

## Глава 5. Автобиографические рассказы «других»

### 1. Ненаписанная история еврейской автобиографии<sup>1</sup>

Ранние (созданные до Нового времени) автобиографические сочинения еврейской традиции за редким исключением не привлекают особого внимания исследователей. Или, точнее, не привлекали. Это особенно заметно на фоне живого интереса историков 70-х-90-х годов к средневековым и ренессансным (включая протестантские автобиографии) христианским автобиографическим текстам. Такое положение вещей можно объяснить двумя причинами. Во-первых, тем, что проблема, в связи с которой возник интерес к «рассказу о себе» у историков Запада – становление новоевропейского индивида – не находилась (и, пожалуй, до сих пор не находится) в числе приоритетных в исследованиях по иудаике. И, во-вторых, тем, что еврейская традиция до эпохи Хаскалы (Просвещения) не настолько богата автобиографическими текстами, как христианская. Возросший же в последние два десятилетия интерес к ранним еврейским автобиографическим сочинениям связан в первую очередь с тенденцией рассмотрения еврейскую культуру в перспективе общеевропейской проблематики.

Следует отметить, что вплоть до Нового времени жизнеописания (биографии) вообще не характерны для еврейской традиции. Древних и средневековых еврейских историков и хронистов интересовали в первую очередь события, а не люди как таковые и их характеры, нравы, и т.п. (ср. Плутарх, Светоний), жизнь отдельного человека была важна только в ее отношении к важнейшим событиям истории еврейского народа. Неудивительно поэтому, что и рассказы о своей жизни в еврейской литературе крайне редки. В древности это два текста, написанные от первого лица: библейская «Книга Неемии»<sup>2</sup> и «Жизнеописание» Иосифа Флавия (автобиографическим называют иногда еще и «Книгу Притчей Соломоновых»<sup>3</sup>). В Средние века и ренессансный период элементы автобиографизма появляются в письмах, предисловиях к различным книгам религиозного характера, дневниковых записках. Хотя положение дел существенно не меняется: в них авторы по-прежнему фокусируют свое внимание в первую очередь на исторических событиях и роли, которую они в них играли, а не на своей собственной персоне. Это относится в полной мере к письмам Маймонида (1135-1204), Соломона Мольхо (ок. 1500-1532) и Моше Хайма Луццато (1707-1747), предисловию к сочинению «Просветление глаз» (“Me'or Einayim”) (1574) Азарии деи Росси, запискам Исаака Каро (ок. 1440-1518), рассказывающим о несчастьях евреев, изгнанных из Испании и др.

К собственно автобиографическим сочинениям, созданным до начала Нового времени, исследователи чаще всего относят (с большой долей условности в применении понятия): “Opusculum” еврея-выкреста Германа из Шеды (Иуды бен Давида) (ок. 1107 – после 1170), «Автобиографию» анонимного автора XIV в., воспоминания Ашера бен Йелезера га-Леви (р. 1598)<sup>4</sup>, «Жизнь Иегуды» Леона Модены (1571-1648) и «Записки» Гликль из Гамбурга (1646/7-1724). История Германа из Шеды

---

<sup>1</sup> К большому сожалению, настоящий обзор составлен исключительно на основе единственно доступной мне литературы на основных европейских языках.

<sup>2</sup> Clines D.J.A. The Nehemiah Memoir: the Perils of an Autobiography // Idem. What does Eve do to help? and Other Readerly Questions to the Old Testament. Sheffield, 1990. P. 124-164.

<sup>3</sup> Seow C.L. Qohelet's Autobiography // Fortunate the Eyes That See; Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday / Ed. A.B. Beck et al. Grand Rapids, 1995. P. 275-287.

<sup>4</sup> Halevi A. Die Memoiren des Asher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635) / Hrsg. M. Ginsburger. Berlin, 1913.

(*Opusculum de conversione sua*)<sup>5</sup> – это история жизни коммерсанта, написанная им после принятия христианства. В ней рассказывается, что автор родился в Кельне, с молодых лет участвовал в семейном бизнесе и во время одной из деловых поездок в Майнц выдал кредит мюнстерскому епископу Экберту без залога, который полагался в таких случаях. Родители велели ему возвратиться за залогом. Молодой ростовщик послушался их наказа и в сопровождении своего наставника снова прибыл к Экберту, где настолько сблизился с епископом и его окружением, что провел при епископском дворе больше полутора лет, посещая монастыри, слушая проповеди и участвуя в религиозных диспутах. По возвращении домой наставник обвинил его в неподобающем увлечении христианством. Спустя несколько недель Иуда бен Давид решил перейти в христианство и отправился в Вормс, проповедуя учения Христа. Около 1128 г. он принял крещение и через пять лет стал священником. Обо всем этом идет речь в его автобиография, центральной темой которой является его обращение. В ней также содержится описание жизни евреев в Германии XII в.

Недавно обнаруженная исследователями и опубликованная короткая история жизни немецкого еврея второй половины XIV в.<sup>6</sup> примечательна в нескольких отношениях. Прежде всего тем, что это едва ли не единственный в еврейской ранней автобиографии рассказ о себе простого человека, безусловно, грамотного, но лишенного каких-либо писательских притязаний. С содержательной точки зрения она последовательно описывает основные события непростой жизни автора (осиротел в тринадцать лет, трижды сидел в тюрьме, много лет странствовал и был тяжело ранен), начиная с детского возраста и заканчивая зрелыми годами (он окончил свой труд, поставив собственноручную подпись в конце, когда ему, по собственным словам, было 33 года). При этом почти ничего не говорится о его «окружении»: семье, общине и т.п. и о событиях, не касавшихся автора непосредственно. Можно сказать, что в отличие от большинства других еврейских автобиографий эта имеет выраженный индивидуальный характер. Однако подлинной движущей силой рассказа является все же не фигура автора, не его Я, а неожиданно меняющиеся обстоятельства жизни, которым главный герой покорно подчиняется.

Сочинения Леона Модены и Гликль (о котором речь ниже) – несомненно, наиболее глубокие и развернутые «рассказы о себе», написанные до XIX в. Они

---

<sup>5</sup> Hermannus Judaeus. *Opusculum de conversione sua* // PL 170 (1854). Sp. 805–836. Новое издание: Hermannus Judaeus. *Opusculum de conversione sua* / Hrsg. von G. Niemeyer. Weimar, 1963. О Германе и его сочинении имеется довольно обширная библиография. См. некоторые основные работы: Misch G. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt a.M., 1959. Bd. 3, Half 1. S. 505-522; Momigliano, A. *A Medieval Jewish Autobiography* // *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1984. P. 321-340; Goodich M. *Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society*. Philadelphia, 1998. P. 76-8; Morrison K.F. *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*. Charlottesville, 1992; Sapir Abulafia A. *The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus* // *Jewish History* 7 (1) (1993). P. 43-63; Aschoff D. *Juda ben David Halewi (als Jude), Hermann von Scheda (als Christ)* // *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Hamm, 1992. Bd. 3. Sp. 757-760; Elukin J.M. *The Discovery of the Self: Jews and Conversion in the Twelfth Century* // *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* / Hrsg. M.A. Signer und J. Van Engen. Notre Dame, 2001. P. 63-76. (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 10); Kleinberg A.M. *Hermannus Judaeus's Opusculum: In Defence of its Authenticity* // *Revue des études juives* 151 (1992). P. 337-353; Cohen J. *Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in Twelfth-Century Ashkenaz* // *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29 (1999). P. 431-471; Schmitt J.-Cl. *La mémoire des prémontrés: A propos de l'"autobiographie" du prémontré Hermann le Juif* // *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers du Moyen Age et Temps modernes: Actes du Premier Colloque International du LARHCOR*. Wrocław, 1995. P. 439-452; Idem. *Les dimensions multiples du voir: Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XIIe siècle* // *Micrologus* 6 (1998). P. 1-27.

<sup>6</sup> См. в переводе на английский: Yuval I.J. *A German-Jewish Autobiography of the Fourteenth Century* // *Binah* 3 (1994). P. 79-99. (P. 97-98: Appendix: Ms. Oxford, Bodleian Library, Michael 74).

представляют собой некий мостик между средневековым «безмолвием» и автобиографическим «бумом» Нового времени<sup>7</sup>, непосредственно связанным в еврейской традиции, также как в христианской, с секуляризацией сознания и с идеями Просвещения<sup>8</sup>. Как в западнохристианской традиции «первой автобиографией Нового времени» считается «Исповедь» Жан-Жака Руссо, в еврейской – опубликованная в 1792-1793 гг. «История жизни» Соломона Маймона (ок. 1754-1800)<sup>9</sup>, вызвавшая живой интерес Гете и Шиллера. Однако общепринятым жанром в еврейской литературе автобиография становится только с конца XIX в.<sup>10</sup>

## 2. Автобиография венецианского раввина и новоевропейский индивидуализм

Этот очерк об автобиографии Леона Модены можно рассматривать как отклик на все более часто звучащие в последнее время призывы шире включать еврейскую историю в контекст новой проблематики, разрабатываемой современной исторической наукой<sup>11</sup>. Имеется в виду, в частности, та ее междисциплинарная область, которая обращена к проблемам человеческой личности и сегодня обычно зовется исторической антропологией или антропологически ориентированной историей, а более конкретно – тот круг вопросов, который связан с историческими особенностями самосознания личности и их отражением (или выражением) в автобиографических сочинениях Средних веков и раннего Нового времени.

Всякая автобиография по сути своей индивидуалистична ввиду того, что сам ее замысел предполагает заостренное внимание автора к своей собственной персоне и ее

---

<sup>7</sup> О еврейских автобиографических сочинениях раннего Нового времени см.: Davis N.Z. *Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton (NY.), 1988. P. 50-70; Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 30-32; Marx A. A Seventeenth-Century Autobiography: A Picture of Jewish Life in Bohemia and Moravia // Idem. Studies in Jewish History and Booklore. New York, 1944.*

<sup>8</sup> Mintz A. *Guenzburg, Lilienlum, and the Shape of Haskalah Autobiography // Association for Jewish Studies Review 4 (1979). P. 71-110; Pelli M. The Literary Genre of the Autobiography in Hebrew Enlightenment Literature: Mordechai Ginzburg's "Aviezer" // Modern Judaism 10 (1990). № 2. P. 159-169.*

<sup>9</sup> Maimon S. *Lebensgeschichte / Hrsg. von K.P. Moritz.. Berlin, 1792-1793. 2 t.*

<sup>10</sup> *Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1978. Vol. 4. Исследования по новоевропейской еврейской автобиографии, в особенности связанной с Катастрофой и другими критическими событиями еврейской истории конца XIX–XX вв., довольно многочисленны. См. напр. новые англоязычные исследования: Morris K. *Balkan Exile: the Autobiography of Irene Gruenbaum // Leo Baeck Institute Year Book 39 (1994). P. 239-253; Chyet S.F. Notes on American Jewish Autobiography // Jewish Book Annual 53 (1996). P. 67-79; Besemer M. Language and Self in Cross-Cultural Autobiography: Eva Hoffman's "Lost in Translation" // Canadian Slavonic Papers 40 (1998). № 3-4. P. 327-344; Goldberg M. Holocaust Autobiography // The Reference Librarian 61-62 (1998). P. 157-163; Tucker G. Heschel's "Torah min ha-shamayim": Ancient Theology and Contemporary Autobiography // Conservative Judaism 50 (1998). № 2-3. P. 48-55; Makkonen A. Holocaust Chronicle, Spiritual Autobiography, Portrait of an Artist, Novel in the Making: Reading the Abridged Diary of Etty Hillesum // Biography 22 (2) (1999). P. 237-261; Meyer A. Gee, You Don't Look Jewish: Julius Lester's "Lovesong," an African-American Jewish-American Autobiography // Studies in American Jewish Literature 18 (1999). P. 41-51.**

<sup>11</sup> Cohen M.R., Rabb T.K. *The Significance of Leon Modena's Autobiography for Early Modern Jewish and General European History // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton (NY.), 1988. P. 12-18.*

обособление от остального мира. Причем важно отметить, что индивидуалистический характер автобиографического сочинения, созданного столетия назад, до того времени, когда появился соответствующий литературный жанр, т.е. устойчивое, «законное» явлением культуры, особенно отчетливо заметен. Дело в том, что появление такого сочинения в Средние века и раннее Новое время чуть ли не всякий раз было делом исключительным, иногда даже вызывающим, поскольку знаменовало собой разрыв с восходящим к авторитету Библии запретом на публичный рассказ человека о самом себе, если только он не преследует какой-либо высшей Божественной цели (Пр 27.2; Исх 3.9 и др.)<sup>12</sup>, а этот запрет в иудаизме, по-видимому, был более строгим, чем в христианстве. Тут можно сослаться на наблюдение Гершома Шолема, отмечавшего «нежелание» еврейских мистиков придавать слишком личный характер своим откровениям, которое порой доходило даже до того, что они вымарывали автобиографические пассажи из своих сочинений<sup>13</sup>, и вообще на сравнительную немногочисленность еврейских автобиографий, написанных за восемнадцать столетий – от Иосифа Флавия до начала Хаскалы. Раннее автобиографическое произведение, таким образом, неизбежно оказывается достаточно жестко включенным в общий историко-культурный контекст становления европейского индивидуализма – процесс, завершившийся, как обычно полагают, не раньше конца XVIII - начала XIX века.

