Widow Gervais Clouzier, 1681], pp. 169–170 и последующие главы). Исключение составляет английский деист Джон Толанд, который, сопоставляя евреев с другими народами, высказал взвешенное мнение: «Разумеется, среди иудеев есть подлые негодяи, мошенники, вымогатели, злодеи всех мастей и видов; но где та счастливая нация, где та конфессия, о которой нельзя утверждать того же? При этом у них есть свои люди безупречного поведения и неподкупной честности, свои умники и смельчаки, свои возвышенные и благородные души». John Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, On the same foot with all other Nations* (London: J. Roberts, 1714; facsimile reprint Jerusalem: Hebrew University, Department of the History of the Jewish People, 1964), p. 20. Среди последних работ, посвященных отношению к евреям в начале нового времени, см.: Myriam Yardeni, *Anti-Jewish Mentalities in Early Modern Europe* (Lanham, Md.: University Press of America, 1990).

что царю повезет, только если он (как недавно один из афинских граждан) умрет в *Aestimatio*, а также с *oysher un koved*<sup>121</sup>.

Хотя такое словоупотребление подразумевает сходство между восприятием евреев и неевреев, Гликль никогда не забывает об асимметричности отношений между своей нацией и «народами мира». (Последнюю фразу она, наряду с оборотами «неевреи» и «необрезанные», использует для обозначения иноверцев; Гликль избегает слова «христиане», дабы не упоминать Божьего имени<sup>122</sup>.) Повествуя о своих радостях и горестях, она явно выделяет иноверцев, придает им отличный от евреев статус. Разумеется, уважение христиан служит для нее прежде всего источником радости и прибыли, ведь торговля, которой занимались и она, и Хаим, жила на кредитах как евреев, так и неевреев. Об одной альтонской негоциантке прошлого Гликль замечает: «Гольштинские аристократки очень высоко ставили ее», а Элиаса Баллина из Гамбурга, дочь которого вышла замуж за ее сына Натана, она рекомендует как «честного человека [*erlikher man*], высоко ценимого равно евреями и неевреями»<sup>123</sup>. Если же кого-нибудь назначали заведовать монетным двором герцога Лотарингского (что произошло с сыном Гирша Леви Самуилом), ему следует радоваться, пока он остается «в фаворе» у Его Высочества<sup>124</sup>.

Лишь однажды – когда Циппора бас Хаим сочеталась браком с сыном ребе Элиаса из Клеве – Гликль описывает, кто из христиан оказал честь ее семейству: на свадьбе присутствовали принц Мориц Нассауский со своими придворными и юный принц Фридрих Бранденбургский. Невеста была потрясающе; принца Фридриха очаровал пятилетний Мордахай, которого Гликль и Хаим нарядили, как картинку; придворные были в восторге от выставленного ребе Элиасом изысканного угощения, от чудесных вин и от танцовщиц в масках. «Ни один еврей вовек не удостоивался такой чести», – пишет Гликль, опять-таки употребляя слово *koved*<sup>125</sup>.

Но это единственное упоминание в автобиографии о *koved*, оказанной христианами иудеям. В XVII столетии евреи не могли рассчитывать на подобное отношение. Покровительство христианских магистратов и властителей никогда не было надежным, даже если речь шла о гамбургском сенате, который «смотрел сквозь пальцы» на богослужения, отправляемые германскими евреями в частных домах<sup>126</sup>. Гликль выделяет места и периоды, когда положение было особенно плохим (например, про Хельмштедт говорится: «университетский город, чем и нехорош», иными словами, нехорош для евреев) или особенно благоприятным (Бог вознаграждал короля Дании, потому что «он был милосердным, справедливым и благочестивым монархом и при нем евреям жилось замечательно») <sup>127</sup>. И все же она неизменно возвращается к исходному положению, т. е. в антисемитски настроенный мир.

<sup>121</sup> В переводах автобиографии встречается около 60 случаев употребления слова «слава» («честь») – в виде *honor* у Эйбрахамс и *Ehre* у Паппенхайм. Гликль всего в шести случаях прибегает к слову *er* вместо *koved*: в начале первой книги, говоря о славе или чести Господа (КМ, S. 1); дважды в шестой книге, когда она излагает библейскую притчу о Давиде и Авессаломе, выступающих под именами Иедидии и Абадона (КМ, S. 280, 288), а также еще раз в той же книге, когда Гликль приводит свой ответ любезно приветствовавшей ее мецкой женщине: «Я не знаю, от кого исходит эта честь» (КМ, S. 292). Два других случая употребления *er* обусловлены контекстом, поскольку передают на идише немецкую фразу *Zucht und Ehre*, когда Гликль говорит об уместности милосердия, проявляемого в доме ее дочери в Меце (КМ, S. 296). Слово *koved* встречается в следующих случаях: КМ, S. 15, 36, 38, 67, 120, 125–126, 137, 1245, 148, 153, 170–172, 175–176, 193–194, 212, 214, 224, 226, 247–248, 252–253, 264, 270–271, 274, 278, 291–293, 295, 312, 319–322, 324. О некоторых критериях, которые заставляют говорящих на идише отдавать предпочтение слову древнееврейского происхождения перед немецким словом, см. в: Harshav, *Meaning of Yiddish*, pp. 39–40. Вайнрайх приводит *ern-koved* в качестве одного из примеров сложных слов в позднем идише, притягивающих к себе для эмпазы синонимы из других языков (Weinreich, *Yiddish Language*, p. 642). Это не было характерно для средневекового идиша, на котором говорила Гликль.

<sup>122</sup> КМ, S. 160 («обрезанные и необрезанные»), 274, 277, 307.

<sup>123</sup> КМ, S. 274, 30, 160; PM, S. 259, 28, 149; AL, pp. 150, 17, 87.

<sup>124</sup> КМ, S. 314; PM, S. 296; AL, p. 172.

<sup>125</sup> КМ, S. 146–148; PM, S. 136–138; AL, pp. 78–80.

<sup>126</sup> КМ, S. 26; PM, S. 24; AL, p. 15.

<sup>127</sup> КМ, S. 157, 27; PM, S. 146, 25; AL, pp. 85, 15. Об особых сложностях, которые создавались в Лейпциге, если приехавший

Об этом, например, свидетельствуют три кровавых эпизода из области взаимодействия иудеев и христиан, каждым из которых Гликль напоминает о висящей над евреями угрозе Изгнания. На десятом году супружества, когда Гликль и Хаиму было немногим больше двадцати, убили их юного торгового посредника, Мордехая. Он был сражен на короткой и обычно вполне безопасной дороге из Ганновера в Хильдесхайм – по словам Гликль, браконьером, потребовавшим у него денег на выпивку. Когда Мордехай засмеялся в ответ на это требование, браконьер вскричал: «Нечего раздумывать, жидовское отродье! Да или нет?» – и выстрелил ему в голову. Известие о гибели посредника весьма огорчило супругов: Мордехай был не только надежным деловым партнером, но фактически членом семьи. «Да отмстит Господь за его кровь, как и за кровь всех святых и праведных мучеников»<sup>128</sup>.

Впрочем, Гликль также сообщает, что Мордехай умер мгновенно, что свидетелей тому не было и что убийца остался ненайденным, т. е. сцена с антисемитом-браконьером домыслена ею самой. Если еврей погибает насильственной смертью в пути, кто тут может быть виноват, кроме нееврея?<sup>129</sup>

Несколько лет спустя случилась история с евреями-ворами. Двое гамбургских торговцев украли у приютившего их норвежца бриллианты, во время погони бросили их в море и в конце концов под пытками сознались в содеянном. Один из них усугубил свои грехи обращением в христианство, только бы избежать виселицы. Второй, семью которого Гликль хорошо знала, искупил свою вину тем, что не отказался от веры отцов. В таких случаях еврей «освящал имя Господа». Данная история свидетельствует о том, к чему может привести излишняя любовь к деньгам. Гликль помещает рассказ о ворах в самом начале четвертой книги, посвященной в основном семейному бизнесу; после казни стойкого иудея через повешение автор переходит к заимствованным у Гиллеля и других мудрецов рассуждениям о необходимости ограничения богатства, а также о важности пожертвований<sup>130</sup>.

Третий эпизод поведан в книге пятой – это *groyse mayse* («большой рассказ») о двух пропавших евреях-менялах, которых, как выяснилось, убил гамбургский христианин из добропорядочной бюргерской семьи<sup>131</sup>. Героиней новеллы можно назвать некую Ревекку: она вычислила убийцу по разным слухам и приметам, а затем, субботней ночью, будучи не в силах заснуть, увидела, как подозреваемый ею человек с женой и огромным ящиком покидает Гамбург. (Здесь Гликль рассказывает еще одну вставную новеллу, проводя параллель между Ревеккой и испанским королем, которому Бог не давал уснуть, а потому он увидел заговорщиков, подбрасывающих во двор еврею труп ребенка, и таким образом отмел надуманное обвинение в ритуальном убийстве<sup>132</sup>.) Ослушавшись мужа, который призывал ее не поднимать шум в Гамбурге, «где [евреи] и так бояться вымолвить слово», Ревекка настояла перед властями на расследовании дела, хитростью добилась от служанки убийцы признания в том, где захоронено

на ярмарку еврей умирал там и его нужно было хоронить, см.: КМ, S. 107, 177; РМ, S. 98, 165–166; АЛ, pp. 59, 95–96.

<sup>128</sup> КМ, S. 75–78; РМ, S. 69–73; АЛ, pp. 42–44.

<sup>129</sup> Возможно, Гликль излагает подробности убийства старшего брата Хаима, Моисея: по дороге на собственную свадьбу Моисей был атакован грабителями, которые смертельно ранили его и товарища (КМ, S. 61–62; РМ, S. 54–55; АЛ, p. 34). Оба прожили еще несколько дней и успели рассказать эту историю, а сопровождавший их слуга впоследствии служил у Гликль и Хаима.

<sup>130</sup> КМ, S. 134–142; РМ, S. 122–132; АЛ, pp. 75–76 (Эйбрахамс опускает материалы из Гиллеля и других мудрецов).

<sup>131</sup> КМ, S. 234–246; РМ, S. 221–231; АЛ, pp. 128–135.

<sup>132</sup> Эту историю можно прочитать в: Solomon Ibn Verga, *Sefer Shebet Yehudah* (опубл. на древнееврейском в начале XVI в.; изд. на идише: Krakow, 1591; перевод на английский и разбор см. в: Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah* [Cincinnati: Hebrew Union College, 1976], pp. 46–47). Один из вариантов был помещен в замечательном своде сказаний на идише, *Mayse Bukh* (*Ma'aseh Book*, no. 185, pp. 400–401). В *Sefer Shebet Yehudah* король, как и у Гликль, правил Испанией. В *Mayse Bukh* он султан Стамбула, тем не менее Гликль вполне могла читать эту версию и воспользоваться ею. Гликль добавила и собственные подробности: король, которого мучит бессонница, видит, как евреям подбрасывают труп ребенка, тогда как в обоих сборниках речь идет о некоем трупе и обнаруживают его слуги, которых король посылает разузнать, что происходит.

одно из тел, и уговорила других евреев не бояться последствий справедливого обвинения. Тем временем собралась толпа в несколько тысяч ремесленников и моряков, готовых обрушиться на евреев, если труп не будет найден в указанном доме христиан. В конечном счете оба трупа были откопаны, убийца сознался и был казнен – под приглушенный ропот угроз в адрес иудеев. «В тот день дети Израиля подвергались страшной опасности, ибо против них было обращено много злобы... но Господь проявил великодушие к нам, грешным, подтвердив свои слова: „в земле врагов их, – Я не презрю их и не возгнушаюсь ими“ [Лев. 26:44], и евреи остались целы и невредимы»<sup>133</sup>.

Как и убитый Мордехай, загубленные менялы предупреждают потомков Гликль об извечных превратностях еврейской судьбы, Ревекка же доказывает, что нельзя безропотно терпеть пролитие невинной крови. Интересна датировка последнего эпизода, которой Гликль подчеркивает его мораль. Ревекка разоблачила гамбургского душегуба в 1687 г.; Гликль пишет об этом в пятой книге, спустя долгое время после смерти Хаима, наступившей в 1689 г., и утверждает, будто разоблачение «примерно совпадает» со временем написания<sup>134</sup>. Иначе говоря, об упорном стремлении Ревекки отомстить за евреев сообщается в ряду неутомимых попыток овдовевшей Гликль поддержать своих «сирот» в борьбе против неназываемых опасностей со стороны иудеев и христиан. И она сама, и Ревекка – матери, достойные библейских прародительниц Сары, Ревекки, Рахили и Лии.

Христиан Гликль отодвигает в автобиографии на «обочину»: они как бы опоясывают занимаемый евреями центр своими учреждениями и общественным контролем. Взаимодействие через невидимую границу может варьироваться от актов насилия до тесной дружбы<sup>135</sup>. Евреи также поддерживают дипломатические отношения с христианами – с помощью специального человека по прозвищу *штадлан*, каким был, в частности, Гирш Леви<sup>136</sup>. Кроме того, у них существуют и договорные отношения – вспомним о долгах христианам, которые Гликль чтит не меньше, чем долги иудеям, или жалованье, которое Гликль платит своей *shabes-froy* («субботней женщине»), чтобы та выполняла за нее разную работу в день отдохновения<sup>137</sup>.

Более близкие отношения между евреями и неевреями изображены в похожей на историю Иова притче, которую Гликль вставляет во вторую книгу, чтобы доказать необходимость полагаться на Бога. В этой еврейской версии сказания, существующего во многих культурах («Плацид, или Человек, который никогда не клялся»), повествуется о благочестивом талмудисте, безвинно попавшем в тюрьму, и его жене, обманом похищенной морским капитаном, когда она стирала на берегу<sup>138</sup>. Выйдя из тюрьмы, муж взял с собой двоих сыновей и на корабле,

<sup>133</sup> КМ, S. 246; PM, S. 231; AL, p. 135 (несколько предложений опущено). В печатном указе, изданном об этом деле гамбургским сенатом, упоминаются (и запрещаются) выпады против евреев (StAH, Senat, Cl. VII, Lit. Hf., Nr. 5, Bd 1b, fasc. 1, указ от 19 сентября 1687 г. подшит в конце).

<sup>134</sup> Grunwald, *Hamburgs deutsche Juden*, S. 17. КМ, S. 234; PM, S. 231; AL, p. 128. Марведель приводит такую датировку в качестве примера того, насколько «ошибочно» бывает у Гликль «хронологическое размещение событий» (Marwedel, «Problems of Chronology», p. 6). Я же предлагаю как литературное, так и психологическое объяснение подобной «ошибки».

<sup>135</sup> Помимо общения, которое было у Хаима и Гликль с неевреями при возвращении из Виттмунда в Гамбург (см. выше), Гликль описывает возлияния своего слуги Якова и составлявшего ему компанию господина Петерсена по пути из Ганновера в Гамбург (КМ, S. 101–106; PM, S. 92–97; AL, pp. 55–58).

<sup>136</sup> КМ, S. 312; PM, S. 293; AL, p. 170.

<sup>137</sup> КМ, S. 277; PM, S. 262–263; AL, p. 152: «Я благодарна и возношу хвалу Господу за то, что покинула Гамбург без единого рейхсталера долга евреям или неевреям»; «Я боялась, что, и дальше оставаясь одинокой, могу потерять все и навлечь на себя такой позор, который бы – упаси Боже – причинил вред другим людям, как евреям, так и неевреям». О «субботней женщине» Гликль см.: КМ, S. 187–188; PM, S. 176–177; AL, pp. 101–102. В некоторых городах магистраты запрещали евреям нанимать слуг-христиан, которые бы брали на себя субботние дела (Buxtorf, *Jewish Synagogue*, p. 171). По-видимому, в Гамбурге подобного запрета не было, хотя в 1698 г. несколько лютеранских студентов-богословов подали в сенат протест против того, что христианские служанки в иудейских семьях ходят с детьми в синагогу (StAH, Senat, Cl. VII, Lit. Hft., Nr. 5, Bd 1b, fasc. 37r–42r). Гликль упоминает лишь еврейских слуг.

<sup>138</sup> КМ, S. 39–57; PM, S. 37–50; AL, pp. 22–31. «The Man Who Would Not Take an Oath», A. Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folk-Tale: A Classification and Bibliography*, 2nd ed. (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1964), Tale type 938.

направлявшемся в Ост-Индию, пустился искать жену, но судно потерпело кораблекрушение, и талмудист один попал в страну «дикарей» (*vilde leyt*). Местная принцесса спасла его от поедания каннибалами, и он стал жить с ней в пещере, и она родила ему «дикаря-сына». В отчаянии от всех своих утрат талмудист задумался о самоубийстве: «Что, если когда-нибудь эти бездумные жестокие создания съедят его плоть и раскрошат его кости и он не будет похоронен среди правоверных иудеев?»

Божественный голос отговорил его от сведения счетов с жизнью, указал, где спрятано сокровище, и посоветовал, как сбежать на приближающемся судне, которое держало курс на Антиохию. Когда талмудист поднялся на борт, дикарка-жена возопила к нему, прося взять ее с собой, «но он только посмеялся и сказал: „На что мне дикие звери? У меня есть жена получше тебя...“ Услышав, что он больше не вернется к ней, дикарка рассвирепела. Она схватила их маленького сына за ноги, разорвала его надвое, швырнула одну половину на корабль, а сама принялась пожирать вторую. Мудрый талмудист поплыл своей дорогой».

Обосновавшись вместе с сокровищем на другом острове, талмудист был избран туземцами вождем и в конце концов воссоединился с утраченной женой и сыновьями, когда их корабли по счастливой случайности бросили якорь у его берегов и с помощью загадок родные сумели выяснить, кто они такие. У капитана тоже оказалось две жены: одна, которая жила с детьми на берегу, и вторая – похищенная им еврейка, «очень тонкая и умная», которая вела все его дела на корабле. Впрочем, с женой талмудиста он никогда не спал. Она объяснила ему, что будет спать только с тем, кто разгадает загадку, которой научил ее бывший муж, и таким образом докажет свою равноценность ему. Она скорее убьет себя (еще одна угроза самоубийства!), нежели ляжет с ним иначе, потому что «негоже всякому деревенщине садиться на королевского скакуна»<sup>139</sup>.

Поскольку капитан не прикоснулся к жене талмудиста, тот пощадил моряка и лишь конфисковал в виде наказания его имущество. Услышав про такие чудеса, некоторые матросы обратились в иудаизм, и с тех пор на острове процветает еврейская община (*kehilah*).

Гликль прибавила к традиционному сказанию про человека, который никогда не клялся, много собственных мотивов, в том числе промежуточный эпизод с дикаркой-принцессой, испытание загадками и избрание еврея правителем острова<sup>140</sup>. Возможно, история с принцессой была подсказана ей рассказами о путешествиях, главной темой которых нередко была роковая любовь между европейцем и женщиной неевропейского происхождения. Подобную историю слышал, например, в начале XVII в., во время поездки на Антильские острова, француз Жан Моке. В его случае речь шла об английском лоцмане, который, потерпев кораблекрушение, был спасен индианкой. Около трех лет она заботилась о нем, пока они странствовали в северных краях, и родила от него ребенка. Повстречав английские рыболовецкие суда, лоцман отказался взять подругу с собой – из чувства стыда и «потому что она была дикаркой», на что женщина в отчаянии и злобе разорвала их ребенка, бросила одну половину лоцману,

Placidus, pp. 331–332. Христианский вариант этой истории содержится в жизнеописании св. Евстахия, известного до крещения под именем Плацида (Плакида); он принял христианство в правление императора Траяна (Jacque de Voragine, *The Golden Legend*, trans. Granger Ryan and Helmut Ripperger [New York: Arn° Press, 1969], pp. 555–561; Alain Boureau, «Placido tramite: La Légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien?» *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 37 [1982]: 682–699. Еврейские варианты истории: «The Reward of Virtue, or the Story of the Man Who Never Took an Oath», in *Ma'aseh Book*, no. 222, pp. 542–546; Angelo S. Rappoport, *The Folklore of the Jews* (London: Soncino Press, 1937), pp. 147–151; E. Yassif, «From Jewish Oicotype to Israeli Oicotype: The Tale of 'The Man Who Never Swore an Oath'», *Fabula*, 27 (1986): 216–236.

<sup>139</sup> КМ, S. 49 («gar tsart... gar far shtendig»); PM, S. 44; AL, pp. 26–27 (с небольшим отступлением от текста на идише).

<sup>140</sup> Эпизод с дикаркой-принцессой, разгадывание загадок и еврейский правитель острова не фигурируют ни в одном из вариантов сказания, перечисленных в прим. 136. Сама Гликль утверждает, что «нашла эту историю в книге, написанной знатным и уважаемым горожанином из Праги», однако его имя в рукописи не упоминается (КМ, S. 57). Отличия Гликлевой версии не противоречат гипотезе о том, что автор сама добавила эти мотивы, – или по крайней мере предпочла такой вариант излагаемому в *Mayse Bukh*. Библиографию по загадкам в еврейском фольклоре см. в: Haim Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore* (Berlin: Walter de Gruyter, 1967), pp. 423–424.



а вторую унесла с собой, «стена и плача». Гликль вполне могла слышать или читать эту историю, поскольку в 1688 г. вышел иллюстрированный перевод книги Моке на немецкий – она была издана неподалеку от Гамбурга, в городе Люнебурге<sup>141</sup>.

Впрочем, Гликль могла вплести в свою вставную новеллу отрывки из еврейских книг о путешествиях. Существовало, в частности, предание о том, как в IX в. корабль некоего Эльдада разбился у берегов Эфиопии и тот попал к канныбалам<sup>142</sup>. Рассказывалась история о потерпевшем кораблекрушение еврее, которого спасла и женила на себе дьяволица: когда он решил вернуться к первой жене и детям, она умертвила его поцелуем<sup>143</sup>. (Гликлеву талмудисту повезло больше.) Еврейский правитель острова может быть отголоском марана Иосифа Наси, который милостью турецкого султана с 1566 по 1579 г. правил Наксосом, а остров Наксос, между прочим, находится на пути в Антиохию, куда направлялся второй корабль талмудиста. Наконец, в семье Гликль объявился собственный путешественник, ее зять Мордехай Гамбургер, также известный под именем Моисея Маркуса Старшего, который в 1712 г. отплыл в Индию для закупки алмазов в Пондишери и Мадрасе. Это произошло спустя 22 года после

<sup>141</sup> Jean Mocquet, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales: Faits par Jean Mocquet, Garde de Cabinet des singularitez du Roy, aux Tuilleries* (Rouen: Jacques Callové, 1645; первое изд. – 1616), pp. 148–150. В немецком переводе: *Wunderbare jedoch gründlich- und warhafftige geschichte und reise begebnisse in Africa, Asia, Ost- und West-Indien*, übers. von Johann Georg Schloch (Lüneberg: J. G. Lippers, 1688), S. 82–86 (иллюстрация с изображением женщины, которая разрывает своего ребенка, с. 85). Поведанная Моке история послужила одним из источников для имевшего широкое хождение в XVIII в. сказания о Ярико и Инкле. Инкл – англичанин, он потерпел кораблекрушение и, когда его прибило к берегу, был спасен индейской девушкой Ярико. Ярико защищает Инкла от своих соплеменников, она любит его. Они живут в пещере. Инкл уговаривает ее с первым же судном вместе уехать в Англию. В конце концов они попадают на корабль, но, стоит им добраться до Барбадоса, как Инкл продает Ярико в рабство. Интересный анализ этого сказания, сведения о его происхождении и имеющихся вариантах см. в: Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492–1797* (London: Methuen, 1986), ch. 6. Эпизод с благочестивым талмудистом и дикаркой-принцессой добавляет еврейский колорит к основному сюжету, повествующему о неудачной попытке установить связь между Европой и Вест-Индией. О других историях про «неудачную межнациональную любовь» XVII в. см. также в: Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 1992), ch. 5.

<sup>142</sup> Эльдад Данил, ученый путешественник IX в., рассказал свою историю испанским евреям. Его корабль разбился у берегов Эфиопии, а сам он с еще одним моряком попал к «племени по имени ромрано... они чернокожие, высокого роста... и едят людей». Его спутника, который был здоровым и толстым, немедленно убили и съели, а Эльдада, поскольку тот был болен, заковали в цепи в надежде, что он выздоровеет и потолстеет. Вместо того чтобы толстеть, он прятал еду. Эльдад прожил с канныбалами, пока на тех не напали огнепоклонники и не взяли его в плен. После четырех лет, проведенных Эльдадом среди огнепоклонников, его вызволил от них еврейский купец из Персии. Эта история, наряду с другими рассказами Эльдада, была известна на протяжении нескольких столетий, а около 1480 г. ее издали в Мантуе на иврите (Elkan Nathan Adler, ed., *Jewish Travellers: A Treasury of Travelogues from Nine Centuries*, 2nd ed. [New York, 1966], pp. 4–7; D. H. Müller, «Die Recensionen und Versionen des Eldad Had-Dâni», *Denkschriften der Kaiserlichen Academie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Classe*, 41 [Vienna, 1892]: 70–73. Составленную Леопольдом Цунцем библиографию еврейской литературы о путешествиях см. в: Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, trans. A. Asher, 2 vols. (New York: Hakesheth, s. a.), vol. 2, pp. 230–317; возможно, Гликль нашла некоторые свои мотивы в одном из этих описаний. Однако скорее всего это была книга рассказов о путешествиях вроде *Mayse Amsterdam* (на идише), в которой идет речь о приключениях некоего рабби Леви, вместе с девятью другими евреями отплывшего в 1678 г. из Амстердама в Ост-Индию на поиски островов, где бы «жили дотоле неведомые нам евреи» (Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, p. 237). Эпизоды, действие которых происходит на островах, стали связующим звеном в популярной во времена Гликль немецкой книге, выпущенной в Гамбурге одним из самых известных писателей этого города: Eberhard Werner Hapfel, *Der insulanische Mandorell* (Hamburg und Frankfurt: Z. Hertel und M. Weyrauchs Erben, 1682).

<sup>143</sup> Историю о потерпевшем кораблекрушение и дьяволице см. в: Bin Gorion, *Mimekor Yisrael*, сокращ. изд., Nr. 200, S. 373–384 (вышла на идише, Hamburg, 1711), «Сказание о жителе Иерусалима»; другой вариант: *ibid.*, Nr. 201, S. 384–386 («Поцелуй»). К еврейскому фольклору относится и мотив «сатанинской» жены, которая, подобно Медее, убивает своих детей, когда ее бросает или обманывает муж (Juspa Shammash, *Mayse Nissim* [Amsterdam, 1696], Nr. 21: в переводе на английский – «The Queen of Sheba in the House 'Zur Sonne'», in Eidelberg, *R. Juspa*, pp. 87–88); вариации этой темы анализируются в работе: Sara Zfatman, *The Marriage of a Mortal Man and a She-Demon* (Jerusalem: Akademon Press, 1987). Архетипом дьяволицы в еврейском фольклоре является Лилит, первая жена Адама, которая в одном из своих воплощений угрожает новорожденным младенцам смертью (Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, 3rd enlarged ed. [Detroit: Wayne State University Press, 1990], ch. 10). Гликль не упоминает про Лилит, но ее внук Моисей Маркус Младший в своей книге о еврейских обычаях пишет: «Когда в семье Мужчины рождается Сын, его Друзья желают ему Счастья, а некоторые из них рассыпают по четырем Углам Комнаты Роженицы Бумажки со Словами: «Адам и Ева, прочь Лилит», а также с Именами трех Ангелов, дабы уберечь Женщину и Младенца от злых Чар». [Moses Marcus], *The Ceremonies of the Present Jews* (London: J. Roberts, 1728), p. 14. Возможно, Моисей Маркус наблюдал такой обряд в доме своей матери, Фройдхен бас Хаим. Об этих бумажных оберегах см.: Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion* (New York: Atheneum, 1977), pp. 139, 169.

написания второй книги, в которой Гликль поместила сказание про талмудиста, но, возможно, путешествие Мордехая вдохновило ее на более поздние дополнения?<sup>144</sup>

Каковы бы ни были источники Гликль, ее вставные истории подчеркивают наличие отношений через границу, отделяющую евреев от неевреев, причем близкие отношения никогда не доводят до добра. В эпизоде, действие которого происходит у «дикарей», еврейское приравнено к «цивилизованному». Во второй книге Гликль также вспоминает, как однажды темной ночью между ней и ее матерью (обе в это время выкармливали очередных младенцев) возник спор о том, какой ребенок чей, и дело грозило перерасти в конфликт, разрешить который было бы под силу лишь царю Соломону. И все же только «дикарка» рвет на куски своего сына. (Интересно, что в этот самый период евреи, с одной стороны, становились в Суринаме владельцами плантаций сахарного тростника и негритянских и индейских рабов<sup>145</sup>, а с другой – в христианских описаниях путешествий отмечалось сходство между обычаями евреев и «диких» народов Нового Света, на основе чего богословы-христиане, отчасти с согласия самого Менассе бен Израйля, объявляли америндов потомками «потерянных колен Израилевых»<sup>146</sup>.) Ученый еврейский муж и его нежная и умная супруга противопоставляются Гликль глуповатому христианину с ждущей его дома женой, которая способна только заниматься хозяйством. В этой истории христиане не просто существуют на обочине еврейского мира: они выставлены людьми ниже иудеев. Достигаемое в конечном итоге примирение (христиане переходят в иудаистскую веру и живут под властью мудрого талмудиста и его жизнерадостной семьи) представляет собой фантазию, отталкивающуюся от противного, т. е. счастливый конец мукам Изгнания.

В автобиографии Гликль действуют и христиане, но она не посвятила ни одной страницы чуждым религиозным обрядам или верованиям. Зато кое-кто из ее христианских современников подробно описывал обряды иудеев, живущих как особняком, так и под юрисдикцией христиан. В 1644 г. гамбургский пастор Иоганн Мюллер опубликовал книгу «Иудаизм, или Еврейство» (*Judaismus oder Judenthum*), полторы тысячи страниц рассуждений о вере, религиозных традициях и образе жизни евреев, которыми он стремился доказать «слепоту и упрямство» иудеев, а также необходимость их обращения в христианство. С той же целью в последние десятилетия XVII в. гебраист Эзра Эдзарди наставлял христианских миссионеров в Торе и Талмуде, причем делал это из родного города Гликль, Гамбурга<sup>147</sup>. Одновременно во Франкфурте-на-Майне собирал материал для своих *Jüdische Merckwürdig-keiten* («Еврейских диковин») пиетистический священник Иоганн Якоб Шудт. В пухлом заключительном томе, вышедшем из печати в 1718 г., рассказывалась, в частности, история про зятя Гликль Мордехая Гамбургера и его жену Фройдхен: как в 1706 г., живя в Лондоне, Мордехай поспорил с ашкеназским раввином по поводу бракоразводного письма, составленного для разорившегося бан-

<sup>144</sup> См.: Cecil Roth, *The House of Nasi: The Duke of Naxos* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1948), особенно гл. 4 и с. 182–186 (о его знаменитости). Наси продолжал жить в Стамбуле, а островом правил его наместник Франсиско Коронель или Коронельо (новообращенный католик) в содружестве с церковными властями. На острове Наксос проявляли терпимость и к мусульманам, и к иудеям. Gedalia Yagev, *Diamonds and Coral: Anglo-Dutch Jews and Eighteenth-Century Trade* [Leicester: Leicester University Press and New York: Holmes and Meier, 1978], pp. 156–158; Emden, *Mémoires*, p. 183.

<sup>145</sup> О еврейских общинах и плантациях в Суринаме в конце XVII – начале XVIII в. см. ниже, в главе «Метаморфозы».

<sup>146</sup> KM, S. 71–72; PM, S. 64–65; AL, pp. 39–40. Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), pp. 31–41; Richard H. Popkins, «The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory», in Joseph Kaplan, Henry Méchoulán, and Richard H. Popkin, eds., *Menasseh ben Israel and His World* (Leiden: E. J. Brill, 1989), pp. 63–82. Мнение Менассе бен Израйля было основано на сообщении одного португальского марана о том, что в своем путешествии по Андам тот встречал евреев; Менассе высказывал его достаточно осторожно: он считал, что потерянные колена могли частично переселиться в Америку, но что прочие америнды попали туда из Азии (с. 68–69). Сходное утверждение о туземцах-евреях мы находим и в одном тексте на идише (*Mayse vestindie*), относящемся к середине XVII в., см.: Weinreich, *Yiddish Language*, p. 315.