Наиболее известная парадигма этого становления во многом обязана идеям Я. Буркхардта, считавшего, что в Средние века индивидуальное Я как бы «дремало под покрывалом, сотканным из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков». Человек тогда сознавал и отличал себя от других только «по расовым особенностям или по признакам, различавшим народ, партию, корпорацию, другими словами, понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой». «Открытие индивидуальности» раньше всего происходит в Италии эпохи Возрождения, в XIV-XVI столетиях. Именно там и тогда впервые «человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создает свой внутренний мир»<sup>14</sup>. Таким образом, если говорить коротко, Буркхардтом было указано вполне определенное историческое место рождения новоевропейской личности и новоевропейского индивидуализма – ренессансная Италия.

Благополучно процарствовав в ученом мире почти сто лет, эта концепция в наше время стала оспариваться историками-медиевистами, сначала объявившими о Ренессансе XII века, а затем, используя старую буркхардтовскую формулу, и об «открытии индивидуальности» на Западе между 1050-1200 годами – то есть на три-четыре столетия раньше, чем полагал швейцарский ученый. Уже в этот период, по мнению Колина Морриса и некоторых других исследователей<sup>15</sup>, в западноевропейской

---

<sup>12</sup> Об этом запрете и его преодолении в христианской литературе Раннего нового времени см.: Зарецкий Ю.П. Смертный грех гордыни и ренессансная автобиография // Средние века 55 (1992). С. 185-194.

<sup>13</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 1. С. 38. Такая нарочитая скромность объясняется ученым развитым «чувством стыда», а также тем, что «евреи сохраняли необычайно острое чувство несовместимости мистического опыта с идеей Бога как Творца, Царя и Законодателя»(там же).

<sup>14</sup> Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904. Т. 1. С. 157. О «несамостоятельности» средневекового индивида в духе Буркхардта высказывался и Карл Маркс: «Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, тем в большей степени индивид... выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому...» (К.Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. I, С. 18). См. также в работах историков-медиевистов: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 261; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 172, 181-182.

<sup>15</sup> Morris C. The Discovery of the Individual. 1050-1200. London, 1972; Hanning R.W. The Individual in Twelfth-Century Romance. New Haven, 1977; Europäische Mentalgeschichte: Haupttemen in Einzeldarstellungen / Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Stuttgart, 1993 (обзор на русском языке см: История ментальностей и историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 97-118).

культуре отмечается обостренное внимание к процессу самопознания, рост интереса к межличностным отношениям и роли индивида в обществе, а также усиление роли внутренних мотивов и, наоборот, ослабление значимости внешних проявлений при оценке человека<sup>16</sup>.

У современных историков обнаруживается и еще один подход к интерпретации развития западноевропейского индивидуализма, составляющий принципиальную оппозицию двум предыдущим. Суть его состоит в том, что обособление индивида не рассматривается как неизбежная альтернатива его сопричастности какой-либо общности. «Встроенность» человека в социальное целое (семья, род, монашеский орден, религиозная община, сословие, цех или государство), по мнению некоторых из них, вовсе не отрицает существования богатого внутреннего мира отдельной личности, возможности отчетливого, порой обостренного восприятия ею собственного Я. Скорее напротив, определяя конкретный социокультурный контекст и границы ее функционирования, она способствует этому – как в XII-XIII, так и в XVI веках<sup>17</sup>.

Наконец, в некоторых последних исследованиях можно увидеть все более отчетливо оформляющуюся идею о том, что никакое одномерное представление о степени индивидуализации личности не выдерживает критики. Каждый человек в любой момент находится и функционирует одновременно в разных социальных и культурных сферах, и нередко обособление его в одной сопровождается «закрепощением» в другой. Это заключение социологов, как полагают, вполне актуально и для историков Нового времени, периода, который отмечен усложнением общественных структур. Процесс «открытия индивида», таким образом, не следует представлять исключительно поступательным. Появление, например, «культы семьи» в европейской культуре (в Англии и Северной Америке – примерно сер. XIX в.), как убеждают историко-антропологические исследования, неизбежно означало также и ограничение индивидуальной свободы<sup>18</sup>.

Ясно, однако, что во всех случаях здесь имеются в виду общеевропейские, в большей степени даже западноевропейские тенденции развития христианской культуры. Что касается еврейской истории, то очерченный круг проблем до недавних пор не относился ее исследователями к числу сколь-нибудь важных. Видимо, по этой же причине и ранняя еврейская автобиография только сейчас становится предметом специального интереса исследователей – не слишком, впрочем, активного. После опубликованных еще в 80-е годы двух ярких статей – Арнальдо Момильяно и Натали Земон Дэвис<sup>19</sup> – в ее изучении ничего равного им по значению, похоже, так и не появилось.

О работе американской исследовательницы, фактически первой предпринявшей развернутый сравнительно-исторический анализ ранней еврейской и ранней христианской автобиографии, здесь следовало бы сказать особо. Она имеет своей

---

<sup>16</sup> Критический взгляд на подчеркиваемую К. Моррисом революционность XII века в истории становления новоевропейской личности см. напр. в работах Ж.-Кл. Шмита и А.Я. Гуревича: Schmitt J.-Cl. *La "decouverte de l'individu": une fiction historiographique? // La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie*. P., 1989. P. 213-236. Gurevich A. *Das Individuum in europäischem Mittelalter*. München, 1994 (обзор на русском языке: Одиссей 1996. М., 1996. С. 331-342).

<sup>17</sup> Bynum C.W. *Did the Twelfth Century Discover the Individual? // Eadem. Jesus as Mother*. Berkeley, 1982. P. 82-109; Davis N.Z. *Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France // Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford, 1986. P. 53-63.

<sup>18</sup> Coontz S. *The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900*. London; New York, 1988.

<sup>19</sup> Momigliano A. *A Medieval Jewish Autobiography // Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1984. P. 321-340; Davis N.Z. *Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi*. P. 50-70 (Перевод на итал. яз.: *Fama e riservatezza: la "Vita" di Leone Modena // Quaderni Storici* 22(1) (1987). P. 39-60).

целью ответить на главные вопросы, возникающие при сопоставлении двух хронологически параллельных рядов автобиографических текстов в историко-культурном ключе, и в итоге нарисовать общую картину того, какими жизненными истоками питалась тут и там автобиографическая практика, в какие формы она выливалась, что имело общего и чем отличалось изображение жизни человека в еврейских и христианских автобиографиях. Эти же вопросы, обращенные Н.З. Дэвис к «Жизни Иегуды» и ее автору, дают наглядное представление об особенностях самоизображения Модены в сравнении с христианскими авторами Средних веков и раннего Нового времени (Кардано, Челлини, Монтень и др.) и наоборот – об особенностях самоизображения Кардано, Челлини, Монтеня и др. в сравнении с автобиографизмом венецианского раввина.

Данное прочтение «Жизни Иегуды» имеет иную, более узкую задачу. Она состоит прежде всего в том, чтобы вычленив из текста сочинения те моменты, которые могли бы характеризовать индивидуализм Модены, и взглянуть на них не в сравнительно-историческом или историко-культурном, а, так сказать, в онтологическом ракурсе. Причем следует сделать оговорку, что в нашем случае понятие «индивидуализм» употребляется в достаточно ограниченном смысле – как осознанное обособление индивидом своего собственного Я от остального мира. Имеется, правда, в виду, что такое обособление может принимать многообразные формы (не только, как это чаще всего понимается, форму противопоставления индивида социуму, но и углубленного интереса к собственной персоне, осознания своего превосходства над другими людьми, права свободного выбора, в том числе и собственного пути к Богу, чувства богоизбранности и т.п.), а также происходить одновременно в различных социальных, культурных и даже космических сферах.

Конечно, объективно-исторически ни один индивид, как бы он сам к этому ни стремился и какие бы заявления по этому поводу ни делал, никогда не существует отдельно от остального мира и даже самый крайний индивидуалист, декларирующий полный разрыв с человеческим сообществом, всегда в той или иной мере невольно является частью некоего целого – конкретного социума, культурной среды, эпохи. И наоборот, никакое единение с надличностным не бывает абсолютным – лингвисты и этнопсихологи утверждают, что и в примитивных обществах индивид так или иначе, порой неотчетливо и странным образом, но все же выделяет себя из рода и племени<sup>20</sup>. Тут уместно вспомнить известное изречение рабби Хиллела, произнесенное почти двадцать столетий назад: «Если не я за себя, то кто же за меня? Если я только за себя, то зачем я?»<sup>21</sup>. Но в то же время ясно и другое. Мировая история философии, литературы, религии убедительно демонстрирует, что чем ближе к сегодняшнему дню, тем все больше человек задумывается о самом себе, своем месте в мире, своей жизни и смерти, все большее значение придает собственной персоне, другими словами – становится индивидуалистом. Автобиография же является выразительным источником, дающим историку возможность (правда, достаточно гипотетическую вследствие чрезвычайной сложности предмета) понять этот процесс или хотя бы уяснить, каким образом происходит осознание той или иной личностью своей отдельности. Что касается «Жизни Иегуды», то она позволяет взглянуть на Я Модены в нескольких взаимосвязанных контекстах – во-первых, это его семья и сородичи, затем еврейская община и вообще весь еврейский мир, потом большой мир европейской христианской цивилизации и, наконец, Божественный космос. И в каждом из четырех случаев рабби предстает и как обособленный индивид, существующий «сам по себе», и как неотделимая часть некоего надличностного целого, одновременно индивидуалистом и конформистом.

\* \* \*

Фигура человека, о котором дальше пойдет речь (его еврейское имя было Yehudah Aryeh Mi-modena, на латыни он называл себя Leo Mutinensis, а на

---

<sup>20</sup> См. Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978. С. 124-130.

<sup>21</sup> Цит. по: Стейнберг М. Основы иудаизма. Иерусалим, 1991. С. 87.

венетском диалекте итальянского и на других европейских языках звался Леон Модена да Венеция) в прошлом веке оценивалась историками западноевропейского еврейства чаще всего весьма критически<sup>22</sup>. Его называли нарушителем еврейской традиции, игроком, лицемером или даже еретиком, задумавшим изнутри подорвать основы раввинистического иудаизма. Раздавались, правда, и другие голоса, говорившие о нем в позитивном плане, как о носителе либеральных тенденций в иудаизме и предшественнике реформационного движения («первом раввине Нового времени»), но они звучали гораздо слабее<sup>23</sup>. Не вызывает никаких сомнений, что для обеих позиций имелось более чем достаточно оснований: исторические свидетельства о Модене действительно поражают своей противоречивостью.

Он был одним из влиятельнейших раввинов венецианского гетто (формально это его положение выражалось в том, что в официальных документах общины подпись Модены стояла сначала третьей, а затем, с 1627 года, первой), единодушно признавался и сефардским, и ашкеназским его населением лучшим проповедником, получил известность как педагог, автор более десятка опубликованных и неопубликованных книг, отмеченных ученостью и прекрасным литературным стилем. В одном из сборников произведений еврейских писателей, изданном в 1618 году, Модена вообще представляется как *гаон* – человек, достигший всех возможных пределов совершенства<sup>24</sup>. В то же время его собственные признания и многочисленные сторонние свидетельства говорят, что он, вопреки наложенному общиной запрету, чуть ли не до конца своих дней продолжал играть в азартные игры (один из современников однажды бросил ему обвинение, что он играет лучше, чем пишет<sup>25</sup>) и даже пытался найти оправдание этому пороку в еврейском Законе (с. 133-134)<sup>26</sup>. На единственном сохранившемся портрете рабби изображен с непокрытой головой – и это не случайно. Вопреки установлениям иудаизма Модена даже проповедовал без головного убора, о чем сам свидетельствует в одном из пространных респонсов, призванном подыскать оправдание столь необычного поведения<sup>27</sup>. Он также подвергал сомнению аутентичность Каббалы<sup>28</sup>, высказывал еретические взгляды в отношении раввинистического иудаизма, увлекался такими сомнительными занятиями, как алхимия и астрология, обучал оккультным наукам, наконец, изготавливал амулеты для христиан, призванные способствовать достижению более полного сексуального удовлетворения<sup>29</sup>.