<sup>147</sup> Johann Müller, *Judaismen oder Judenthum: Das ist Ausführlicher Bericht von des Jüdischen Volckes Unglauben Blindheit und Verstockung* (Hamburg: Jacob Rebenlein für Zacharias Hertel, 1644). Whaley, *Religious Toleration*, pp. 86–88.

кира, как Мордехая подвергли отлучению, а Фройдхен лишили права наречь в синагоге только что родившуюся дочь. Тогда Мордехай основал собственную синагогу. Рассказ, в целом одобрителен по отношению к Мордехая, призван был доказать, что германские евреи вели себя так, словно над ними не было христианских магистратов<sup>148</sup>.

Среди вошедших в первый том Шудта «диговин» был способ, к которому прибегали гамбургско-альтонские евреи с целью обойти старинный субботний запрет выносить за пределы домашнего пространства даже молитвенник или молитвенное покрывало. Запрещалось также удаляться на определенное расстояние от своего города и готовить субботнюю еду во время праздника, непосредственно предшествующего субботе. Обходить эти запреты позволяли некоторые предметы и действия, сочетание которых известно из Талмуда и прочих источников под названием *эрубин*. На древнееврейском слово *эруб* означает «смешение, слияние». От жилых домов к синагоге прокладывалось нечто вроде проволочного ограждения с «воротами», а в синагогу, в молитвенные дома или в дома соседей по двору, куда, скажем, нужно было в субботу таскать воду, заранее относили хлеб. Накануне праздника хлеб и уже готовая еда убирались подальше, чтобы можно было продолжить приготовление пищи в запретные часы.

Такие символические уловки помогали общине соединять запретное общественное владение (пространство, находящееся под юрисдикцией многих, *Reshut-Ha-rabbim*) с частным (пространством, находящимся под юрисдикцией отдельной личности, *Reshut-Ha'yahid*), смешивать повседневную деятельность с праздником. В таких местах, как Гамбург—Альтона, значительная часть пространства, превращенного с помощью ворот в *Reshut-Ha'yahid*, принадлежала христианам. Сохранились, например, записи о возмещении общиной убытков некоему менонитскому пивовару, чья земля была использована для *эруба*. В пространственно-временном отношении исключение из правил, дарованное *эрубом*, позволяло человеку передвигаться по смешанному миру, не утрачивая своего иудеоцентризма<sup>149</sup>.

*Эруб* подразумевает мировоззрение и мироощущение, которые дают возможность Гликль с ее смешанной культурой помещать евреев в центр повествования и даже говорить (в кругу своей диаспоры): «мое гнездышко... в нашем дорогом Гамбурге»<sup>150</sup>. Существование иудейского мира обусловлено миром христианским, и время от времени христиане напрямую вторгаются в жизнь евреев, в частности оказывая кому-то *koved* на свадьбе или убивая кого-нибудь из родственников. Тем не менее во всех семи книгах Гликль они в основном находятся на периферии. Смерти близких, более всего огорчающие ее, не связаны с пограничьем между христианами и иудеями, они вызываются болезнями, эпидемиями или несчастными случаями, которые могли в то время постигнуть любого человека и которые она толкует в рамках иудаизма. Если Гликль пишет о раздорах, то чаще всего речь идет о разладе с соплеменниками,

<sup>148</sup> Johann Jacob Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Bd. 1–4 (Frankfurt und Leipzig: Samuel Tobias Hocker, 1715–1718), Bd 4, S. 135–137. Все аргументы за и против лондонского скандала циркулировали в еврейских общинах Европы с 1707 г. в виде брошюр на иврите. Немецким читателям о нем впервые поведал фюртский священник Адам Андреас Кноллен в книге «О новом и старом» (1714); сын Гликль Моисей Хамель был раввином близлежащего Байерсдорфа, а потому вполне мог прочитать этот рассказ христианина о лондонских несчастьях своей сестры. Об этом эпизоде см. также: Emden, *Mémoires*, pp. 183–184; Kaufmann, «Rabbi Zevi Ashkenazi», pp. 102–125.

<sup>149</sup> Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Bd 1, S. 296. Об *эрубе* в целом см. талмудический трактат 'Erubin, in Israel Epstein, ed., *The Babylonian Talmud, Seder Mo'ed*, part 2, vol. 3, trans. Israel Slotki (London: Socin° Press, 1938); *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, pp. 849–882; об *эрубе* в Гамбурге—Альтоне см. важную работу Петера Фраймарка: Peter Freimark, «Eruw/Judentore: Zur Geschichte einer rituellen Institution im Hamburger Raum (und anderswo)», in Freimark et al., *Judentore*, S. 10–69. В последнем десятилетии XVII в. рабби Цви Гирш Ашкенази описал свое негодование по поводу того, как неверно гамбургско-альтонские ашкеназы трактовали *эруб*: они клали хлеб во всех синагогах и молельных домах, тогда как, на его взгляд, достаточно было бы одного хлеба в одной синагоге, чтобы разрешение переносить вещи распространялось на всю округу (*Sefer She'lot*, responsa 112).

<sup>150</sup> KM, S. 100, 107; PM, S. 91, 97; AL, pp. 55, 59. О приемах по «отвоевыванию» пространства и времени, предлагаемых еврейскими талмудистами, дабы евреи могли жить в Изгнании, см.: Arnold M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp. 35–42.

начиная от борьбы ее отца с другими лидерами альтонской общины и кончая кулачными потасовками в мецской синагоге.

Веками сообщения о местных разногласиях передавались от одной еврейской общины Европы к другой в рукописном виде, когда разные группы просили того или иного раввина высказать свое мнение о них. С появлением на сцене печатного станка такие ответы, получившие название «респонсов», нередко стали издаваться на иврите в виде книг: подготовленные учеными мужами, они обсуждались всеми. В автобиографии Гликль пропасть этих «еврейских новостей», на которые автор откликается чисто по-женски: «При жизни отца в нашей *Gemeinde* то и дело вспыхивали ожесточенные споры, причем, как водится на свете, каждый отстаивал собственную точку зрения». Затем большинство влиятельных лиц общины умерло. «Так Господь – да будет благословенно его имя – разрешил споры между *парнасим*»<sup>151</sup>.

У самой Гликль размолвки бывали в двух случаях: на переговорах о заключении брака (это были споры о размере приданого и даже о приемлемости потенциального супруга или супруги, которые затем переходили в гармонию свадьбы) и в связи со сделками. Когда придворный венский еврей Самуил Оппенхаймер был заключен в тюрьму и временно не мог выплачивать свой огромный долг сыну Гликль Натану, она обвинила в этом не интриганов в имперском правительстве, а Оппенхаймеров: «Им не хватит жизни, чтобы расплатиться с нами за все страхи, волнения и беспокойства, которые мы пережили по их милости»<sup>152</sup>.

На взгляд Гликль, евреи жили в обществе, в котором можно было внезапно разориться дотла, а затем – с Божьей помощью – вновь разбогатеть. Коммерческие неприятности со стороны христиан кажутся ей настолько в порядке вещей, что она затрагивает их лишь в исключительных случаях, в частности когда Людовик XIV ополчается против еврейских чеканщиков монет в Лотарингии. Зато конфликты с другими евреями подсказали Гликль некоторые из ее лучших историй. Она, например, пространно излагает, как Иуда Берлин, будучи компаньоном ее мужа, утаил от того полторы тысячи рейхсталеров, а потом, когда Хаим вежливо расторг контракт, отказался вернуть принадлежащий семейству товар – несмотря на все хорошее, что этот молодой человек видел от них обоих. Каждая из еврейских общин рьяно стояла за своего, и Гликль вынуждена признать, что отказ Хаима идти на копромисс не способствовал разрешению спора. Дело едва не попало в нееврейский суд (что было бы чудовищным нарушением солидарности), но в конце концов суд еврейский решил его в пользу Иуды. К счастью, Хаим возместил свои потери за счет других сделок («милосердный Господь увидел нашу невиновность», – замечает Гликль), а Иуда и Хаим впоследствии помирились<sup>153</sup>. Других неверных компаньонов и агентов Гликль изображает с куда большим негодованием. «Подлинный Ирод для всей моей семьи», – отзывается она об одном из них (вероятно, исходя из дурной репутации Ирода I, который, как сказано в Талмуде, уничтожал иудейские институты и убивал еврейских вождей)<sup>154</sup>. О другом она говорит: «надутый, самодовольный, разжиревший, наглый и злобный человек»<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> КМ, S. 32–33; РМ, S. 30; АЛ, pp. 18–19.

<sup>152</sup> КМ, S. 268–270; РМ, S. 251–253; АЛ, pp. 146–147. О Самуиле Оппенхаймере и данном эпизоде см.: Stern, *Court Jew*, pp. 19–28, 85–91.

<sup>153</sup> КМ, S. 107–121; РМ, S. 98–112; АЛ, pp. 59–67. Ранее Хаим устроил брак Иуды Берлина с дочерью своего брата Самуила, так что это был конфликт не только между евреями, но и между свойственниками.

<sup>154</sup> Этим «Иродом» был Иссахар Коген, которого рекомендовал Хаиму его живший во Франкфурте брат Исаак, когда сотрудничество с Иудой Берлином разладилось (КМ, S. 119; РМ, S. 110; АЛ, p. 66). Иссахар десять лет работал у Хаима и Гликль в качестве помощника и торгового агента. Об Ироде в еврейском фольклоре см.: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, p. 387. Не одна Гликль использовала слово «Ирод» в виде оскорбления. В 1694 г. ссора в хильдесхаймской синагоге во время празднования Симхат-Торы вылилась в обмен оскорблениями между несколькими мужчинами, в числе которых был муж Хаимовой племянницы. Один еврей сказал другому, что «считает его хуже Ирода и Пилата [*sic!*]» (A. Lewinsky, «Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 44 [1900]: 378).

<sup>155</sup> КМ, S. 161; РМ, S. 150; АЛ, p. 87 (речь идет о Моисее Хельмштедте из Штеттина, который владел в этом городе монополией на чеканку монеты и хотел, чтобы Хаим снабжал его серебром). Гликль также рассказала историю с обманом

Если Гликль пишет, что «очень переживала» такие потери рейхсталеров («мы были еще очень молоды, а нужно было кормить нескольких детей»<sup>156</sup>), они не шли ни в какое сравнение с напастями, которые навлек на нее – уже в период вдовства – сын Лейб. Будучи женат и имея крупный магазин в Берлине, неопытный и добродушный Лейб позволил партнерам и собственникам обобрать себя (так, во всяком случае, утверждает мать), растерял деньги в неудачных сделках и ссудах полякам и в результате настолько погряз в долгах, что ему грозил арест. Его братья и особенно Гликль не раз выручали Лейба с помощью рейхсталеров, но матери он стоил также обмороков, «дрожи и волнений, словно в ожидании смерти», да и просто горьких слез. В конце концов Гликль забрала Лейба в Гамбург и поручила работу для себя, так что под ее бдительным оком он восстановил свою репутацию. Когда через некоторое время Лейб умер в возрасте 27 лет, она могла написать, что, хотя он принес ей немало огорчений, его смерть стала для нее тяжким ударом. Вспоминая Давида и Авессалома, она совершенно простила сына. Помимо всего прочего, «он был самый лучший *mentsch* [человек] на свете, и хорошо учился, и обладал поистине еврейским состраданием к беднякам»<sup>157</sup>.

Совершенно очевидно, что в случае с Лейбом для Гликль стояло на карте значительно больше, чем рейхсталеры, почему нам необходимо вернуться к притче о птицах, помещенной почти в самом начале автобиографии. Если рассказ о жизни Гликль представляет собой взвешивание радостей и горестей (причем горести нередко перетягивают свою чашу весов), то движет его вперед вопрос о том, чем разные поколения обязаны друг другу. Притча о птицах призвана доказать, что направление стрелы всегда поступательно: старшие любят младших и заботятся о них, даже когда, подобно автору, жалуются на трудности и на эгоистичность запросов современной молодежи. Гликль сравнивает радость, с которой она и Хаим восприняли скромный подарок от его родителей («небольшой кувшин стоимостью не более двадцати рейхсталеров, который, однако, был для нас ценнее купленного за сто»), и реакцию сегодняшних молодых, «которые хотят забрать у родителей как можно больше, не спрашивая их, могут ли они позволить себе отдать всё»<sup>158</sup>. Тем не менее Бог устроил так, что старшие заботятся о младших, и это практично, поскольку, «если бы у детей было столько же хлопот с родителями, сколько у родителей с ними, они бы скоро устали». На том свете родители тоже могут проявлять заботу о потомстве. Как Гликль пишет об отце Хаима: «Что это был за святой человек! Да пойдут нам на пользу его достоинства. И да умолит он Господа не посылать нам больше горестей, и да не будем мы более грешить и терпеть позор»<sup>159</sup>.

Впрочем, затем Гликль пересматривает основную мысль притчи и меняет направление стрелы. В начале второй книги она рассказывает, как ее отец заботился о своей теще, Матти.

---

среди родни: отец Хаима Иосиф Гольдшмидт повздорил с человеком по имени Файбуш, за пасынка которого Иосиф выдал свою дочь Йенту. Муж Йенты обвинил отчима в присвоении его наследства и захватил у того часть торгового имущества, что привело к ожесточенным судебным тяжбам, во время которых то Файбуш, то Иосиф засаживал своего противника в тюрьму (KM, S. 64–65; PM, S. 57–58; AL, pp. 35–36).

<sup>156</sup> KM, S. 165; PM, S. 154; AL, p. 89.

<sup>157</sup> KM, S. 211–230, 308; PM, S. 200–218, 288–289; AL, pp. 114–126, 167–168.

<sup>158</sup> KM, S. 143; PM, S. 133; AL, p. 77. Гликль прибавляет, что ее свекор был богатым человеком, а все его дети уже были выданы замуж или женаты. Не скрывается ли за ее радостью по поводу кувшина некая двойственность чувств?

<sup>159</sup> KM, S. 17, 61; PM, S. 14, 54; AL, pp. 9, 33–34. Еще одним примером помощи с того света может служить история Сульки, жены Хаимова брата Авраама, которая 17 лет ходила бездетной. Перед самой смертью мать Сульки сказала ей: «Если Господь, да будет благословенно его имя, признает за мной хоть одну заслугу, я попрошу его послать тебе детей». Вскоре Сулька забеременела и родила дочь, которую назвала в честь матери Сарой (KM, S. 62–63; PM, S. 55–56; AL, p. 34). О молитвах, в которых евреи просят своих предков из загробного мира помочь им в земных делах, а также о молитвах с того света см.: Chava Weissler, «The Living and the Dead: Ashkenazic Family Relations in the Light of Hebrew and Yiddish Cemetery Prayers», in Weissler, *Voices of the Matriarchs* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1998). Я рассматриваю вопрос о взаимодействии между живыми и мертвыми у католиков, а также о критике такого взаимодействия со стороны протестантов в работе: Natalie Zemon Davis, «Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France», in Alice Rossi, Jerome Kagan, and Tamara Hareven, eds., *The Family* (New York: W. W. Norton, 1978), pp. 87–114.

Сразу после свадьбы отец и мать Гликль позвали Матти жить с ними, и она воспользовалась приглашением и прожила у них 17 лет, продолжая вести свой скромный бизнес (выдачу небольших займов). «Мой отец... обращался с ней самым почтительным образом, словно она была его собственной матерью», он всегда сажал ее во главе стола и привозил ей подарки с каждой ярмарки. Умирая, Матти благословляла его и ставила в пример всей семье<sup>160</sup>. Забота младших о старших может простирается и за гробом; достаточно вспомнить, как после смерти отца Хаим бен Иосиф нанял десять раввинов, чтобы они целый год молились и изучали Талмуд в его доме<sup>161</sup>.

Эти два вида связей между поколениями продолжают переплетаться друг с другом на протяжении автобиографии, пока после смерти Хаима не объединяются для Гликль в единое целое. В четвертой книге она рисует портрет вдовы, старающейся не беспокоить детей: портрет своей матери, которая овдовела в том же возрасте, как впоследствии Гликль, и была еще жива в период написания книги – отказываясь от любых партий, она обходилась деньгами, оставленными ей покойным мужем, и степенно жила вдвоем со служанкой в небольшом домике, радуясь детям и внукам<sup>162</sup>. В течение десяти лет Гликль следовала по ее стопам (хотя проявляла гораздо большую деловую активность), отвергая предложения о замужестве «самых влиятельных ашкеназов», предложения, которые бы принесли огромное состояние и ей самой, и ее отпрыскам. Она даже подумывала о том, чтобы, выдав замуж последнюю дочь, переселиться на Святую Землю и посвятить себя служению Богу<sup>163</sup>.

Впрочем, предпочтение, которое Гликль отдавала вдовству, основывалось не только на понятии о благочестии и благопристойности, не только на ее верности Хаиму. В пятой книге она рассказывает, что по истечении первого месяца траура никто из родни не предложил ей помощь. Более того, никто из тех, кому в свое время помогали они с Хаимом, не посодействовал ее осиротевшим сыновьям, когда им понадобился торговый кредит<sup>164</sup>. В результате она приходит к выводу, что полагаться можно лишь на Господа, чему и поучает детей следующей страшной сказкой. Сказка эта восходит к еврейскому фольклору, однако мрачная концовка могла быть присочинена самой Гликль.

Король захотел научить своего наивного сына, в чем познается истинный друг. Он велел ему зарезать тельца, положить его в мешок и сказать дворецкому, секретарю и слуге, что в пьяной ссоре убил гофмейстера. Каждого из них нужно было попросить помочь в захоронении тела, чтобы король, дескать, не наказал его. Принц последовал совету отца, но дворецкий и секретарь отказались помогать ему, заявив, что не желают иметь ничего общего с пьяницей и убийцей, а потому скорее уйдут со службы, нежели повинуются ему. Слуга же сказал, что обязан исполнять повеления своего господина, однако, страшась королевского гнева, согласен только постоять на страже, пока принц будет закапывать труп. На том и сошлись.

Наутро все трое доложили об убийстве королю, рассчитывая, что тот убьет сына, а их наградит за верную службу. Призванный к ответу принц объяснил, что всего-навсего зарезал жертвенного тельца, но нарушил какие-то правила, а потому – как ритуально нечистого – захо-

<sup>160</sup> КМ, S. 31–38; PM, S. 28–36; AL, pp. 17–22. Гликль бас Иуда Лейб также рассказывает о том, как ее сын Мордехай ухаживал за Хаимом, когда тот заболел на Лейпцигской ярмарке. Хотя Мордехая обязывал к этому долг, мальчик был еще очень юн (КМ, S. 192; PM, S. 181; AL, pp. 104–105).

<sup>161</sup> КМ, S. 180–181; PM, S. 169; AL, p. 97. После смерти Хаима Гликль тоже пригласила ученых, которые целый год изучали Талмуд и молились у нее в доме (КМ, S. 201; PM, S. 190–191; AL, p. 109). О поминальных молитвах евреев см.: Weissler, «The Living and the Dead»; Israel Lévi, «La commémoration des âmes dans le judaïsme», *Revue des études juives*, 29 (1894): 43–60.

<sup>162</sup> КМ, S. 175–176; PM, S. 164; AL, p. 95.

<sup>163</sup> КМ, S. 271–272; PM, S. 257–259; AL, p. 149. При жизни Гликль альтонско-гамбургская коммуна не раз собирала пожертвования для Святой Земли, а несколько португальских и германских евреев уехали жить туда. StAH, Jüdische Gemeinde 31, Bd 1, Nr. 5 (1687, 1699); Emden, *Mémoires*, p. 85; Bernhard Brilling, «Die frühesten Beziehungen der Juden Hamburgs zu Palästina», *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, 21 (1930): S. 19–38.

<sup>164</sup> КМ, S. 124, 202–203; PM, S. 114–115, 192–193; AL, pp. 69, 110–111.

ронил его. Когда теленка откопали и служители были посрамлены, принц сознался королю, что из троих нашел лишь половину друга. Тогда король посоветовал сыну убить дворецкого и секретаря, дабы слуга стал его полным другом.

«Неужели я должен убить двоих ради одного?» – спросил принц.

«Если один мудрый человек находится в плену у тысячи дураков и нет иного способа освободить его, – отвечал король, – я советую убить тысячу дураков ради спасения одного мудреца».

Тогда эти двое были убиты, и слуга стал другом принца на всю оставшуюся жизнь, и принц согласился с тем, что, прежде чем рассчитывать на друзей, их нужно проверять<sup>165</sup>.

Гликль бас Иуда Лейб отнюдь не рекомендует прибегать к подобному испытанию – которое требует от человека соучастия в убийстве и государственной измене, которое начинается с обмана и кончается, как и притча о птицах, двумя смертями (тремя, если считать теленка). Этот рассказ скорее призван подготовить читателей к ее автопортрету: крайне самостоятельной вдовы, полагающейся только на Бога. Во времена Гликль большое распространение получил образ неверной вдовы из еврейской бытовой сказки (известной, впрочем, не только на идише, но и на других европейских языках), о которой Гликль не упоминает, хотя наверняка ее знала. Вдову, плачущую над свежей могилой супруга, соблазняет смотритель виселицы, поставленный сторожить несколько мертвых тел. Когда один из трупов похищают, она предлагает взамен тело мужа, только бы любовник избежал неприятностей. В *Mayse Bukh* эта сказка открывается следующими словами: «Как гласит народная мудрость, женщины бесхарактерны и легко поддаются уговорам»<sup>166</sup>. Изображение себя в виде независимой и стойкой женщины помогает Гликль затушевывать этот образ ветреной вдовы.

<sup>165</sup> KM, S. 204–209; PM, S. 194–198; AL, pp. 111–113 – с ошибкой в переводе королевского совета сыну: вместо «у тысячи дураков» сказано «вместе с тысячей дураков». (В переводе Ловенталя совет короля смягчен: вместо «убийства» тысячи дураков и двух служителей предлагается «выпороть» их; см.: Lowenthal, *Memoirs*, p. 157.) Aarne and Thompson, *Types*, Tale type 893: the Unreliable Friend (the Half-Friend); Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, rev. ed., 6 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1989), H1558.1: test of Friendship, the Half-Friend, vol. 3, pp. 511–512. «Half a friend» in Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis* (London and Leipzig: Asia Publishing, 1924), no. 360, pp. 134, 249. Версия, предлагаемая Гастером, восходит к рукописи XVII в., и в ней отец доказывает сыну, что тот (вопреки своему утверждению) не имеет ста друзей, придумав испытание со спрятанной в мешке убитой овцой. Сказка кончается тем, что сын признает справедливость отцовских предупреждений, однако ни о какой мести тем, кто подвел сына, речи не идет. «Sincere Friendship», in Angelo S. Rappoport, *Folklore of the Jews* (London: Soncino Press, 1937), pp. 159–163: эта история про мудреца и его сына также не кончается казнью или каким-либо наказанием слуг. Хава Турнянски приводит в пример два варианта этой сказки на идише: один из рукописи XVI в., хранящейся в Бодлианской библиотеке в Оксфорде (Hebrew ms. 2213), и второй в книге *Lev Tov* Исаака бен Элиакума, впервые опубликованной в 1620 г., но указывает, что ни один из них не является точным повторением версии Гликль («Literary Sources», p. 172 and nn. 44–45). В *Mayse Bukh* есть сказка о простодушном королевском сыне, который совсем не знал света, вечно сидел дома, «а потому был похож на выращенного в доме теленка – любил только обедать и обпиваться». Король отсылает сына с Конюшим повидать свет и поучиться уму-разуму (*Ma'aseh Book*, no. 208, pp. 491–503). Хотя в ней присутствуют несколько мотивов из истории, рассказанной Гликль, сюжеты их существенно разнятся.

<sup>166</sup> Этот сюжет известен в фольклористике как «Матрона из Эфеса (Вдова)» (Thompson, *Motif-Index*, K2213.1, vol. 4, p. 483) и имеет много вариантов на разных европейских языках. Среди еврейских версий следует прежде всего назвать ту, которую Берехья бен Натронай га-Накдан включил в свой ивритский сборник *Mishle Shu'alim* («Басни о лисицах») конца XII – начала XIII в. (в переводе на идиш: Freiburg, 1583) и в которой вдову соблазняет рыцарь, снявший с виселицы тело своего брата и боявшийся наказания за это; вторая версия есть в *Mayse Bukh*, и тут в роли обольстителя выступает сторож при виселице; наконец, третий вариант истории рассказан на идише в *Ku-Bukh* Авраама бен Матитяху (Verona, 1594), и в ней вдова поселяется рядом с могилой мужа, где сторож виселицы и уговаривает ее стать его любовницей. Переводы можно найти в: Berechiah ha-Nakdan, *Fables of a Jewish Aesop*, trans. Moses Hadas (New York: Columbia University Press, 1967), no. 80, pp. 145–146; *Book of Fables: The Yiddish Fable Collection of Reb Moshe Wallich, Frankfurt am Main, 1697*, ed. and trans. Eli Katz (Detroit: Wayne State University Press, 1994), no. 19, pp. 114–118; *Ma'aseh Book*, no. 107, pp. 193–195. Подробный анализ данного сюжета и его источников см. в: Haim Schwarzbach, *The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan: A Study in Comparative Folklore and Fable Lore* (Kiron: Institute for Jewish and Arab Folklore Research, 1979), pp. 394–417. Об образе еврейской вдовы см.: Cheryl Tallan, «The Medieval Jewish Widow: Powerful, Productive and Passionate» (Master's Thesis, York University, 1989).

Сказка о теленке также предвосхищает приговор, который Гликль выносит самой себе: ее решение вторично вступить в брак было ошибочным расчетом на другого. В преддверии пятидесятичетырехлетия у нее, как она объясняет детям, появились новые заботы:

С детьми было связано множество бед и хлопот, которые неизменно дорого стоили мне. Но не будем даже писать об этом; я их всех люблю: и тех, за кого выкладывала кругленькие суммы, и тех, кто никоим образом не отражался на моем кошельке.

Мне по-прежнему нужно было вести большое дело, я пользовалась доверием и кредитами как у евреев, так и у неевреев, но все это не приносило мне ничего, кроме огорчений. Я ездила на ярмарки и в летнюю жару, и в зимнюю распутицу или стужу. Каждый день я отправлялась торговать, даже зимой стояла за прилавком. И коль скоро от моего бывшего имущества остались одни крохи, я впала в уныние и старалась хотя бы сохранить свою честь, дабы, упаси Боже, не превратиться в обузу для собственных детей или, упаси Боже, не стать приживальщицей у друзей. Мне было бы даже тяжелее жить с детьми, чем с людьми посторонними, если бы, не дай Господи, детям пришлось согрешить из-за меня [отказав матери в почете и заботе о ней?]. Такое существование день ото дня убивало бы меня.

Кроме того, Гликль боялась, что, поскольку ей становилось все труднее переносить тяготы ярмарок и собственноручно проверять весь товар, ее дело потерпит крах, а сама она, «упаси Боже, разорится и навлечет убытки на своих кредиторов и позор на себя, на детей и на покоящегося в земле праведного супруга»<sup>167</sup>.

В этот критический момент зять Моисей и дочь Эсфирь начали в письмах склонять ее к браку с Гиршем Леви – «вдовцом, старшиной еврейской общины, ученым, человеком очень богатым и содержащим прекрасный дом». Гликль дала согласие и, весьма выгодно договорившись о собственном приданом и о пособии последней, еще не выданной замуж дочери Мириам, размечталась о том, как деловые контакты Гирша Леви обернутся прибылью и для остальных ее детей. «К сожалению, Господь, да святится его имя, только посмеялся над моими мыслями и планами, он уже давно решил мою судьбу со всеми ее превратностями и собирался покарать меня за грех *расчета на других людей* [курсив мой. – Н. З. Д.]. Мне нечего было и помышлять о новом замужестве, поскольку нельзя было надеяться встретить еще одного Хаима Хамеля». Вместо Хаима «я попала в руки [Гирша Леви] и вынуждена была пережить весь тот позор, от которого пыталась уберечь себя»<sup>168</sup>.

Судя по описанию, банкротство Гирша Леви было ужасно. На какое-то время он даже ударился в бег, и тогда в дом («где было собрано столько золота и серебра, сколько я не видала ни у одного, самого богатого ашкеназа») пожаловали приставы, которые составили опись имущества и все опечатали, так что Гликль и ее прислуга чуть ли не голодали. В конце концов Гирш кое-как рассчитался с кредиторами и еще остался доволен, что избежал тюрьмы. Гликль удалось спасти денежные суммы, принадлежавшие ее сыну Натану и дочери Мириам, но с большей частью приданого пришлось распрощаться. Используя сравнение из речи Господа к Моисею на горе Синай, она пишет, что была как «орел, который взял птенцов своих и понес их на крыльях своих, говоря: „Пусть лучше меня застрелят, нежели детей моих“»<sup>169</sup>.

Впрочем, после несчастий, которыми открывается седьмая книга, Гликль перестает быть матерью-орлицей. Умирает Гирш, оставляя ее «в скорби и печали». Когда муж одной из пад-

---

<sup>167</sup> КМ, S. 273–274; РМ, S. 269–260; АЛ, р. 150.

<sup>168</sup> КМ, S. 275–277; РМ, S. 260–263; АЛ, pp. 150–153.

<sup>169</sup> КМ, S. 310–311; РМ, S. 292–293; АЛ, pp. 163, 169–170. Исход 19: 4: «Вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас как бы на орлиных крыльях, и принес вас к Себе».



чериц вынуждает Гликль освободить дом Гирша, она переселяется в небольшую комнату, куда ведут 22 ступеньки, и сама, с помощью единственной служанки, готовит себе еду<sup>170</sup>. Три года спустя она «более не в силах противиться» дочери Эсфири и зятю Моисею Швабе, которые зовут ее к себе. В 1715 г. она переезжает<sup>171</sup>. У них она живет в таком же почете, какой много лет назад оказывал ее бабушке Матти отец Гликль: ей «всегда кладут лучший кусок», а если она задерживается в синагоге после полудня, приберегают для нее разные лакомства. Теперь она пишет о Гирше Леви с оттенком прощения: это, дескать, был умный и знающий коммерсант, «в пору своего благополучия пользовавшийся всеобщей любовью и уважением», рисквавший жизнью ради еврейской общины, которой много лет ревностно служил. Что касается Эсфири, она вела свой дом с непривычной для Гликль открытостью и щедростью. «Да поможет ей Всевышний продолжать в том же духе до ста лет – пребывая в покое и здравии, в богатстве и славе»<sup>172</sup>.

Хотя книга на этом не кончается, Гликль (коль скоро она согласилась занять место за столом Эсфири и позволила заботиться о себе) как бы передает детей, которые со временем будут читать ее слова, в другие руки. Она обнаружила, что может обрести покой в тихой гавани.

До сего времени Гликль почти не заводит речь о грехе, а при редких его упоминаниях делает акцент не на нем, а на хлопотах по снисканию мирского богатства и почета. Возможно, притча о птицах и сказка о захороненном теленке способствуют пониманию нами человеческой солидарности и отношений между старшими и младшими, но каков их вклад в развитие религиозного чувства? И что думать о благочестивом талмудисте? Ведь счастливый конец его истории, похоже, основан не столько на вере в помощь Бога, сколько на разрешении загадок самими людьми.

И все же Гликль показывает влияние на свою жизнь иных сил. Прежде всего, она многократно обращается к Богу, причем эти обращения звучат не просто в конце каждой книги или в восклицательных формулах, но и в кратких *тхинес*, и в воспоминаниях о других молитвах. «Мой плачущий муж (да будет благословенна память о праведнике) стоял в одном углу комнаты, я – в другом, и оба зывали к Божьей милости», – рассказывает она о том случае, когда одного из детей считали смертельно больным. Интересно, что она помещает себя и Хаима в разные углы – судя по раввинскому комментарию, именно так стояли Исаак и Ревекка, когда молили Господа о том, чтобы Ревекка зачала<sup>173</sup>.