Понятно, что в таком человеке очень трудно признать ортодоксального еврея, каким Модена, будучи раввином, казалось бы, обязан был являться, так сказать, *ex officio*. С другой стороны, стало очевидным, что его фигуру невозможно рассматривать

---

<sup>22</sup> См. об этом подробнее: Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi. P. 38-40 et al.

<sup>23</sup> Имя Модены довольно хорошо знакомо также и широкому кругу исследователей интеллектуальной и религиозной жизни Западной Европы второй половины XVI - начала XVII вв., в частности, в связи с вопросом об авторстве известного антихристианского полемического трактата «Семичастный разговор», в прошлом веке обычно приписывавшегося перу Жана Бодена. При этом роль рабби в тех решительных переменах в духовной жизни, которыми сопровождалось раннее Новое время в европейской истории, определяется тоже как весьма революционная. (См.: Фальтенбахер К.Ф. «Семичастный разговор» и новая картина мира Галилея. М., 1996).

<sup>24</sup> Ibid. P. 30-31.

<sup>25</sup> Ibid. P. 43.

<sup>26</sup> Здесь и дальше в скобках даются ссылки на страницы принстонской публикации «Жизни Иегуды», указанной в прим.1. См. также примечания “в” и “с” на с. 243-234 этого же издания.

<sup>27</sup> Этими сведениями я обязан профессору Джеральду Блудстайну (университет Бен-Гуриона, Негев).

<sup>28</sup> См. об этом главу в исследовании Дэвида Рудермана: Ruderman D.B. Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe. New Haven, 1995. P. 118-152.

<sup>29</sup> Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man. P. 38-41.

вне конкретного историко-культурного контекста эпохи. Поэтому сегодня все чаще слышатся призывы избегать крайних оценок и видеть в личности рабби отражение тенденций его времени, тех изменений, которые происходили в социальной и духовной жизни западного еврейства в первой половине XVII века<sup>30</sup>. Что касается «Жизни Иегуды», то до недавних пор ее относили к числу второстепенных сочинений Модены и она как бы терялась среди других, более значительных его трудов – полемических трактатов (против христианства, некоторых аспектов ортодоксального иудаизма и еврейского мистицизма), сборников проповедей и молитв, комментариев к Библии, респонсов, стихов, переводов разнообразных сочинений на иврит и итальянский. И, пожалуй, только публикация в Принстоне в 1987 году английского перевода сочинения со вступительными статьями Марка Коэна, Теодора Рабба, Говарда Адельмана и Натали Дэвис и подробными историческими комментариями Говарда Адельмана и Бенджамина Равида заставила взглянуть на него как на уникальное историческое свидетельство еврейской и в целом европейской культурной жизни раннего Нового времени<sup>31</sup>.

В предисловии к своему сочинению Модена не раз подчеркивает, что оно посвящено исключительно его собственной отдельной жизни и продиктовано исключительно личными субъективными мотивами, прежде всего стремлением обессмертить свое имя и свой человеческий облик (мотив, заметим, хорошо знакомый в истории автобиографии, начиная, по крайней мере, с «Письма к потомкам» Петрарки). Объясняя замысел «Жизни Иегуды», он говорит буквально следующее: «Я задумал в глубине моей души запечатлеть на бумаге все события, которые произошли со мною с самого начала до конца моей жизни, дабы я не умер, но жил» (р.75)<sup>32</sup>. И дальше в том же предисловии повторяет: «Я решил... рассказывать обо всем главном, а также случайном, что произошло в моей жизни» (р.76). Он как будто заявляет, что его интересует только он сам и что только о себе он и поведет дальше разговор. И действительно, главной темой сочинения (что обозначено и в его названии) оказывается жизнь автора с самых первых дней чуть ли не до самого ее конца (последняя запись была сделана Моденой примерно за месяц до смерти). Это главный смысловой стержень произведения, который скрепляет его отдельные эпизоды, делая всю его конструкцию выраженом эгоцентристской. Кроме того, рассказ Модены о своей жизни – это не хроника, сухо констатирующая отдельные ее события: он откровенно субъективен, в нем все преломляется через авторское Я, все окрашено его личными переживаниями.

Однако тут же, в самом начале, читатель убеждается, что границы, отделяющие «собственную жизнь» автора от жизней других, довольно зыбки. Появление автобиографии Модены, по его собственным словам, во многом продиктовано семейными обстоятельствами и адресована она тоже в первую очередь самым близким людям – сыновьям и их потомкам (с. 75- 76). Кроме того, разнообразные сведения о его семье и роде составляют огромную часть «Жизни Иегуды» – это упоминания о почтенных предках, о рождении детей и внуков, их женитьбах и замужествах, их успехах и неудачах, смертях. Семейная жизнь Модены была полна трагических событий. Двое из его сыновей погибли в юном возрасте: один, первенец Мордахай – отравившись ядовитыми парами в ходе алхимических опытов, другой, Зебулун – на его глазах от рук убийц из банды, орудовавшей в гетто, а третий, Исаак, был изгнан отцом из дома за недостойный образ жизни и долго скитался по свету, продолжая кутить,

---

<sup>30</sup> Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man. P. 38-49. См. также в более ранних исследованиях: Roth C. The History of the Jews in Italy. Philadelphia, 1946. P. 396; Milano A. Storia degli ebrei in Italia. Torino, 1963. P. 673-674.

<sup>31</sup> См. прим.1. Рецензия на русском языке: Шушарин Д.В. Венецианский раввин и его литературное наследие // Средние века 55 (1992). С. 298-300.

<sup>32</sup> Модена перефразирует здесь часть стиха 118, 17 Псалмов («...и буду жить»), подразумевая, как это принято в еврейской традиции, что его читатели знают последующее («и хранить слово Твое») – см. прим.5 на с.75 принстонского издания «Жизни Иегуды».

играть в азартные игры и участвовать в сомнительных коммерческих предприятиях. Обо всем этом Модена рассказывает подробно, с нескрываемой горечью и болью. Именно смерть любимого сына Мордехая и послужила, по-видимому, непосредственным толчком к тому, что он решился наконец приступить к давно задуманному им итоговому автобиографическому труду (с. 75-76). Он также не раз упоминает о тяжелых раздорах с женой, сделавших его старость совершенно невыносимой, внуке, радуящем своими успехами в учении, неудачном замужестве дочери, заставляющем его постоянно беспокоиться о ее благополучии. Так семейные драмы и собственные переживания сливаются в его рассказе в нерасторжимое целое.

Такого рода слитностью рассказа о себе с семейно-родовым целым автор «Жизни Иегуды», на первый взгляд, очень напоминает флорентийца Бонаккорсо Питти и других авторов «домашних хроник» XIV-XVI веков. И все же в случае с Моденой многое выглядит иначе. Семья для него, в отличие от Питти – это прежде всего «малая семья», состоящая из ядра – мужа и жены – и их детей, и лишь весьма относительно бывшая частью большего родового единства<sup>33</sup>. Он – глава этой семьи, ее основа, и именно на нем лежит вся ответственность за нее, в особенности обязанность добывать средства для ее достойной жизни. Поскольку вторичные родственные связи, объединяющие несколько «малых семей» в некое общее целое, наподобие итальянской фамилии-компани, в гетто, по-видимому, были менее развиты, на поддержку со стороны можно было рассчитывать только в экстремальных случаях. Автобиографизм Модены внешне схож с манерой рассказа о себе Питти и еще одним – своей фрагментарностью и избирательностью. Как отмечает Говард Адельман, в «Жизни Иегуды» опускаются очень важные биографические моменты, например, посвящение автора в раввины гаоном Лейб Саравалом<sup>34</sup>. Однако если у христианских купцов в этой избирательности трудно обнаружить какое-либо личное, субъективное начало, в случае с Моденой оно налицо – он в первую очередь фиксирует свою внутреннюю реакцию на те события, которые оказали на его судьбу наиболее важное влияние, в особенности негативное<sup>35</sup>. Главный интерес автора, таким образом, сосредоточен все же на его собственной персоне. Именно она оказывается тем фокусом, в котором преломляются все темы и сюжеты «Жизни». Иногда даже кажется, что не он является частью семьи, а семья – частью его, и в этом смысле древнее изречение «самый близкий родственник человека – он сам»<sup>36</sup> вполне подходит к Модене.

\*\*\*

Хотя Модена и подчеркивает во вступительной части своей автобиографии ее семейный характер, он также ясно дает понять, что это не «домашняя хроника» и что она предназначена не только его сыновьям и их потомкам, но и более широкой аудитории. Помимо родни, в число своих потенциальных читателей он включает также учеников, как он отмечает, «тоже зовущихся сыновьями» (с. 75), и даже вообще всех, кто его знает (с. 76). Фактически он говорит о том, что его сочинение адресовано всем евреям<sup>37</sup>, и подобное обращение к широкой аудитории в общем вполне понятно, поскольку семейные рамки для Я известного раввина, педагога и писателя слишком узки: ведь он не только отец семейства, но и часть своего народа, продолжатель той духовной традиции, которую унаследовал от предков.

---

<sup>33</sup> Семейно-родственные отношения, описываемые Моденой, похоже, вполне соответствуют еврейской общеевропейской «норме» (см.: Кац Я. Кризис традиции на пороге нового времени. Иерусалим, 1994. С. 149,162,169 и др.).

<sup>34</sup> См. прим. «v» на с. 214 принстонского издания «Автобиографии».

<sup>35</sup> Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man. P. 19.

<sup>36</sup> Стейнберг М. Указ. соч. С. 90.

<sup>37</sup> Очевидно, что в этот ожидаемый круг читателей рабби не посчитал нужным включить христиан, хотя их было немало и среди его учеников, и среди его знакомых – иначе трудно объяснить наличие в «Жизни Иегуды» эпизодов, в которых христиане предстают людьми жестокими и несправедливыми по отношению к другим евреям, и в особенности к нему самому (р.1105-106), а также указание в ней на написанный Моденой антихристианский трактат.

Еще в детстве Божественное знамение указало на уготованную ему почетную обязанность проповедника, которую он с честью исполнял на протяжении не одного десятка лет: Модена рассказывает, как в годы ученичества почтенный рабби Хезекья предрек ему быть проповедником (с. 85-86). Да и вообще все, что совершено им в жизни, свершено в первую очередь для блага венецианской еврейской общины и еврейства в целом. И наоборот: именно еврейскому миру он обязан тем, что его личные достоинства нашли признание и успех (правда, по его мнению, не соразмерные тем, каких он заслуживает). Модена особенно охотно говорит о своей проповеднической деятельности, педагогической практике и публикации своих сочинений, и в этих рассказах необычайно выпукло видна направленность его личных устремлений. «Никогда за всю мою жизнь, – передает он собственные мысли и чувства в связи с изданием книги *Beit yehudah*, – я так ничего не желал, как видеть эту книгу напечатанной и распространенной среди рассеяния Израиля, поскольку я был убежден, что она принесет мне успех и почести, и вечную славу, которая никогда не может быть забыта» (с. 141). Он также охотно вспоминает, что стал известен как проповедник и педагог и за пределами Венеции – его с почетом встретили в Ферраре, где ему было предложено читать регулярные субботние проповеди в Большой синагоге и где он нашел благодарную ученическую аудиторию (с. 103).

Органичность связи со своим народом становится ясно видимой в случаях опасности извне, со стороны христианского мира – тогда его собственное существование сливается в единое целое с общей судьбой гетто и всего еврейства. Но все же это слияние никогда не доходит до полного растворения собственного Я и его утраты, ибо Модена особенно остро чувствует и особенно ярко передает, перефразируя библейские изречения, ощущение именно **личного** страха. Вот как он пишет о переживаниях, охвативших его после того, как в одном из домов в гетто христианами были обнаружены краденые вещи и выяснилось, что в этом деле замешан его племянник: «Я также очень боялся за себя и трепет охватывал мое тело (ср. Иов 21:6)... Я не имел покоя ни днем, ни ночью (ср. Иов 3:26). ...Я беспокоился, что они скажут, что я был с ним заодно в этом деле» (с. 145). Все это Модена называет **«моим личным** большим горем и бедой».