Кроме того, Гликль нередко называет себя грешницей и, по обыкновению евреев, объясняет самые жестокие удары Господа своими грехами. В ее эпоху такому объяснению человеческого страдания противоречил дуализм лурианской Каббалы, которая приписывала зло в жизни людей не только их грехам, но и влиянию извечной демонической силы – «Анти-Адама

<sup>170</sup> КМ, S. 318–319; РМ, S. 299–300; АЛ, р. 174. Дом Гирша Леви, очевидно, перешел к его дочери Хенделе/Анне и ее мужу, Исаю Ламберу, иначе называемому Вилльштадт (см. выше, прим. 45, 48 и 49).

<sup>171</sup> КМ, S. 312, 319; РМ, S. 294, 300; АЛ, pp. 171, 175. В сентябре-октябре 1717 г. Эсфирь бас Хаим и Моисей Швабе, иначе Крумбах, передали половину дома со всей обстановкой и утварью своему сыну как часть имущества, оговоренного в контракте его брака с Колен Лемлен. Эсфирь и Моисей сохранили в этой половине дома квартиру на верхнем этаже, которая закреплялась за ними до самой смерти (возможно, на случай, если они не смогут содержать свою половину и им понадобится место для жилья и уход). Гликль в контракте не упоминается, но, по-видимому, она жила на половине дома, которая оставалась во владении дочери и зятя (ADM, 3E3709, n° 305).

<sup>172</sup> КМ, S. 312, 318–320; РМ, S. 293–294, 299–301; АЛ, pp. 170–171, 174–175.

<sup>173</sup> КМ, S. 89; РМ, S. 82; АЛ, р. 50. В мидрашском комментарии к Бытию 25: 21 («И молился Исаак Господу о жене своей, потому что она была неплодна») сказано, что древнееврейская фраза «о жене своей» могла также означать «напротив жены своей» и что, исходя из этого, Исаак и Ревекка молились Богу в разных концах комнаты (Midrash Rabbah, Genesis 63 [5]). Раши так комментирует этот текст: «Он стоял и молился в одном углу, тогда как она стояла и молилась в другом» (*Chumash with Taragum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, trans. A. M. Silbermann and M. Rosenbaum [Jerusalem: Silbermann Family, 1985], p. 114, n. 21. Еще одну молитву Гликль см. в: КМ, S. 22; РМ, S. 19; АЛ, р. 12.

Белиала»<sup>174</sup>. Каббала была доступна Гликль лишь в сглаженном варианте, изложенном Горовицем в *Yesh Nochalin*, но она наверняка читала про одержимость бесами в *Mayse Bukh* и про демонов в *Brantshpigl*, не говоря об историях, которые она должна была слышать от матери и бабушки. В своей автобиографии она так наставляет детей: пожертвования при жизни защитят душу в момент смерти от «сонма ангелов (или демонов) разрушения, *malakhe habbalah*, которые – упаси Господи – витают между небом и землей». (Она ничего не говорит про амулеты, которые широко используются как обереги от злых духов, однако ее постоянные обращения к Богу – не только мольба о помощи, но и средство отвращения *malakhe habbalah*<sup>175</sup>.) И все же ни этот привычный сонм демонов, ни новый Анти-Адам не были достойными противниками Богу. Гликль придерживалась традиционного мнения о том, что «всё идет от Господа», и у нее постоянно звучат формулировки типа: «если иногда нас подвергают наказанию, то исключительно из-за наших собственных проступков». Хаиму Хамелю пришел конец «за мои грехи», или: «верно говорится, что праведники умирают от зла». «На мне висят тяжкие грехи... Каждый день, каждый час, каждая минута отягощены грехами»<sup>176</sup>.

О каких же грехах сокрушается Гликль бас Иуда Лейб? Леон Модена откровенно признавался по крайней мере в одном грехе – пристрастии к азартным играм. Гликль не делает подобных признаний, однако по мере чтения автобиографии все явственнее проступают ее нетерпение и нетерпимость – сродни тем, что проявляет в споре с тремя друзьями Иов: Гликль сетует на свою судьбу, непомерно сокрушается о ней. Вероятно, ее отождествление себя с Иовом пошло от слов его жены, которая (как наглядно продемонстрировала Илана Пардес) дает толчок таким сетованиям словами: «ты все еще тверд в непорочности твоей! похули Бога и умри»<sup>177</sup>.

Рассказывая о том, как горевала из-за смерти Матти, Гликль пишет: «я даже боялась, что согрешила против Всевышнего». О беспокойствах по поводу своих беременностей или болезней детей она говорит: «Раз в два года у меня рождался ребенок, и было много огорчений, которые в порядке вещей, когда дом полон детьми, да сохранит их Господь. А я, глупая, не понимала, что у меня все хорошо, когда дети мои, „как масличные ветви, вокруг трапезы моей“». (Сравнение с масличными ветвями Гликль заимствовала из Псалма 127.) Временные деловые неудачи вызывают у автора такую же реакцию, а затем беспокойство из-за ее преувеличенности: «Я прямо-таки заболела от своих тревожностей, – вспоминает она год, когда у них из рук уплыли 11 000 рейхсталеров, – хотя всем окружающим объясняла свое недомогание беременностью. При этом изнутри меня сжедал огонь». Однако огорчения и сетования озна-

<sup>174</sup> Joseph Dan, «'No Evil Descends from Heaven': Sixteenth-Century Jewish Concepts of Evil», in Bernard Dov Cooperman, ed., *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 89–105; idem., «Manasseh ben Israel's *Nishmat Hayyim* and the Concept of Evil in Seventeenth-Century Jewish Thought», in Isidore Twersky and Bernard Septimus, eds., *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 63–75. О Каббале Исаака Лурии и его идеях см.: Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, trans. R. J. Zwi Werblomsky (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973), pp. 28–44 (в частности с. 39–40 об Анти-Адаме).

<sup>175</sup> О демонах и духах в еврейском мировоззрении и жизни, в том числе о таких книгах, как *Brantshpigl*, *Mayse Bukh* и *Yesh Nochalin*, см.: Trachtenberg, *Jewish Magic*, chs. 3–4; *Ma'aseh Book*, no. 152, pp. 301–303. Упоминание Гликль «сонма ангелов (или демонов) разрушения» взято из книги *Yesh Nochalin*, однако не из той ее части, которая проникнута дуалистическими идеями лурианской Каббалы (КМ, S. 265; РМ, S. 249; АЛ – отрывок выпущен). О средстве защиты от Лилит, к которому, возможно, прибегали в доме Гликль, см. выше, прим. 141.

<sup>176</sup> КМ, S. 8, 14, 21, 192, 201–202, 209; РМ, S. 7, 12, 19, 180–181, 191, 198; АЛ, pp. 5, 7, 11, 104, 110, 113. В словах: «верно говорится, что праведники умирают от зла» – перефразирована библейская цитата, см.: Ис. 57: 1.

<sup>177</sup> О Книге Иова я многое узнала из: Moshe Greenberg, «Job», in Robert Alter and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 283–304; Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 145–152. Гликль дважды обращается к Книге Иова, рассказывая о собственных несчастьях: первый раз в связи с разорением Гирша Леви – «Ибо ужасное, чего я ужасался, то и постигло меня» (Иов 3: 25; КМ, S. 277; РМ, S. 263; АЛ, p. 152) – и второй раз, описывая свое горе по поводу смерти сына Цанвиля – «Кто скажет ему: „что ты делаешь?“» (Иов 9: 12; КМ, S. 310; РМ, S. 292; АЛ, p. 169). Она также цитирует Книгу Иова в своих наизиданиях, например: «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь» (Иов 1: 21; КМ, S. 14; РМ, S. 12; АЛ, p. 8).

чают не только напрасную трату сил, здоровья и жизни, но и помеху благочестию: «мы... не можем по-настоящему служить Господу, будучи повержены горем. Святая Шехина не пребывает в скорбющем теле». (В Талмуде Шехина трактуется как присутствие Бога в созданном им мире. В еврейском фольклоре и в каббалистической традиции Шехина олицетворена и воспринимается в качестве женской ипостаси Яхве, стремящейся воссоединиться с ним и стать его невестой. Гликль развивает этот образ, вообразив, что Шехина живет в индивидууме<sup>178</sup>.)

Гликль знает, что не все люди устроены так, как она. В молодости ее мать вместе с бабушкой Матти «иногда по целым дням не держали во рту крошки хлеба. Тем не менее они примирились с этим, надеясь, что Бог – да святится его имя – не оставит их своей милостью». И далее Гликль пишет: «моя мать до сих пор живет этой надеждой. Вот бы у меня был ее характер; увы, Господь не всех одаряет равно»<sup>179</sup>. Хаим, не меньше ее оплакивавший смерть детей, с гораздо большим достоинством и бесстрастностью встречал финансовые потери или ущерб, нанесенный его чести: «За всю свою жизнь он никогда не претендовал на роль лидера общины; напротив, отвергал ее, смеясь над людьми, которые придают значение подобным вещам. [Для него куда важнее были молитвы и истинное религиозное рвение.] ...Если я, по своей человеческой слабости, поддавалась чувствам и проявляла нетерпение, он поднимал меня на смех: „Глупенькая, – говорил он, – я надеюсь на Господа и не обращаю внимания на людские словеса“»<sup>180</sup>. Пока Хаим был жив, он иногда поддразнивал ее, но больше утешал (Гликль вспоминает, как он перед смертью сказал теще: «Только утешьте мою Гликлихен»)<sup>181</sup>. С его уходом кому ей было жаловаться и кто мог наставить ее на путь истинный?

Таким образом, автобиография Гликль представляет собой не только рассказ о жизни в назидание детям и не только сочинение, призванное рассеять печаль автора. Это и плач, обращенный к Господу – в некотором смысле ее читателю. Гликль в очередной раз выкладывает свои обиды, одновременно пытаясь разобраться в значении страдания и найти способ примириться с тем, что посылает тебе Бог. Иногда она склоняется к мысли о моральном вознаграждении, которую отстаивает перед Иовом Елифаз (Иов. 4–5), и вторит ей: «И заметит Господь хорошего человека, и оградит его от всякого зла»<sup>182</sup>. Иногда она приходит к выводу Иова: нам, дескать, не дано постичь дела Бога, мы можем лишь благоговеть перед ним и трепетать перед его властью. Или, выражаясь словами Гликль: «Злые люди и их дети живут в довольстве и богатстве, тогда как у богобоязненных праведников и их детей все не ладится. И мы склонны задаться вопросом: неужели Всемогущий Бог судит справедливо? Но я считаю, что нами движет тщеславие, ибо дела Всевышнего – да будет благословенно его имя – превыше нашего разума»<sup>183</sup>.

В этой борьбе за обретение терпения и смысла – борьбе, в которой *невозможно одержать полную победу* – самым эффективным оружием Гликль было рассказывание историй. Оно позволяло ей «спорить с Богом» – в продолжение еврейской традиции, которая восходит через раввинов к самому Иакову (Бытие 28)<sup>184</sup>. Оно создавало диалог на самом высоком уровне

<sup>178</sup> КМ, S. 128, 132, 164, 192; PM, S. 118, 121, 153–154, 180; AL, pp. 71, 73, 89, 104. Шехина подробно разбирается в: Raphael Patai, *The Hebrew Goddess* (Detroit: Wayne State University Press, 1990); Scholem, *Sabbatai Sevi*.

<sup>179</sup> КМ, S. 34; PM, S. 32; AL, p. 19.

<sup>180</sup> КМ, S. 69–70; PM, S. 62–63; AL, pp. 38–39.

<sup>181</sup> КМ, S. 198; PM, S. 188; AL, p. 108.

<sup>182</sup> КМ, S. 57; PM, S. 50; AL, p. 31. Иногда Гликль представляет дело так, будто моральное вознаграждение приходит лишь на том свете: КМ, S. 2–3; PM, S. 2–3; AL, p. 2.

<sup>183</sup> КМ, S. 1–2; PM, S. 2; AL, p. 1. Или другой пример: КМ, S. 60; PM, S. 149–150; AL, p. 87: «Если бы Господь – да будет благословенно его имя – послал молодоженам удачу, они были бы не беднее самого ребенка Самуила [Оппенхаймера], который день ото дня поднимался все выше и выше. Но великий и снисходительный Бог раздает свои дары и милости тем, кому пожелает. Мы, человеки, многого не понимаем, почему нам не пристало обсуждать это и следует лишь благодарить за все великодушного Создателя».

<sup>184</sup> О спорах с Богом через стихи, полемику ученых евреев и так называемые «судебные молитвы» см.: Anson Laytner,

духовности, давая ей в руки неожиданности и повороты сюжета, которыми и бывает сильно повествование.

В семи книгах целиком рассказано двенадцать историй, легенд и притч, еще несколько изложены вкратце или только упоминаются. Кое-какие представляют собой варианты рассказов из антологий, напечатанных так называемым «женским тайчем»: многократно переиздававшихся *Mayse Bukh*, *Brantshpigl* и других<sup>185</sup>. Если Александр Македонский вошел в репертуар Гликль из средневековых еврейских источников, восходящих к Талмуду<sup>186</sup>, то про Солона и Креза она, вероятно, читала в каком-нибудь своде переложений из Геродота – либо по-немецки, либо в переводе на идиш<sup>187</sup>. А рассказ Гликль о Карле Великом и константинопольской императрице Ирине, как мы убедились, почти наверняка заимствован из *Taytshe bukher*, т. е. немецких книг<sup>188</sup>.

Таких немецких книг можно было найти множество, поскольку христианские современники Гликль проявляли большой интерес и к преданьям старины, и к новой литературе самых разных жанров. В качестве примера изданий фольклора приведем хотя бы «Роман о Лисе» (*Roman de Renart*), на протяжении XVII в. несколько раз выходивший в Гамбурге на немецком языке. Между тем Эберхард Вернер Хаппель, писатель и редактор гамбургской газеты, во-первых, облек в форму повествования события недавнего времени и разные занятные происшествия со всего света, а во-вторых, сочинил на основе отчетов о самых последних путешествиях в дальние страны приключенческую книгу «Островитянин Мандорелль» (1682), храбрый герой которой с островов Ост-Индии попадает в Вест-Индию<sup>189</sup>. К тому времени, когда Гликль переехала в Мец, уже выдержали много изданий «Басни» Лафонтена, начал публиковать сборник французских историй и сказок Шарль Перро («Сказки моей матушки Гусыни») и выпустила свои сказки графиня д'Ольнуа<sup>190</sup>. Короче говоря, пристрастие Гликль к сказкам и притчам отнюдь не было ни сугубо еврейским, ни тем более «старомодным», а разделялось представителями других конфессий и подпитывалось событиями и увлечениями того же XVII в.

---

*Arguing with God: A Jewish Tradition* (Northvale, N. J.: Jason Aronson, 1990). Автобиография Гликль добавляет к разбираемым Лейтнером традиционным приемам рассказывание притч и других историй.

<sup>185</sup> Среди историй, варианты которых есть в *Mayse Bukh*, можно назвать сказания о благочестивом Талмудисте (см. выше, прим. 136) и о короле, который страдал бессонницей (см. прим. 130). О *Brantshpigl* см.: КМ, S. 13; РМ, S. 11; АЛ, р. 7, а также важное исследование Хавы Турнянски: Turniansky, «Literary Sources».

<sup>186</sup> Об Александре Македонском в еврейских преданиях см. предисловие И. Ф. Казиса (I. F. Kazis) к: Immanuel ben Jacob Bonfils, *The Book of the Gestes of Alexander of Macedon: Sefer Toledot Alexandros ha-Makdoni* (Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1962), pp. 2–25; а также в комментарии: Dan Ben Amos, in Bin Gorion, *Mimekor Yisrael*, сокращ. изд., pp. 89–90.

<sup>187</sup> Классические варианты истории про Солона и Креза начиная с Геродота (Herodotus, I: 29–33, 86–88) приводятся в: Antonio Martina, red., *Solone: Testimonianze sulla vita e l'opera* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1968), pp. 32–50. Геродотова «История» была напечатана по-немецки уже в XVI в. (Augsburg, 1535; Eisleben, 1555; Frankfurt, 1596), откуда предание о Солоне и Крезе могло перекочевать в массовые издания как на немецком языке, так и на идише. Хотя мораль, которую извлекает Гликль, сходна с моралью Геродота (жизнь нельзя назвать счастливой, пока человек жив, поскольку судьба его всегда может повернуться иначе), в самом рассказе есть несколько отступлений от версии греческого историка: в частности, не указано географическое расположение царства Креза, а Солон представлен как философ при его дворе, а не как приехавший в гости великий мудрец; роковая война Креза с персидским царем Киросом изображается в виде пограничного конфликта с анонимным царем (КМ, S. 171–175; РМ, S. 161–164; АЛ, pp. 93–95). Гликль либо позаимствовала эту историю из источника, в котором были опущены многие подробности, либо сама выбрала их.

<sup>188</sup> См. выше, прим. 84.

<sup>189</sup> Kayser, Hrsg., *Hamburger Bücher*, S. 50–51, 72, 76–77. Eberhard Werner Happel, *Groste Denkwürdigkeiten der Welt: Oder so genannte Relationes Curiosae*, Bd. 1–5 (Hamburg: Thomas von Wierung, 1683–1690); idem, *Der insulanische Mandorell*. Вообще об изданиях сказок и преданий, а также о писателях XVII – начала XVIII в. см.: Manfred Grätz, *Das Märchen in der deutschen Aufklärung: Vom Feenmärchen zum Volksmärchen* (Stuttgart: Metzler, 1988), S. 33, 88–89, 102, 108, а также passim в библиографии, S. 331–397.

<sup>190</sup> Сказки Шарля Перро начали выходить с 1691 г.; первым изданием восьми сказок стало: *Histoires ou contes du temps passé; Avec des Moralitez* (Paris: Claude Barbin, 1697). Четыре тома сказок графини д'Ольнуа (Comtesse d'Aulnoy, *Les Contes des fées*) впервые появились в Париже в 1696–1698 гг. Grätz, *Märchen*, S. 19–25, 337–338.

Подобно всем хорошим рассказчикам, Гликль выстраивала свои истории в соответствии с собственным вкусом и потребностями. Излагая сказание про благочестивого талмудиста, она не только добавила эпизоды с дикаркой-принцессой и с отгадыванием загадок, но и изъясла начало, типичное для еврейских вариантов этой истории. В последних сказание связывается с третьей заповедью, запрещающей произносить всуе имя Господа: муж влезает в долги и попадает в тюрьму из-за того, что следовал предсмертному совету отца никогда не клясться<sup>191</sup>. У Гликль же ее усердный герой оказывается в беде, когда его призывают в суд за долги, а друзья не берутся поручиться за него – положение, в котором чувства талмудиста напоминают ощущение покинутости близкими, испытанное самой Гликль в первые месяцы вдовства или когда некий гамбургский купец отказался заплатить по векселям ее осиротевших сыновей<sup>192</sup>. Что касается притчи о птенцах и их отце, говорящие птицы были типичны для еврейских сказок и басен, на которые Гликль в целом опирается, однако выбор действующих лиц и развитие сюжета могут быть ее собственным изобретением<sup>193</sup>.

Истории вставляются между отдельными эпизодами ее жизни для создания настроения, для морально-религиозного комментария по поводу свершившихся или грядущих событий, для возбуждения интереса («Hir bey izt ayn hipsh mayse» [«Вот очень приятная история»], – говорит Гликль при введении новеллы, оказавшейся весьма грустной)<sup>194</sup>. По грубым подсчетам, все вставные истории распадаются на два вида: одни служат иллюстрацией того, почему следует быть выше стремления к богатству и заботиться исключительно о своей репутации, другие учат переносить страдание. На самом деле их сюжеты нередко столь запутанны, содержат столько сюрпризов и резких смен положения, что скорее вызывают новые вопросы, нежели отвечают на уже поставленные. Помимо всего прочего, изложив какой-нибудь сюжет, Гликль отнюдь не избавляется от сомнений по тому же поводу в дальнейшем повествовании.

Возьмем, к примеру, историю из первой книги – о встрече Александра Македонского с восточными мудрецами, которые вели простую, непритязательную жизнь, без богатств и без зависти. Их нельзя было ни испугать угрозой смерти, ни подкупить подарками, а потому он гордо произнес: «Просите у меня все что угодно, и вы это получите». Мудрецы в один голос сказали: «Господин наш царь, даруй нам бессмертие». – «Если бы это зависело от меня, – отозвался царь, – я бы даровал его самому себе». Тогда мудрецы попросили его задуматься над одним вопросом. Он затратил столько усилий на уничтожение бесчисленных земель и народов, но наслаждаться завоеванным ему предстоит очень недолго. Зачем все это было?

«Царь не знал ответа и лишь сказал: „Таким я застал этот свет, таким я его должен и оставить. Сердце царя живет только войной“»<sup>195</sup>.

<sup>191</sup> О типично еврейском варианте истории Плацида и ее начале см.: Yasif, «From Jewish Oicotype to Israeli Oicotype». Вариант из *Mayse Bukh* открывается предсмертными советами богатого отца (*Ma'aseh Book*, no. 222, p. 542).

<sup>192</sup> КМ, S. 39, 124, 202–203; РМ, S. 37, 114–115, 192–193; АЛ, pp. 22, 69, 110.

<sup>193</sup> О народных еврейских сказках, притчах и другом фольклоре, посвященном птицам, см.: Gaster, *Exempla of the Rabbis*, p. 275; Marie Campbell, «The Three Teachings of the Bird», in Raphael Patai, Francis Lee Utley, and Dov Noy, eds., *Studies in Biblical and Jewish Folklore* (New York: Haskell House Publishers, 1973), pp. 97–107; Moshe Carmilly, «The Magic Bird», in Victor D. Sanua, ed., *Fields of Offerings: Studies in Honor of Raphael Patai* (Rutherford, N. J.: Farleigh Dickinson University Press, 1983), pp. 129–141. Сюжет и мотив Гликлевой притчи об отце и его птенцах по «Указателю» Аарне-Томпсона: Type 244C («Ворон топил тех из своих птенцов, которые обещают помогать ему в старости. Он спасает того, кто признает, что не станет помогать, поскольку ему нужно будет переносить собственных птенцов») и Motif J267.1. Источники этого сюжета – финский и литовский фольклор (Aarne and Thompson, *Types*, Tale type 244, p. 78). Румынский вариант XIX в., в котором действует мать-куропатка со своими птенцами, приводится в: Moses Gaster, *Rumanian Bird and Beast Stories* (London: Sidgwick and Jackson, 1915), no. 95, pp. 294–295. Шварцбаум сообщает о записях подобного сюжета из России (XX в.), которые имеются в Архиве израильского фольклора (Schwarzbaum, *Mishle Shu'alim*, p. xxxix, n. 10). По-видимому, пересказ Гликль – самый ранний из записанных вариантов. По затрагиваемым в притче о птицах нравственным проблемам к ней близки также следующие типы мотивов: мотив скромного выбора (L211, L210, Modest choice best); младший сын как победитель (L10, еврейская сказка записана Довом Ноем); выбор короля Лира (M21, King Lear Judgement).

<sup>194</sup> КМ, S. 94; РМ, S. 86; АЛ, p. 52.

<sup>195</sup> КМ, S. 19–21; РМ, S. 17–18; АЛ, pp. 10–11. О том, как Александр посетил Мудрецов Юга, можно прочитать в Талмуде,

Александра не переубедили доводы мудрецов. Сердце Гликль также не переубеждено, оно рвется на части. В следующих книгах она сокрушается по поводу мирских утрат и одновременно излагает истории, доказывающие преходящность богатства и власти: как Солон выговаривает горделивому Крезу, мол, негоже хвастаться счастливой судьбой, пока не знаешь, чем кончится твоя жизнь; как Александр Великий убеждается в том, что, хотя человеческий глаз может быть «ненасытен в жадности своей», после смерти людям бывает достаточно небольшой могилы<sup>196</sup>.

Истории Гликль о принятии страдания с любовью к Богу всегда экстраординарны, а их размещение в книгах призвано создавать противовес ее собственным реакциям. В виде примера можно привести случай о том, как во время поездки в Ганновер младшая дочь Гликль, Циппора, заболела и с подозрением на чуму была помещена местной общиной под надзор двух пожилых польских евреек и отправлена жить в деревню среди христиан. По этому поводу Гликль с Хаимом и стояли в разных углах комнаты, плача и умоляя Бога сжалиться. Циппора вернулась здоровой и счастливой, и тогда Гликль, возблагодарив Господа, рассказывает о гибели Ирины, властительницы Восточной Римской империи. Ее руки добивался Карл Великий, который хотел с помощью этого брака связать их империи узами дружбы, но интриган Никифор сверг Ирину с трона и хитростью выведаль у нее, где хранятся ее сокровища. После коронации Никифор предательски выдворил Ирину из Константинополя и сослал на остров Лесбос, где она, «потрясенная горем», через год скончалась. «Нельзя не изумляться тому, с каким терпением высоко вознесшаяся правительница перенесла свой крах, и не вынести из этого урок о том, что всем нам нужно терпеливо принимать несчастья, посылаемые Господом, да будет благословенно его имя»<sup>197</sup>.

Гликль заимствовала свой рассказ у византийского хрониста начала IX в. Феофана<sup>198</sup>, изъясая из его текста несколько сугубо христианских пассажей (в частности, относящихся к предательству Иуды и к Ирениному увлечению женскими монастырями), а также всякое упоминание о политических злодействах самой Ирины (в том числе об ослеплении ею в пылу борьбы за власть своего сына Константина VI). У Феофана (как и у Гликль) Ирина винит в своем падении собственные грехи, но у Гликль она также цитирует из Ветхого Завета слова Иова: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!»<sup>199</sup> Даже с этими поправками

трактат «Тамид», 32a (I. Epstein, ed., *The Babylonian Talmud*, part 1, vol. 6, *Tamid*, trans. Maurice Simon [London: Soncino Press, 1948], pp. 26–28). В средневековом рассказе об этом посещении на иврите Иммануила бен Иакова Бонфиса Александр не приезжает к брахманам, а лишь шлет им письмо, на которое те отвечают (Bonfils, *Book of the Gests*, pp. 13–14, 133–143). Более поздние варианты см. в: Micha Joseph bin Gorion, *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales*, trans. I. M. Lask, 3 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1976), nos. 116–117, pp. 246–248: «The Wise Men of India». Турнянски («Literary Sources», pp. 170–171) определила, что до Гликль эта история дошла через текст под названием «Иосиппон» (*Josippon*), записанный на древнееврейском в Италии в X–XII вв. и изданный в переводе на идиш в Цюрихе (1546), Праге (1607) и Амстердаме (1661). Орывки из рассказа про путешествие Александра Македонского в Индию из амстердамского издания включены в: Grünbaum, *Chrestomathie*, S. 346–349.

<sup>196</sup> КМ, S. 171–175, 303–305; РМ, S. 161–164; АЛ, pp. 93–95, 165–166. Гликль излагает историю про Александра Македонского и глаз после рассказа о том, что ее дочь Эсфирь во время тяжелой болезни малолетнего сына делала много пожертвований, тогда как зять неохотно расставался с этими деньгами. Много лет спустя, уже переехав жить к детям, Гликль говорит, что зять «обрел новое сердце»: он всячески помогал и своим родным, и родным жены, а также проявлял щедрость к беднякам (КМ, S. 312; РМ, S. 294; АЛ, p. 171). Еврейские варианты этого предания об Александре см. в: «Tribute from Eden», in Bin Gorion, *Mimekor Yisrael*, сокращ. изд., no. 48, pp. 103–104; «Alexander at the Gate of the Garden of Eden», in Kazis, Introduction to Bonfils, *Book of the Gests*, pp. 16–17.

<sup>197</sup> КМ, S. 94–98; РМ, S. 86–89; АЛ, pp. 52–53 (с некоторыми пропусками). Изложение данного эпизода с исторической точки зрения см. в: Warren Treadgold, *The Byzantine Revival, 780–842* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), pp. 118–120, 130, 132.

<sup>198</sup> Theophanes, *Chronicle*, pp. 157–161, Annus mundi 6293 – Annus mundi 6295 (1 сентября 800 г. – 1 августа 803 г.).

<sup>199</sup> «Будучи женщиной добродетельной, я должна сказать, как терпеливый Иов: „Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!“» (КМ, S. 96–97; РМ, S. 88; АЛ, p. 53). Примеры изменения христианских сказаний, чтобы создаваемый на идише вариант был «приемлем для слуха евреев», см. в: Gabriele L. Strauch, «Text and Context in the Reading of Medieval Literature – A Case in Point: Dukus Horant», in Peter L. Allen and Jeff Rider, eds., *Reflections in the Frame: New Perspectives on the Study of Medieval Literature*, special issue of *Exemplaria*, 3 (1991): 67–94; Arnold Paucker, «Yiddish Versions of

чужеземная императрица кажется довольно странным примером для Гликль («Я бы отдала полжизни, только бы мои дети были здоровы», – говорит еврейская мать из Гамбурга)<sup>200</sup>, а проявленное Ириной терпение отнюдь не удерживает Гликль от жалоб.

Еще большее недоумение вызывает предание, которое излагается вслед за описанием смерти малышки Матти (девочка умерла через несколько лет после выздоровления Циппоры). Как нам уже известно, Гликль вспоминает свою безмерную печаль, а затем прилагает к себе слова из Псалтири (30:13), говоря: «Наконец я вынуждена была прислушаться к велению Господа и забыть свое дорогое дитя: „Я забыт в сердцах, как мертвый“». Далее Гликль рассказывает приукрашенную историю мудреца Иоханана бен Наппахи, который жил в III в.<sup>201</sup> История эта восходит к Талмуду и призвана продемонстрировать, как воспринимает потери истинно верующий человек. Из десяти сыновей Иоханана умерло девять, остался только трехлетний малыш (Гликль не случайно делает его почти ровесником своей Матти). Однажды мальчик заинтересовался огромным котлом, в котором кипятилось белье, и упал в него. Отец попробовал спасти сына, но сумел выловить из котла лишь один палец. Ребе Иоханан стал биться головой о стену и кричать ученикам: «Стенайте о моей мученической звезде!» «С тех пор он, в виде напоминания о ребенке, всегда носил на шее эту косточку. Если повидать Иоханана приходил незнакомый ученый муж, он очень спокойно показывал тому косточку – словно знакомил с сыном»<sup>202</sup>. Нарушая Божий завет, Гликль вспоминает в своей книге Матти, как ребе Иоханан вспоминал по косточке своего сына. Хотя Гликль признает, что слишком скорбела о дочери, и повторяет, что нужно принимать все посылаемое Господом, данная история в очередной раз свидетельствует: спор с Богом не окончен.

Мой последний, и наиболее сложный, пример – из шестой книги. Эта история про полигамию, инцест и насилие представляет собой парафраз библейского предания о Давиде и Авессаломе (2 Цар. 13–18) и помещена Гликль посредине описания своих переговоров о помолвке с Гиршем Леви. По ее словам, этим сказанием (*mayse*), в «правдивость и справедливость» кото-

Early German Prose Novels», *Journal of Jewish Studies*, 10 (1959): 151–167.

<sup>200</sup> КМ, S. 93; РМ, S. 86; АЛ, р. 52.