Как можно судить из текста автобиографии рабби, самый сильный страх он все же испытал, когда узнал, что сам может стать причиной не только собственной гибели, но и суровых испытаний для общины и еврейства в целом. Как-то выяснилось, что одна из его книг, содержащая не вполне ортодоксальные с точки зрения инквизиции мнения о религии и обычаях евреев, была неожиданно издана в Париже. «Тогда, – вспоминает он, – пришли великая тревога, страх и большое горе, подобных которым я никогда не испытывал в великом множестве моих бед и печалей» (с. 146). И рабби сказал себе: «Когда эту книгу увидят в Риме, она станет камнем преткновения **для всех евреев и для меня особенно**» (с. 146).

\* \* \*

Жизненные установки героя «Жизни Иегуды», впрочем, не умещаются ни в пределах общины, ни даже еврейства в целом. Он, как и многие его современники, прекрасно осведомлен о существовании за стеной гетто другого, гораздо большего по своим размерам мира<sup>38</sup>, таящего не только опасности, но и великую притягательную силу, и мечтает также о том, чтобы остаться жить навеки в его памяти как известный еврейский ученый, мудрец и поэт.

Подробный список своих сочинений (как опубликованных, так и неопубликованных), который Модена, следуя античным и средневековым литературным образцам, включает в автобиографию, предваряется им весьма выразительным заверением: «Для меня является источником великого утешения то, что

---

<sup>38</sup> Яков Кац отмечает, что евреи даже в местах компактного проживания всегда сознавали себя меньшинством и такой статус воспринимался ими как естественный и неизменный, будучи, очевидно, связан с идеей богоизбранности народа Израиля (Кац Я. Кризис традиции. С. 16-17).

несмотря на смерть и эти пагубные времена мое имя никогда не забудется среди евреев или [даже] во всем мире до тех пор, пока существует земля» (с. 123-4)<sup>39</sup>. Для Модены очень важно, чтобы он навечно остался в памяти людей (помимо авторского честолюбия это, очевидно, связано с его представлениями о магическом значении имени), поэтому он скрупулезно отмечает все случаи, когда о нем упоминалось в книгах других авторов – как евреев, так и христиан – и добавляет этот перечень к списку собственных сочинений. Рабби тщательно переписывает титульный лист вышедшей в 1631 году в Лондоне книги одного христианского писателя только потому, что на странице 60 говорится в нескольких строках о нем как о “главе синагоги в Венеции” (с. 171), называет имя епископа, в одной из книг которого, по сведениям Модены, упоминаются его труды, и следом указывает на рабби Манассе бен Израела, отметившим его исключительную ученость (с. 172).

Рефреном достижения Моденой высшего успеха звучит в «Жизни Иегуды» формула признания его заслуг и евреями, и христианами. «До сего дня, – говорит он об одном из своих итальянских стихов, написанных в тринадцатилетнем возрасте, – им восхищаются как христиане, так и евреи» (с. 87). В другом месте: «Я проповедовал... перед большой аудиторией во славу Царя царей царей. Там было также много христианских священнослужителей, и мои слова всем, кто их слышал, доставляли удовольствие» (с. 128). Известность его как проповедника, по его собственному мнению, не имеет религиозных границ. Так, после панегирика, произнесенного им в честь рабби Соломона Сфорно в Большой синагоге, он собрал около пятисот дукатов для того, чтобы выдать замуж дочь покойного. Его успех не остался без внимания христианских клириков: однажды, рассказывает Модена, когда он находился во время богослужения в церкви Св. Иеремии, священник, призывая свою паству вносить пожертвования, привел этот случай в пример («Не собрал ли один еврей пятьсот дукатов одной лишь проповедью, чтобы выдать девушку замуж?») и указал пальцем на стоящего поодаль рабби (с. 109).

Как-то Модене довелось даже читать проповедь в присутствии братьев короля Франции и других знатных вельмож, которых сопровождали пять «самых высокопоставленных христианских проповедников», в сефардской синагоге Венеции. Это был его настоящий триумф. «Бог, – говорит он, – дал мне столь мудрый язык [Ис 50,4], что все были очень довольны, включая многих других присутствовавших христиан. Все религиозные общины воздавали великие хвалы и благодарности. Ничего подобного не было за тридцать семь лет моего непрерывного служения Богу. Люди писали во все отдаленные места Италии о том, насколько необыкновенно это было. Как до, так и после этого знать и другие известные люди приходили слушать мои проповеди, особенно, в числе прочих, герцог Кандале и герцог Роган. Пусть Бог будет славен всеми за то, что наделил благодатью Своего слугу, дабы тот являл святость Его перед глазами многих народов [Иез 39,27]. Да не станет это для меня [источником] гордыни и высокомерия» (с. 131).

\* \* \*

Из процитированного фрагмента можно заключить, что Модена относит свои успехи не только на свой собственный счет, и что выражение «Бог дал» здесь не просто дань расхожей риторике, но несет в себе вполне конкретный и актуальный смысл. Многие места в автобиографии подтверждают правоту такого предположения. Герой «Жизни Иегуды» предстает перед читателем помимо прочего еще и как часть Божественного космоса, в котором все взаимосвязано и все происходит в соответствии с установленным Им порядком. Его будущность, те успехи и те несчастья, которые выпали на его долю, если и не во всех деталях, то в главном, несомненно, определены Небом. И вся его жизнь протекает, испытывая постоянное непосредственное влияние высших небесных сил.

---

<sup>39</sup> См. также прим. “u” на с. 222 принстонского издания «Автобиографии», показывающее, какое важное значение придавал Модена этому списку.

Знаками бед, впоследствии выпавших на его долю, по мнению Модены, было событие, предшествовавшее его появлению на свет – сильнейшее землетрясение, подобного которому не было известно нигде в мире (с. 81), и неправильное положение младенца (ягодицами вперед), когда он выходил из чрева матери (с. 82). Но это вовсе не следует понимать в том смысле, что Бог с самого начала отвернулся от него – мученичество, как известно, часто идет рука об руку с избранничеством. Ведь Небо наградило его и замечательными, почти чудесными способностями к учению – в три года маленький Иегуда, подобно юному Аврааму<sup>40</sup>, уже «знал Создателя» (с. 83), то есть мог распознать Божье слово – и с детских лет на протяжении всей жизни оно же не раз спасало его от гибели (с. 82, 129 и др.). Также с детства в нем открывается дар пророчества (с. 83-84), не раз дававший о себе знать на протяжении его жизни. Кроме этого, как следует из автобиографии, ему было открыто познание некоторых Божественных тайн, недоступных большинству людей, а его молитвы были наделены способностью чудесным образом излечить тяжело больного (с. 133).

В представлении Модены вообще всякая человеческая жизнь неразрывно соединена со всем, сотворенным Богом, и эта ее особенность для него совершенно очевидна и незыблема. Он не забывает упомянуть, что его свадьба состоялась в буквальном смысле «под счастливой звездой» (с. 92), и любит приводить свидетельства магического значения имени человека. Отец, говорится в одном таком свидетельстве, предостерегал его от того, чтобы он называл своего первенца Мордехаем, поскольку один из его сыновей, носивший это имя, умер в возрасте двадцати четырех лет. Модена же ослушался его совета, и его горячо любимый Мордехай действительно умер в молодом возрасте (с. 93. См. также с. 113, 114 и др.). Он твердо убежден, что жизнь человека подвержена влиянию звезд и что тайное движение высших сфер, определяющее будущее, может быть открыто ему в снах – важно лишь верно их истолковать (с. 110). Это заставляет его искать и в своих ночных видениях, и на небесах ответ на главные вопросы – сколько ему выпало жить и как сложится его судьба в дальнейшем. «Я не удержусь от того, чтобы сказать вам здесь, – обращается он к своим читателям, – что с юности я имел страстное желание узнать у астрологов на основании даты моего рождения, что случится со мною в ходе дней моей жизни и сколько их будет» (с. 110). И тут же признается, что такой его повышенный интерес к своей собственной персоне – дело не вполне достойное: «Теперь я сожалею, что занимался этим, поскольку единственный истинный путь для человека состоит в том, чтобы быть чистым перед Богом, и он не должен делать подобные изыскания». И дальше: «Единственно, о чем молю его, – чтоб он не взял меня из этого мира до того, как я покаюсь в своих грехах» (с. 111).

Однако Модена совсем не изображает себя в «Жизни Иегуды» слепым орудием в руках высших сил. Он сам наделен способностью делать осознанный ответственный выбор, полагаясь на собственные волю и разум. Другое дело, что порою они подводят Модену, заставляя его поступать дурно – тогда он увлекается игрой (это единственный порок, в котором не раз с неподдельной горечью признается читателю автор, видимо, считая, что искреннее раскаяние может облегчить его посмертную участь). Впрочем, он видит в этом пороке не только собственную вину – ведь людям не дано противостоять тому, что определяется небесами. В одном из редких для «Жизни Иегуды» философских отступлений Модена, рассуждая об этом, определяет положение человека в Божественном космосе и степень личной свободы следующим образом: «Относительно звезд и созвездий, которые Бог поместил на небесах, чтобы управлять теми, кто внизу, и направлять их, действуя как причины второго порядка, я всегда считал, что никто не может ускользнуть от их власти и что ничто не может спастись от их десницы [Пс 19,7]. И хотя они не решают все окончательно, они в значительной степени понуждают к действию. Так, они вынуждали меня упорствовать в безрассудном увлечении азартными играми, несмотря на то что внутри я хорошо знал об их порочности и зловредности» (с. 136). Воля Творца и личные устремления

---

<sup>40</sup> См. прим. «о» на с.195 принстонского издания «Автобиографии».

Модены, таким образом, вступают в сложную двухступенчатую связь. На одном, низшем уровне этой связи рабби оказывается вполне обособленным самостоятельно действующим индивидом, обладающим свободой воли и выбора, субъектом, поступки которого диктуются его внутренними устремлениями. На другом – целиком объектом действия внешних небесных сил, частью творения, неразрывно связанной с целым и абсолютно подвластной Божьей воле, передаваемой на землю при посредстве звезд.

Насколько индивидуалистичен Модена в этих своих рассуждениях? Насколько вообще индивидуалистично самосознание автора, запечатлевшееся в «Жизни Иегуды»? Чтобы дать сколь-нибудь определенные ответы на эти вопросы, понадобилось бы не только обстоятельно соотнести все сказанное о восприятии собственного Я венецианским рабби с проявлениями авторского самосознания в других автобиографических текстах – как еврейских, так и нееврейских – но и иметь более ясное конкретно-историческое представление о том, что же это такое, новоевропейский индивидуализм<sup>41</sup>. Вместо этого здесь хотелось бы просто еще раз подчеркнуть, что, если оставить в стороне взгляд на Модену как на еретика и разрушителя основ иудаизма изнутри, а на «Жизнь Иегуды» – как проявление его ереси, то пример рабби может быть чрезвычайно интересен как выражение новых тенденций личностного самосознания, развивавшихся внутри еврейской традиции – от рабби Иегуды га-Хасида, считавшего, что единственным надежным религиозно-нравственным компасом человека являются непосредственные движения его души,<sup>42</sup> до мистического индивидуализма и «культы личности», провозглашенных хасидизмом в XVIII веке, и фундаментальных сдвигов ценностных ориентаций от общества к индивиду, порожденных Хаскалой. Несомненно, важен этот пример и в более широком контексте – как часть тех глобальных культурных трансформаций раннего Нового времени, которые определили индивидуалистическое лицо современной европейской цивилизации. Однако, заметим в заключение, о еврейском индивидуализме и его месте и роли в этих трансформациях пока известно гораздо меньше, чем, скажем, о значении еврейских капиталов в становлении экономической основы западного индустриального общества<sup>43</sup>.

### 3. Еврейская купчиха из Гамбурга о себе и своих детях

«Автобиографические записки» или «Мемуары» Гликль из Гамбурга, как и «Жизнь Иегуды» Леона Модены, относятся к числу самых известных еврейских «рассказов о себе» периода раннего Нового времени. Они не раз издавались в конце XIX и в XX вв., были переведены на немецкий и английский языки<sup>44</sup>. Интерес к

---

<sup>41</sup> Современные философские представления о главных смысловых составляющих этого понятия отчетливо сформулированы в статье Стивена Люкса: Lukes S. Types of Individualism // Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas / Ed. P.P. Wiener. New York, 1973. Vol. 2. P. 594-604.