<sup>201</sup> Цитату из Псалтири 30: 13 («забыт в сердцах, как мертвый») применительно к смерти ребенка использовал ученый XI в. рабби Соломон бен Исаак (или Раши) в любопытном комментарии к тому, как Иаков много дней оплакивал своего сына Иосифа в ложной уверенности, что тот умер (*Chumash with... Rashi's Commentary*, р. 185, п. 35). О скорби Иоханана бен Наппахи по его десятому сыну упоминается в Талмуде, трактаты Берахот 5б и Бава-Батра 116а (I. Epstein, ed., *The Babylonian Talmud, Seder Zera'im*, vol. 1, part 5: *Berakoth*, trans. Maurice Simon [London: Soncino Press, 1948], pp. 20–22; *Seder Nezikin*, vol. 4, part 4: *Baba Bathra*, trans. Israel W. Slotki [London: Soncino Press, 1953], pp. 477–478), но ни в том, ни в другом месте нет истории, которую излагает Гликль. В трактате Берахот (5б) р. Иоханан и другие ученые обсуждают, в каком смысле справедливо утверждение, что, «если человек занимается изучением Торы и добрыми делами и [тем не менее] хоронит своих детей, ему прощаются все грехи». В ходе полемики р. Иоханан говорит: «Проказа и бездетность – не наказания за любовь». После рассуждений о проказе в тексте идут слова: «Но не служат ли дети [их отсутствие] наказанием за любовь? В каком смысле это понимать? Что у него были дети и они умерли? Разве не сказал сам р. Иоханан: „Вот косточка моего десятого ребенка“?» Трактат Бава-Батра 116а также весьма лаконичен по этому поводу. В словаре к Талмуду под названием «Арух», составленном в XI в. рабби Натаном Римским, косточка трактуется как «зуб последнего из сыновей [Иоханана], который тот сохранил, чтобы... показывать людям, понесшим тяжелую утрату, для внушения им покорности судьбе»: см. комментарий Симона к тр. Берахот 5б (р. 20, п. 9). Иоханан бен Наппаха был палестинским мудрецом III в. (ок. 180 – ок. 279) (*Encyclopaedia Judaica*, 10: 144–147). Ловенталь, переводя эту часть воспоминаний Гликль, решил, что скорбящий отец – это Иоханан бен Заккай, еврейский мудрец I в. (Lowenthal, *Memoirs*, р. 88). Сама Гликль называла его просто «ребе Иоханан», прибавив в одном месте «великий *танна*» (КМ, S. 130; РМ, S. 120). Возможно, ошибка Ловенталья происходит от этого слова *танна* (арам. «учитель»), поскольку формально оно должно применяться только в отношении мудрецов I в., тогда как Иоханана бен Наппаху следовало бы называть *амора* («толкователь») (см. также: Turniansky, «Literary Sources», р. 167 and п. 32). Среди преданий про Иоханана бен Заккай нет ни одного, где бы рассказывалось о потере десятого сына и сохранении его косточки, зато есть совершенно другая история – о том, как его утешали по поводу утраты сына (Jacob Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* [Leiden: Brill, 1970], pp. 124–125).

<sup>202</sup> КМ, S. 129–132; РМ, S. 119–121; АЛ, pp. 71–72. Как следует из рассказа Гликль, мальчика посадил на скамью рядом с котлом кто-то из слуг, который затем оставил его без внимания. Гибель мальчика из-за падения в кипяток, пока все кругом занимались хозяйственными делами, ни в коей мере не была в Средневековье исключением среди несчастных случаев с детьми (Barbara Hanawalt, *The Ties That Bind: Peasant Families in Medieval England* [New York: Oxford University Press, 1986], pp. 157, 180).

рого Гликль «свято верит», она добивалась двойкой цели: показать, что несчастья преследуют не одну ее и что Бог всегда помогает страждущим. «Да случится со мной то же, что случилось с этим благочестивым царем»<sup>203</sup>.

Жил-был царь по имени Иедиция («Возлюбленный Богом»)<sup>204</sup>, и обитал он со всеми своими женами и чадами в арабских краях. Самым любимым из детей был Авадон («Гибель»), которому отец позволял все что ему вздумается, «и много вышло от этого зла». Второй сын, Эмунис, заболел от любви к красавице сестре, Даниле, и хитростью принудил царя послать ее в свои покои, где и поступил с ней, как хотел. Прослышав о таком позоре, Авадон поклялся отомстить Эмунису, тем более что отец никак не наказал брата; Эмуниса убили за трапезой после охоты. Разгневанный на Авадона, Иедиция лишил его наследства и подверг изгнанию, после чего любимый сын осадил царскую столицу, захватил ее и изнасиловал отцовых жен. В последовавшем затем сражении царь Иедиция признал свои грехи и велел воинам пощадить Авадона. «Положась на Господа и на справедливость своего дела», царские ратники одержали победу, и Авадон был убит. Царь вернул себе трон, простил всех врагов и «до конца дней правил в мире, покое и почете», перед смертью вручив бразды правления третьему сыну, Фридлибу («Миролюби»).

Гликль завершает рассказ замечанием о том, что «Божье наказание приходит не сразу, но неотвратимо»: Эмунис с Авадоном поплатились жизнями, царь вынужден был терпеть лишения. «Если бы царь не был склонен к раскаянию, а Бог не держал его под особым надзором, кто знает, какие еще напасти ожидали бы его?.. Нам, человекам, не дано знать, когда Господь прибегнет к наказанию, а когда придет на помощь. Он умертвляет, но он же и исцеляет, да будет благословенно его имя»<sup>205</sup>.

Несомненно, история про Иедицию с его женами и детьми призвана служить зловещим предвосхищением неудачного второго замужества Гликль бас Иуда Лейб. Гликль еще дважды берет за образец царя Давида – один раз, когда хвалит самообладание, с которым тот принял смерть рожденного Вирсавией первенца (2 Цар. 12:19–23), и второй – когда сравнивает свое прощение сына Лейба с прощением Давидом Авессалома<sup>206</sup>. Но вокруг «царя Иедиции» кипят еще более бурные и греховные страсти, хотя сюжет в конечном счете завершается мирным переходом династической власти к Фридлибу<sup>207</sup>. Как могли дети Гликль воспринять ее пожелание: «Да случится со мной то же, что случилось с этим благочестивым царем»? В рассказанной Гликль истории ее жизни (не меньше, чем в Книге Иова) присутствует «неснятое напряжение»<sup>208</sup>: похоже, что вставными легендами и притчами она стремилась прежде всего подтолкнуть читателей к вопросам, к тому, чтобы задуматься и перейти от ее краткого комментария к обсуждению проблем.

Если я права, то Гликль использует эти истории так, как испокон века раввины использовали для иллюстрации своих нравоучений и наставлений притчи и басни (по еврейской терминологии, *meshalim*). Хотя кое-кто из раввинов возражал против подобного смешения священного с мирским и даже высказывал опасения, что *mashal* может внушить пастве неверные представления, большинство поддерживало использование притч как метода, к которому при-

<sup>203</sup> КМ, S. 279; РМ, S. 264; АЛ, р. 153. Эту историю Гликль, по ее выражению, «выписала со Священного языка на *Taytsh*».

<sup>204</sup> Имя Иедиция по значению родственно Давиду: так был наречен Соломон во 2-й Книге Царств (2 Самуила), 12: 24–25.

<sup>205</sup> КМ, S. 279–289; РМ, S. 264–272; АЛ, pp. 153–157.

<sup>206</sup> КМ, S. 132–133, 308; РМ, S. 122–123, 288–289; АЛ, pp. 73, 167.

<sup>207</sup> Важный вариант интерпретации этих глав из 2-й Книги Царств (Самуила), в котором делается упор на изображении экспрессивности Давида и династической преемственности, см. в: Joel Rosenberg, «1 and 2 Samuel», in Alter and Kermode, eds., *Literary Guide*, в частности, pp. 130–143. В изложении Гликль подчеркиваются греховность, страдание и преемственность.

<sup>208</sup> Выражение «неснятое напряжение» (*unresolved tension*) использовано для характеристики Книги Иова Моше Гринбергом, см.: Moshe Greenberg, «Job», p. 301.



бегали еще со времен Соломона<sup>209</sup>. (У раввинов был более широкий выбор приемов воздействия, нежели у современных лютеранских и католических священников, поскольку первым не возбранялось рассказывать и легенды, тогда как предписания христиан ограничивали сюжеты притч и «духовных картин», которыми позволительно было подкреплять проповеди, событиями историческими или, по крайней мере, достоверными<sup>210</sup>.) Слушая проповеди со своего места на женской галерее, Гликль должна была хорошо понимать раввинов, ведь они говорили на идише и на иврите. Вполне вероятно, что именно от них она позаимствовала склонность привлекать для назидания как «подлинные» (на ее взгляд) истории вроде рассказанной про царя Иедидию, так и предания об Александре Македонском, которые она не считала достоверными, а относила скорее к «языческим выдумкам»<sup>211</sup>.

Здесь самое время коснуться того, чьим гласом была Гликль бас Иуда Лейб в религиозном смысле. Ее голос – это не голос раввина, и она многократно оговаривалась, что не претендует на такую роль. (Пространно описывая спор двух ученых раввинов за место в мецской общине, она с долей иронии замечает: «Куда уж простой, непритязательной женщине вступать между такими громадами?»)<sup>212</sup> Возможно, ее до известной степени вдохновляла *firzogerin* из Альтонской синагоги – женщина, руководившая во время службы молитвами и песнопениями на женской галерее; это тем более не исключено, поскольку она сама некоторое время исполняла в Меце роль *firzogerin*. И все же голос Гликль отнюдь не типичный голос женщины, говорящей на «женском *тайче*»: хотя в *тхинес* XVII–XVIII вв. и фигурировали женщины, изучающие в Раю Тору, молитвы приносили утешение в страдании, а вовсе не призывали подвергать его сомнению<sup>213</sup>. Не могла послужить достаточным примером для Гликль и замечательная книга жившей столетием раньше Ревекки бас Меир Тиктинер, поскольку в ней не прослеживается история личной жизни<sup>214</sup>. Пребывавшая в беспокойстве и «грусти» Гликль использовала сборники «женских» *mayse* для разных целей, перемежая этими «сказками» свои прерывистые и зачастую болезненные воспоминания. Еврейская традиция устного повествования – «мне тут, кстати, вспомнилась одна история» – возведена здесь до уровня изощренного искусства, причем от Гликль не приходится ожидать умиротворяющей концовки. С помощью столь необычной композиции<sup>215</sup> Гликль бас Иуда Лейб создала книгу наставлений, духовных

<sup>209</sup> Об использовании «басен» и других нравоучительных историй см.: Gaster, *Exempla of the Rabbis*, pp. 23–29; Nissin Ben Jacob Ibn Shahin, *An Elegant Composition Concerning Relief after Adversity*, trans. William M. Brinner (New Haven: Yale University Press, 1977), Introduction, pp. xv–xx; Schwarzbaum, *Mishle Shu'alim*, pp. i–xviii; об их использовании для проповедей см.: Saperstein, *Jewish Preaching*, pp. 89–103.

<sup>210</sup> В отношении Германии см. критику использования сказаний и легенд в синагогах в предисловии к немецкому переводу *Mayse Bukh* (Helwig, *Jüdische Historien*, fols. Aiiiir–Aviir), а также более благосклонные рассуждения Иоганна Кристофа Вольфа о подлинном статусе *meshalim* в иудаистском мировоззрении и их соотносительности с притчами Иисуса Христа (Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, 2: 973–981). В отношении Франции см.: Marc Fumaroli, *L'Age de l'Eloquence Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Genève: Droz, 1980), pp. 358–359, 388, где, в частности, рассказывается об иезуите Лемуане (Le Moyné), который в своем сочинении «Духовные картины» (*Peintures Morales*) писал, что «педагогическую драматургию» проповеди следует создавать за счет «достоверных, взятых из истории примеров», не прибегая к вымыслам драмы или романа.

<sup>211</sup> О смешанном языке еврейских проповедей см. выше, прим. 75. КМ, S. 21, 279; РМ, S. 18, 264; АЛ, pp. 11, 153.

<sup>212</sup> КМ, S. 323; РМ, S. 304; АЛ, p. 177. Точно так же в первой книге Гликль посередине назидательного комментария оговаривается: «Я не собираюсь писать книгу поучений (*musar*), поскольку не способна на это. С одной стороны, много таких книг сочинили наши мудрецы, с другой – у нас есть священная Тора» (КМ, S. 4; РМ, S. ; АЛ, p. 2). Она и далее настаивает, что следует придерживаться Торы и извлекать поучения из нее.

<sup>213</sup> Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 23–24. Chava Weissler, *Traditional Yiddish Literature*, pp. 16–17, and idem, «Women in Paradise», *Tikkun* 2, no. 2 (April–May 1987): 43–46, 117–120.

<sup>214</sup> Zinberg, *Jewish Literature*, vol. 7, pp. 241–242, 285–286. Книга *Meineket Rivkah* Ревекки Тиктинер вышла в Праге в 1609 г. и в Кракове в 1618 г.; христианский гебраист Иоганн Кристоф Вагензайль знал Ревекку и в 1674 г. назвал ее «первой писательницей, творившей на идише». Будучи *firzogerin*, она также сочинила литургическую поэму для празднования Симхат-Торы.

<sup>215</sup> В книге Авраама бен Ханании Ягеля *Gei Hizzayon* («Долина грез») этот ученый итальянский еврей перемежает эпизоды своей жизни (он описывает период финансовых неурядиц и заключения в тюрьму) целой серией историй, которые рассказываются во время путешествия по загробному миру, куда его вызывает из тюрьмы дух отца. Это единственный из известных мне текстов, напоминающий сочинение Гликль. В статье под заголовком «Еврейская легенда о теодицее» Дов Ной разбирает

поисков и религиозных размышлений, для которых она, с точки зрения раввинов, не обладала ни статусом, ни достаточной ученостью.

Разумеется, споры Гликль с Богом едва ли могли показаться кому-нибудь опасными на фоне дерзости Баруха / Бенедикта Спинозы или деистов вроде Хуана / Даниила де Прадо, который провел год среди гамбургских сефардов в период, когда там жила юная Гликль<sup>216</sup>. В ее раздумьях относительно страданий не было и тени сомнения в иудаизме или Библии: она обращала свои вопросы к внимающему Богу. И все же не следует недооценивать того, что ему иногда приходится выслушивать от нее. Вспоминая последние часы Хаима Хамеля, Гликль передает свои обращенные к нему слова: «„Душа моя, можно мне обнять тебя? Я ведь была нечиста“. На что тот ответил: „Упаси Господи, дитя мое. Подождем, пока ты сходишь к омовению“. Увы, до этого срока он не дожил». Автобиография позволила Гликль не только продемонстрировать, сколь неукоснительно Хаим придерживался еврейского закона, но и подчеркнуть цену, которую платила за соблюдение ритуальной чистоты она сама<sup>217</sup>.

Помимо всего прочего, автобиография позволила Гликль выразить мессианские надежды. Первую книгу она кончает молитвой о том, чтобы «Господь – да будет благословенно его имя – не покинул нас и весь народ Израиля, а даровал бы нам близкое утешение и послал бы вскорости, еще при нашей жизни, искупителя Мессию». Она также описала детям радость, с которой гамбургские евреи восприняли в 1665 г., почти одновременно с рождением Матти, весть о новоявленном Мессии Саббатае Цви. И португальские и германские евреи плясали от счастья, творили молитвы, совершали акты покаяния и в предвкушении спасения раздавали свое имущество. Свекор Гликль прислал в Гамбург большой груз постельного белья и сухих продуктов, упакованных в бочки для отправки морем на Святую Землю, и держал их в доме Гликль еще долго после того, как стало известно о переходе Саббатае Цви в ислам. Мессия так и не явился («два или три года твой народ, Израиль, сидел в родильном кресле, но не выродил ничего, кроме ветра»), и бочки были распакованы<sup>218</sup>.

Оглядываясь на эти знаменательные события более чем два десятилетия спустя, Гликль утверждает, что отсрочка в приходе Мессии может объясняться человеческими грехами, «царящими среди нас завистью и беспочвенной ненавистью»<sup>219</sup>. Не исключено, что именно это разочарование юной, двадцатилетней матери дало толчок ее неиссякаемому интересу к про-

---

структуру многих народных сказок на тему мук и Божьей справедливости, которые были собраны в Израиле среди людей, оплакивавших своих близких. Сколько бы ропота ни выражалось в этих произведениях фольклора, они (как и многие из историй Гликль) неизменно заканчиваются подтверждением справедливости Господа, неисповедимости его путей для человека и необходимости покаяния и смирения (Dov Noy, «The Jewish Theodicy Legend», in Sanua, ed., *Fields of Offerings*, pp. 65–84). Однако вставные новеллы Гликль не дают ощущения окончательности – как из-за присутствия в каждой ощущения тревожности, так и из-за соседствующих с ними событий и комментариев.

<sup>216</sup> О маране Хуане / Данииле де Прадо и его пребывании в Гамбурге вместе с женой и матерью см.: Kaplan, *From Christianity to Judaism*, pp. 125–142, 146–178.

<sup>217</sup> КМ, S. 199; РМ, S. 189; АЛ, р. 108. Двойственность Гликль по поводу соблюдения Нидды (так назывались законы в отношении менструаций) становится более понятной в контексте любопытного отрывка из биографии Якоба Эмдена, в котором он пишет о своем отце, Цви Гирше Ашкенази, главном раввине Гамбурга/Альтоны с 1690 по 1710 г. «Мой отец решил запретить обычай женщин [гамбургско-альтонской общины] откладывать на несколько месяцев ритуальное омовение после родов: этот обычай нарушал их регулы и приносил много бед» (Emden, *Mémoires*, p. 84). Отталкиваясь от Левита (12: 1–8), еврейский закон объявляет женщину нечистой в течение сорока дней после рождения мальчика и восьмидесяти после рождения девочки. Официальные предписания по этому поводу в Германии и Франции разнились на протяжении столетий, но ни один закон не откладывал очищения на «несколько месяцев» (*Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, pp. 1146–1147). Гамбургские женщины явно принимали собственные решения о том, когда совершать ритуальное омовение тела и возобновлять половые сношения с мужьями.

<sup>218</sup> КМ, S. 23, 80–83; РМ, S. 20, 74–76; АЛ, pp. 12, 45–46. Другие молитвы о пришествии Мессии и/или спасении народа Израиля см. в: КМ, S. 1, 58, 309; РМ, S. 1, 52, 289–290; АЛ, pp. 1, 32, 168. О реакции жителей Гамбурга на Саббатае Цви см.: Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 566–591; о реакции на саббатанского пророка и целителя Саббатае Рафаила, который был в Гамбурге с октября 1667 г. по еврейскую Пасху 1668 г. см.: *ibid.*, pp. 787–790.

<sup>219</sup> КМ, S. 82–83; РМ, S. 76; АЛ, р. 46.

блемам греха и страдания, а также к частому упоминанию об утратах: утраченный Мессия, утраченная Матти, утраченный Хаим. Не звучит ли и в истории про благочестивого талмудиста с его райским островом, который населен евреями и новообращенными иудеями, приглушенная нотка девичьей надежды?

В заключении седьмой книги Гликль вновь обращается к теме судного дня, которая на этот раз несет в себе грозное предзнаменование. Уже обосновавшись в доме Эсфири, Гликль рассказывает о трагедии, произошедшей в мецской синагоге весной 1715 г., во время празднования субботы. Послышалось таинственное гроыханье, и женщины на верхней галерее, подумав, что синагога рушится, в панике ринулись вниз, давя друга друга и убив таким образом несколько своих товарок. Сидевшая на нижней галерее Гликль при выходе упала, но больше переживала за беременную Эсфирь, у которой впоследствии случился выкидыш. Особенно потрясла Гликль смерть невинных молодых женщин. Как такое оказалось возможным? Обращаясь к ветхозаветной Праматери, Гликль размышляет о странном шуме, который часть присутствующих слышала, а часть нет, и о странном видении шести высоких, закутанных в покрывала женщин, которое явилось верхней галерее перед самой паникой<sup>220</sup>.

Она приходит к выводу, что это наказание было вызвано событиями предыдущей осени, когда в синагоге праздновали Симхат-Тору (или «Радость Торы»). Поссорившиеся женщины начали срывать друг с друга головные платки, мужчины тоже принялись драться перед Свитками Торы, и раввин тщетно кричал на них, грозя отлучением<sup>221</sup>. Гликль не упоминает о том, что одной из зачинщиц скандала была ее падчерица Хенделе/Анна Леви<sup>222</sup>. Не оставляет она детям записей и о других событиях, омрачивших последние годы ее жизни: о банкротствах и судебном преследовании Самуила, сына Гирша Леви, и Реубена, брата Моисея Швабе<sup>223</sup>, а также – и это было самое страшное – о переходе своего лондонского внука Моисея в англиканскую веру, который произошел 1 января 1723 г., всего через несколько лет после возвращения из Индии «с несметными сокровищами» его отца Мордехая. Скорее всего дочери Гликль Фройдхен трудно было оградить мать от этого удара, поскольку в изданной в Англии книге Моисей на весь свет объявил о том, почему верит в уже состоявшееся пришествие Мессии, и рассказал о попытках пришедших в ужас родителей отговорить его от смены веры<sup>224</sup>.

<sup>220</sup> КМ, S. 325–333; PM, S. 305–313; AL, pp. 178–182. Смерти шести молодых женщин зарегистрированы в мецской «Памятной книге» (*Memorbuch*, p. 72, n° 685). Они погибли в субботу, во второй день Шавуота 5475 г., и были похоронены на следующий день, 6 июня 1715 г. Еще одно сообщение об этом случае см. в: *Ma'ase be-Metz*, in SUBF, ms. hebr. oct. 144, 69r–v.

<sup>221</sup> КМ, S. 333; PM, S. 313; AL, p. 182.

<sup>222</sup> Имена двух женщин, затеявших ссору, приводятся в: *Sommaire pour Salomon Cohen, Juif, Banquier et Consorts Juifs et Juives, Habitans de la Ville de Metz, Demandeurs et Défendeurs: Contre Isaac Spire Levy, Olry Chem, et Consorts Juifs Habitans de la même Ville...* (1714; BN, N. acq. fr., 22705, pp. 3–4). Это были жены Исаия Ламбера и Саломона Кагена. По утверждению Кагена, обе женщины молились в женском секторе синагоги, и все началось с того, что жена Ламбера «заносчивым и дерзким тоном» заявила жене Кагена, «что [той] не пристало стоять в такой позе, в какой она стоит, и следует иначе вести себя». Потом мужья затеяли драку. Супругой Исаия Ламбера была Хенделе Леви, дочь Гирша Леви (см. выше, прим. 45). Саломон Каген был признан раввином и *парнасим* более виновным, чем Ламбер; его приговорили к большому штрафу и отлучению от некоторых обрядов, причем ему назначили более суровое наказание за то, что он обратился со своим делом в христианский суд. Каген, в частности, жаловался на то, что его судили родственники или друзья Исаия Ламбера, в том числе торговый агент Моисея Швабе (p. 20). Об этом деле см. также: Malino, «Competition and Confrontation», pp. 327–330.

<sup>223</sup> *Responses de Samuel Levy* (1717; см. выше, прим. 43), а также *Factum pour Mayeur Tresnel et Olry Abraham Cahen, Juifs de Metz... Contre... Ruben Schaubé, Juif, cy-devant Banquier à Metz. Accusé* (1717); *Précis de la Cause de Samuël Levy, Juif détenu es Prisons de la Conciergerie du Palais, Appellant et Deffendeur... Contre, Les Syndics de ses Créanciers Chrétiens...* (s. l.: D. Gaydon, 1718; BN, N. acq. fr. 22705).

<sup>224</sup> Moses Marcus, *The Principal Motives and Circumstances That induced Moses Marcus To leave the Jewish, and embrace the Christian Faith: With a short Account of his Sufferings thereupon; Written by Himself* (London: E. Bell, 1724). Моисей Маркус Младший, родившийся в 1701 г., рассказывает о своих отношениях с родителями как в посвящении архиепископу Кентерберийскому, так и в автобиографическом предисловии. «Мои Отец и Мать, родом из Города Гамбурга, Германия, теперь живут в данном Городе (Лондон) в самой большой Роскоши, какая только возможна для частных Лиц». Интерес к протестантизму пробудился у Моисея в полемике с «немецкими богословами-протестантами» в Гамбурге, куда его мать – после отъезда отца в Ост-Индию – на несколько лет послала Моисея для изучения Талмуда. Когда отец в 1720 г. вернулся из Индии «с несметными сокровищами», он тут же затребовал сына обратно. По возвращении в Англию Моисей продолжал беседы с христианами

Последняя запись в седьмой книге Гликль датирована 1719 г. Она посвящена видению, возникшему однажды вечером у женщины (возможно, у самой Гликль), когда та мыла посуду на берегу Мозеля<sup>225</sup>. Ночное небо внезапно раскрылось и посветлело, словно днем; по нему разлетелись искры (каббалистические искры?), а затем столь же внезапно наступила темнота. «Дай Бог, чтобы это был добрый знак» – такими словами заканчивает свою автобиографию Гликль бас Иуда Лейб.

---

теологами и признался в своих новых взглядах отцу. Невзирая на ожесточенное сопротивление отца (Мордехая Гамбургера, иначе известного как Моисей Маркус Старший) и матери (Фройдхен, родившейся в 1680-х гг. предпоследней дочери Гликль), а также на попытки подкупить его, если он сохранит иудейскую веру, поедет в Гамбург и женится там, Моисей крестился (под Новый, 1723-й, год). Его книга открывается изложением того, как он перешел от капеллана к архиепископу Кентерберийскому; поскольку это событие датируется 10 августа 1723 г., публикацию можно отнести к началу 1724 г. Гликль умерла 19 сентября 1724 г. Мордехай Гамбургер с 1702 по 1712 г. занимался продажей алмазов в Лондоне, после чего жил во французских владениях в Пондишери (1712–1714) и в английской колонии в Мадрасе (1714–1720). О его возвращении в Лондон с огромным алмазом и массой других драгоценных камней писали все официальные органы печати (Yogev, *Diamonds*, pp. 130–131, 150–152, 156–158; Emden, *Mémoires*, p. 183). Таким образом, к моменту обращения Моисея Маркуса Младшего в христианство жизнь этой семьи уже попала в поле зрения общественности. Об обращении иудеев см.: Deborah Hertz, «Women at the Edge of Judaism: Female Converts in Germany, 1600–1750», in Menachem Mor, ed., *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, Studies in Jewish Civilisation, 2 (Lanham, Md.: University Press of America, 1992), pp. 87–109; Todd Endelman, *The Jews of Georgian England, 1714–1830: Tradition and Change in a Liberal Society* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979), ch. 2; а также: idem, *Radical Assimilation in English Jewish History, 1656–1945* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), ch. 2.

<sup>225</sup> КМ, S. 333; PM, S. 313; AL, p. 182.

## Мари Воплощения Новые миры

Летом 1654 г. жившая в Квебеке монахиня-урсулинка послала сыну в Париж отчет о своей жизни и своих взаимоотношениях с Господом. Помимо всего прочего, она напомнила сыну о происходившем в то время, когда она около двадцати трех лет тому назад поступила в монастырь в городе Туре. Все, за исключением духовника, уговаривали ее не бросать сына, которому было тогда всего одиннадцать лет: она была вдовой, и сыну предстояло остаться одному на свете, за что Бог наказал бы ее. Сама она разрывалась на части. Она питала к сыну «естественную любовь» и ощущала свой долг перед ним, в то же время, по ее собственным словам, «внутренний голос, который неотступно преследовал меня, говорил: „Поторопись, пора; тебе вредно дальше жить в миру“. Поручив сына заботам Господа и Пресвятой Девы, я покинула и его, и своего престарелого отца, который рыдал и сетовал»<sup>226</sup>.

Уже поселившись в обители урсулинок, она должна была пройти через новое испытание. Собравшиеся у ворот монастыря соученики сына принялись насмехаться над ним (утверждая, что теперь он будет «брошен и презрен») и подстрекали его затребовать мать назад. Они подняли дикий гвалт, и сердце ее пронзил сыновний крик: «Отдайте мою маму, я хочу маму!» Во время литургии мальчик просунул голову в оконце исповедальни и заорал: «Эй, отдайте мою маму!» В другой раз он умолил о встрече с матерью у дверей монастырской приемной, и ее послали утешить сына и одарить его скромными подарками. «Он уходил задом наперед, не сводя глаз с окон dormitorio, чтобы напоследок еще раз увидеть меня. Он шел так, пока монастырь не скрылся из виду».

Она смиренно и любяще обсуждала свое положение с Всевышним (тут употреблен глагол *traiter*), по чьей священной воле покинула сына, и призывала его сжалиться над несчастным ребенком. «Однажды, когда я поднималась по лестнице для новиц, Иисус через внутренний голос обещал мне позаботиться о сыне и нашел столь чудесные слова утешения, что скорбь моя обернулась покоем и уверенностью»<sup>227</sup>.

Этой матерью была Мари Гюйар, взявшая в монашестве имя Мари дель Энкарнасьон, т. е. Мари Воплощения, и ставшая одной из двух основательниц первого урсулинского монастыря и школы для девочек в Северной Америке. В 1654 г. ее сын (Клод Мартен) уже тринадцатый год был монахом, членом бенедиктинской конгрегации св. Мавра. Он просил мать поведать ему о ее духовной жизни, а также о благодати и милостях, которыми осыпал ее Господь. Когда духовник Мари «велел» ей послушаться сына, она послала Клоду из Квебека эти тетради, в свою очередь умоляя его держать записи в тайне<sup>228</sup>. Однако в 1677 г., через пять

<sup>226</sup> Оригинал рукописи с духовным отчетом, который Мари Гюйар дель Энкарнасьон в 1654 г. написала для своего сына, Клода Мартена, утерян, однако в архиве урсулинского монастыря в Труа-Ривьере (Квебек) хранится его копия, сделанная в последней четверти XVII в.; я использовала фотокопию с нее, имеющуюся в другой обители урсулинок, в Виль-де-Квебек. Эта рукопись была опубликована доном Альбером Жаме (Albert Jamet) под названием «Отчет 1654 года» («La Relation de 1654») в: Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques*, 4 vol. (Paris: Desclée de Brouwer, 1929–1939; факсимильный репринт томов 1–2, Québec: Les Ursulines de Québec, 1985), vol. 2. История этой рукописи излагается Жаме в: *Ecrits*, vol. 2, pp. 26–33; а также в: Soeur Sainte-Julie, «Marie de l'Incarnation: Sa relation spirituelle manuscrite de l'année 1654», mimeograph (Trois-Rivières, Québec: Archives des Ursulines, 1976). Слегка измененный вариант этого отчета был вместе со многими другими материалами издан сыном Мари в: *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, Première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France: Tirée de ses Lettres et de ses Ecrits* (Paris: Louis Billaine, 1677; facsimile édition Solesmes: Abbaye de Saint-Pierre, 1981). Цитируя «Отчет», я буду ссылаться на страницы как рукописного варианта, опубликованного Жаме, так и издания Клода Мартена, но мой перевод (за исключением оговоренных случаев) будет основываться на варианте Жаме. *Rel*, pp. 159–161; *Vie*, pp. 168–170.

<sup>227</sup> *Rel*, pp. 165–167; *Vie*, pp. 181–182.

<sup>228</sup> Письма Мари Воплощения к Клоду Мартену, 9 августа 1654 г. и 27 сентября 1654 г., см. в: *Vie*, fols. o4r–u2v. Опубликованы также в: Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éd. Dom Guy Oury (Solesmes: Abbaye Saint-Pierre, 1971), n° 155, p. 526;

лет после смерти Мари, сын опубликовал их в Париже под названием «Жизнь достопочтенной игуменьи Мари Воплощения», подправив текст и сделав много добавлений – как своих собственных, так и из прочих источников, принадлежащих ее перу.

В жизни Мари Гюйар отчасти присутствуют те же мотивы, что и у Гликль бас Иуда Лейб, – борьба с печалью, страх перед тем, чтобы бросить представителей младшего поколения или самой быть брошенной ими, утверждение себя в испытаниях, уготованных судьбой, – но в контексте католичества действие разыгрывается иначе. Если Гликль лишь мечтала о переселении в Палестину, то Мари, преодолев все трудности, попадает в Канаду, подальше от Франции с ее Ришелье, Мазарини и Кольбером, ее Генрихами и Людовиками. Если положение Гликль никогда не позволяло ей учить других, во что им верить, то Мари долгие годы проповедовала христианские ценности племенам, на землю которых вторглись ее соотечественники. Мать Мари придерживалась иных взаимоотношений с посторонними людьми, она не была настороже, что (по понятным причинам) было характерно для Гликль бас Иуда Лейб. Эти женщины похожи друг на друга в одном: обе подтверждают важность письменной речи для самораскрытия, для нравственных поисков, а также (в случае с Мари) для познания других. И еще: подобно Гликль, Мари Воплощения была *femme forte* («сильная женщина»), классический и библейский образ которой использовали во Франции XVII в. и литературные феминистки, и монахини: она была «*femme forte*, каких изображал Соломон», писали после смерти Мари ее сестры-урсулистки<sup>229</sup>.

Мари Гюйар родилась в 1599 г. в Туре, городе ткачей с населением почти в 20 тысяч человек, судебном и церковном центре региона. В детстве Мари в городе еще жива была память о Религиозных войнах. Старожилы помнили, как в 1562 г. город на несколько месяцев перешел в руки протестантов и они очистили все церкви от статуй и реликвий. Теперь гугеноты составляли небольшую группу, которая согласно недавно обнародованному Нантскому эдикту обрела шаткий законный статус, отчего ревностные турецкие католики испытывали настоящую потребность в распространении своей веры вглубь и вширь. Между прочим, из-за Религиозных войн Тур стал королевской резиденцией: с 1585 по 1594 г., пока Парижем заправляла Католическая лига, город на Луаре служил временной столицей Франции. Теперь и король,

п° 162, р. 548. В ссылках на эту «Переписку» (Cor) Мари Воплощения будет обозначаться инициалами М. В.

<sup>229</sup> Marie-Augustine de Sainte-Paule de Pommereu, *Les Chroniques de l'Ordre des Ursulines, recueillies pour l'usage des Religieuses du mesme ordre*, 2 vol. (Paris: Jean Henault, 1673), vol. 2, pt. 3, p. 439. Образ сильной женщины (*femme forte*) использован в отношении самой св. Урсулы: *ibid.*, vol. 1, pt. 1, p. 4. О разном использовании данного образа см.: Ian Maclean, *Woman Triumphant: Feminism in French Literature, 1610–1652* (Oxford: Clarendon Press, 1977), ch. 3, а также: Linda Lierheimer, «Female Eloquence and Maternal Ministry: The Apostolate of Ursuline Nuns in Seventeenth-Century France» (Diss., Princeton University, 1994). Помимо «Жизни» (Vie) Мари, опубликованной Клодом Мартемом, ее жизнеописание выпустил иезуит Франсуа де Шарлевуа (François de Charlevoix), который в основном опирался на ту же книгу, см.: *La Vie de la Mère Marie de l'Incarnation, Institutrice et première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle France* (Paris: Louis-Antoine Thomelin, 1724). Стандартным современным изданием биографии Мари Гюйар дель Энкарнасьон следует считать: Dom Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation (1599–1692)* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1973; Solesmes: Abbaye Saint-Pierre, 1973); в последнее время вышла также новая биография: Françoise Derooy-Pineau, *Marie de l'Incarnation: Marie Guyart, femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle France, 1599–1672* (Paris: Editions Robert Laffont, 1989). О ее духовных исканиях см., в частности: Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, 11 vol. (Paris: Bloud et Gay, 1920–1933), vol. 6, *La Conquête mystique*, pt. 1; Maria-Paul del Rosario Adriazola, *La Connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation* (Paris: Les Editions du Cerf, 1989). Интегрес представляют также статьи: Germain Marc'hadour, «De Tours a Québec: Marie de l'Incarnation», *Impacts*, s. 1., 3 (1975): 3–25; Dominique Deslandres, «L'Education des Amérindiennes d'après la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation», *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 16 (1987): 91–110; Chantal Théry, «Marie de l'Incarnation, intimée et intime, à travers sa Correspondance et ses Ecrits spirituels», in Manon Brunet et Serge Gagnon, eds., *Discours et pratiques de l'intime* (Québec: IQRC, 1993), pp. 107–118; Marie-Florine Bruneau, «Féminité sauvage; féminité civilisé: Marie de l'Incarnation entre la clôture et la forêt», *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, 19, no. 37 (1992): 347–354; у Брюно скоро выходит еще одна, более обширная, работа о Мари Воплощения в: *Western Mysticism on the Wane: Female Mystical Tradition and the Modern World* (Albany: State University of New York Press, 1997). См. также: Claire Gourdeau, *Les délices de nos coeurs: Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes* (Sillery: Septentrion, 1994).

и его *Parlement* вернулись в Париж, но в раздвинувшихся стенах Тура еще оставались влиятельные королевские финансисты<sup>230</sup>.

Мари Гюйар происходила из простой семьи. Хотя сын ее и хвастался в «Жизни», что его бабушка по материнской линии состояла то ли в родстве, то ли в свойстве с одной туренской семьей, возведенной за верную службу королю в дворянское достоинство, отец Мари был в лучшем случае «булочником», и для него, можно сказать, стало большой удачей, что он сумел выдать одну дочь за школьного учителя, другую – за имевшего выгодное дело обозничего, а третью (Мари) – за шелкодела, т. е. представителя самого важного ремесла в городе. Когда Мари была еще маленькой, ей явился во сне Христос и поцеловал ее, так что в отрочестве она тосковала по бенедиктинскому монастырю неподалеку от Тура, в Бомоне, аббатисой которого была дальняя родственница ее матери. На самом деле этот старинный аристократический монастырь едва ли взял бы в послушницы дочь пекаря, даже если бы родители одобрили ее выбор монашества<sup>231</sup>.

В семнадцать лет Мари покорно вышла замуж за шелкодела Клода Мартена, после чего отложила в сторону «суетные» книги своей юности, отдав предпочтение душевспасительной литературе и французской Псалтири, и удивляла всех соседей, если не потворствующего супруга, ежедневным посещением церкви. Впрочем, религиозное рвение не мешало Мари обихаживать ремесленников и выполнять прочую работу в мужниной шелкоделательной мастерской. В восемнадцать лет она родила, в девятнадцать осталась вдовой с маленьким Клодом на руках.

Еще до смерти мужа жизнь супругов была омрачена неуточенной опасностью, нависшей над имуществом Мартена, а также ложным обвинением, которое выдвинула против него одна турская гражданка. (Мать и сын загадочно упоминают о каком-то «позоре», «бедах, которые навлек на семейство муж, впрочем, без умысла, по простоте душевной» и о «преследованиях».) За кончиной супруга последовали судебные иски; Мари утратила мастерскую и наследство (если не все, то значительную его часть), которое должно было достаться ей с сыном помимо гарантированной «вдовьей доли». И все же не заставили себя ждать предложения о новом замужестве. Мари, однако, поколебавшись в каждом случае, одно за другим отвергла их. «Хотя я очень любила твоего отца, – объясняла она впоследствии Клоду, – и поначалу тяжело восприняла его кончину, ощущение свободы преисполнило мою душу благодарностью за то, что теперь у меня в сердце не будет никого, кроме Бога, что я смогу посвятить свое одиночество думам о нем и вырастить из тебя его служителя»<sup>232</sup>.

<sup>230</sup> Bernard Chevalier, éd., *Histoire de Tours* (Toulouse: Privat, 1985), chap. 5–6; Jean-Pierre Surrault, «La Touraine des temps modernes», in Claude Croubois, éd., *L'Indre et Loire: La Touraine des origines à nos jours* (Saint-Jean-d'Angely: Editions Bordessoules, 1982), pp. 195–285.

<sup>231</sup> Rel, p. 46–47; Vie, pp. 2, 4, 9–10. E. Chambert, «La Famille de la vénérable Marie de l'Incarnation», *Bulletin de la société archéologique de Touraine*, 23 (1926–1927): 91–104; Oury, Marie, pp. 6–12. Отец Мари Гюйар, Флоран, в документе от 1621 г. назван «булочником» (*marchand boulanger*) (ADIL, 3E2, Notaire François Nau, 25 сентября 1621 г.). Мать Мари Гюйар, Жанна Мишле, приходилась дальней родственницей семейству Бабу, самым видным членом которого был в начале XVI в. Филибер Бабу, сир де Бурдесьер в Турени и «королевский казначей» (*Inventaire sommaire des archives départementales antérieures à 1790: Indre-et-Loire*, éd. C. Loizeau de Grandmaison [Paris: Dupont, 1878–1891], E34, E47, E57, E59). Об аббатстве Бомон-ле-Тур см.: *Chronique de l'abbaye de Beaumont-lez-Tours*, éd. Charles de Grandmaison, in *Mémoires de la société archéologique de Touraine*, 26 (1877). Среди потомков Филибера было несколько бомонских аббатис: Мадлен Бабу, которая была настоятельницей с 1573 по 1577 г.; ее сестра Анна Бабу, которая сменила ее в 1578 г. и пробыла аббатисой до своей смерти в 1613 г.; их внучатая племянница, еще одна Анна Бабу, возглавляла монастырь с 1613 по 1647 г. (*ibid.*, pp. 39, 76, 81). Монахини, о которых идет речь в «Хронике», происходят из аристократических семей Турени и других провинций, из семей королевских сановников и, вероятно, из бюргерских семей. В 1627 г., во время эпидемии чумы, в аббатство была принята молодая женщина незнатного происхождения: Мари Гатьен, дочь аптекаря, которая была достаточно сведуща, чтобы исполнять роль фармацевта при монастыре (*ibid.*, p. 96).

<sup>232</sup> Rel, pp. 56–59; Vie, pp. 7–12, 14–18, 23–25, 638 («Бог позволил некоей даме предпринимать против нее и ее мужа всяческие мыслимые преследования, в коих деяниях она столь преуспела, что с ее помощью Господь лишил их всего имущества»). О посягательствах на вдовью часть оставшегося после мужа наследства см.: Hubert Gelly, «Soixante-quinze ans de vie tourangelle d'après les décisions du Parlement de Paris», *Bulletin de la Société Archéologique de Touraine*, 39 (1979): 166.

Некоторое время Мари жила «в уединении»: она удалилась в каморку на самом верху отцовского дома, кормясь за счет вышивания и одеваясь как можно «нелепее», чтобы мужчины за версту видели, насколько бесполезно ухаживать за ней. Клода она поручила заботам кормилицы – так было в ту пору заведено скорее в богатых христианских семьях, нежели среди простых ремесленников, но не исключено, что из-за свалившихся на нее напастей у Мари просто пропало молоко. Когда мальчику было около двух лет, он вернулся к матери, и они переехали в трудолюбивую семью ее сестры (Клод Гюйар) и зятя (Поля Бюиссона), которая вскоре пополнилась сыном и дочерью (тезкой Мари). Бюиссон был удачливым купцом-обозничим: он развозил по всей стране крупные партии коммерческих грузов, а также поставлял артиллерию для королевской армии. Следующие десять лет Мари жила, по ее собственному выражению, «среди торговой сутолоки», проводя дни в конюшнях, куда складывались и откуда выдавались кипы товаров, в окружении носильщиков, возчиков и не менее пятидесяти лошадей. В ее обязанности могло входить что угодно – начиная от чистки коней и приготовления еды на всю семью с ее многочисленной прислугой и кончая ведением конторских книг, сочинением за Бюиссона писем, помощью ему советами и ведением всего дела, когда сестра и зять уезжали в свой загородный дом. «Бог наделил меня хорошей деловой хваткой», – признавала сама Мари, и надо сказать, что при ее содействии предприятие Бюиссона процветало<sup>233</sup>.

Личная жизнь Мари в эти годы была наполнена удивительными мистическими переживаниями, приобщением к внутренним молитвам, актами милосердия и умерщвлении плоти. В 1622 г., накануне праздника Богоявления, когда она шла с каким-то поручением по улицам Тура, перед ее внутренним взором внезапно предстали все грехи и изъязны собственной жизни и она почувствовала, как ее окунают в кровь всепрощающего Христа. Придя в себя, Мари обнаружила, что стоит перед храмом фельянтинцев, монашеского ордена кающихся, члены которого всего несколько месяцев как обосновались в Туре. Мари вошла внутрь и, не обращая внимания на прислушивающуюся рядом женщину, в слезах излила свои грехи одному из святых отцов. Изумленный фельянтинец велел ей прийти на другой день и рассказать все сначала. Так Мари обрела то, о существовании чего даже не подозревала: Духовника, Руководителя своей души. До этой минуты она исповедовалась лишь в привычной для ее приходского священника форме вопросов и ответов<sup>234</sup>.

Историку этот эпизод говорит о том, что католические реформы затронули самые разные слои турского общества: речь идет об ордене фельянтинцев, сравнительно недавно отделившемся со своим строгим распорядком от цистерцианцев. Интересно, что дон Франсуа св. Бернара всерьез воспринял пришедшую с улицы молодую вдову и мать из ремесленного сословия; интересно также, что вскоре она уже читала книгу Франсуа де Салья (Франциска Сальского) «Руководство к благочестивой жизни» (1609), изначально предназначенную для поучения мирянок, которые хотели бы способствовать распространению благочестия и набожности<sup>235</sup>.

<sup>233</sup> Rel, pp. 72–75, 88, 99; Vie, pp. 30–43, 52–55. Поля Бюиссона в брачном договоре его племянницы Барб Анжерель называют «купцом-обозничим» (*marchant roulyer*) (ADIL, 3E2, Notaire François Nau, 25 сентября 1621 г.). Барб жила у Бюиссонов, поэтому возможно, что Мари Гюйар с сыном смогла поселиться у сестры лишь после того, как Барб вышла замуж за кузнеца и уехала оттуда. В юридическом документе, составленном в 1642 г., примерно через 10 лет после смерти Поля Бюиссона, его называют «начальником артиллерийских обозников» (*capitaine des charrons de l'Artillerie*) (AN, X2b, n° 174, 11 сентября 1642 г.), а Клод Мартен говорит, что он был «ответственным за перевозку товаров по всему королевству, а также артиллерийским офицером» (Vie, p. 54). Эти дополнительные титулы и должности на королевской службе свидетельствуют об успешности Бюиссонова перевозчицкого предприятия. О том, как могло вестись подобное дело, см.: E. Levasseur, *Histoire du commerce de la France*, 2 vol. (Paris: A. Rousseau, 1911), vol. 1, pp. 244–250, 313–319.

<sup>234</sup> Rel, pp. 48–49, 53, 67–71; Vie, pp. 3, 13–14, 26–30.

<sup>235</sup> Rel, p. 78; Vie, p. 38. Книга Франциска Сальского (*Introduction A La Vie Dévote Par François de Sales, Evêque et Prélat de Genève*) [в русск. пер. см.: Франциск Сальский, *Руководство к благочестивой жизни* (Брюссель: «Жизнь с Богом», 1994)] была впервые опубликована Пьером Риго в Лионе в 1609 г., второе и третье издания, исправленные и дополненные, появились год спустя. Текст обращен к некоей «Филотее». До 1620 г. вышло уже 40 французских изданий (Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598–1501)*, 2 vol. [Genève: Librairie Droz, 1969], vol. 1, p. 146). О важности «Руководства» для



При помощи своего фельянтинского Духовника – сначала дон Франсуа, а затем дон Раймона св. Бернара – Мари нашла слова для описания не только грехов, но и видений. Именно Духовник посоветовал ей поручить свою душу Христу и потом рассказать, что из этого выйдет. Духовник позволял Мари изнурять плоть веригами, крапивой, вретисшем и ложем из голых досок, а также одобрял прочие способы самоуничтожения, к которым она прибегала в обыденной жизни. Но он отказал Мари в просьбе прибить на дверях храма список всех когда-либо совершенных ею прегрешений (за собственноручной подписью), дабы каждый мог облить ее презрением<sup>236</sup>. Он же способствовал тому, чтобы ее религиозный опыт воплотился прежде всего в сочинительстве, подтолкнув Мари к культуре образованных людей, в которую католички из купеческого или ремесленного сословия обычно не углублялись: сестра Мари, Клод, была грамотной, однако после ее смерти в 1640-х годах среди домашних вещей оказалось несколько живописных полотен на религиозные темы – и ни одной книги<sup>237</sup>.

Развитие Гюйар за этот период, от двадцати до тридцати лет, можно вкратце охарактеризовать словами «общение с Всевышним» и «умерщвление плоти». Считалось, что обоими этими действиями своенравное «я» вытесняется со своих позиций и уничтожается. В кутерьме сестринского дома Мари читала по-французски автобиографию Терезы Авильской, которую только что причислили к лику святых, лувенское издание Священного Писания для католиков (ее особенно заинтересовала Песнь Песней) и рекомендованные Духовником мистические сочинения, автором которых считался св. Дионисий Ареопагит. Книги о мысленной (т. е. внутренней, немой) молитве предписывали регулярные занятия медитацией – по «системе», с «предварением, подготовкой, разделением на задачи и ступени»; такие технические приемы призваны были не дать душе соскользнуть к непокорству и ложным озарениям, однако у Мари от них безумно разбалчивалась голова. На этом этапе дон Раймон запретил ей целенаправленные попытки достичь Бога и посоветовал пассивно отдать душу на волю божественного Духа. Он не боялся, что она, как слабохарактерная женщина, поддастся козням дьявола<sup>238</sup>.

Совет дон Раймона пошел впрок. Господь заставил ее говорить с Христом «на языке, недоступном для естественного существа», и Мари стал посещать ее Возлюбленный, который отпечатывал божественное Слово прямо в ее душе. «Никакие книги, никакие ученые занятия, – пишет она, – не могут научить сему неземному способу разговора»<sup>239</sup>. Такое общение

---

мирянок см.: Elizabeth Rapley, *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-Century France* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, pp. 17–18). Мари Рождества Христова, которая была послушницей урсулинского монастыря в 30-х годах XVII в., также решила уйти в монахини, когда исповедник посоветовал ей прочитать книгу Франциска Сальского (Vie, p. 244). О начальных этапах католической Реформации в Туре см.: Robert Sauzet, «Le Milieu dévot tourangeau et les débuts de la réforme catholique», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 75 (1989): 159–166.

<sup>236</sup> Rel, pp. 88–89, 97–98, 107; Vie, pp. 48–49, 64, 93, 490–491, 501–502.

<sup>237</sup> Rel, pp. 128; Vie, pp. 93, 115. Четкая и изящная подпись Клод Гюйар стоит под брачным контрактом племянницы ее мужа (ADIL, 3E2, Notaire François Nau, 25 сентября 1621 г.). В посмертной описи имущества Клод (ADIL, E254) от 7 марта 1643 г. упоминаются картины с изображением Марии Магдалины, Мелхиседека, Богородицы и «Римского милосердия». Ее сестра Жанна, вышедшая замуж за учителя Сильвестра Нормана, вероятно, приобщилась к миру просвещенной культуры через него; она тоже умела расписываться (Chambert, «Famille», p. 93). По утверждению Клод Бюиссон, ее муж Поль был совершенно неграмотным, а потому Мари Гюйар читала ему вслух всю корреспонденцию и писала за него ответы (Vie, p. 636); похоже, так оно и было: его подписи под брачным договором племянницы нет. Как ни трудно поверить, что военные поставки были доверены человеку, не умевшему ни читать, ни писать, возможно, основную часть канцелярской работы делала вместо Бюиссона Мари.

<sup>238</sup> Rel, p. 147; Vie, pp. 51, 52, 128. Об этих изданиях см.: Martin. Livre, vol. 1, pp. 102–103, 134. Значительное число средневековых мистических сочинений приписывалось представителю греко-кафолической церкви Дионисию Ареопагиту, которого отождествляли с Сен-Дени (Дионисием Парижским), первым епископом французской столицы. О большом влиянии его «мистического богословия» на духовную жизнь первой половины XVII в. см.: Michel de Certeau, *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1992), vol. 1: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, pp. 90, 102–103, 147–149. В распоряжении Мари Гюйар могло быть издание *Les Oeuvres de divin St Denys Aréopagite, traduites du grec en français par fr. Jean de St François [Jean Goulou]* (Paris: Jean de Heuqueville, 1608) и следующее, вышедшее в 1629 г. Как и духовник Мари, Жан Гулю был фельянтинцем, а также другом и биографом Франциска Сальского. О двух способах мысленной молитвы – активном и пассивном – см.: Rel, pp. 77–79; Vie, pp. 38–39.

<sup>239</sup> Rel, pp. 108, 116, 123, 140–141, 147; Vie, pp. 62, 73, 84, 107, 128. О разговорах с Богом у мистиков см.: de Certeau,

могло случиться внезапно, например во время литургии у фельянтинцев. Мари не сводила глаз с фигуры серафима на алтаре – и вдруг ей совершенно очевидно открывалось значение Троицы, ее единства и различий; или же Мари молилась перед таинством причащения, когда Бог давал ей понять, что он похож на безбрежное море, которое не терпит никакой скверны<sup>240</sup>. На волнах этого моря она чувствовала себя в безопасности, если ей нужно было по Бюиссоновым делам заглянуть в мастерскую гугенота или иметь дело с «крикливыми неотесанными слугами» на конюшне<sup>241</sup>. Бог мог подстеречь ее и на пути куда-нибудь – посередине улицы, в подвале – или в промежутке между сном и бодрствованием, когда единение ее души с «обожаемым» Воплощенным Словом делалось столь сильным, что сердце Мари, казалось, покидало ее тело, дабы слиться воедино с Его сердцем<sup>242</sup>.

Все это время она писала. Полное исповедание грехов было лишь началом. Когда ее обуревали чувства к божественному Воплощенному Слову, Мари удалялась в свою комнату и бралась за перо. «О, восхитительная любовь! Ты останавливаешь наши взгляды, ты лишаешь нас разума». «Зажигательные речи» – назвал эти записи сын, обнаружив их впоследствии среди материнских бумаг. Она также писала для Духовника, стараясь перенести на бумагу свои видения и внутренние состояния, ища наиболее подходящие для этого средства языка. «До чего же мучительно не уметь описывать духовные вещи так, как они того заслуживают, запинаться, прибегать к сравнениям». И если священник в своей проповеди, по ее мнению, проявлял слабость, используя затасканные сравнения Господа со львом или агнцем, она возвращалась за стол и писала собственную хвалу Ему: «невыразимый, ты всё... мое всё»<sup>243</sup>.

Ту же руку, которой Мари писала, она поднимала с крапивой для самобичевания. Она стегала себя до крови, а потом, чтобы усилить боль, прикладывала к ранам власяницу. Днем она носила под одеждой власяницу и вериги, ночью спала на досках, в волосяной рубахе на голое тело. Никто не должен был видеть ее искупления грехов («иначе меня примут за сумасшедшую»), поэтому, когда на нее находила такая стихия, Мари тайком пробиралась в подвал, в конюшню или в закром для зерна и там подвергала себя истязаниям. Если дело происходило ночью, она могла тут же прикорнуть и урывками поспать – на подмостках или на тюке с товаром (где находился в это время ее сын Клод, она не рассказывает; он тоже). Все это Мари совершала, чтобы стать достойной Христовой любви: «Я обращалась со своим телом, как с телом рабыни», «как с трупом»; «будучи великой грешницей, я ненавидела свое тело». И Воплощенное Слово откликалось, помогая Мари поднимать на себя руку холодными зимними ночами, придавая ей силы и решимость через таинство причащения, к которому ее, в виде особой милости, фельянтинцы допускали почти ежедневно. Чем больше она истязала свою плоть, тем теснее становилось ее внутреннее слияние с Богом. «Я была ненасытна»<sup>244</sup>.

Среди радостей эпитимьи на Мари находили приступы сомнения. Лет в двадцать пять «дьявол внушил мне мысль о том, что подвергать себя таким мукам ненормально, что многие христиане исполняют Божьи заповеди и будут спасены без особых хлопот». И еще: почему над

Mystic Fable, pp. 157–161.

<sup>240</sup> Rel, pp. 93, 119–122; Vie, pp. 45, 77–79, 417.

<sup>241</sup> Rel, p. 123; Vie, pp. 84, 417.

<sup>242</sup> Rel, pp. 101–102, 113–115; Vie, pp. 53–54, 69–72.

<sup>243</sup> Vie, pp. 51, 88, 115, 130–131, 142–143, 161.

<sup>244</sup> Rel, pp. 97, 108–110, 114, 149–150; Vie, pp. 47–49, 62, 64–65, 70, 135. О роли аскетизма, связанного с умерщвлением плоти, у женщин позднего Средневековья пишет в своей книге Кэролайн Бинум, которая подчеркивает, что он был обусловлен не столько их ненавистью к своей низшей по сравнению с мужчинами плоти в противоположность духовности, сколько желанием как духом, так и телом подражать Христу (Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* [Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987], pp. 208–218, 294–296). Подобно женщинам, описываемым Бинум, Мари Гюйар едва ли считала свою плоть хуже мужской, зато она называет свой героический аскетизм актом души, которая с божественной помощью побеждает тело, в результате чего Мари, с одной стороны, подражала Христу, с другой (и это особенно важно) – обретала единение с ним. Я бы предположила также связь между умерщвлением плоти и восторгом сочинительства, поскольку оба эти занятия воплощают брачный союз с возлюбленным Богом.

ней столь властен Духовник? Чем было бы хуже следовать велениям собственного сердца? «Для чего всё это?» – выпалила она однажды на глазах у изумленной служанки. Ее будоражили также мысли о сыне. Как Мари призналась впоследствии, она безумно любила его. Но права ли она, готова его будущее своей бедностью? Родные утверждали, что она предает Клода. Не призовет ли ее Бог к ответу за невнимание к возможным потребностям сына?<sup>245</sup>

Особенно тяжело ей давались минуты, когда она считала себя «ханжой, которая обманывает Духовника, рассказывая ему всякие небылицы и выдавая свои фантазии за правду». Действительно ли она переживала слияние с Воплощенным Словом? Не было ли ее видение Троицы кознями дьявола или плодом собственного воображения? В таком настроении она с удвоенной силой занималась умерщвлением плоти – втуне; ее духовная жизнь омрачалась, и Мари с трудом сдерживалась, чтобы не дерзить в ответ на любое замечание по своему адресу<sup>246</sup>.

Собственно говоря, сомнения Мари Гюйар типичны для современных ей мистиков, хотя она была более подвержена им, поскольку внутренние молитвы носили у нее импульсивный характер и были связаны с вдохновением, а не вызывались по «системе» иезуитов или салезианок<sup>247</sup>. (В то время людей одолевали сомнения по поводу того, насколько можно доверять словам, а также насчет лицемерия и ханжества в самых разных областях жизни – духовной, социальной, политической и научной.)<sup>248</sup> Возможно, Мари почерпнула некоторое утешение на тех страницах жизнеописания св. Терезы, где она рассказывает о своей победе над страхом перед лицемерием и кознями дьявола. Наконец сам Бог «развеял» сомнения Мари, подсказав, что утишить разыгравшееся воображение и раскрыть душу для божественного откровения поможет пассивность. Осыпая Мари своими милостями, Господь укрепил ее стремление жить «совершенной жизнью»<sup>249</sup>.

Во многих отношениях на подступах к своему тридцатилетию Мари Гюйар уже жила «совершенной жизнью», иными словами, жизнью монахини в миру. Ее Духовник давным-давно разрешил ей дать обет вечного целомудрия, который Франциск Сальский рекомендовал вдовам в виде наилучшего украшения. Не заставили себя ждать также обеты бедности и послушания, исполнявшиеся в доме Бюиссонов, где Мари брала у сестры как можно меньше денег и во всем беспрекословно слушалась и ее, и своего зятя<sup>250</sup>. Опасаясь за здоровье Мари, дон Раймон в конце концов велел ей умерить самоистязание. Впредь Мари было предписано: полгода – колючий соломенный тюфяк, вторые полгода – голые доски; бичевание крапивой можно было продолжить, но власяница отменялась<sup>251</sup>.

<sup>245</sup> Rel, p. 110; Vie, p. 66.

<sup>246</sup> Rel, pp. 111, 123; Vie, pp. 67–68, 84.

<sup>247</sup> Ignatius Loyola, *The Spiritual Exercises*, trans. Anthony Mottola (Garden City, N. Y.: Doubleday Image, 1964), Fourth Week, Three Methods of Prayer, pp. 105–109. [Рус. пер.: Игнатий Лойола, *Духовные упражнения* // Символ. Meudon, 1991. № 26. С. 15–120.] Переводы «Духовных упражнений» на французский язык вышли в Лилле в 1614 г. и в Париже в 1619 г. О методике мысленной молитвы с разбивкой на задачи, подготовкой, конкретизацией представлений и другими приемами см. у Франциска Сальского: François de Sales, *Introduction to the Devout Life*, trans. John K. Ryan (Garden City, N. Y.: Doubleday Image, 1955), Second Part, pp. 80–89 [рус. пер.: *Руководство*, ч. 2, гл. 2–7, с. 36–40].

<sup>248</sup> О лицемерии, маскировке и поисках аутентичности см.: Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) [Рус. пер.: Натали Земон Дэвис, *Возвращение Мартена Геппа* (Москва: Прогресс, 1990)]\*, а также Jean Starobinski, *Montaigne in Motion*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

<sup>249</sup> Teresa of Avila, *The Life of Teresa of Jesus: The Autobiography of St. Teresa of Avila*, trans. E. Allison Peers (Garden City, N. Y.: Doubleday Image, 1960), ch. 7, p. 96; ch. 26, pp. 242–243; ch. 29, pp. 267–275. О советах Терезы и ее риторических приемах борьбы с дьяволом и с «тоской и печалью» см. в: Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990). Rel, p. 112; Vie, pp. 67–69, 93.

<sup>250</sup> François de Sales, *Introduction*, pp. 223–224 [Франциск Сальский, *Руководство*, с. 115–116]: «Советы вдовам»; Rel, pp. 78, 104–107; Vie, pp. 39, 42–43, 58–60.

<sup>251</sup> Vie, p. 114.

Помимо всего прочего, смирение можно было развивать через акты милосердия: Мари ухаживала за больными слугами, какими бы смердящими ни были их раны, вдыхала зловоние смерти в турецкой покойнице, куда свозились жертвы чумы, снабжала деньгами заключенного во Дворце правосудия, которого считала невиновным<sup>252</sup>. Она даже брала на себя роль пастыря по отношению к Бюиссоновым возникшим и конюхам, заставляя их признаваться в ошибках и слабостях за обеденным столом, во главе которого сидела, рассказывая им о Боге и его заповедях, расталкивая их, если они ложились спать, не помолившись перед сном. Одного из них, гугенота, она привела в лоно Матери Церкви. Вспоминая впоследствии эти наставления, Мари отзывалась о своих подопечных почти в тех же выражениях, что и о квебекских индейцах: «Я принуждала их к тому, чего хотела»; «Я выговаривала им за их проступки, так что эти бедняги были покорны [*soumis*] мне, словно дети»<sup>253</sup>.

Кое-кто из благочестивых современников Мари Гюйар умудрялся сохранять равновесие между духовной и мирской жизнью. Среди них был, в частности, нормандец Жан де Берньер из Кана, который спустя несколько лет соприкоснется с жизнью Мари – пусть при забавных обстоятельствах, но он сыграет в ней немаловажную роль. Служа королю в качестве чиновника финансового ведомства, Жан «изгнал Мир из своего сердца» и создал (выражаясь словами его вышедшей посмертно и многократно переиздававшейся книги) «Внутреннее Содружество» с Иисусом Христом<sup>254</sup>. У Мари такое равновесие между мирским и духовным нарушалось под напором ее мистического рвения. Ей было все труднее слушать разговоры о делах; иногда зясть, желая подразнить Мари и зная, что мысли свояченицы витают где-то далеко, интересовался ее мнением о только что сказанном. Мари уже исполнилось тридцать лет, и она стремилась лишь к полному единению с Господом; каждый раз, когда она проходила мимо монастыря урсулинок, сердце грозило выпрыгнуть из груди – для нее это означало, что Он хотел бы видеть ее там<sup>255</sup>.

Она заранее готовилась к расставанию с Клодом: «Десять лет я отвергала его, не позволяя ему обнимать себя, а себе – обнимать его, дабы он не был привязан ко мне, когда Господь повелит мне покинуть сына». (От Клода мы узнаем, что она никогда и не шлепала его, вероятно, поэтому ее старания оказались напрасными.) Разлука нелегко далась обоим. Клод, заподозрив по жалобным взглядам и перешептыванью вокруг, что вот-вот стряется что-то плохое, впал в «глубокую печаль» (так он сам описал впоследствии годы уныния) и сбежал в Париж. Три дня Мари не знала, то ли он утонул, то ли его похитили («Всевышний послал мне тяжкий крест, самое мучительное испытание всей моей жизни»). Подает ли Бог знак, что не хочет отнимать ее от мира? Или Он, как считал Духовник, просто испытывает ее решимость? Когда Клода наконец привезли обратно в Тур, Мари остановилась на последней версии, сказав себе, что расставание с «горячо любимым» одиннадцатилетним сыном – жертва, решиться на которую ее призывает Господь<sup>256</sup>.

<sup>252</sup> Rel, pp. 97, 142–143; Vie, pp. 48, 112, 621, 628–629, 631. О чуме, свирепствовавшей в Туре в первой половине XVII в., см.: Brigitte Maillard, «Les Hommes et la mort à Tours au XVII<sup>e</sup> siècle», in Monique Bourin, éd., Villes, bonnes villes, cités et capitales: Etudes d'histoire urbaine (XII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle) offertes à Bernard Chevalier (Caen: Paradigme, 1993), p. 79.