<sup>42</sup> Кац Я. Евреи в средневековой Европе (Замкнутость и толерантность). Иерусалим, 1994. С. 144-145.

<sup>43</sup> Исследователей еврейской истории и религиозно-общественной мысли раннего Нового времени до сих пор гораздо больше занимает (воспользуемся здесь еще раз метафорой Я. Буркхардта) «открытие мира», чем «открытие человека» (См. напр.: Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. B. Cooperman. Cambridge [Mass.], 1983; Jewish Thought in the Seventeenth Century / Ed. I. Twersky and B. Septimus. Cambridge [Mass.], 1986).

<sup>44</sup> В оригинале сочинение Гликль было написано на идиш. До нас оно дошло в нескольких копиях с несохранившегося оригинала, сделанных ее родными. Текст сочинения на идиш опубликован в издании: Die Memorien der Glückel von Hameln, 1645-1719 / Hrsg. D. Kaufmann. Frankfurt a.M., 1896. Переводы: Die Memorien der Glückel von Hameln / Hrsg. B.

сочинению и фигуре его автора еще больше вырос после выхода в 1995 г. исследования известного американского историка Натали Земон Дэвис «Женщины на обочине: Три жизни XVII в.»<sup>45</sup>. В этой книге на основе мемуарно-автобиографических источников создаются портреты трех неординарных женщин-современниц: иудейки, католички и протестантки, которые – каждая по-своему – живут в «мужском» мире, занимая в нем положение «на обочине»<sup>46</sup>, но в то же самое время расширяя границы возможного для женщины, сложившиеся в их эпоху.

В настоящей работе (во многом обязанной этому исследованию) интерес к «Запискам» Гликль иной. Вопросы, которые задаются в ней к их тексту, связаны почти исключительно с отдельными моментами самоизображения Гликль и с особенностями ее рассказа о своих детях. В частности, мое внимание привлекли нравоучительные истории, которые вплетаются автором в мемуарно-автобиографический нарратив, и их неожиданное противоречие с создаваемым этим нарративом образом Матери. В чем же именно состоит это противоречие и как можно объяснить его присутствие в тексте Гликль?

\*\*\*

**Гликль из Гамбурга (1646/7-1724)**<sup>47</sup>. Жизнь Гликль – по крайней мере в ко внешних ее проявлениях – была, очевидно, во многом типичной для десятков жен ашкеназских купцов конца XVII в. Родилась она в Гамбурге в состоятельной семье, в возрасте 14 лет ее выдали замуж за сына успешного коммерсанта Иосифа Хамельна Хаима. Прожив год в родном городе мужа, молодая чета переехала в Гамбург, где первоначально и обосновалась (потом и Хаиму, и Гликль пришлось пожить в разных городах). За 30 лет замужества она родила 14 детей, двое из которых умерли в раннем возрасте. После скоропостижной смерти мужа, которого Гликль очень любила и которому во всем помогала, она взяла в свои руки управление его бизнесом (вполне традиционным для ашкеназских евреев: Хаим давал ссуды, торговал драгоценными металлами и камнями, занимался также международной торговлей различными товарами, в том числе имел дела и с московскими купцами<sup>48</sup>) и довольно успешно вела дела, хотя давалось ей это нелегко. Вот как она рассказывает об этом сама: «Мне по-прежнему нужно было вести большое дело, я пользовалась доверием и кредитами как у евреев, так и у неевреев... Я ездила на ярмарки и в летнюю жару, и в зимнюю распутицу и стужу. Каждый день я отправлялась торговать, даже зимой стояла за прилавком»<sup>49</sup>. Спустя еще примерно 10 лет, когда ей было уже за 50, Гликль, чтобы не быть обузой детям и обрести спокойную старость, вышла замуж во второй раз – за

---

Pappenheim. Vienna, 1910; Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt / Hrsg. A. Feilchenfeld. Berlin, 1913; The Memoirs of Glückel of Hameln / Transl. with Notes by M. Lowenthal; New Introd. by R.S. Rosen. New York, 1977; The Life of Glückel of Hameln, 1646-1724, Written by Herself / Trad. and ed. by B.-Z. Abrahams. London, 1962. В настоящей работе я пользовался английским переводом источника по изданию 1977 г.

<sup>45</sup> Davis N.Z. *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge (Mass.), 1995. Рус. пер: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине: Три женских портрета XVII века*. М., 1999.

<sup>46</sup> Земон Дэвис, впрочем, говорит об «обочине» (margins) в более широком смысле – как об удаленности от центров власти, маргинальности по отношению к властным структурам (Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 245-247).

<sup>47</sup> В литературе нашу героиню называют по-разному: Гликль фон Хамельн, Гликль Хамельн, Глюкель из Гамбурга, Гликль бас Иуда Лейб (т.е. Гликль, дочь Иуды Лейба), по-разному ее называли и современники: Гелик, Глик или уменьшительные Гликле, Гликхен – см. о ее имени: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 15-18. Я посчитал возможным обозначить ее имя так, как это обычно принято для времени, когда общепринятая сегодня формула имянаречения еще не сложилась, т.е. назвать личное имя героини, данное ей при рождении (в новейшей литературе считают, что точнее будет Гликль, а не Глюкль, как раньше), и место рождения (Гамбург).

<sup>48</sup> The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 58.

<sup>49</sup> Цит. по: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 63.

богатого финансиста и главу еврейской общины г. Мец Гирша Леви. Второй брак, однако, не принес ей долгожданного покоя: муж вскоре разорился и немолодым супругам около 10 лет пришлось жить на иждивении детей (чего Гликль всегда очень боялась). Овдовев в 1712 г. во второй раз, она перебралась доживать свои последние дни в семью одной из своих дочерей. Умерла Гликль 12 лет спустя, когда ей было 78.

**Автобиографические «Записки» Гликль.** Сочинение Гликль его публикаторы и исследователи обычно обозначают как «мемуары» или «автобиография». Натали Земон Дэвис называет его «первой из дошедших до нас автобиографий еврейских женщин»<sup>50</sup>. Это определение можно дополнить: «Записки» Гликль – вообще единственный из сохранившихся случаев исторического свидетельства, приоткрывающего завесу над семейной жизнью, повседневными заботами и переживаниями еврейской женщины раннего Нового времени (т.е. до конца XVIII в.). Книга состоит из семи частей (по семи десятилетиям жизни человека). Она создавалась долго и с большими перерывами (между написанием первой главы и заключительного абзаца прошло 30 лет). Гликль начала ее в 1690 или 1691 г., как она сама свидетельствует, ища утешения в связи со смертью Хаима. Пятая глава была завершена ею в 1699 г., потом через 16 лет, после смерти второго мужа, она возвращается к своему сочинению снова и заканчивает его в 1719 г.<sup>51</sup>

Автобиографическая книга Гликль адресована ее «дорогим» и «обожаемым» детям<sup>52</sup>. Она не раз напрямую обращается к ним, разъясняя свои намерения: «Я начинаю писать ее, дорогие дети, после смерти вашего отца в надежде отвлечь мою душу от угнетенного состояния и горьких мыслей»<sup>53</sup>; «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 записки и узнают о своих предках»<sup>54</sup>; «Это не будет книгой моральных наставлений. Ее я не смогла бы написать, и наши мудрецы уже написали много [таких книг]. Кроме того, у нас есть святая Тора, в которой мы можем найти и взять все, необходимое для нашего странствия из этого мира в мир иной»<sup>55</sup>; «...Я пишу эту книгу не для того, чтобы наставлять вас, но, как уже сказала, чтобы избавиться от меланхолии, которая приходит долгими ночами. Насколько позволяет мне моя память и предмет, я попытаюсь рассказать обо всем, что случилось со мной, начиная с моей юности»<sup>56</sup>.

Первые книги «Записок» содержат подробные сведения о предках и родне Гликль, а также ее мужа Хаима, однако в дальнейшем автор переходит к рассказу о собственных радостях и горестях, в основном связанных с семьей. В книге немало места занимает также описание различных коммерческих предприятий семьи, в которых Гликль неизменно активно участвовала<sup>57</sup>, рассказывается о жизни еврейской общины (преимущественно о случаях, когда ее существованию грозила опасность, и о

---

<sup>50</sup> Там же. С. 30.

<sup>51</sup> См.: Rosen R.S. Introduction // *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. VII-XI.

<sup>52</sup> Как уже было сказано, Гликль за свою жизнь родила четырнадцать детей (всех в первом браке), из которых ко времени начала написания ее истории оставалось двенадцать (6 мальчиков и 6 девочек), причем из этих двенадцати только четверо имели свои семьи (См.: Rosen, Robert S. Introduction // *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. X.). Один ребенок Гликль умер в младенчестве, девочка по имени Мата – в возрасте около трех лет после мучительной болезни, продолжавшейся четыре недели (*The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. 86-87.). Потом ушли из жизни еще двое: только что вышедшая замуж дочь Генделе и сын Цанвиль (Самуил), которому было немногим больше двадцати.

<sup>53</sup> *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. 1.

<sup>54</sup> Цит. по: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 63.

<sup>55</sup> *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. 1.

<sup>56</sup> *Ibid*. P. 5. В другом месте она повторяет, что рассказывает историю своей жизни детям, «дабы уйти от праздных меланхолических мыслей», которые ее мучают (*Ibid*. P. 79-80).

<sup>57</sup> Об этом в связи с этикой еврейских купцов XVII в. и «еврейском материализме» см.: Davis N.Z. *Religion and Capitalism Once Again? Jewish Merchant Culture in the Seventeenth Century* // *Representations* 59 (1997). P. 56-84.

всяких примечательных и чудесных событиях), о мужьях Гликль, в особенности много и горячо о первом, Хаиме. Самые подробные и глубокие описания переживаний Гликль связаны именно со смертью Хаима, «дорогого друга» и «возлюбленного спутника» (кн. 5). В последних двух книгах звучит все больше горечи и разочарований – судьба распорядилась жизнью Гликль совсем не так, как она того хотела: ей приходится доживать свой век одной, в бедности.

Несмотря на то что Гликль заявляет, что отказывается выступать в своем сочинении как моралист, моральные наставления, обращенные к детям, в нем все же вполне определенно присутствуют, причем как в прямой, так и в иносказательной форме. Впрочем, о них (притчах, сказаниях, нравоучительных историях), вставленных в автобиографический рассказ Гликль, по ее собственным словам, «в нужном месте и в нужное время»<sup>58</sup>, пойдет речь в дальнейшем особо.

**Дети и материнство в «Записках».** Рассказу о своих детях Гликль уделяет исключительное место – это, пожалуй, главная тема ее автобиографического повествования. Наиболее частые сюжеты, ее составляющие, связаны с беременностями и родами Гликль, болезнями детей, их помолвками и бракосочетаниями, смертями, рождением у нее внуков, а также с различными радостями и горестями матери, которые дети ей принесли.

Предваряются эти сюжеты обычно нехитрым, часто повторяющимся зачином («За год до того или раньше я была вынуждена лечь в постель роженицы с дочерью Эстер»<sup>59</sup>; «Наши дела процветали, и Зиппора, мой старший ребенок, уже была девочкой почти двенадцати лет. В это время Лейб Гамбургер из Амстердама, сын Реб Амшела, предложил ей заключить брак с Косманом, сыном Элии Клива, блаженной памяти»<sup>60</sup>; «Мы обручили нашу дочь Ханну с Самуилом, сыном моего деверя Абрахама Хамельна»<sup>61</sup>, т.п.), но затем нередко получают довольно сложное, порой затейливое, а порой и драматическое развитие. Гликль, например, рассказывает занятную историю о том, как она рожала первенца одновременно со своей матерью и как по случайности едва не произошла подмена новорожденных<sup>62</sup>. В другом месте – о своем настойчивом желании полакомиться мушмулой во время беременности сыном Иосифом, необычной болезни новорожденного из-за неисполнения этого желания, и его счастливом исцелении посредством той же самой мушмулы<sup>63</sup>.