<sup>253</sup> Rel, pp. 114, 142; Vie, pp. 70, 111–112, 618.

<sup>254</sup> [Jean de Bernières, sieur de Louvigny]. The Interiour Christian; or the Interiour Conformity which Christians Ought to have with Jesus Christ (Antwerpen: s. l., 1684), fol. a3r. «Внутренний христианин» был впервые издан сестрой Берньера после его смерти, в 1659 г. О благочестивости Берньера см.: Brémond, *Sentiment religieux*, vol. 6, pp. 220–266; а о небывалом успехе его книги см.: Martin, *Livre*, vol. 2, p. 621.

<sup>255</sup> Rel, pp. 156–158; Vie, pp. 123–124, 162–165.

<sup>256</sup> Rel, pp. 158–161; Vie, pp. 168–176. История о том, что Мари Гюйар не обнимала сына после двухлетнего возраста и никогда не била его, повторена в биографии Клода Мартена, написанной еще одним бенедиктинцем из конгрегации св. Мавра – Эдмоном Мартеном – и основанной как на беседах с Клодом, которые они вели в течение многих лет, так и на других источниках. [Edmond Martène], *La Vie du vénérable père Dom Claude Martin, religieux bénédictin de la Congrégation de S. Maur; Décédé en odeur de sainteté au Monastère de Mairmontier, le 9 du mois d' Aoust 1696* (Tours: Philibert Masson, 1697), p. 4.

В самом деле, это отречение, от которого Мари пытались отговорить все родные, стало для нее своеобразным духовным подвигом. Уход в монастырь не должен был оказаться слишком легким. В конце концов сестра и зять согласились взять на себя заботы о племяннике; Клод Гюйар также назначила Клоду Мартену небольшое пособие – за заслуги матери перед их домом и семейным предприятием. В остальном Мари поручила сына Богу и Пресвятой Деве<sup>257</sup>.

Опыт Мари Гюйар нельзя назвать уникальным в эпоху, когда, по мнению передовых католических реформаторов, целомудренные вдовы были не менее девственниц способны к достижению высокой духовности. Среди салезианок, да и в других кругах, ходили рассказы о Жанне-Франсуазе Фремио, вдове барона де Шанталь, и Мари Гюйар наверняка слышала их<sup>258</sup>. Вдохновляемая своим Духовником, Франциском Сальским, Фремио в 1610 г. покинула Францию и уехала в Савойю, в Аннеси, где вместе с ним основала орден визитации. Она взяла в монастырь незамужнюю дочь, но четырнадцатилетнего сына оставила у своего отца в Дижоне. В день отъезда сын умолял ее не уходить от мирской жизни, а потом лег на пороге, сказав: если он не может помешать матери уехать, ей придется переступить через его тело. Фремио переступила через сына, преклонила колена перед отцом, чтобы тот благословил ее, и отбыла. Свой театральный жест сын, возможно, позаимствовал из школьного Плутарха; мать и дед выступили в духе Авраама, приносящего в жертву Исаака<sup>259</sup>.

Согласно описанию Клода Мартена, сцена прощания с его матерью в январский день 1631 г. была менее драматичной. Мари наконец открыла ему «великую тайну»: она давно собиралась дожидаться, когда он подрастет и сможет обходиться без нее, и уйти в монахини. Она надеялась, что он одобрит ее решение и поймет, какая это честь – быть призванной Господом для служения Ему. «Но я больше не буду видеть тебя», – только и запомнил Клод из своего ответа. Мари заверила его, что видеться они будут, поскольку монастырь урсулинок находится на соседней улице. Несмотря на сочувствие сыну, она сохраняла улыбку на лице и твердость походки до самых ворот монастыря, за которыми кинулась в ноги настоятельнице<sup>260</sup>. О слезах Клода и его попытках вернуть Мари мы уже знаем.

Урсулинки появились в Туре лишь в 1622 г. и стали для города на Луаре еще одним признаком католической Реформации. В первые десятилетия после создания в Италии братства св. Урсулы (середина XVI в.) монастырей у него не было. Анжела Мерикийская учредила

<sup>257</sup> Rel, p. 159; Vie, pp. 169, 175, 374.

<sup>258</sup> Вполне возможно, что Мари Гюйар слышала об отъезде Фремио для основания визитандинского монастыря от своей подруги Жиллетт Ролан, Духовником которой также был дон Раймон св. Бернара. Ролан была знакома с Франциском Сальским по Савойе, и в 1633 г. она стала одной из основательниц монастыря визитации в Туре. См. письма М. В. к Мари-Жиллетт Ролан, монахине ордена визитации в Туре, Квебек, 4 сентября 1640 г. и 30 августа 1642 г., Cor, n° 46, pp. 108–110; n° 63, p. 154 (где упоминается «смерть бесценной Жанны де Шанталь»). Монашеские и священнические титулы людей, с которыми переписывалась Мари Воплощения, будут сообщаться лишь при их первом упоминании в примечаниях. Далее я ограничиваюсь именами.

<sup>259</sup> О происхождении во Франции XVII в. ордена визитации и других орденов, движущей силой которых были женщины, см.: Rapley, *The Dévotes*. Об отъезде Жанны-Франсуазы Фремио, баронессы де Шанталь (в настоящее время обычно называемой Жанной де Шанталь), и ее отношениях с детьми см.: Msgr. Bougaud, *Histoire de Sainte Chantal et des origines de la Visitation*, 2 vol. (Paris: Poussielgue, 1909), vol. 1, chap. 12; Elisabeth Stopp, *Madame de Chantal: Portrait of a Saint* (Westminster, Md.: Newman Press, 1962), ch. 6. В 1609 г. Фремио выдала свою старшую (двенадцатилетнюю) дочь за барона де Торан, брата Франциска Сальского; поскольку молодые жили в Савойе, матери было легко поддерживать связь с ними. Вторая дочь де Шанталь, Франсуаза, воспитывалась в монастыре визитандинок в Аннеси, после чего сделала хорошую партию, выйдя замуж за графа де Тулонжон. Младшая дочь, Шарлотта, которую Фремио также собиралась взять с собой в монастырь, умерла незадолго до отъезда матери туда. Сын, Сельс-Бенинь, годом раньше поселился в Дижоне у деда с материнской стороны и получал образование с помощью домашнего учителя. По предположению Элизабет Стопп, поступок сына, пытавшегося не отпустить мать, напоминает рассказанную Плутархом историю юного Помпея, который лег у ворот лагеря, чтобы не дать воинам отца бежать в Цинну (*ibid.*, p. 111). Учитель Сельса-Бенинья мог задавать ему читать Плутарха либо на латыни, либо по-французски, в переводе Жака Амьо: *Plutarque, Les Vies des hommes illustres grecs et romains*, trans. J. Amyot (Paris: M. Vascosan, 1559), vol. 2, pp. 757–758.

<sup>260</sup> Rel, p. 161; Vie, pp. 170, 176–179.

братство сестер, которые бы жили без всяких стен, в миру, связанные вместо официальных обетов лишь обещаниями: учить девочек и ухаживать за больными в округе. Первые объединения урсулинок во Франции, возникшие в последнее десятилетие XVI – на рубеже XVII в. (например, в Л'Иль-сюр-ла-Сорг и в Экс-ан-Прованс), все еще носили такой открытый характер, хотя женщины стали жить общинами. В начале XVII в. эксперимент натолкнулся на препятствия в виде, с одной стороны, иерархической реформы, утвержденной Тридентским собором и требовавшей от женских орденов затворничества в стенах монастыря, а с другой – жалоб от родителей урсулинок, которые не хотели видеть своих дочерей свободно вращающимися в обществе. Некоторые из сестер тоже предпочитали жизнь, которая была бы больше посвящена молитвам и духовному общению. Когда в 1610–1612 гг. в Париже открылся монастырь урсулинок, «братство» назвали «конгрегацией», инокинь связали обетами целомудрия, послушания и бедности (позднее к ним добавился четвертый обет – учить и воспитывать) и ввели в правило строгое затворничество. Затворничество распространялось на Турский монастырь и на многие другие обители, учрежденные во Франции в последующие годы<sup>261</sup>.

И все же урсулинки сохранили некоторые традиции, введенные еще Анжелой Меричийской. В орден допускались женщины из самых разных слоев общества: помимо дочерей провинциальных аристократов и королевских чиновников, монашество принимали дочери купцов и зажиточных лавочников. Мари Гюйар, у которой совсем не было сбережений, позволено было вступить в турскую конгрегацию даже без вступительного взноса одновременно с Мари де Савоньер из семейства анжуйских феодалов. Впоследствии Гюйар вспоминала слова Савоньер о том, что в монастыре важно не происхождение, а собственная добродетель: «Религия уравнивает всех своих подданных»<sup>262</sup>. Особое значение имело то, что из-за кованых монастырских ворот урсулинки все-таки поддерживали связь с миром благодаря обучению воспитанниц, большинство из которых возвращалось к мирской жизни и выходило замуж. В то же время инокини развивали духовность друг друга благодаря проповедям, обмену письмами, а также соперничеству и ограничениям монашеской жизни<sup>263</sup>.

Тем не менее замкнутость в стенах монастыря не спасала от происков Сатаны. В самом начале века одному священнику уже было видение о грядущей битве ангелов с демонами за орден урсулинок и оберегаемые им души. Теперь же, в 1632–1634 гг., в луденском монастыре неподалеку от Тура плотское желание пыталось возобладать над нерушимостью обетов: многие урсулинки, одержимые дьяволом, отрицали Бога и с рвотой извергали из себя святые дары. Как выяснилось, подстрекателем выступал их велеречивый священник Урбен Грандьё<sup>264</sup>. Вести об этой одержимости привели к встрече Мари со злым духом – за всю свою жизнь она в первый и последний раз сообщает о подобном видении. Однажды ночью, когда она вслух моли-

<sup>261</sup> Об истории ордена урсулинок см.: T. Ledochowska, Angèle Mérici et la Compagnie de Sainte-Ursule à la lumière des documents, 2 vol. (Roma et Milan: Ancora, 1968); Pommereu, Chroniques; Gabrielle Marie de Chantal de Gueudré, Histoire de l'Ordre des Ursulines en France, 3 vol. (Paris: Editions Saint-Paul, 1958–1963); Marie André Jégou, Les Ursulines du faubourg St. Jacques à Paris, 1607–1662 (Paris: Presses Universitaires de France, 1981); Lierheimer, «Female Eloquence».

<sup>262</sup> Rel, p. 159; Vie, pp. 169, 371. Письмо М. В. к турским урсулинкам, 1652 г., Cor, n° 140, p. 457. Oury, Marie, p. 293. В 30-х годах XVII в. вступительный взнос в турский монастырь составлял примерно четыре-пять тысяч ливров. Среди принявших постриг во время пребывания там Мари Воплощения была, в частности, Клэр Граннон, дочь Сезара Граннона, помещика и турецкого гражданина, которая внесла пять с половиной тысяч ливров (ADIL, H852, документы от 31 марта 1637 г. и 10 января 1639 г., в числе свидетелей «сестра Мари Гюйар, помощница игуменьи»). Позднее, когда Мари учила новициев, среди ее учениц были дочери и возведенного в дворянское достоинство бюргера, и знатного семейства Турени, и торговца зерном (Vie, pp. 242, 285, 291). О смешанном социальном составе урсулинок в Парижской обители и размере их взносов см. в: Jégou, Ursulines, pp. 103–107.

<sup>263</sup> Pommereu, Chroniques, vol. 1, pt. 2, p. 195; Jégou, Ursulines, chap. 9; Gueudré, Ursulines, vol. 2, chap. 5; Roger Chartier, Dominique Julia, et Marie-Madeleine Compère, L' Education en France du XVIe au XVIIIe siècle (Paris: Société d' Edition d' Enseignement Supérieur, 1976), chap. 8; Rapley, Dévotes, pp. 58–60; Lierheimer, «Female Eloquence», chs. 4–5.

<sup>264</sup> Pommereu, Chroniques, vol. 1, pt. 1, pp. 40–45 (об имуществе урсулинок в Экс-ан-Прованс за 1600–1611 гг.); pt. 2, p. 244–247 (об имуществе урсулинского монастыря в Осонне за 1658–1660 гг.). Michel de Certeau, La Possession de Loudun, 3e éd. (Paris: Gallimard, 1990).

лась в спальне за своих пострадавших сестер, «ее воображению» явился дьявол в чудовищном человеческом обличье и завыл, издевательски высунув длинный язык. Мари перекрестилась, и наваждение исчезло, но через несколько ночей вернулось в образе злого духа, который проник в каждую ее косточку, в каждый нерв – и парализовал монахиню. В конце концов Мари освободил возникший в ней добрый дух. Симптоматично, что она восприняла свое противостояние Сатане как деяние на благо не только самой себе, но всему монастырю<sup>265</sup>.

Более не беспокоя Мари зримым присутствием, дьявол, однако, насылал на нее искушения. С одной стороны, она блаженно отдалась монастырскому затворничеству, заменив акты телесного истязания менее изнурительной дисциплиной урсулинского устава, просто и смиренно живя рядом с послушницами вдвое младше ее самой. Она взяла себе имя Мари Воплощения, поскольку Христос чаще всего возникал у нее в голове как Воплощенное Слово – этот образ, излюбленный Берюллем мистицизмом того времени, был центральным и для ее зиждущегося на слове единения с Богом<sup>266</sup>. С другой стороны, поведение Клода вновь пробудило в Мари мысли о том, вправе ли она была оставить сына: сначала тот кричал перед монастырем, затем пошли неприятности в иезуитской школе в Ренне, где он после довольно хорошего начала отказался учиться, попал в дурную компанию и был отослан назад, к тетке<sup>267</sup>.

Еще хуже были муки, невидимые для мира. К Мари вернулись грязные желания и помыслы, которые она отбросила много лет назад; она обижалась на игуменью и не выносила уединения. Самое страшное, что она опять подозревала себя в лицемерии. Господь даровал ей новое видение Троицы, но дьявол внушил ей, что все происходящее в ее душе «лишь обман и выдумки». В скверном настроении она прибегала к богохульству, внушая самой себе, что «верить в Бога – безумие, а все рассказы о нем – химеры и фантазии, которые ничем не лучше Язычества»<sup>268</sup>.

Она пыталась побороть эти мысли беседами со своим Возлюбленным (как выразился впоследствии ее сын, «безупречность состоит не в том, чтобы не иметь соблазнов, а в том, чтобы побеждать их»), но делала это в одиночку, без какой-либо помощи от своего урсулинского исповедника. В отличие от покинувшего Тур дон Раймона, новый священник не одобрял ее метод пассивной внутренней молитвы, заявляя, что он толкает Мари к «иллюзиям». Духовник смеялся над ее рассказами о видениях и исходивших от Господа милостях и спрашивал Мари, уж не собирается ли она начать творить чудеса<sup>269</sup>. Тем не менее Небесный Супруг довел Мари до дня пострижения, которое состоялось в январе 1633 г. (Клод, все еще исключенный из школы в Ренне, присутствовал на принятии ею монашества), а дальше жизнь ее повернулась к лучшему. В изнеможении лежа в своей келье после торжественного обряда, Мари почувствовала, как Христос снимает с нее все кресты, и услышала, что отныне она, подобно серафиму Исаии (Ис. 6: 2–7), будет всегда летать в его присутствии<sup>270</sup>.

<sup>265</sup> Rel, pp. 179–180; Vie, pp. 205–206.

<sup>266</sup> Rel, pp. 165, 176–177; Vie, pp. 180–181, 199–200, 502–505. Описание богословских взглядов и мистицизма кардинала Пьера де Берюлля (ум. в 1629), одного из видных деятелей католической Реформации во Франции, см. в: Brémond, *Sentiment religieux*, vol. 3, pp. 43–74. Об августинских истоках теологии Слова см.: A. Vacant et al., *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol. (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1903–1950), vol. 15, pp. 2664–2666. Воплощенное Слово не играет ведущей роли в представлении Христа святой Терезой – ни в ее «Жизни», ни в «Пути к совершенству» (Teresa of Avila, *The Way of Perfection*, trans. E. Allison Peers [Garden City, N. Y.: Doubleday Image, 1964]).

<sup>267</sup> Vie, pp. 217–218. Впоследствии Мари узнала, что, помимо всего прочего, плохое поведение сына было «уловкой», с помощью которой он надеялся попасть в Тур, когда мать будет давать обеты. Он не был допущен на ее облачение и не хотел пропустить также церемонию пострижения (Rel, p. 183). Редактируя материнский текст перед публикацией, Клод Мартен опустил в этом месте слово *finement* («ловко», «хитро») (Vie, p. 216). [Martène], Claude Martin, p. 8.

<sup>268</sup> Rel, pp. 178–179; Vie, pp. 204, 208–215, 224–225. О беспокойстве, тоске и печали среди монахов см.: Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries*, trans. Eric Nicholson (New York: St. Martin's Press, 1990), ch. 10; Weber, Teresa, pp. 139–146.

<sup>269</sup> Vie, pp. 211–212, 218.

<sup>270</sup> Rel, pp. 182–183; Vie, pp. 215–216.

Затем в монастыре стали читать проповеди объявившиеся в Туре иезуиты, и Мари получила от настоятельницы разрешение говорить о своей душевной жизни с отцом Жоржем де Лахеем. К счастью для нее, он и его окружение относились к иезуитскому меньшинству, которое приветствовало пассивный, или свободный, мистицизм, практиковавшийся Мари Воплощения (в отличие от формально направляемых упражнений основателя их ордена, Лойолы)<sup>271</sup>. Отец Лахей также велел ей возобновить записи, которые она, похоже, прекратила с тех пор, как впала в отчаяние. Мари написала два отчета: перечислила все милости, ниспосланные ей Господом с самого детства, и, дабы не показаться ханжой, все свои грехи. (Лахей сохранил эти рукописи, благодаря чему нам известно столь много о периоде искушений, в том числе сомнениях в Боге.) Лахей заверил Мари, что ее всегда вел Божественный дух, и пообещал в будущем руководить образованием Клода. «С тех пор мою внутреннюю жизнь всегда направляли святые отцы из общества Иисуса»<sup>272</sup>.

Вторым нововведением в жизни Мари стало начало учительства: ей было поручено преподавать христианское учение 20–30 новициям. Ее собственное образование с момента прихода в монастырь мало продвинулось вперед; когда она пела или читала службу на латыни, которой Мари никогда не учила, Господь напрямую вкладывал ей в голову смысл на французском языке. (Основательница ордена урсулинок, Анжела Мерикийская, имела сходный опыт непосредственного «внушения» мыслей Богом, да и другие монахини ее ордена с помощью Господа сокращали себе путь и обходились без иезуитских колледжей и богословских лекций в Сорбонне.)<sup>273</sup> Теперь, в 1635 г., наставляя молодых женщин, которые со временем станут учить в урсулинских школах, Мари перечитывала Писание и даже изучала катехизисы Тридентского собора и кардинала Беллармино; и все же наибольшее понимание Библии и ее метафор приходило к Мари, по ее собственному признанию, не во время занятий, а в молитвах, вдохновляемых Святым Духом<sup>274</sup>.

«Пиши», – внушал Мари ее иезуитский Духовник, и тогда она произвела на свет свои первые педагогические сочинения: толкование веры и изложение Песни Песней. Дважды в неделю она снимала епитимью, которую обычно накладывала на свой язык, и наставляла слушательниц в духовных материях, изливая на них поток слов, «изумляясь тому множеству библейских цитат, которые приходили ей в голову à propos». Ее рвение и природный дар заставляли Мари превосходить самое себя; по отзыву сына, «невозможно было предположить, что это говорит

<sup>271</sup> Хотя на местном уровне попытки создания в Туре иезуитского колледжа предпринимались еще в 1583 г., лишь весной 1632 г. орден получил от Людовика XIII полномочия постоянно обосноваться в этом городе (Oury, Marie, pp. 210–212). О радикалах и «интеллектуалах» (illuminati) среди иезуитов см.: Brémond, *Sentiment religieux*, vol. 3, pp. 258–279 («Jésuites Bérulliens»), а также (и особенно): de Certeau, *Mystic Fable*, ch. 8.

<sup>272</sup> Дона Раймона св. Бернара отозвали из Тура вскоре после поступления Мари в урсулинский монастырь, и из их переписки 1631–1633 гг., т. е. периода грусти, сохранилось всего несколько писем ему. Зато существует множество писем за предшествующие и последующие годы (Rel, pp. 181–182; Vie, p. 215; Cor, p. 1039). Мари испросила разрешение написать письмо своему урсулинскому исповеднику, на которое тот ответил спустя три недели одной-единственной фразой (Vie, p. 212). О том, как ее духовником стал о. Лахей, который рекомендовал ей заняться сочинительством, см.: Rel, pp. 181–185; Vie, pp. 215–217, 222–223.

<sup>273</sup> Rel, pp. 174–175; Vie, pp. 198–199. Об Анжеле (Pommereu, *Chroniques*, vol. 1, pt. 1, p. 26): «Всем своим образованием, в том числе умению читать и писать, она была обязана молитвам. С помощью такого внушенного знания она даже понимала латынь».

<sup>274</sup> Rel, pp. 189, 194–196; Vie, pp. 202–203, 228, 234–235. Если точнее, Мари пишет о том, что читала «le petit Catéchisme du Concil et dans celui du Cardinal Bellarmine». Катехизис Тридентского собора был опубликован на латыни и предназначался для образованных священников, но к 1578–1580 гг. появились и французские издания. Роберто Беллармино подготовил два катехизиса – Большой и Малый, – из которых второй многократно перепечатывался по-французски (Jean-Claude Dhôtel, *Les Origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France* [Paris: Aubier-Montaigne, 1967], pp. 440–441). Она читала также «О христианском совершенствовании» (Exercicio de perfeccion y virtudes christianas) испанского иезуита Алонсо (Альфонсо) Родригеса, сочинение которого после 1621 г. не раз выходило на французском языке. Оно не показалось Мари полезным для собственных медитаций, и о. Лахей посоветовал ей ограничиться чтением по-французски Нового Завета. Rel, p. 189; Vie, p. 228; Martin, *Livre*, vol. 1, p. 140.



женщина». Уча своих подопечных молиться, она настолько распалялась, что не замечала, когда они подходили целовать ей ноги<sup>275</sup>.

Но уже тогда, утверждает Мари, в сердце у нее горел огонь проповедничества, который звал ее донести весть об Иисусе Христе до многочисленных несчастных душ в далеких странах. Как и предыдущие открытия ее жизни, все началось с видения. Однажды ночью, «во сне» (*en songe*), ей пригрезилось, будто она идет рука об руку с мирянкой, а перед ними расстилается безмолвный пейзаж с крутыми горами, долинами и туманом. Из дымки появилась небольшая мраморная церковь, на крыше которой сидела Богородица с младенцем. Она что-то говорила Иисусу, и Мари поняла, что она рассказывает про нее и про эти края. Затем Пресвятая Дева лучезарно улыбнулась и на глазах у мирянки трижды расцеловала Мари<sup>276</sup>.

Ее иезуитский Духовник узнал по описанию Канаду, в существование которой сама Мари никогда не верила, «считая, что это слово означает некое страшилище, коим принято пугать детей». Господь подтвердил догадку Духовника и во время молитвы сказал ей: «Ты должна поехать туда и основать дом для Иисуса и Марии». Мари стала читать печатные «Реляции», которые иезуиты ежегодно посылали из своих миссий в Новой Франции, и стремиться в дальние края для обращения «дикарей», что сама же называла «невероятным предприятием», «явно не подходящим для человека в моем положении» («и моего пола», изредка добавляла она). «Тело мое пребывало в монастыре, но дух мой был слит с духом Иисуса, а потому не подлежал затворничеству... Духом я бродила по этим необъятным просторам рядом с проповедниками Евангелия»<sup>277</sup>.

По правде говоря, закрытый урсулинский монастырь в Туре был слишком мал для религиозного запала Мари Гюйар и для ее смелости. У духовных героев католической Реформации эти черты наиболее ярко проявлялись в поисках мученического венца. Мученичество не было пассивным занятием, не было лишь приятием похвального страдания и смерти, как при освящении имени Господа, за которое ратовала Гликль бас Иуда Лейб. Мученичество было вожденной наградой, стимулом к отважным поступкам, подстегиванием плоти, уже прошедшей через истязание крапивой, воспламенением сердца (вместилища храбрости), уже подготовленного единением с сердцем Христовым<sup>278</sup>. Ужасы Канады делали эту страну притягательной, поскольку звали следовать по стопам Христа, в том числе женщин: отец Лежен призывал добродетельных христианок ехать туда, дабы учить «дикарских девушек», уточняя при этом, что им «придется преодолевать страх, свойственный их полу». Тем было лучше для Матери Мари Воплощения. В 1635 г. она писала дону Раймону св. Бернара: «Я представляю себе все

<sup>275</sup> Rel, pp. 194–195; Vie, pp. 234–235, 240–242, 519–520. К этому времени ее иезуитским Духовником стал Жак Дине, бывший ректор Иезуитского колледжа в Ренне, где учился ее сын. Дине также был руанским соучеником и коллегой по преподаванию Луи Лальмана, одного из самых влиятельных «духовных иезуитов» (Rel, p. 195; Vie, p. 217, 235; Oury, Marie, p. 243, n° 1; de Certeau, Mystic Fable, pp. 269–270). Перед отъездом в Канаду Мари оставила игуменье Турского монастыря три рукописи: катехизис, изложение Песни Песней и рассказ о двух из своих медитаций (письмо М. В. к сыну, 26 октября 1653 г., Cor, n° 153, pp. 55–57). Эти рукописи были опубликованы Клодом Мартеном, с его собственными исправлениями и дополнениями, под заголовками: *L' Ecole sainte ou explication familière des mystères de la foy* (Paris: Jean Baptiste Coignard, 1684) и *Retraites de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation religieuse Ursuline; Avec une exposition succincte du Cantique des Cantiques* (Paris: Louis Billaine, 1682). Современное издание последнего сочинения с некоторыми дополнениями из «Жизни» см. в: *Ecrits spirituels et historiques*, éd. Jamet, vol. 1, pp. 395–525.

<sup>276</sup> Письмо М. В. к Раймону св. Бернара, 3 мая 1635 г., Cor, n° 17, pp. 42–43, Rel, pp. 189–193; Vie, pp. 229–230, 232–234.

<sup>277</sup> Rel, pp. 198–199, 201–205; Vie, pp. 300–301, 305, 309–310, 316; письмо М. В. к Раймону св. Бернара, 1635 г., Cor, n° 12, p. 27. Изданные «Реляции» иезуитских миссионеров из Северной Америки открываются отчетом Пьера Биара (Pierre Biard, *Relation de la Nouvelle France* [Lyon: Louis Muguet, 1616]) об абнаки и микмаках той области Атлантического побережья, которую французы называли Акадией. Спустя 16 лет появилась реляция Поля Лежена из Квебека: *Brieve Relation du Voyage de la Nouvelle France, Fait au mois d' Avril dernier par le P. Paul le Jeune de la Compagnie de Iesus* (Paris: Sébastien Cramoisy, 1632). В последующие 40 лет печатники Крамуази выпускали по одному отчету ежегодно. «Реляции» выходили как по-французски, так и в английском переводе редактора: Reuben Gold Thwaites, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 vols. (Cleveland, Ohio: Burrows Brothers, 1896–1901).

<sup>278</sup> Vie, p. 307. Образ сердца играл важную роль в описании Мари отношений с Христом в 1635–1638 гг., когда она искала у него поддержки своего канадского предприятия (Rel, p. 203; Vie, p. 306).

тяготы, которые придется пережить на море и на суше; я представляю себе, что значит жить среди варваров, представляю опасность умереть там от голода и холода, представляю массу возможностей попасть в плен... и все же настрой моего духа остается неизменным»<sup>279</sup>.

Турская обитель урсулинок была также слишком ограниченным местом для приложения того, что можно назвать владевшей Мари Гюйар дель Энкарнасьон тягой к «универсализации». Ведь эта женщина, никогда не покидавшая Туренской провинции и лишь изредка бывавшая за стенами родного города, женщина, по-видимому никогда не читавшая книг о путешествиях, за исключением жизнеописания Франсуа Ксавье (Франциска Ксаверия), иезуитского миссионера на азиатском континенте и в Японии<sup>280</sup>, и «Реляций иезуитов», – эта женщина вместе с Христом, который пролил свою кровь за всех людей, с Христом, который когда-нибудь вернется, чтобы воцариться среди всех племен и народов, не телом, но духом побывала в каждом уголке обитаемого мира:

Я видела, воочию видела, как демоны берут верх над этими несчастными, как они вырывают их из сферы влияния Иисуса Христа, который отдал за их искупление свою драгоценную кровь... Мысль об этом была невыносима. Я заключала все эти бедные души в свои объятия, прижимала их к своей груди и знакомила с Предвечным Отцом, говоря Ему, что пора поступить по справедливости с моим Супругом, которому Он сам обещал отдать в наследство племена... «Отче, почему ты медлишь? Ведь мой Возлюбленный уже так давно пролил свою кровь!»

...И владевший мною Святой Дух вложил в мои уста такие речи, обращенные к Предвечному Отцу: «...Я достаточно сведуща [*assez savante*], чтобы нести учение [Христа] всем племенам. Дай мне голос, который бы слышали на краю земли, чтобы я сказала, что мой Небесный Супруг достоин царствовать и быть любимым всеми сердцами...» И, движимая волнением и страстью, я, не ища сих слов, но побуждаемая Святым Духом, прочла Предвечному Богу те места из Откровения, в которых говорится о божественном владыке царей земных<sup>281</sup>.

Этот призыв Мари Воплощения продолжает традицию Висенте (Викентия) Феррера, чудотворца начала XV в., который проповедовал обращение в христианство евреев и распространение Святого Писания через особых «евангелических миссионеров» среди всех племен и народов, что, по его мнению, стало бы предвестием Конца Света. Современник Мари, Винсент де Поль, в сходных апокалиптических выражениях побуждал миссионеров переселяться во французские деревни и на Мадагаскар, хотя он смягчил жесткость предсказаний Феррера, заменив их рассуждениями о том, позволяет ли Господь перемещение его Церкви из клонящейся к упадку Европы в дальние страны<sup>282</sup>. В середине XVI в. Гильом Постель, развивая

<sup>279</sup> JR, vol. 5, pp. 144–147; vol. 6, pp. 150–153; vol. 7, p. 256. Письмо М. В. к Раймону св. Бернара, апрель 1635 г., Cor, n° 12, p. 27. Рассказывая впоследствии в автобиографии о своем пересечении океана, Мари упоминала о многих тяготах, ожидавших «людей нашего пола и звания» (отсутствие пресной воды, бессонница и т. п.), и тем не менее утверждала, что и дух и сердце ее пребывали в покое (Rel, p. 246; Vie, p. 395).

<sup>280</sup> Еще до «Реляций» Мари читала книгу Этьена Бине о жизни Франциска Ксаверия (1506–1552): Etienne Binet, L' Abbrege de la vie admirable de S. Francois Xavier de la Compagnie de Jesus, surnommé l' apotre des Indes (Paris: S. Chappelet, 1622). Возможно, его «страсть к обращению туземцев» стала одним из источников ее видений (письмо М. В. к турским урсулинкам, весна 1652 г., Cor, n° 140, p. 443).

<sup>281</sup> Rel, pp. 198–200; Vie, pp. 301–302. См. Откровение 1:5, 11:15 и 17:14, откуда Мари, возможно, заимствовала цитаты в своем обращении к Богу Отцу. Еще одна библейская цитата появляется в письме к дону Раймону св. Бернара (апрель 1635 г.): «У меня в голове засела фраза апостола Павла о том, что Иисус Христос умер за нас всех, и мне бесконечно грустно оттого, что не все живут [во Христе] и что многие души ввергнуты в смерть. При всем своем смущении я осмеливаюсь надеяться и даже считать, что сумею помочь им обрести жизнь» (Cor, n° 12, p. 27).