Особенно подробно Гликль передает две драматические истории. Одна – о подозрении на заболевание чумой ее дочери Циппоры. Автор рассказывает об ужасе, который охватил ее, ее мужа и всю родню, когда они узнали, что у маленькой девочки в области подмышек открылись нарывы, о том, что она не хотела верить в страшный диагноз, но что они были вынуждены изолировать ребенка и несколько дней не общаться с ним, а также о счастливом конце этой истории – девочка вскоре выздоровела к неопишуемой радости матери, отца и всех окружающих<sup>64</sup>. Другая – о несчастьях и муках, принесенных ей сыном Лейбом, наделавшим огромных долгов и пытавшимся скрыть это. Однажды во время ее поездки к сыну в Берлин обман был раскрыт, и Лейб признался матери во всем «с потоком слез». «Тут же смертельная агония и страх сковал меня, – рассказывает Гликль, – так что члены моего тела отказались повиноваться, и, пока я находилась в этом проклятом городе, я не могла

---

<sup>58</sup> Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 45. Как считает Земон Дэвис, эта особенность «Записок» проистекает из того, что ранние еврейские «автобиографии» вообще тесно связаны с жанром «этических завещаний». Исследователь отмечает, что Гликль такого рода сочинения были хорошо знакомы, в частности, в «Записках» она упоминает о завещании, составленном свекровью ее сестры («Читать ее духовный наказ просто восхитительно, да почиет она в мире»), и приводит выдержки из завещания Авраама Галеви Горовица (Там же. С. 31).

<sup>59</sup> The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 110.

<sup>60</sup> Ibid. P. 95.

<sup>61</sup> Ibid. P. 120.

<sup>62</sup> Ibid. P. 36-38.

<sup>63</sup> Ibid. P. 136-140.

<sup>64</sup> Ibid. P. 48-56.

встать с кровати»<sup>65</sup>. Впрочем, она объясняет поведение сына не столько его дурными качествами, сколько тем, что его обманули «легкомысленные и порочные люди», потому что «у него большое и доверчивое сердце»<sup>66</sup>. Она сообщает также, что в конце концов история эта закончилась благополучно: Лейб извлек уроки из своих ошибок и позднее стал доверенным лицом Гликль почти во всех ее коммерческих делах<sup>67</sup>.

В этих рассказах можно выделить три лейтмотива. Первый – самоотверженная любовь Гликль к своим детям, в которой она не устает признаваться («Я бы отдала полжизни, только бы мои дети были здоровы»<sup>68</sup>; «Несмотря ни на что, я стремилась только к тому, чтобы помочь моим детям»<sup>69</sup>; «Я всех их люблю: и тех, за кого выкладывала кругленькие суммы, и тех, кто никоим образом не отражался на моем кошельке»<sup>70</sup>). Переживая за жизнь и здоровье детей, устройство их в будущем, она усердно молит Бога об их благе («Да избавит Господь моих дорогих детей от новых напастей, а мне да дарует Он на старости возможность видеть и слышать возле себя радость и процветание»<sup>71</sup>). При этом она почти полностью жертвует собой для достижения этой заветной цели: «Все, что мне остается – это молить Бога, чтобы я слышала и видела только благое в отношении моих детей. Что касается меня самой, я охотно принимаю из рук Божьих мне причитающееся»<sup>72</sup>.

Второй лейтмотив – это опасения Гликль, что ее материнские чувства чрезмерны и тем самым противны воле Бога. Рассказывая о своем безутешном горе в связи со смертью трехлетней дочери Маты, она признается: «...я очень боюсь, что грешна в этом перед Богом и навлекла на себя еще более тяжкое наказание, чем то, которое я, увы, уже заслужила»<sup>73</sup>. И в другом месте разъясняет причину своих страхов: «мы... не можем по-настоящему служить Господу, будучи повержены горем».<sup>74</sup> Натали Земон Дэвис считает, что размышления Гликль по этому поводу – одно из направлений ее «споров с Богом», разворачивающихся на страницах «Записок»<sup>75</sup>.

Наконец, третье – опасения Гликль стать обузой детям в старости и горечь от того, что этим опасениям пришлось-таки сбыться. «...Упаси Боже, – не устает повторять вначале еврейская мать, – превратиться в обузу для собственных детей»<sup>76</sup>. И к этому добавляет: «Мне бы даже тяжелее жить с детьми, чем с людьми посторонними...»<sup>77</sup>. Дальше она говорит о своем настойчивом стремлении следовать этому принципу и причинах этой настойчивости: «...Я прилагаю отчаянные усилия, чтобы сохранить свое положение и не пасть бременем на плечи моих детей, и не есть чужой хлеб. И хотя это будет хлеб моих детей, он будет горче хлеба чужих людей, ибо возможно, что мои дети, избави Бог, будут бросать его мне в рот, и мысль об этом хуже смерти»<sup>78</sup>. Наконец, Гликль признается, что вынуждена уступить жестокой необходимости:

«...У меня было множество причин желать никогда не жить с моими детьми.

Однако в конце концов я не выдержала. В том году в Меце жизнь сильно подорожала, а я должна была иметь кого-то, кто бы обо мне заботился. Я также

---

<sup>65</sup> Ibid. P. 170.

<sup>66</sup> Ibid. P. 174.

<sup>67</sup> Ibid. P. 165–180.

<sup>68</sup> Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 72.

<sup>69</sup> The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 169.

<sup>70</sup> Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 63.

<sup>71</sup> Цит. по: Там же. С. 45.

<sup>72</sup> The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 227–228.

<sup>73</sup> Ibid. P. 87.

<sup>74</sup> Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 67.

<sup>75</sup> О «спорах с Богом» как духовной практике, характерной для еврейской традиции, см. там же, с. 69 и прим.182.

<sup>76</sup> Цит. там же. С. 63.

<sup>77</sup> Цит. там же.

<sup>78</sup> The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 255.

вводила в расходы общину, помогавшую мне, поэтому я в конце концов поддалась тому, чему так долго противилась, и переехала в дом моего зятя Мозеса Крумбаха»<sup>79</sup>.

\*\*\*

Как, однако, этот образ матери соотносится с теми историями, которые Гликль рассказывает в «Записках» своим детям?

Всего в ее сочинении содержится 12 нравоучительных притч и легенд, приведенных целиком, и несколько либо переданных в отрывках, либо просто упомянутых. «Подобно всем хорошим рассказчикам, – замечает Натали Земон Дэвис, – Гликль выстраивает свои истории в соответствии с собственным вкусом и потребностями.» И дальше характеризует их место и смысловую нагрузку в сочинении Гликль следующим образом:

«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). 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»<sup>80</sup>.

Мое особое внимание привлекло то обстоятельство, что в большинстве этих историй фигурируют дети. Посмотрим поближе на эти истории и на то, как дети в них изображаются. Ниже я привожу некоторые из историй Гликль в пересказе Н. Земон Дэвис<sup>81</sup> с добавлением кратких выводов и комментариев в конце каждой.

**Притча о птицах.** Автобиография Гликль начинается с притчи о птицах, в которой речь идет о живших на берегу моря птице-самце и трех его маленьких птенцах:

*Однажды на море разыгрался нештучный 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 чадо. – Только переправь меня через море, а я уж 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 переносили 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».*

---

<sup>79</sup> Ibid. P. 265.

<sup>80</sup> Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 67.

<sup>81</sup> Я посчитал возможным почти дословно привести здесь эти притчи в пересказе американского историка по двум причинам. Во-первых, это пересказы «неангажированные»: излагая истории Гликль, Земон Дэвис преследовала совершенно иные, по сравнению с моими, цели. Во-вторых, переложения Земон Дэвис основаны на несравнимо более широкой источниковой базе, чем та, которая имеется в моем распоряжении (ей были доступны практически все существующие рукописи и издания сочинения Гликль).

*И отец сказал: «Твои речи верны, а сам ты умен. Я оставляю тебя в живых и перенесу через море»<sup>82</sup>.*

Таким образом, из трех детей птицы-отца погибают двое, причем оба «от руки» самого отца. При этом логика самой истории содержит оправдание детоубийства.

Примечательно, что Гликль в каком-то смысле можно считать автором этой истории (по крайней мере отчасти). Скорее всего, она не просто воспроизводит какой-то известный ей готовый устный или письменный сюжет, но выступает как его творец<sup>83</sup>.

**История о благочестивом талмудисте.** Это история из второй книги – гораздо более сложная в сюжетном отношении и более многослойная в смысловом. Тем не менее, по крайней мере одна «детская» тема в ней звучит вполне отчетливо, если не сказать больше.

*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. Выйдя из тюрьмы, муж взял с собой двоих сыновей и на корабле, 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, 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 лучше 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 пожрать вторую. Мудрый талмудист поплыл своей дорогой»<sup>84</sup>.*

Итак, мать-дикарка чудовищным образом расправляется со своим сыном (очевидно, в контексте истории ее невиданная жестокость объясняется «нецивилизованностью» людоедского населения острова). Отец младенца спокойно (во всяком случае, в рассказе ничего не говорится о его чувствах) воспринимает страшную смерть и поедание своего сына. (Причину такого спокойствия можно, по-видимому, объяснить двумя обстоятельствами. Во-первых, решение уехать было продиктовано талмудисту свыше Божественным голосом и в покорном следовании ему и заключается в данном случае мудрость, т.е. исполнение человеком Божьей воли. Во-вторых, ребенок, рожденный от нееврейки, не считается, согласно Закону, евреем, т.е. принадлежит к тому же племени «дикарей», что и его мать, а потому не может вызывать такого же отношения, что и соплеменник).

Любопытно, что и в этом случае снова не обошлось без творчества самой Гликль. Оказывается, промежуточный эпизод с дикаркой-принцессой и с дикарем-сыном она, скорее всего, добавила к старому сказанию от себя<sup>85</sup>.

**История мудреца Иоханана.** Из десяти сыновей Иоханана умерло девять, остался только трехлетний малыш... Однажды мальчик заинтересовался огромным

---

<sup>82</sup> Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 13 (The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 2-3).

<sup>83</sup> «...Говорящие птицы, – отмечает в этой связи Земон Дэвис, – 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.» – Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 70.

<sup>84</sup> Там же. С. 53.

<sup>85</sup> См. там же и прим. 138.

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>86</sup>.

В этом восходящем к Талмуду предании описывается еще одна страшная смерть ребенка. Его смысл очевиден: история призвана дать пример того, как воспринимает потери истинно верующий человек. В данном случае это означает, что он должен смириться со смертями своих детей, ибо обратное противно воле Бога.

Впрочем, помещение этого предания Гликль-матерью в «Записки», предназначенные ее собственным детям (пусть уже и выросшим), как отмечает Земон Дэвис, вызывает «недоумение»<sup>87</sup>. Тем более что Гликль включает пересказ этого предания в свою книгу тотчас после описания смерти своей любимой дочери Маты и неутешного горя, в котором она долго пребывала. В связи с помещением Гликль этой истории в свой автобиографический рассказ недоумение возникает и у меня, хотя и несколько иного рода. Получается, что, заявляя о своем стремлении следовать примеру Иоханана и призывая к этому своих читателей (среди которых, совершенно очевидно, подразумевались лица обоего пола), Гликль не признает принципиальных различий между отношением к детям матери и отца, между материнством и отцовством?

Наконец, здесь снова не обходится без добавлений в старую историю, сделанных Гликль «от себя»: она, скорее всего, намеренно делает погибшего сына Иоханана почти ровесником своей Маты<sup>88</sup>.

**История царя Иедидии и его любимого сына Авадона.** Шестая книга содержит пересказ Гликль библейского предания о Давиде и Авессаломе:

*Жил-был царь по имени Иедидия («Возлюбленный Богом»), 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... Второй сын, Эмунис, заболел от любви к красавице сестре... и хитростью принудил царя послать ее в свои покои, где и поступил с ней, как хотел. Прослышав о таком позоре, Авадон поклялся отомстить Эмунису...; Эмуниса убили за трапезой после охоты. Разгневанный на Авадона, Иедидия лишил его наследства и подверг изгнанию, после чего любимый сын осадил царскую столицу, захватил ее и изнасиловал отцовых жен. В последовавшем затем сражении царь Иедидия 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 («Миролюбу»).*<sup>89</sup>

Напомню, что в этой истории имя отца, воевавшего со своим любимым сыном, переводится как «Возлюбленный Богом», а имя любимого сына, убитого в ходе войны (правда, произошло это против воли отца), – как «Гибель».

Удивительно, что сама Гликль заключает этот свой рассказ пожеланием: «Да случится со мной то же, что случилось с этим благочестивым царем»<sup>90</sup>. Получается, что она готова во имя «мира, покоя и почета» поступиться жизнью любимого сына? Но как же тогда быть с ее многочисленными заверениями о том, что она всех своих детей любит, готова им во всем помогать и отдать полжизни, лишь бы они были здоровы?

\*\*\*

Вернемся к нашему вопросу о противоречии, содержащемся в «Записках» Гликль. С одной стороны, мы увидели, что в них повсюду встречаются признания

<sup>86</sup> Там же. С. 72 (The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 88-89).

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Там же. С. 73 (The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 230-231).

<sup>90</sup> Там же. С. 74.

автора в своей почти безграничной (выше ее только Бог) любви к своим детям и описания сильных материнских чувств и переживаний. С другой – в нем присутствуют страшные рассказы, в которых отношение родителей к своим детям выглядит совершенно иначе: родители покорно переносят их смерти, а нередко сами безжалостно лишают своих чад жизни<sup>91</sup>. Причем в обоих случаях это оправдывается высшей моралью назидательных историй.

Натали Земон Дэвис специально не останавливается на этом противоречии. Однако она дает истолкование места и общей роли притч и легенд в структуре повествования Гликль: «В рассказанной Гликль книге ее жизни... присутствует “неснятое напряжение”: 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»<sup>92</sup>. И дальше: «Если я права, то Гликль использует эти истории так, как испокон века раввины использовали для иллюстрации своих нравоучений притчи и басни (по еврейской терминологии, *meshalim*)»<sup>93</sup>. Что касается описаний Гликль ее глубоких переживаний, связанных с ее детьми, особенно с их смертями, перемежающихся жуткими историями, в которых тоже фигурируют дети, Земон Дэвис интерпретирует такой тип нарратива как мучительный внутренний диалог автора в рамках формулы «спора с Богом»: «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>94</sup>. При этом историк признает, что некоторые притчи, рассказанные Гликль, и ее высказывания, прямо или косвенно касающиеся детей, вызывают недоумение. Например, уже упоминавшееся выше заявление о том, что она хочет уподобиться царю Иедидии: «Как могли дети воспринять ее пожелание: “Да случится со мной то же, что случилось с этим благочестивым царем”»<sup>95</sup>.

На мой взгляд, включение историй и притч о детях в повествовательную канву автобиографического рассказа Гликль, создающего образ «жертвующей собой образцовой еврейской матери»<sup>96</sup>, может быть объяснено неоднозначностью отношения рассказчика к материнству, точнее, ее переживания материнства. В чем, однако, эта неоднозначность может состоять?

---

<sup>91</sup> Я предвижу в этом месте возражение коллег, в частности тех, кто занимается историей детства и его восприятия в разных культурах. Не надумано ли, могут спросить они, это противоречие? Ведь известно, что восприятие детства и отношение к нему в Европе XVII в. было **иным** – м.ожет быть, это просто **нам** оно кажется странно жестоким? Или иначе: отмеченная жестокость «детских» притч Гликль – это только наша, современная оценка, исходя из которой не следует судить другую культуру, вместо этого лучше попытаться «понять» ее и т.п. (О восприятии своего детства авторами XVII в. см.: Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве эпохи рационализма и Просвещения (XVII-XVIII вв.) / Ред. В.Г.Безрогов. М., 2001.)

Попробую объяснить. Дело не в признании или непризнании того обстоятельства, что в Европе 3-4 столетия назад отношение к детям было существенно, так сказать, «качественно» иным по сравнению с сегодняшним (мне, безусловно, ближе первая точка зрения). В данном случае меня больше интересует, как устроен рассказ Гликль. А именно: очевидное логическое противоречие в нем (изображение безграничной любви Гликль-матери к своим детям *versus* совершенно иное отношение к детям в рассказываемых ею притчах) и возможность интерпретации этого противоречия. Главный вопрос здесь – как это противоречие связано с общим сюжетом ее автобиографического рассказа, объединяющим события ее жизни в упорядоченную последовательность.

<sup>92</sup> Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 74.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же. С. 69.

<sup>95</sup> Там же. С. 74.

<sup>96</sup> Rosen R.S. Introduction // The Memoirs of Glückel of Hameln. P. XVI.

В поисках ответа я обратился к проблематизации понятия материнства в современной феминистской критике. Общую направленность этой проблематизации можно вкратце сформулировать следующим образом: в европейской культуре вплоть до настоящего времени всегда, когда речь шла о материнстве, сама женщина, ее индивидуальные, личные, человеческие интересы не принимались во внимание. Концепт материнства формулировался мужчинами, которые «навязали» его женщинам в качестве, с одной стороны, безусловной общественной ценности, с другой – высшей цели и предназначения жизни женщины.

Следующие фрагменты, призванные разъяснить и проиллюстрировать этот тезис, взяты из недавно вышедшей книги Г.А. Брандт, в значительной мере посвященной анализу трансформаций представлений о природе женщины в феминистской теории конца прошлого века<sup>97</sup>:

*Главной претензией со стороны феминистских теоретиков к мыслителям прошлого стало то, что они игнорировали материнство как проблему, просто ограничивая сферу деятельности женщин прежде всего этим занятием... Феминистские исследователи... стремились показать, что именно женская способность к деторождению оказывается основой социальной и культурной дискриминации женщин. Сведение, как говорит Т. де Лауретис, женщины к некоей единой сущности Женщины, а последней – к Матери привело к тому, что женщина была выключена из сферы культурных достижений, социальных интересов, личностных приоритетов.<sup>98</sup>*

О книге Адрианы Рич «Женщиной рожденные»<sup>99</sup>: *Опубликованная во второй половине семидесятых, книга А. Рич определила некий водораздел в феминистском мышлении по поводу материнства, различив материнство как институт и как практику. Прежде всего она интересна тем, что это одно из тех исследований, которые пытаются определить и выразить опыт женского существования, что называется «изнутри», что необычайно сложно – ведь о женщине, о ее переживании жизни, разных ее ситуаций, состояний и т.п. писали всегда мужчины, и женщины, конечно, привыкли думать о самих себе, даже воспринимать свой собственный опыт, через призму прочитанного, увиденного, услышанного.<sup>100</sup>*

*Адриана Рич... – мать четверых детей – обращается в книге к своему богатому опыту материнства... Она начинает свою книгу с утверждения: «Мы знаем о воздухе, которым дышим, о морях, которыми путешествуем, больше, чем о природе и значении (смысле) материнства», потому что материнство, представленное в общественном сознании через те стереотипы, которые отражены и в искусстве, и в публицистике, и в специальных изданиях, имеет немного отношения к реалиям этого явления. «Когда я стараюсь вернуться в тело молодой женщины 26 лет, беременной первый раз, я осознаю, что я была совершенно отчуждена от моего реального тела и духа институтом – не фактом – материнства. Этот институт разрешил мне только определенное видение себя, воплощенное в специальных буклетах, в романах, которые читала, в суждениях моей свекрови, в памяти моей собственной матери, Сикстинской мадонне или микельанджеловской «Пьете», в носящемся в воздухе определении, что беременная женщина есть женщина, успокоенная в своей наполненности или, проще, женщина ожидающая. ...Я становилась отчужденной и от непосредственного, настоящего переживания своего тела, и от моей читающей, пишущей, думающей жизни». Автор убеждена, что в большинстве культур материнство как институт было формой рабства для женщин, способом деградации женских возможностей... Но при этом у нее нет однозначной оценки роли этого явления в жизни женщины.<sup>101</sup>*

<sup>97</sup> Брандт Г.А. Природа женщины. Екатеринбург, 2000.

<sup>98</sup> Там же. С. 105-106.

<sup>99</sup> Rich A. Of Woman Born. New York, 1976.

<sup>100</sup> Брандт Г.А. Природа женщины. С. 108.

<sup>101</sup> Там же. С. 109 (Цит.: Rich A. Op. cit. P. 16, 38-39).

Автор делится с читателями тем, что она давно мечтала написать книгу о материнстве, но долгое время не могла позволить себе этого: «Я избегала этого путешествия в прошлое, в годы моей беременности, рождения детей, и затем, когда их жизнь полностью зависела от меня, потому что это означало возвращение в состояние боли и раздражения, которое я предпочитала не вспоминать. Я могла начать думать о том, чтобы писать книгу о материнстве только когда я начала себя чувствовать достаточно сильной, и моя любовь к детям приобрела окончательно однозначный характер, так что я смогла посметь вернуться в состояние, которое кажется мне наиболее болезненным, непонятным, двусмысленным, в котором я когда-либо оказывалась, состояние, строжайшим образом огражденное табу, закрытое фальшивыми ярлыками, стереотипами». И поскольку «каждое путешествие в прошлое осложнялось иллюзиями, фальшивой памятью, фальшивым названием реальных событий», она начинает с того, что приводит выдержки из своего дневника почти двадцатилетней давности: времени, когда ее первые дети были совсем маленькими и впереди были еще беременности и роды. Вот одна из них: «Из моего дневника, ноябрь 1960: мои дети доставляют мне наиболее острое страдание, которое мне когда-либо приходилось испытывать. Это страдание раздвоения: убийственное противоречие между горькой обидой и раздирающим нервным раздражением и счастливым удовлетворением и нежностью». Автор подробно воспроизводит описания своих страданий тех лет по поводу того, что ее реальные чувства к детям совсем не всегда совпадали с тем стереотипом «безусловной» любви матери, который интериоризирован обществом в сознание женщины, что она при всей палитре удивительных и совершенно новых для нее чувств к своим детям подчас ощущала себя едва ли не «монстром», который почти ненавидит своих детей, поскольку они день за днем, неделя за неделей, месяц за месяцем разлучали ее с самой собой, с ее внутренним миром, индивидуальностью, духовностью, да просто с необходимостью иногда побыть одной, наедине с собой<sup>102</sup>.

Вернемся, однако, к Гликль. После всего сказанного очень заманчиво было бы признать ее предтечей феминистской трактовки материнства, тем более, что исследователи «Записок» не раз отмечали: автор изображает в них себя «на равных с мужчинами»<sup>103</sup>. О расширении Гликль границ возможного для еврейской женщины XVII в. пишет в своем очерке о ней и Натали Земон Дэвис (правда, не в связи с материнством). Примечательно также, что еще раньше популяризации «Записок» способствовала известная еврейская феминистка конца XIX – начала XXв. Берта Паппенхайм<sup>104</sup>, пропагандировавшая независимость женщины и одновременно ее преданность семье<sup>105</sup>.

И все же вывод должен быть более осторожным. Ни о каком протесте Гликль против неравенства женщин ее страшные притчи, конечно, свидетельствовать не могут. Включение этих «несовпадающих» с образом героини «Записок» историй в их повествовательную ткань скорее может говорить о неотрефлексированном, бессознательном неприятии автором традиционной роли еврейской матери. Неприятии, которое во времена Гликль вообще не могло быть сколько-нибудь отчетливо вербализовано, и в итоге приняло именно такую необычную форму<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Там же. С. 110 (Цит.: Rich A. Op. cit. P. 15, 21). См. также: Allen J. Motherhood: The Annihilation of Women // Mothering: Essays in Feminist Theory / Ed. J. Trebilcock. Totowa, 1984.

<sup>103</sup> Rosen, R.S. Introduction // The Memoirs of Glückel of Hameln. P. XVI.

<sup>104</sup> Паппенхайм издала первый перевод сочинения на немецкий язык – см. прим. 1.

<sup>105</sup> Паппенхайм, как считают, вообще идентифицировала себя с Гликль, потомком которой по боковой линии она являлась (см. об этом: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 249-250 и прим.).

<sup>106</sup> О феминистской трактовке материнства в современной еврейской автобиографии см.: Friedling M. Feminisms and the Jewish Mother Syndrome: Identity, Autobiography, and the Rhetoric of Addiction // Discours 19 (1). (1996). P. 105-130.