<sup>282</sup> Vincent Ferrer, «Traité contre les Juifs» (1414), in Père Fages, O. P., éd., œuvres de Saint Vincent Ferrier (Paris: A. Picard

средневековую мечту о «вселенском мире», призывал к созданию мировой монархии под руководством «народного Государя» (а именно: французского короля), который бы способствовал принятию Евангелия по всей земле. Все народы обладают потенцией к разумному мышлению, и, согласно божественному замыслу, всем им со временем предстоит жить под руководством одного Бога, с одним правительством и одним языком. Хотя Постель кое-что читал о Новом Свете, его внимание было сосредоточено на иудеях и мусульманах Турции и арабских стран<sup>283</sup>.

В видениях Мари французскому королю не отводилось никакой роли, а ее доводы заимствованы не столько из ученых трактатов Постеля, сколько из Псалтири, апостола Павла и Откровения<sup>284</sup>. В конечном счете распространение ее эсхатологических надежд на Новый Свет зиждилось на принадлежащем там Франции и охраняемом силой оружия политическом пространстве. В ее первоначальном отношении к Новому Свету поражают прежде всего сила чувств, сопереживание с «мыслящими душами» повсюду – не только среди иудеев и мусульман или прочих нехристиан в Японии, Китае и Индии, но и среди «дикарей» на канадских просторах<sup>285</sup>.

Четыре года отделяют чтение Мари первых «Реляций иезуитов» и ее погрузку на корабль, направлявшийся в Канаду. За это время она часто беседовала с Господом, и тот подтверждал свой «великий замысел» в отношении нее. Она переписывалась с отцом Леженом и другими иезуитами из Новой Франции, которые очень хотели заполучить каких-нибудь монахинь для наставления «раздетых» гуронских женщин. Она уговорила весь монастырь молиться за далекие страждущие души и нашла инокиню, которая загорелась идеей пересечь океан вместе с ней<sup>286</sup>.

Как всегда, возникли препятствия. Излишний пыл Мари возбудил сомнения у ее исповедника-иезуита и настоятельницы урсулинской обители. Может ли такая «импульсивность» быть знаком Божеского призвания? Еще хуже были сомнения дона Раймона св. Бернара. Ее Духовник домонастырской поры сам собирался с миссией в Канаду, однако ему почудилась некая «самонадеянность в том, что Мари столь страстно претендует на участие в предприятии, которое не должно быть по зубам представительницам ее пола». «Как?! – восклицает Мари в одном из многочисленных писем к нему в Париж. – Неужели вы, дорогой мой отец, хотите уехать без нас?» Позже, когда его чувство призвания ослабло, она пообещала, что, как только Господь поможет ей отправиться в путь, она потащит дона Раймона за собой с такой силой, что оторвет ему кусок рясы, если он вздумает сопротивляться<sup>287</sup>. Помимо всего прочего, дело упиралось в финансы. Кто даст деньги на женский монастырь в Квебеке? В 30-х годах XVII в. в Акадии создавал французскую колонию Исаак де Разийи, морской офицер из туренской аристократической фамилии, но вместо того чтобы основать в Новой Франции

et A. Savaète, 1909), vol. 1. Jean Seguy, «Monsieur Vincent, la Congrégation de la Mission et les derniers temps», in Vincent de Paul: Actes du Colloque International d' Etudes Vincentiennes, Paris, 25–26 septembre 1981 (Roma: Edizioni Vincenziane, 1983), pp. 217–238.

<sup>283</sup> Guillaume Postel, *De la République des Turcs: et là où l' occasion s'offrira, des meurs et loys de tous Muhamedistes*, par Guillaume Postel Cosmopolite (Poitiers: Enguilbert de Marnef, s. a. [1565?]), с посвящением французскому дофину, сыну Генриха II. William Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), chs. 5, 7; Maurice de Gandillac, «Le Thème postelien de la concorde universelle», and Marion Kuntz, «Guillaume Postel and the Universal Monarchy: The State as a Work of Art», in Guillaume Postel, 1581–1981: Actes du Colloque International d' Avranches, 5–9 septembre 1981 (Paris: Maisnie-Trédaniel, 1981), pp. 191–197, 233–256; Frances A. Yates, *Astrea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), esp. pp. 1–28, 121–126, 144–146.

<sup>284</sup> Пс. 112:3: «От восхода солнца до запада да будет прославляемо имя Господне» (Vie, p. 320); 2 Кор. 5:15 (письмо М. В. к Раймону св. Бернара, апрель 1635 г., Cor, n° 12, p. 27).

<sup>285</sup> Rel, p. 198; Vie, p. 300.

<sup>286</sup> Rel, pp. 211–221; Vie, pp. 316–349; письмо М. В. к Раймону св. Бернара, конец 1638 г., Cor, n° 30, pp. 67–69 (Мари сообщает новости, полученные ею от иезуитов из Канады, в том числе о письме на бересте, которое написал о. Гарнье); JR, vol. 7, pp. 256–259.

<sup>287</sup> Rel, pp. 213–215, 219–221; Vie, pp. 322–339; письма М. В. к Раймону св. Бернара, 19 апреля 1635 г. и 26 октября 1637 г., Cor, n° 14, 28, pp. 33, 65.

собственную женскую обитель, он отослал двух франко-микмакских девочек в Европу, в Тур. Когда Мари Воплощения уговаривала своих сестер-монахинь молиться за обращение «дикарей», среди урсулинок уже была юная послушница от микмакской матери<sup>288</sup>.

Наконец объявилась мирянка из видения Мари – в образе Мадлен де Лапельтри, урожденной Кошон де Шовиньи, дочери и сонаследницы чиновника финансового ведомства из города Алансона и его знатной супруги, а также вдовы сира де Лапельтри, чья аристократическая родословная уходила на несколько столетий в прошлое. Согласно более поздним отзывам о ней Мари Воплощения и Клода Мартена, Мадлен, будучи чуть младше, во многом оказалась двойником Мари – мирским двойником монастырской затворницы. Выйдя замуж в девятнадцать лет за Шарля Грюэля, родив дочь, которая почти тут же умерла, и овдовев, когда Грюэля убили в сражении с протестантскими мятежниками у Ла-Рошели, Лапельтри в 25 лет почувствовала себя достаточно свободной, чтобы прислушаться к религиозным устремлениям своего девичества. Как и овдовевшая Мари Гюйар, она занималась делами милосердия, в частности приводила домой проституток, стараясь оградить их таким образом от греха. Как и Мари, она во время молитвы получила послание от Господа: он хотел, чтобы она поехала в Канаду. Наконец, как и Мари, она загорелась от чтения «Реляций» отца Лежена. Пребывая во время болезни между жизнью и смертью, она дала обет отправиться в Канаду, построить там храм в честь св. Иосифа и «посвятить свою жизнь и свое имущество делу служения юным дикарям». Лихорадка мгновенно отпустила Мадлен, и ее здоровье пошло на поправку<sup>289</sup>.

Давая клятву поехать в Канаду, Мадлен де Лапельтри ставила на карту многое: большое приданое, ожидавшее ее крупное наследство, благородных отпрысков, которых она могла произвести на свет. Когда овдовевший отец стал нажимать на Мадлен, уговаривая ее взять второго мужа, она прибегла к уловке, характерной для барочной литературы той эпохи, – фиктивному браку, – дабы выиграть время и защитить свое имущество, пока она не сумеет основать монастырь. (Против такой маскировки Мари Воплощения не возражала.) Мнимым супругом стал не кто иной, как Внутренний Христианин Жан де Берньер из Кана, который на внешнем уровне, как и ее отец, был высокопоставленным чиновником финансового ведомства. Берньер попросил руки Мадлен, в чем ему не было отказано, а затем, когда в 1637 г. скоропостижно умер ее отец, отстаивал свое мнимое супружество, не давая родне отстранить его будущую «жену» от распоряжения ее долей наследства<sup>290</sup>.

В январе 1639 г. Лапельтри и Берньер совещались в апартаментах Франсуа Фуке, советника Людовика XIII, с несколькими иезуитами и членами созданной с разрешения Его Вели-

<sup>288</sup> Одно время была надежда, что деньги на создание в Новой Франции женского монастыря даст Ноэль Брюлан де Силлери, но ей не суждено было сбыться (Vie, pp. 334, 339; письмо М. В. к Раймону св. Бернара, 29 июля 1635 г., Cor, n° 20, pp. 48–50; n° 49, p. 4). О деятельности Исаака де Разийи, который с 1632 по 1635 г. представлял в Акадии Людовика XIII и Компанию Новой Франции, см.: Sauzet, «Le Milieu dévot», pp. 160, 162; Dictionary of Canadian Biography, ed. George Brown, 12 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1966–1991), vol. 1, pp. 567–569; Dom Guy Oury, «Les Tourangeaux en Nouvelle-France au temps de Marie de l'Incarnation», Bulletin trimestriel de la Société archéologique de Touraine, 37 (1972): 149–151. Эти две девочки были дочерьми микмакской женщины и Шарля Сен-Этьена из Тура, мехоторговца, который совместно с Разийи управлял Акадией. Одна из дочерей, нареченная при крещении Антуанеттой св. Этьена, в 1636 г. поступила в бенедиктинский монастырь в Бомоне, где она так хорошо пела, что ей доверили выступать перед королевой; в 1646 г., в возрасте 19–20 лет, Антуанетта приняла монашество (Chronique... de Beaumont, pp. 139–143, 252). Вторая дочь была принята в урсулинскую обитель в соседнем Туре в 1634 или 1635 г., когда ей было около восьми, и через несколько лет умерла. Как ни странно, Мари Воплощения не упоминает девочку-метиску ни в своих письмах конца 30-х годов, ни в последующих воспоминаниях.

<sup>289</sup> Rel, pp. 206–207; Vie, pp. 310–315, 733: «ее жизнь была очень похожа на жизнь нашей Матушки». Dom Guy-Marie Oury, Madame de la Peltrie et ses fondations canadiennes (Québec: Presses Université de Laval, 1974), pp. 9–40. Письмо М. В. к Жозефу-Антуану Понсе, 25 октября 1670 г., Квебек, Cor, n° 259, pp. 904–905.

<sup>290</sup> Rel, pp. 227–228; Vie, pp. 350–354, 356–357; Oury, La Peltrie, pp. 43–55; письмо М. В. к Жозефу-Антуану Понсе, 25 октября 1670 г., Cor, n° 269, pp. 905–907. Мари Воплощения, которая некогда боялась лицемерия как самого страшного из возможных грехов для собственной душевной жизни, после смерти Лапельтри назвала мнимое супружество Берньера-Лапельтри «милым и забавным» (ibid., p. 909). Об обмане и других уловках, к которым прибегали женщины, чтобы обойти семейные запреты, см.: Sarah Hanley, «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France», French Historical Studies, 16 (1989): 15–21.

чества Компании Новой Франции. Компания взяла на себя обязательство выделить землю, а мадам де Лапельтри – финансировать постройку в Квебеке церкви и урсулинского монастыря и снарядить к весне корабль для пересечения океана<sup>291</sup>. В феврале «супружеская чета» направилась в Тур, чтобы Мадлен лично познакомилась с Мари и обсудила их апостольское предприятие.

Эти женщины узнали друг о друге всего несколько месяцев назад, когда некий парижский иезуит рассказал Мадлен о канадских надеждах Мари, а та написала знатной даме одно из своих эмоциональных писем. «Мое сердце живет в твоём, и оба, единые с сердцем Иисуса, витают на огромных, безграничных просторах, где мы обнимаем всех маленьких Дикароков». Когда Мари сама встретилась с Мадлен, их союз оформился окончательно. Совместное духовное предприятие сплотило разделённых происхождением и степенью богатства дочь пекаря и аристократку, заставило их почувствовать, по словам Мари, что они обладают «единой волей». Из урсулинок сопровождать Мари Гюйар была выбрана ещё одна аристократка, Мари де Савоньер (она тут же сменила своё монашеское имя с Мари св. Бернара на Мари св. Иосифа – в виде благодарности супругу Пресвятой Девы за то, что он своим вмешательством помог ей войти в число избранных); при поисках служительницы для Мадлен выбор пал на Шарлотт Барре, юную простолюдинку, которая надеялась со временем стать монахиней<sup>292</sup>.

В урсулинской обители на эти события откликнулись пением *Te deum*, однако прочие жители Тура восприняли их с куда меньшей радостью. Узнав, что сестра отбывает в Канаду, Клод Гюйар сделала все возможное, чтобы помешать отъезду: привела в монастырь нотариуса и на глазах Мари аннулировала пособие Клоду Мартену, отругала сестру за то, что она снова бросает сына, и послала ему письмо, в котором рассказала о планах матери. Почти двадцатилетний студент-философ, он перехватил Мари на постоялом дворе, когда та со своими спутницами проезжала через Орлеан (где он учился) по дороге в Париж. Мари объяснила сыну, что уже раньше поручила его отеческим заботам Господа, что ему надо бояться и слушаться Бога и доверять его Промыслу, тогда он не будет ни в чем знать нужды. «Да, я еду в Канаду, но я и теперь оставляю тебя по велению Господа. Я не желала бы себе большей чести, чем быть избранной для исполнения столь грандиозного замысла. Если ты любишь меня, то возрадуешься и будешь вместе со мной гордиться этой честью». Как вспоминал позднее Клод, он вернулся к себе, сжег письмо об отмене своего пособия и решил принести мать в жертву Богу<sup>293</sup>.

В последние недели, проведенные в Париже (куда Мари попала впервые), урсулинка познакомилась с герцогиней д'Эгюйон и графиней де Бриенн (первая приходилась племянницей Ришелье, обе покровительствовали женским религиозным движениям), а также была со своими спутницами принята королевой Анной Австрийской в замке Сен-Жермен-ан-Лэ<sup>294</sup>.

<sup>291</sup> Rel, pp. 229–232; Vie, pp. 357–359; письмо М. В. к Жозефу-Антуану Понсе, 25 октября 1670 г., Cor, n° 269, p. 907; Oury, La Peltrie, pp. 57–65. О Компании Новой Франции, учрежденной в 1627–1628 гг., см.: Charles W. Cole, Colbert and a Century of French Mercantilism, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1939; reprint Hamden, Conn.: Archon Books, 1964), vol. 1, pp. 173–185; Marcel Trudel, Histoire de la Nouvelle-France, 3 vol. (Montréal: Fides, 1963–1983), vol. 3, pt. 1, La Seigneurie des Cents-Associés, 1627–1663: Les Événements, pp. 1–25. Компания имела право распределять земли в Новой Франции по собственному усмотрению.

<sup>292</sup> Rel, pp. 228–229, 231–235; Vie, pp. 357, 359–366, 368–374; письмо М. В. к мадам де Лапельтри, ноябрь 1638 г., Тур, Cor, n° 31, p. 70; Oury, La Peltrie, pp. 65–70.

<sup>293</sup> Rel, p. 235; Vie, pp. 366, 374–376; [Martène], Claude Martin, pp. 10–12; Dom Guy-Marie Oury, Dom Claude Martin: Le fils de Marie de l'Incarnation (Solesmes: Abbaye Saint-Pierre, 1983), pp. 35–38.

<sup>294</sup> Rel, p. 239; Vie, p. 378. Помимо прочей благотворительной деятельности, герцогиня д'Эгюйон финансировала созданную Луизой де Марийак и Винсентом де Полем конгрегацию дочерей Милосердия, а также основание больницы в Квебеке. Paul Ragueneau, La Vie de la mère Catherine de Saint Augustin, religieuse hospitalière de la Miséricorde de Québec en la Nouvelle France (Paris: Florentin Lambert, 1671), fols. aiiir–aiiir, с посвящением герцогине д'Эгюйон; Jeanne-Françoise Juchereau de St. Ignace et Marie Andrée Duplessis de Ste Hélène, Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636–1716, éd. Albert Jamet (Québec: Hôtel-Dieu, 1939), pp. 8–10; Colin Jones, The Charitable Imperative: Hospitals and Nursing in Ancien Régime and Revolutionary France (London: Routledge, 1989), pp. 94, 98.

Там Мари Гюйар посмотрела на придворное сочетание *politesse* (учтивости) и *dévotion* (благочестия), которое она будет с некоторыми оговорками вспоминать по приезду в Канаду.

4 мая 1639 г. Мари Гюйар дель Энкарнасьон – вместе с Мадлен де Лапельтри, Мари св. Иосифа, Шарлоттой Барре, а также Цецилией св. Креста (Сесиль де Сент-Круа) из урсулинского монастыря в Дьеппе – отправилась в плавание из того же портового города. Помимо них, на борту «Св. Иосифа» было три инокини из дьеппского ордена госпитальеров, направлявшихся организовывать лазарет в Квебеке, и двое иезуитских священников. «Когда я ступила на палубу, – говорит Мари, – мне показалось, будто я вхожу в Рай, потому что это был мой первый шаг туда, где я собиралась поставить на карту свою жизнь из любви к даровавшему ее мне». Она продолжала описывать отъезд, пока судно шло через Ла-Манш, и бросать письма рыбакам, которые затем отправляли их французской почтой<sup>295</sup>.

По прибытии в Канаду Мари поцеловала землю: расстилавшийся перед ней пейзаж в точности напоминал тот, который она видела во сне, только без тумана. Колония в долине реки Святого Лаврентия, куда урсулистки попали в августе 1639 г., состояла всего из нескольких сот французов – монахов, торговцев пушниной, управляющих, солдат, ремесленников, фермеров и слуг, – число которых за тридцать лет пребывания там Мари возрастет лишь до нескольких тысяч<sup>296</sup>. В соответствии с королевской хартией, выданной Компании Новой Франции, сто входивших в нее католиков получали под свою власть и в феодальную собственность все территории от Флориды до Ньюфаундленда. За исключением поселений в Акадии, то и дело подвергавшихся набегам со стороны англичан, французы в основном сосредоточились как раз по берегам Св. Лаврентия. К приезду Мари в Квебеке и Труа-Ривьере уже были готовы фактории и другие постройки, а в 1642 г. начались строительные работы на острове Монреаль, которые субсидировало из-за океана Общество господ и дам по обращению дикарей Новой Франции. В последующие тридцать лет небольшие французские поселения вокруг этих городов расширялись и распространялись вниз по течению реки от Квебека до фактории и порта Тадусака. К концу 50-х годов Кольбер сажал на отбывающие летним рейсом суда незамужних женщин из парижской «Шарите» и других сиротских больниц и приютов, причем, как отмечала Мари Воплощения, они за несколько недель находили себе мужей среди французских колонистов<sup>297</sup>.

С этими переменами в типе поселенцев менялась и структура религиозной и политической власти. В 40-х годах, при зарождении колонии, Квебек был духовным царством монахов, особенно иезуитов. На берегах Св. Лаврентия жило всего несколько священников-немонахов, двое-трое из которых совершали «домашнюю» мессу для урсулинок и квебекского лазарета. Иезуиты читали все проповеди, организовывали процессии и отправление прочих ритуалов,

<sup>295</sup> Rel, pp. 240–244; Vie, pp. 385–386. Двое иезуитов были Бартелеми Вимон и Пьер Шомоно, а три госпитальерки – Мари св. Игнатия, Анна св. Бернара и Мари св. Бонавентуры; женщинам было по двадцать с небольшим лет (Juchereau et Duplessis, Hôtel-Dieu, p. 11). Письмо М. В. к Франсуазе св. Бернара, настоятельнице урсулинского монастыря в Туре, 20 мая 1639 г. («De l'Amirale de S. Joseph sur mer», Cor, n° 39, pp. 86–87). Общее представление о первых женских орденах в Канаде можно получить из: Leslie Choquette, «Ces Amazones du Grand Dieu»: Women and Mission in Seventeenth-Century Canada», French Historical Studies, 17 (1992): 626–65.

<sup>296</sup> Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 1, pp. 102, 141, 247, 369; в конце 30-х годов XVII в. в квебекских колониях проживало от 400 до 500 французов, в 1657 г. в Квебеке было около двух тысяч французов, в 60-х годах – примерно три тысячи в Квебеке и около пятисот в Акадии и на Ньюфаундленде. Распределение этих поселенцев по месту рождения, статусу и полу приводится в: Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 2, La Seigneurie des Cent-Associés, 1627–1663: La Société, pp. 11–55. В начале каждого из томов Трюделя есть отличная (доведенная до последнего времени) библиография трудов по истории Новой Франции.

<sup>297</sup> Письмо М. В. к сыну, 29 октября 1665 г., Квебек, Cor, n° 220, p. 759. Об иммигрантках и их замужествах в Канаде см.: C. H. Laverdière et H. R. Casgrain, eds. Le Journal des Jésuites publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec, 2e éd. (Montréal: J. M. Valois, 1892), p. 335 (2 октября 1665 г.); Micheline d'Allaire, Talon: Textes choisis (Montréal: Fides, 1970), pp. 23–25; Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 1, pp. 137–138, 154–158, 407–411; pt. 2, pp. 36–46; William Eccles, The Canadian Frontier, 1534–1760, rev. ed. (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984), p. 68. Всем холостым поденщикам предписывалось жениться в течение 15 дней после прибытия, иначе их лишали права охоты, рыбной ловли и покупки мехов у индейцев.

принимали в монастырь новых «религиозных», а также служили «викариями» в импровизированном «приходе», который составляли французские колонисты и обращенные туземцы и границы которого на глазок прикидывались каждую весну – для шествий накануне праздника Вознесения. Надзирающие церковные чины были далеко – в Риме или около архиепископа Руанского, – и это нравилось Мари Гюйар. «Ходят слухи о том, что Канаде будет придан свой епископ, – писала она сыну в 1646 г. – По моему ощущению, Господь пока не хочет иметь в Канаде епископа. Здешные края еще недостаточно возделаны [*pas encore assez faite*], и нашим достопочтенным отцам, посеявшим тут христианскую веру, еще нужно некоторое время потрудиться на этой ниве без помех со стороны»<sup>298</sup>.

К Рождеству 1650 г. «приход» обрел новую церковь, Богородицы Квебекской, построенную на доходы от пушной торговли. В Рождество 1659 г. полуночную мессу там (с хором иезуитов) совершал епископ Франсуа де Лаваль де Монтиньи, предыдущим летом введенный в должность здешнего иерарха в больнице, перед лицом ста алгонкинов и гуронов. Квебек не имел статуса отдельной французской епархии (он обретет его лишь в 1674 г., спустя два года после смерти Мари), но с введением в должность Лавалья «Рай» Мари оказывается через новые институты связан с европейскими структурами власти и источниками конфликтов<sup>299</sup>.

Теперь Гюйар уже одобряла присутствие епископа. Иезуиты, писала она сыну, замечательные исповедники, но в настоящее время Канада порождает сложные религиозно-этические случаи, зачастую требующие вмешательства епископа. Благочестивый епископ мог защитить тех, кто прибыл в Новую Францию с проповеднической миссией, от тех, кто приехал всего-навсего за землей или бобровыми шкурами. Если монсеньор Лаваль преступал границы дозволенного, урсулинки обычно находили способ перехитрить его: в 1660 г., когда он велел игуменье вскрывать все письма монахинь во Францию, она просто взламывала печати, но не читала саму корреспонденцию<sup>300</sup>.

Сходное перераспределение власти произошло и в политических институтах. Для начала сто членов Компании Новой Франции выбрали канадского губернатора и из Франции разделили владения и торговые привилегии вдоль реки Св. Лаврентия. Затем, в 1645 г., когда политические противоречия во Франции обострились, чтобы затем вылиться во Фронду, Компания передала контроль за торговлей пушниной *Communauté des Habitants* (Общине колонистов), т. е. проживающим в Канаде французским домовладельцам мужского пола. Теперь местные жители могли защитить свою торговую монополию от пришлых купцов, которые заключали в Тадусаке частные сделки с америндами, и компенсировать годы, когда добывалось мало бобровых шкур, за счет других, более удачных. В 1647 г. губернатор учредил в Квебеке консультативный совет, куда вошли глава иезуитов и мужчины, избранные от разных городов. Теперь они могли спорить друг с другом о том, следует ли продавать местному населению вино и бренди<sup>301</sup>.

<sup>298</sup> Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 2, pp. 344–356, 444–448. Направляющая роль иезуитов в религиозной жизни Квебека, а также в миссионерской деятельности раннего периода его освоения явствует из их «Дневника» (Journal), который в 1645–1650 гг. вел Жером Лальман, в 1650–1653 гг. – Поль Рагно, а в дальнейшем – другие главы иезуитской общины. (Этот «Дневник» в полном виде можно найти в JJ, а в урезанном – в JR; я выбрала для себя полный вариант и цитирую из него, поскольку он лучше выявляет изменение политики и отношения к каким-либо явлениям, а также стиль разных авторов.) Маршрут, по которому следовала в Квебеке процессия накануне праздника Вознесения 1649 г. (год, когда во Франции размечали границы приходов), см. в: JJ, p. 125. Письма М. В. к сыну, 11 октября 1646 г., Cor, n° 100, p. 295; 27 сентября 1648 г., n° 113, p. 344; 22 октября 1649 г., n° 123, p. 378.

<sup>299</sup> JJ, p. 146 (8 декабря 1646 г.), 185–186 (август 1653 г.), 258 (июнь 1659 г.), 262 (24 августа 1659 г.), 269 (ноябрь–декабрь 1659 г.); Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 2, pp. 182, 444–453; Cornelius J. Jaenen, The Role of the Church in New France (Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1976), pp. 17–21.

<sup>300</sup> Письма М. В. к сыну, 24 августа 1658 г., Cor, n° 177, p. 597; сентябрь–октябрь 1659 г., n° 183, p. 613; и к Урсуле св. Екатерины, турской урсулинке, 13 октября 1660 г., n° 189, pp. 643–645; 13 сентября 1661 г., n° 193, pp. 652–654 (епископ Лаваль без согласия урсулинок изменяет их устав; они подают протест и выигрывают дело).

<sup>301</sup> Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 1, pp. 168–178, pt. 2, pp. 253–257; Eccles, Canadian Frontier, pp. 42–44.

В начале 60-х, когда юный Людовик XIV и его министр Кольбер переделывали Францию и ее долгожданную империю, эти децентрализованные институты были упразднены, Компания Новой Франции и Община колонистов – распущены и экономическая власть над Канадой отдана в руки находившейся под королевским управлением и почти целиком в королевской собственности Вест-Индской компании. Назначенные королем губернатор и интендант принесли на берега Св. Лаврентия политический курс Его Величества, так что в консультативный совет французские колонисты более не избирались, а назначались губернатором и епископом. «Хозяином этих краев стал король», – писала Мари Воплощения сыну в письме, посланном в 1663 г. с осенним судном<sup>302</sup>.

Туземные народы рассудили бы иначе. В густонаселенных лесных массивах, куда вторглись французы, жили племена, говорившие на алгонкинских языках (микмаки далеко на востоке, абнаки к югу от реки Св. Лаврентия, монтанье и алгонкины на севере), а также носители ирокезских наречий, т. е. ирокезы, обосновавшиеся в районе озер Фингер-Лейкс, и гуруны, петены (так французы называли тиононтати, «табачное племя») и «нейтральные» племена выше озер Гурон и Эри<sup>303</sup>. Они много передвигались, как по водным путям, так и по

<sup>302</sup> Trudel, *Nouvelle-France*, vol. 3, pt. 1, pp. 363–386; Cole, Colbert, vol. 2, pp. 1–6, 56–64. Письмо М. В. к сыну, сентябрь–октябрь 1663 г., Cor, n° 207, p. 710. Полная монополия Вест-Индской компании в канадской торговле была отменена в 1669 г., хотя некоторые ее «привилегии» остались. В 1674 г. они перешли к Западной компании (*Compagnie d'Occident*) (Cole, Colbert, vol. 2, pp. 80–81).

<sup>303</sup> Первым стал изучать соприкосновение американских индейцев с европейцами Джеймс Экстелл: James Axtell, *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1981); *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988); *Beyond 1492: Encounters in Colonial North America* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992). Общее представление об истории и этнографии индейских племен Канады можно получить из: R. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson, eds., *Native Peoples: The Canadian Experience* (Toronto: McClelland and Stewart, 1986). В книге Брюса Триггера – Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers: Canada's «Heroic Age» Reconsidered* (Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1985) – прекрасно представлен как археологический, так и исторический материал. Среди важных работ об ирокезоязычных племенах см.: Elisabeth Tooker, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615–1649* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution for the Huronia Historical Development Council, 1964); Conrad Heidenreich, *Huronian: A History and Geography of the Huron Indians* (Toronto: McClelland and Stewart, 1971); Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, new ed. (Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987); Lucien Campeau, *La Mission des Jésuites chez les Hurons, 1634–1650* (Montréal: Editions Bellarmin, 1987), в частности, с. 1–113 (о гурунах до контакта с европейцами); Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire: The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from Its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744* (New York: W. W. Norton, 1984); Francis Jennings, William Fenton, Mary Druke, and David R. Miller, eds., *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985); Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992); Matthew Dennis, *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993); John Demos, *The Unredeemed Captive: A Family Story from Early America* (New York: Alfred A. Knopf, 1994). Среди ценных исследований по алгонкиноязычным племенам см., в частности: Alfred Goldsworthy Bailey, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504–1700*, 2nd ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1969); William S. Simmons, *Spirit of the New England Tribes: Indian History and Folklore* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1986); Colin G. Calloway, ed., *Dawnland Encounter: Indians and Europeans in Northern New England* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1991); Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Основной труд по искусству и материальной культуре америндских народов, содержащий большое количество сведений по истории: *The Spirit Sings – Artistic Traditions of Canada's First Peoples: A Catalogue of the Exhibition* (Toronto: McClelland and Stewart for the Glenbow-Alberta Institute, 1988). Изучение ирокезских женщин началось давно, часть исследований, с 1884 по 1989 г., собрана в: W. G. Spittal, ed., *Iroquois Women: An Anthology* (Ohsweken, Ont.: Irocrafts, 1990). Новую главу в изучении индианок северо-восточной Америки открыли работы марксистского и феминистского направлений, начиная со статьи Judith K. Brown, «Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois», первоначально опубликованной в *Ethnohistory*, 17 (1970) и перепечатанной в *Iroquois Women*, pp. 182–198; а также Eleanor Leacock, «Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization», in Mona Etienne and Eleanor Leacock, eds. *Women and Colonization: Anthropological Perspectives* (New York: Praeger, 1980), pp. 25–42. Много информации собрано воедино у Карен Андерсон: Karen Anderson, *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Women in Seventeenth-Century France* (London and New York: Routledge, 1991), однако ее теоретические тезисы не идут дальше предложенных основополагающей работой Ликок. Кэрол Девонз обращает особое внимание на сопротивление, которое индианки оказывали христианизации: Carol Devons, *Countering Colonization: Native American Women and Great Lakes Missions, 1630–1900* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992). Сама я попыталась сравнить америндских и европейских женщин XVI – начала XVII в. в: Natalie Zemon Davis, «Iroquois Women, European Women», in Margo Hendricks and Patricia Parker, eds., *Women, «Race», and Writing in the Early Modern Period* (London: Routledge, 1994),



лесам всего региона, и если гуроны и ирокезы называли французского губернатора «Ононтио» (что значит «Большая Гора» – по фамилии предыдущего губернатора, Юола де Монмани), нет никаких оснований утверждать, что индейцы считали его или его далекого начальника хозяином своей земли<sup>304</sup>.

Алгонкины, монтанье и другие носители алгонкинских наречий были в основном охотниками и собирателями, а потому часто перемещали свои стоянки. Гуроны, ирокезы и прочие ирокезоязычные индейцы, наряду с собиранием, охотой и рыбной ловлей, занимались палочномотыжным земледелием. Мужчины готовили поля для возделывания, но обрабатывали землю женщины, выращивая маис, бобы, тыкву и, в отдельных местах, табак. Женщины во всех случаях собирали плоды и прочую снедь, а также запасали дрова. Если сельскохозяйственные деревни снимались с места (а они меняли стоянку каждые несколько лет), иногда их гнал страх перед врагами, но обычно это происходило потому, что женщины объявляли поля утратившими плодородие, а окрестности – лишенными подходящего топлива на многие мили вокруг. Мужчины отвечали за охоту и рыбную ловлю, хотя активные женщины сопровождали в такие экспедиции своих мужей или отцов – когда не были заняты земледелием и другими работами дома. В пути на женщин часто ложилась переноска тяжестей.

Обязанности в области искусства и ремесел распределялись поровну. Мужчины изготавливали оружие и инструменты из камня, кости и иногда кусочков меди, вырезали обычные трубки и калюметы (трубки мира), строили хижины и вигвамы, сооружали остовы для челноков и рамы для снегоступов. Женщинам поручалось всякое шитье, нанизывание и ткачество, изготовление ниток и тесьмы с помощью ручного ссучивания, натягивание кожаных ремешков на снегоступы, а также изготовление корзин и берестяных котелков, плетение сетей и тростниковых циновок. Женщины также занимались гончарством и делали украшения из иголок дикобраза, раковин, шерсти лося и бересты<sup>305</sup>. Как только мужчинам удавалось убить на охоте какое-нибудь животное, оно поступало в распоряжение женщин, которые тащили тушу в лагерь, снимали и чистили шкуру, размягчали и пропитывали жиром меха, шили одежду, кожаные мешки и мокасины. Что касается еды, ее готовили женщины: перемалывали кукурузу в муку, жарили и коптили мясо, делали варево, закладывая в один котел по несколько разных продуктов.

Такое разделение труда казалось несправедливым первым описавшим его французам, которые, очевидно, сравнивали его с европейской системой земледелия, где мужчины обычно шли за плугом, а женщины работали в поле мотыгой или занимались садом и огородом, а также с принятыми в Европе переноской и перевозкой тяжестей, где мужчины делали по крайней мере не меньше женщин. «Женщины трудятся несравнимо больше мужчин» – так еще в 1536 г.

pp. 243–258, 350–362. Новое историко-этнографическое исследование ирокезских женщин проводит в настоящее время Кэрл Карлсен (Carol Karlsen). Писательница Пола Ганн Эллен опубликовала книги об индианках, в которых опирается на легенды, примеры из истории, а также на мировоззрение и предания своей собственной лакотской (сиуской) семьи: Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1992); *Grandmothers of the Light: A Medicine Woman's Sourcebook* (Boston: Beacon Press, 1991). В то же время Кэлвин Мартин выступил с критикой многих современных работ по америндской истории, написанных «белыми» и «иммигрантами из Европы», утверждая, что их авторы не понимают душевного склада индейцев: Calvin Martin, «The Metaphysics of Writing Indian-White History», in Calvin Martin, ed., *The American Indian and the Problem of History* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 27–34. В частности, он пишет: «История взаимоотношений индейцев и белых представляет собой процесс, протекавший между двумя ментальностями, которые в большинстве случаев были непостижимы для другой стороны» (с. 33). Пытаясь все же постичь «ментальность» индейцев восточной тайги, я буду приводить примеры как «непрозрачности» этих двух миров, так и их постижимости и даже обмена между ними (на пространстве, которое Ричард Уайт называет «нейтральной полосой»).

<sup>304</sup> Применяя наименование «Ононтио» к любому губернатору спустя долгое время после отъезда Монмани (1648 г.), индейцы следовали собственной традиции продолжения или «оживления» человека (особенно умершего вождя) с помощью передачи его имени преемнику (JJ, pp. 214–215, 28 мая 1657 г.; JR, vol. 23, pp. 164–167; Jennings, *Iroquois Empire*, p. 96; Campeau, *Mission des Jésuites*, pp. 70, 313).

<sup>305</sup> Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons* (1632), éd. Real Ouellet (Québec: Bibliothèque Québécoise, 1990), pt. 1; chap. 7, pp. 172–173; Ruth B. Phillips, «Like a Star I Shine: Northern Woodlands Artistic Traditions», in *The Spirit Sings*, pp. 84–85.

отозвался Жак Картье о встреченных им ирокезоязычных племенах. В 1616 г. иезуит Биар выразился – про абнаков – и того резче: «[У мужчин] нет другой прислуги, рабов или ремесленников, кроме женщин: эти несчастные создания терпят все невзгоды и трудности». Такое же наблюдение сделал францисканец Габриель Сагар в отношении гуронов, среди которых жил в 1623 г. («женщины исполняют всю работу, обычно предназначаемую рабам, трудясь больше, нежели мужчины»), однако он делает радостный вывод, что «их никто не заставляет и не принуждает к этому»<sup>306</sup>.

В отличие от приезжих мужчин Мари Воплощения воспринимала тяжелый труд женщин как данность, как факт, определяющий время, когда молодые женщины и девочки могут приходить в монастырь для учебы: «летом [писала она сыну в 1646 г.] дети не могут покинуть матерей, а матери – расстаться с детьми, так как последние должны помогать на маисовых полях и в выделке бобровых шкур»<sup>307</sup>. Чего еще было ожидать Мари Гюйар? Разве она сама не занималась в доме обозничего всем, начиная от чистки лошадей и кончая ведением конторских книг? Разве она не бралась в турецком монастыре за изготовление запрестольных образов и церковной утвари? Разве сейчас, в урсулинской обители в квебекской тайге, она не вернулась к росписи алтаря<sup>308</sup>, не говоря уже о приготовлении еды, выносе помоев и таскании бревен? Многие годы спустя она рассматривала разделение труда как часть «свободы», присущей «дикарской жизни», свободы, из-за которой индейцы и предпочитали свой жизненный уклад французскому. Пока женщины хлопотали по дому, мужчины курили; в каноэ женщины и девочки гребли наравне с мужчинами. Такое положение было привычно им, они считали «естественным» его, и никакое иное<sup>309</sup>.

Тем не менее одну вещь ни гуроны, ни алгонкины, ни ирокезы не находили естественной. Вместе с телесными соками англичан, французов и голландцев в Канаду пришли новые болезни: инфлуэнца, корь и особенно оспа наносили большой урон уязвимым популяциям америндов, так же как бубонная и легочная чума с середины XIV в. косила своими эпидемиями жителей Европы (очередной всплеск чумы пришелся в Туре на 1631 г., когда после смерти одной из послушниц урсулинки временно перебрались в загородный дом, который сдала им Клод Гюйар)<sup>310</sup>. Уже с середины 30-х годов в факториях и деревнях, где занимались обращением в христианство иезуиты, появилась инфекция оспы; в 1639 г. она распространилась по долине Св. Лаврентия и всего через несколько месяцев после открытия урсулинского монастыря вступила в него, унеся жизни четырех алгонкинских девочек. Эпидемия вернулась в 1646–1647 гг., когда заразились гуроны и ирокезы, а затем еще раз в 1654 г. Индейцы по-разному откликались на эти беды: одни называли Черные Балахоны, т. е. иезуитов, колдунами, обвиняя их в том, что они распространяют болезнь через обряд крещения, через образа, кресты и сахар-рафинад (Мари считала это «ошибкой» со стороны «дикарей»), поскольку сама она, как и во Франции, видела причину эпидемий не в скрытых носителях инфекции, а в Божьем промысле<sup>311</sup>; другие чаще обычного прибегали к шаманству, устраивали исцеляющие пляски

<sup>306</sup> Jacques Cartier, «Deuxième voyage de Jacques Cartier (1535–1535)», in Charles A. Julien, René Herval, et Théodore Beauchesne, eds. *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1946), vol. 1, p. 159; JR, vol. 3, pp. 100–101; Sagard, *Grand Voyage*, pt. 1, chap. 7, p. 172.

<sup>307</sup> Письмо М. В. к сыну, 10 сентября 1646 г., Cor, n° 97, p. 286.

<sup>308</sup> Vie, pp. 505–506, 612, 746. JJ, p. 42 (апрель 1646 г.).

<sup>309</sup> Письмо М. В. к сыну, 17 октября 1668 г., Cor, n° 244, pp. 828–829.

<sup>310</sup> Vie, pp. 548–549. О чуме 1631 г. и попытках священников отвести ее от бенедиктинского монастыря в Туре см.: *Chronique... de Beaumont*, pp. 108–113. От нее умерли многие видные горожане, в том числе мэра Тура (Maillard, «Les Hommes et la mort à Tours», p. 79).

<sup>311</sup> Письмо М. В. к одной знатной даме во Франции, 3 сентября 1640 г., Cor, n° 53, p. 98: «Лишь благодаря заступничеству великого Господа у нас остались еще [индейские] девочки после прошлого года, когда многие из них поумирали. В нашу семинарию проникла оспа, которая весьма распространена среди Дикарей, и за несколько дней обитель превратилась в лазарет. Все девочки переболели по три раза, а четыре воспитанницы умерли. Мы тоже готовы были заболеть, поскольку болезнь

и праздники; третьи искали утешения в христианских молитвах и обрядах. Как бы ни помогали все эти способы, смертность оставалась высокой. К середине века популяции туземцев сократились наполовину, причем некоторые из них так и не восстановили свою численность 1620-х годов<sup>312</sup>.

Даже при сократившемся населении индейские общины продолжали с удвоенной энергией заниматься обменом, войнами и дипломатией. Дружественные племена менялись между собой циночками, разукрашенными корзинами, снизками вампума и медных бус, мехами, майсом и табаком, причем зоны их торговли охватывали 400 с лишним миль – они шли вдоль рек и включали в себя охотничьи угодья разных племен. Французское присутствие ввело в товарооборот америндов европейские ткани, предметы одежды, медные и бронзовые котлы и особенно железные топоры, а также прочие металлические орудия, одновременно в сотни раз повысив перемещение бобровых шкур – через руки женщин – на борт державших курс в Европу деревянных судов. Посредниками в этом обмене служили монтанье и алгонкины, однако до 50-х годов XVII в. французы торговали с удаленными от моря племенами в основном через гуронов. Впрочем, не без сопротивления. Ирокезы, даже снабжая шкурами голландцев, нападали на гуронов и пытались не пропустить их груженные пушниной челноки, когда те спускались по течению Оттавы и Св. Лаврентия для летних торгов<sup>313</sup>.

Мари Воплощения крайне скупко комментировала пушную торговлю, если не считать неодобрения, которое она высказывала в адрес купцов и моряков, снабжавших туземцев крепкими спиртными напитками и таким образом доводящих их до всяческих безрассудств. Ее представление о хорошей французской колонии в 50-х годах и позже зижилось на занятии земледелием и рыболовством, а также на солеварнях, а вовсе не на погоне купцов за обогащением с помощью пушнины<sup>314</sup>. Об ирокезах у Мари было что сказать, причем в первые годы ее отзывы были в основном отрицательными. Союзники еретиков голландцев, противники гуронов, алгонкинов и монтанье, угроза для иезуитов и французских поселенцев – ирокезские племена не иначе как подстрекались дьяволом. «В настоящее время [писала Мари сыну в 1644 г.] они являются главной помехой торжеству Бога в этой стране – если не считать моих собственных провинностей»<sup>315</sup>.

На самом деле события, о которых доносили Мари Гюйар знакомые гуроны, алгонкины и иезуиты, были связаны с развитием у америндов политических институтов и обычаев, и этот процесс подхлестнуло появление пришельцев из Европы с их огнестрельным оружием. Помимо местных советов в «длинном доме», помимо периодических сборов вождей союзных родовых общин, которые составляли «племя», за предшествующие полтора столетия возникло два союза, каждый из которых объединял прежде разрозненные и даже воинствующие группы в один «народ». Одним из союзов стала Лига гуронов, или, по их терминологии, Лига уэндатов (племени «островного края»), куда вошли аттигнауантаны (клан Медве-

---

заразна, а мы денно и ночью ухаживали за ними... Но Господь очень помог нам, и никого из нас болезнь не тронула. Дикари, которые не перешли в христианство, убеждены, что смертные случаи были вызваны крещением, наставлениями и обитанием среди французов». См. ниже другое сообщение Мари об эпидемии и ее воздействии на индейцев.

<sup>312</sup> Обзор литературы о времени эпидемий и о том, как они отражались на индейцах, см. в: Trigger, *Natives and Newcomers*, pp. 226–251.

<sup>313</sup> Sagard, *Grand Voyage*, pt. 1, chap. 4, pp. 131–132; Trigger, *Natives and Newcomers*, pp. 172–224; Arthur Ray and Donald B. Freeman, «Give Us Good Measure»: An Economic Analysis of Relations between the Indians and the Hudson's Bay Company before 1763 (Toronto: University of Toronto Press, 1975), chs. 2–3; Heidenreich, *Huronian*, ch. 7; Jennings, *Iroquois Empire*, ch. 6; Trudel, *Nouvelle-France*, vol. 3, pt. 1, pp. 124–154.

<sup>314</sup> Письма М. В. к сыну, 26 августа 1644 г., Cor, n° 80, p. 221; 1 сентября 1652 г., n° 142, p. 479: земледелие, рыболовство и изготовление рыбьего жира куда больше отвечали бы интересам Франции, чем торговля пушниной; 24 сентября 1654 г., n° 161, p. 55; 10 августа 1662 г., n° 201, p. 681; август–сентябрь 1662 г., n° 204, p. 691; 12 ноября 1666 г., n° 225, p. 775; 27 августа 1668 г., n° 258, p. 873. О влиянии на индейцев алкогольных напитков см.: Peter C. Mancall, «The Bewitching Tyranny of Custom»: The Social Costs of Indian Drinking in Colonial America», *American Indian Culture and Research Journal*, 17, no. 2 (1993): 15–42.

<sup>315</sup> Письмо М. В. к сыну, 26 августа 1644 г., Cor, n° 80, p. 224.

дей) и аттигнинонгахаки, которые при встречах на советах называли друг друга «братьями» и «сестрами», а также два других племени. Второй федерацией была Ирокезская лига пяти наций – трех «старших братьев» и двух «младших». Если представителей Лиги уэндатов Мари Воплощения всегда скопом называла гурунами, то ирокезов она воспринимала как конфедерацию, нередко выделяя и различая ее членов: туда входили племена могауков, онейда, онондага, кайюга и сенека – разумеется, с приближенной передачей индейских названий на другом языке. Создание союзов расширило пространство дружественных отношений в американоиндейском мире и привело к расцвету красноречия среди мужчин при заключении договоров и обхаживании союзников. Эти речи не доносились в монастырскую обитель Мари, но она читала их в рукописях иезуитов и даже списала для сына выразительные слова могаука Киотсеаэтона, произнесенные им на ирокезских мирных переговорах 1645 г.<sup>316</sup>

Впрочем, индейцы все равно жили в состоянии войны или под угрозой войны с чисто туземными последствиями: захватом в плен мужчин, которых новое племя либо усыновляло для замены убитых воинов, либо оставляло в живых и использовало в качестве рабов, либо замучивало до смерти и съедало; и захватом в плен женщин, которых иногда делали прислужкой, однако чаще брали в жены. Распри между ирокезами, с одной стороны, и гурунами, а также их союзниками алгонкинами, монтанье и французами – с другой отчасти объяснялись желанием могауков и прочих ирокезов поставлять меха как французам, так и голландцам. Но больше всего дело было в славе и власти (продолжалась старая борьба за власть и разыгрывалась новая), и, конечно, в восполнении утраченного. Так, например, расценила положение Мари в 1652 г., когда ирокезы убили французского губернатора Труа-Ривьера: «Теперь они вообразят себя Хозяевами всей Новой Франции». Сами ирокезы скорее говорили о том, что их толкает к войне стремление отомстить за убийство предков и близких и заменить их новой родней<sup>317</sup>.

Некоторое время ирокезы выходили из столкновений победителями. В 1650 г., вооруженные аркебузами, на которые голландцы охотно выменивали меха, ирокезы разрушили и сожгли деревни Лиги уэндатов. Гуруны, на которых иезуиты в основном сосредоточили свои миссионерские усилия, вынуждены были бежать из «островного края» на озере Гурон. Их торговая империя была уничтожена, а беженцы либо обосновались в разрозненных поселениях в Квебеке, либо стали жить как «усыновленные родственники» (попав в плен или добровольно) с самими ирокезами<sup>318</sup>. В 1652 г., когда могауки и сенека объединились против французов, отец Рагно считал, что по обе стороны Атлантики строит свои козни дьявол: Старую Францию разрывали на куски ее дети (в выступлениях Фронды), над Новой Францией также нависла угроза уничтожения<sup>319</sup>. Между тем в декабре 1650 г. случайный пожар уничтожил урсулинскую обитель и некоторые урсулиники во Франции решили, что их квебекским сестрам следует вернуться на родину.

Впрочем, в 50-х годах положение изменилось к лучшему. Урсулинский монастырь был невероятно быстро отстроен заново, поскольку Богородица внутренне присутствовала в Мари все время, пока та вместе с другими монахинями трудилась не покладая рук<sup>320</sup>. Французские *coureurs de bois* (букв. «лесные скороходы», зд. «трапперы») добивались до самых отдаленных районов, груженные подарками и товарами для обмена на бобровые меха, из которых

<sup>316</sup> Письмо М. В. к сыну, 14–27 сентября 1645 г., Сог, n° 92, pp. 252–261. Бартеlemi Вимон послал свой отчет из Квебека во Францию 1 октября 1645 г. (JR, vol. 27, pp. 246–273). Это не единственный случай, когда Мари читала экземпляр «Реляций» в рукописи, до их публикации во Франции.

<sup>317</sup> Письма М. В. к сыну, 1 сентября 1652 г., Сог, n° 152, p. 478; 14–27 сентября 1645 г., n° 92, p. 256.

<sup>318</sup> JR, vol. 35, pp. 182–205. Нападение ирокезов пришлось также на период голода, вызванного засухой в районах проживания гурунов. Рагно считает засуху вторым ударом, который привел к уничтожению гурунских поселков в «островном краю».

<sup>319</sup> JR, vol. 38, p. 62.

<sup>320</sup> Rel, pp. 330–332; Vie, pp. 588–589. Мари Воплощения замечает, что за все годы молений Богородице она впервые ощутила мистическое единение и мысленно разговаривала с ней.

в Европе полюбили делать шапки<sup>321</sup>. Иезуитские миссионеры продолжали искать души, склонные к обращению, и – о чудо из чудес! – в 1653–1654 гг. они получили приглашение от онондага и сенека (которых отчасти вдохновили жившие рядом «усыновленные» гуроны, уже принявшие христианство) поселиться среди них и взяться за их наставление. Посланцы ирокезов даже посетили монастырь урсулинок и (писала Мари Воплощения сыну в 1654 г.) были изумлены, услышав, как красиво поют на французский манер индейские девочки, «ведь Дикари любят петь, и они спели в ответ песню на свой манер, менее мелодичный, чем наш»<sup>322</sup>.

До гармонии, однако, было далеко: столкновения с ирокезами возобновились, и онондага нажились на жившее рядом духовенство. «Наш Монастырь превратился в форт», – писала Клоду Мартену в 1660 г. Мари, которая месяцами спала, прислушиваясь, не пора ли подносить боеприпасы охранявшим обитель солдатам. Теперь епископ был убежден, что «надо либо уничтожить [ирокезов], либо в Канаде погибнут все христиане и вообще христианская вера». Мари пока что молила Господа обратить ирокезов к небесам<sup>323</sup>.

Спустя несколько лет новая королевская администрация, посаженная в Канаде Людовиком XIV и Кольбером, изменила военную ситуацию в пользу Франции. Ранней осенью 1666 г. один командующий, закаленный в Гвиане, в боях по захвату у голландцев Кайенны, повел 1 000 французских солдат и 100 гуронов и алгонкинов сжигать деревни могауков. «Никто даже вообразить не мог, как прекрасно были построены и изумительно разукрашены их длинные дома», – писала Мари Воплощения. А сколько у них было чудесной утвари из дерева, сколько горшков и котелков! На глазах могауков, которые наблюдали с гор, французские войска подожгли также не убранные женщинами поля и захватили хранилища кукурузы и бобов – с запасами, «которых хватило бы для прокорма всей Канады в течение двух лет». В монастыре спели *Te Deum*, отслужили мессу, и христианство продолжало насаждаться с помощью французского оружия. Одновременно Мари услышала о том, что некоторые солдаты, направляясь в ирокезские земли, видели разверзшееся небо, откуда полыхали языки пламени и доносились жалобные вопли, – «возможно, это Демоны неистовствовали из-за разора страны, в которой они так долго были полноправными Хозяевами»<sup>324</sup>.

Летом следующего года в Квебек пожаловали с дарами могауки и онейда, которые, заключив с французами мир, попросили Черные Балахоны прийти к ним и обучать их истинам веры. «Чудо, – писала Мари во Францию одной урсулинке в 1668 г., – просто чудо», что ирокезские племена, прежде «столь устрашающие и жестокие, сегодня... живут бок о бок с нами, точно мы принадлежим к одному народу»<sup>325</sup>.

За тридцать два года, прошедших с тех пор, как Мари Гюйар отплыла в свой Рай, в Канаде многое изменилось. Сначала там доминировала Лига гуронов и ее союзники, это была эпоха воображаемого царства иезуитских монахов и децентрализованных колониальных институтов. В следующее десятилетие господствовала Ирокезская лига – для французов это был период беспорядка и страхов, сменявшихся надеждами. Наконец, с наступлением 60-х, появились сильная королевская власть, епископ, который издавал свои постановления там, где прежде заправляли иезуиты, новые французские колонисты, которые заняли свое место на полях и в приходах, и ирокезы, которые сообразили, что два Ононтио, один во Франции и другой в Квебеке, могут объединить усилия и успешно бороться против них. Что произошло за эти десятилетия с мечтой Мари Гюйар о том, чтобы прижать к груди «маленьких дикароков»? И чему

<sup>321</sup> Trudel, Nouvelle-France, vol. 3, pt. 1, pp. 221–224.

<sup>322</sup> Письма М. В. к сыну, 11 августа 1654 г., Cor, n° 156, p. 531; 24 сентября 1654 г., n° 161, pp. 542–547. JR, vol. 40, ch. 5.

<sup>323</sup> Письма М. В. к сыну, 25 июня 1660 г., Cor, n° 184, p. 620; 17 сентября 1660 г., n° 185, p. 634; 2 ноября 1660 г., n° 192, p. 649.

<sup>324</sup> Письмо М. В. к сыну, 12 ноября 1666 г., Cor, n° 225, pp. 772–776; JJ, pp. 351–352, 5–14 ноября 1666 г.; JR, vol. 50, pp. 140–147. Dictionary of Canadian Biography, vol. 1, p. 554.

<sup>325</sup> Письмо М. В. к настоятельнице урсулинского монастыря в Дижоне, 9 августа 1668 г., Cor, n° 236, p. 805.

научилась мать-настоятельница у тех, к кому она приехала со своим учением о Христе как царе среди всех племен и народов?

Всегда готовые к рискованным предприятиям, иезуиты занимались обращением в самых разных местах<sup>326</sup>. Центром служил Квебек, там находились их резиденция, небольшая церковь и школа, а со временем возникла и семинария. Помимо этого, у них были «постоянные» миссии с более или менее стабильным населением: в Силлери, всего в нескольких милях от Квебека, где иезуиты уговорили приступить к обработке земли нескольких христианских семей монтанье и алгонкинов и где (по словам Мари) «Богу служат *comme il faut* („как следует“»<sup>327</sup>; в Сент-Мари, резиденции, построенной святыми отцами в краю гурунов; еще в пяти гурунских деревнях, названия которых были изменены, скажем, с Теанаустайе на Сен-Жозеф и с Таенхаттарон на Сен-Иньяс<sup>328</sup>; а также в Сент-Мари-де-Ганнентаа, на берегу озера Онондага. Там в 1656 г. отец Шомоно сказал, обращаясь к ирокезам на их собственном наречии:

Ради Веры мы уехали из своей страны; ради Веры мы покинули родных и друзей; ради Веры мы переплыли через океан; ради Веры мы пересели с огромных кораблей французов на ваши маленькие каноэ; ради Веры мы отказались от своих прекрасных домов и стали жить в ваших вигвамах; ради Веры мы лишили себя привычных и вкусных блюд, которыми могли наслаждаться во Франции, и стали есть с вами варево и прочую пищу, от которой в нашей стране скорее всего отвернулись бы даже животные<sup>329</sup>.

Были еще так называемые «передвижные миссии». В 1651 г. отец Бюте выступил из Труа-Ривьера и через несколько недель – на снегоступах и каноэ – добрался до летних стойбищ аттикамегов (из монтанье), где с радостью обнаружил, что христиане пользуются в качестве мнемонических средств для запоминания своих грехов палочками, корой и даже шкурой карибу. (В следующем году, идя по тому же маршруту, отец Бюте был убит ирокезами.)<sup>330</sup> В 1665–1667 гг. начал свои странствия вокруг озера Верхнего, среди оттава и других племен, отец Аллуэ; он боролся против их «воображаемых божеств» солнца, луны и озера, а также против их «шарлатанов» (*jongleurs*), которые, по его утверждению, приносили в жертву собак, чтобы утихомирить бурю и искоренить свирепствовавшие в деревнях новые болезни<sup>331</sup>.

В отличие от иезуитов горсточка урсулинок, соблюдая положение о затворничестве, действовала в самом монастыре, на высоком берегу в Квебекской излучине реки Св. Лаврентия. Монастырские стены были не каменные, как в Европе, а из кедрового дерева и представляли собой невысокий частокол; просторный двор с его могучими деревьями и покрытыми бере-

<sup>326</sup> О подоплеке и обстоятельствах обращения в христианство иезуитами см.: J. H. Kennedy, *Jesuit and Savage in New France* (New Haven: Yale University Press, 1950), ch. 3; Jaenen, *Church in New France*, ch. 2; Olive Patricia Dickason, *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas* (Edmonton: University of Alberta Press, 1984), ch. 12.

<sup>327</sup> Письмо М. В. к сыну, 29 августа – 10 сентября 1646 г., Cor, n° 97, p. 278. Trudel, *Nouvelle-France*, vol. 3, pt. 2, pp. 380–384. Еще одним примером того, как иезуиты пытались сделать оседлыми кочевые племена, служит остров Миску на востоке залива Св. Лаврентия, где они обращали в христианство занимавшихся охотой, рыболовством и собирательством микмаков. О. Ришар очень обрадовался, когда некоторые из них покрестились и осели «в отдельных домах, построенных на французский манер». JR, vol. 30, pp. 126–127.

<sup>328</sup> JR, vol. 28, pp. 38–101; Campeau, *Mission des Jésuites*, chap. 12–15.

<sup>329</sup> JR, vol. 43, pp. 156–185. Эта миссия просуществовала всего два года: в 1658 г. иезуиты бежали, когда пленный гурун-христианин, усыновленный племенем онондага, предупредил европейцев о том, что молодые воины собираются убить их (JR, vol. 44, pp. 148–183). Запоминающее описание этой миссии и ее развязки можно прочесть в письмах Мари к сыну, 14 августа 1656 г., Cor, n° 172, pp. 582–585; 15 октября 1657 г., n° 175, pp. 591–592; 4 октября 1658 г., n° 179, pp. 602–606. В предисловии к своему изданию материнских писем Клод Мартен предупреждает читателей, что кое-кто усмотрел расхождения между данным описанием побега иезуитов от онондага и изложением того же события в «Реляциях» (Lettres de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France [Paris: Louis Billaine, 1681], fol. eir.).

<sup>330</sup> JR, vol. 37, pp. 18–43, 96–98. Письмо М. В. к сыну, 1 сентября 1652, Cor, n° 142, p. 478.

<sup>331</sup> JR, vol. 50, pp. 248–295.

зовой корой вигвамами оказался гораздо больше приспособлен для сборов гостей и разных занятий с ними, чем это было в Туре<sup>332</sup>. Ко времени пожара, случившегося в 1650 г., число монахинь возросло с четырех до четырнадцати (не считая мадам де Лапельтри), а к 1669 г. их стало уже двадцать два человека<sup>333</sup>. В качестве первой игуменьи Мари Воплощения, с помощью «провинциала» иезуитского ордена (местного представителя его главы), сочинила для монастыря устав, который одобрили урсулистки и в Туре, и в Париже. Это тонкое дело требовало не меньших дипломатических способностей, чем умели проявлять старшие и младшие «братья» Ирокезской лиги<sup>334</sup>. За исключением трех недель после пожара и нескольких ночей в 1660 г., когда можно было всерьез ожидать нападения со стороны ирокезов, урсулистки вообще не покидали пределов огады. (Впрочем, даже во время второго эпизода Мари с тремя инокинями осталась в монастыре кормить охранявших его солдат.)<sup>335</sup>

Туземцы приходили к ним по собственной воле, по наущению родителей или приведенные иезуитами. Поначалу это в основном были алгонкины, монтанье и гуроны, причем число последних значительно увеличилось после истребления их племени ирокезами. Иногда в монастырском дворе или в приемной можно было увидеть прибывших с востока абнаков или с севера – аттикамегов и ниписсингов. К концу 60-х годов даже ирокезки посылали своих дочерей к «святым девам» (*saintes filles*), как индейцы называли монахинь<sup>336</sup>. С первых дней урсулинкам пришлось изучать индейские языки – они учились у отца Лежена и у своих воспитанниц или гостей, а потом обучали друг друга. Мари де Савоньер св. Иосифа специализировалась на гуронском наречии, а Мари Гюйар сначала занималась алгонкинским и монтанье, примерно в 1650 г. выучила гуронский, а к концу следующего десятилетия уже говорила на ирокезском и сама преподавала его<sup>337</sup>.

<sup>332</sup> Письмо М. В. к сыну, 26 августа 1644 г., Cor, n° 80, pp. 219–220; Rel, p. 260; Vie, p. 408. Картина Жозефа Легаре, написанная в 1850 г. на основе архивных разысканий аббата Томаса Маргуйра, изображает деревянную изгородь, вигвамы и высокие деревья во дворе монастыря до пожара 1650 г. Историю создания картины см. в: John R. Porter, *The Works of Joseph Légaré, 1795–1855* (Ottawa: National Gallery of Canada, 1978), no. 41. Oury, Marie, pp. 377–381.

<sup>333</sup> Письма М. В. к сыну, 3 сентября 1651 г., Cor, n° 133, p. 415, n. 12, p. 418, и к Цецилии св. Иосифа, настоятельнице урсулинского монастыря в Монсе, 1 октября 1669 г., Cor, n° 251, p. 853. Все 22 монахини 1660 г. были француженками, родившимися либо во Франции, либо в Квебеке. Несколько примеров: Шарлотта Барре, первоначально служанка мадам де Лапельтри, принятая под именем Шарлотты св. Игнатия со вступительным взносом в 3000 ливров, который, однако, состоял из мебели, одежды и 13 книг религиозного содержания (AUQ, 1/1/1.3, 20 ноября 1648 г.); Филиппа-Гертруда де Булонь св. Доминика, свояченица квебекского губернатора, со взносом в 3000 ливров (AUQ, 1/1/1.3, декабрь 1651 г.; JJ, p. 122 [март 1649 г.], p. 145 [8 декабря 1650 г.]); Анна де Бурдон св. Агнессы, дочь видного лица из квебекской Общины колонистов, со взносом в 3000 ливров, две трети которых она внесла в виде бобровых шкур, а остальное – серебром и арендной платой за землю (AUQ, 1/1/1.3, 2 января 1658 г.). Сестра Анны Бурдон, Женестьева, стала урсулинкой за несколько лет до нее (JJ, p. 177 [8 декабря 1652 г.]).

<sup>334</sup> Rel, pp. 206–208; Vie, pp. 465–466, 469; письмо М. В. к Урсуле св. Екатерины, лето 1656 г., Cor, n° 171, pp. 574–581. AUQ, 1/1/1.4. Oury, Marie, chap. 8.

<sup>335</sup> Письма М. В. к сыну, 3 сентября 1651 г., Cor, n° 133, p. 415; 25 июня 1660 г., n° 184, p. 620. JJ, p. 148 (21 января и 13 февраля 1651 г.); p. 282 (19–26 мая 1660 г.).

<sup>336</sup> Письма М. В. к Мари-Жиллетт Ролан, 24 августа 1643 г., Cor, n° 67, p. 181; к турецким урсулинкам, весна 1652 г., n° 140, p. 451 («ее звали святой девой»); к сыну, 30 сентября 1643 г., n° 73, pp. 200–201; 24 сентября 1654 г., n° 161, p. 544 («нас они называют святыми Девами»); 18 августа 1664 г., n° 212, pp. 730–732; 18 октября 1667 г., n° 230, p. 786; 1 сентября 1668 г., n° 237, p. 809.

<sup>337</sup> Письма М. В. к брату, 4 сентября 1640 г., Cor, n° 47, p. 112; к сыну, 4 сентября 1641 г., n° 56, p. 132; 17 мая 1650 г., n° 126, p. 390; 9 августа 1668 г., n° 235, p. 801; к турецким урсулинкам, весна 1652 г., n° 140, p. 451. Rel, pp. 319–320; Vie, p. 538.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.