## Послесловие

Читатель, добирающийся до послесловия книги (или сразу его открывающий), обычно ожидает увидеть в нем общий итог всему в ней сказанному. В данном случае он, по-видимому будет огорчен, поскольку итогов не найдет – эта работа их не предполагала изначально. Автор вполне отдавал себе отчет в том, что предложенный в книге широкий охват материала, чрезвычайно рассеянного во времени и пространстве европейской культуры, различные способы прочтения текстов, а также проблематизация традиционных историографических подходов могут создать лишь коллаж, интересный прежде всего своей пестротой и разнообразием, а не строго выверенными логическими выводами. Задача его состояла скорее в том, чтобы задать вопросы, а не найти ответы. Больше других при этом автора занимал вопрос о самой возможности общеевропейской перспективы рассмотрения раннего автобиографизма и сравнительно-исторического анализа автобиографических текстов разных европейских культур. Что в этих текстах считать основаниями для сопоставления/различения? Как найти эти основания? Возможно ли это вообще? Несмотря на то, что вопросы эти во многом остались открытыми, автор все же решается допустить, что общий взгляд на ранние европейские автобиографические тексты разных культурных традиций возможен, не совсем бесполезен, а, быть может, даже и интересен. Он будет вполне удовлетворен, если читатель с ним в этом согласится.

## Библиография<sup>107</sup>

### 1. Теория, методология, историография

- Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.  
Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.  
Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.  
Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.  
Блок М. К сравнительной истории европейских обществ // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001.  
Брандт Г.А. Природа женщины. Екатеринбург, 2000.  
Бургос М. История жизни: Рассказывание и поиск себя // Вопросы социологии 1 (1992).  
Гуревич А.Я. Культура средневековья и историк конца XX века // Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение. М., 1998.  
Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 5: Историческая биография и интеллектуальная история. М., 2001.  
Зарецкий Ю.П. Новый образ гуманитарного знания на исходе XX века и российско-американское сотрудничество историков // Профессионалы за сотрудничество 3. М., 1999. Зарецкий Ю.П. Представления о человеческой субъектности в историческом знании: От Я. Буркхардта до М. Фуко // Материалы конференции «Историческое знание и интеллектуальная культура»: ИВИ РАН, 4-6 декабря 2001 г. М., 2001.

---

<sup>107</sup> Настоящая библиография не претендует на полноту и всесторонность. В нее в основном включены работы, так или иначе использованные автором при написании очерков, составивших книгу. Структура библиографического списка отражает основные направления данного исследования.

- Златар А. Автобиография глазами исследователей Средневековья // Автоинтерпретация: Сборник статей. СПб., 1998.
- Келли, Дональд Р. Основания для сравнения // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып.7. М., 2001.
- Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.
- Кон И.С. Открытие "Я". М., 1978.
- Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001.
- Кошелева О.Е. «История детства» как способ реконструкции и интерпретации историко-педагогического процесса в зарубежной историографии // Всемирный историко-педагогический процесс: Концепции, модели, историография / Под ред. Г.Б. Корнетова и В.Г. Безрогова. М., 1996.
- Круткин В.А. Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993.
- Лежен Ф. В защиту автобиографии // Иностранная литература 4 (2000).
- Пушкарева Н.Л. От "his-story" к "her-story": рождение исторической феминологии// Адам и Ева: Альманах гендерной истории 1 (2001).
- Репина Л.П. «Персональная история»: Биография как средство исторического познания // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999.
- Репина Л.П. Гендерная история сегодня: проблемы и перспективы // Адам и Ева: Альманах гендерной истории 1 (2001).
- Рикер П. Герменевтика; Этика; Политика: Московские лекции и интервью. М., 1995.
- Русская культура в сравнительно-историческом освещении: Материалы «круглого стола» // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001.
- Трубина Е.Г. Нарратология: Основы, проблемы, перспективы: Материалы к спецкурсу. Екатеринбург, 2002.
- Фуко М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекции в Коллеж де Франс 1981-1982 гг.) // Социо-Логос 1 (1991).
- Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. Киев; М., 1998.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977.
- Хубач В. Биография и автобиография: Проблема источника и изложения. М., 1970.
- Шмитт Ж.-Кл. К вопросу о сравнительной истории религиозных образов // Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб., 1999.
- Autobiography, Historiography, Rhetoric / Ed. by M. Donaldson Evans, L. Frappier Mazur, and G. Prince. Amsterdam, 1994.
- Autobiography: Essays Theoretical and Critical / Ed. J. Olney. Princeton, 1980.
- Autobiography and the Problem of the Subject / Ed. R. Caschè. Baltimore, 1978 (MLN 93 (1978): № 4).
- Bouwsma W. J. The Renaissance and the Drama of Western History // American Historical Review 94 (1979).
- Bruner J., Weisser S. The Invention of Self: Autobiography and its Forms // Orality and Literacy / Ed. by D.R. Olson and N. Torrance. Cambridge, 1991.
- Bruss E. Autobiographical Acts: The Changing Situation of a Literary Genre. Baltimore; L., 1976.
- Coontz S. The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900. L.; NY., 1988.
- The Culture of Autobiography: Constructions of Self-Representation / Ed. by R. Folkenflik. Stanford, 1993.
- Dumont L. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago, 1986.
- Eco U. Interpretation and overinterpretation / Ed. S. Collini. Cambridge, 1992.
- Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. NY., 1980.
- Foucault M. Technologies of the Self / Ed. L. Martin, H. Gutman and P.H. Hutton. Amherst, 1988.

- Foucault M. *The Subject and Power* // Idem. *Beyond Structuralism and Hermeneutics* / Ed. H. Dreyfus and P. Rabinov. Chicago, 1982.
- Foucault M. *What is an Author?* // *Textual Strategies* / Ed. J.V. Harari. Ithaca, 1979.
- Geertz C. "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding // *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* / Ed. R.A. Shweder and R.A. LeVine. Cambridge, 1984.
- Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* / Hrsg. R.L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schultz. Berlin; NY., 1998. 2 Bde.
- Gusdorf G. *De l'autobiographie initiatique a l'autobiographie genre litteraire* // *Revue d'Histoire litteraire de la France* 6 (1975).
- Gusdorf G. *Auto-bio-graphie*. Paris, 1991.
- Gusdorf G. *Conditions and Limits of Autobiography* // *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* / Ed. by J. Olney. Princeton, 1980.
- Individualität* / Hrsg. M. Frank, A. Haverkamp. München, 1998.
- Individuum: Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft* / Hrsg. G. Boehm, E. Rudolph. Stuttgart, 1994.
- Jäger M. *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Loewith, Gottfried Benn, Alfred Doeblin*. Stuttgart; Weimar, 1995.
- Kantorowicz E.H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, 1957.
- Lehmann J. *Bekennen, Erzählen, Berichten: Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen, 1988.
- Lejeune Ph. *Autobiographie et histoire litteraire* // *Revue d'Histoire litteraire de la France* 6 (1975).
- Lejeune Ph. *Le pacte autobiographique*. Paris, 1975.
- Lejeune Ph. *Moi aussi*. Paris, 1986.
- Leonardi C. *Per una storiografia del piacere* // *I discorsi dei corpi*. Turnhout, 1993.
- Lukes S. *Types of Individualism* // *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* / Ed. Ph.P. Wiener. NY., 1973. Vol. 2.
- The Making of Sixteenth-Century Identity* / Ed. by A.J. Piesse. Manchester; NY., 2001.
- Man P. de. *Autobiography as De-facement* // Idem. *The Rhetoric of Romanticism*. NY., 1984.
- Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / Transl. by C. Smith. London, 1962.
- Mothering: Essays in Feminist Theory* / Ed. J. Treblicot. Totowa, 1984.
- Nakamura H. *A Comparative History of Ideas*. London, 1992.
- Olney J. *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton, 1973.
- Pascal R. *Design and Truth in Autobiography*. London, 1960.
- Porter R. *History of the Body* // *New Perspectives on Historical Writing* / Ed. P. Burke. Cambridge, 1991.
- Redlich F. *Autobiographies as Sources for Social History* // *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 62 (1975).
- Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to Present* / Ed. and intr. by R. Porter. L., 1997.
- Rich A. *Of Woman Born*. NY., 1976.
- Rosen H. *Speaking from Memory: A Guide to Autobiographical Acts and Practices*. London., 1998.
- Scott J. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis* // *American Historical Review* 91 (1986).
- Starn R. *Varieties of Cultural History: Collected Essays*. Goldbach, 2001.
- Stock B. *Listening for the Text*. Baltimore, 1990.
- Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge (Mass.), 1989.
- Taylor Ch. *The Person* // *The Category of Person*. Cambridge, 1985.

## 2. Христианский Запад

- Абеляр П. История моих бедствий / Пер. Н.А. Сидоровой. М., 1959.
- Абеляр П. История моих бедствий / Пер. П.О. Морозова; Введ. и прим. А. Трачевского. СПб., 1902.
- Августин, блаж. Исповедь / Пер. и прим. М.Е. Сергеенко. М., 1992.
- Альберти Л.Б. [Автобиография] // Мастера искусств об искусстве. М., 1937. Т. 1.
- Антология педагогической мысли христианского средневековья / Под ред. В.Г. Безрогова и О.И. Варьяш. М., 1994. 2 т.
- Арнаутова Ю.Е. Житие как духовная биография: К вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агиографии // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 5: Историческая биография и интеллектуальная история. М., 2001.
- Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.
- Багге С. Автобиография Абеяра и средневековый индивидуализм // Мировое древо 3 (1994). С.58-79.
- Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе» (О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина). М., 1993.
- Баткин Л.М. Европейский индивид наедине с самим собой. М., 2000.
- Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: Стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
- Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.
- Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М., 1995.
- Баткин Л.М. Петрарка на острие собственного пера: Авторское самосознание в письмах поэта. М., 1995.
- Баткин Л.М. Ради чего Абеляр написал свою автобиографию? // Мировое древо 3 (1994).
- Баткин Л.М. Ренессансный миф о человеке // Вопросы литературы 9 (1971).
- Баткин Л.М. Странности ренессансной идеи «подражания» древним: Imitatio или inventio? // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984.
- Безрогов В.Г. Историческое осмысление персонального опыта в автобиографии // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения: Исследования и тексты: Сборник научных трудов памяти К.Д. Авдеевой. Иваново, 2000.
- Берк П. Антропология итальянского Возрождения // Одиссей 1993. М., 1993.
- Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М., 1986.
- Брагина Л.М. Гуманистические традиции в этико-философской концепции Джироламо Кардано // Культура Возрождения XVI века. М., 1997.
- Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996.
- Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1971. Т. 5.
- Варьяш О.И., Зарецкий Ю.П. Тереса Авильская. Книга жизни // Вестник Университета Российской Академии образования 2 (1997).
- Ведюшкин В.А. Идальго и кабальеро: Испанское дворянство в XV-XVII вв. // Европейское дворянство XV-XVII вв.: Границы сословия. М., 1997.
- Ведюшкин В.А. Кастильское дворянство и «чистота крови» // Элита и этнос средневековья. М., 1995.
- Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. СПб., 1913.
- Гуревич А.Я. «В этом безумии есть метод»: К проблеме «индивид в средние века» // Мировое древо 3 (1994).
- Гуревич А.Я. Индивид (статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры») // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Данте Алигиери. Малые произведения / Пер. Л.Г. Габричевского. М., 1968.
- Данте Алигиери. Новая жизнь; Божественная Комедия / Пер. И.Н. Голенищева-Кутузова. М., 1967.

- Зарецкий Ю.П. Автобиография в средние века? (Об авторстве некоторых “житий” в XII-XVI вв.) // Метафизика исповеди: Пространство и время исповедального слова: Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г. СПб., 1997 (I Российский философский конгресс).
- Зарецкий Ю.П. Выборы папы в «Записках» Э.С. Пикколомини // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992.
- Зарецкий Ю.П. Детство в средневековой автобиографии: Святой Августин и Гвиберт Ножанский // Вестник Университета Российской Академии образования 1 (1998).
- Зарецкий Ю.П. Ренессансная автобиография и самосознание личности: Энеа Сильвио Пикколомини (Пий II). Нижний Новгород, 2000.
- Зарецкий Ю.П. Смертный грех гордыни и ренессансная автобиография // Средние века 55 (1992).
- Зарецкий Ю.П. Тайна монахини // *De mulieribus illustribus*. СПб., 2001.
- Зарецкий Ю.П., Брандт Г.А. Читая Тересу Авильскую: Монахиня и исповедник («Книга жизни», гл. 5, 3-6) // Средние века 61 (2000).
- Индивид и личность в истории: Дискуссия // Одиссей 1990. М., 1990.
- Кардано Дж. О моей жизни / Пер. Ф.А. Петровского. М., 1938.
- Карл IV. Жизнеописание / Пер. и прим. А.В. Леонтьевского // Леонтьевский А.В. «Искусство возможного» в политике Карла IV Люксембурга. Волгоград, 1995.
- Кобрин К.Р. Гиральд Камбрийский – текст и контекст // Он же. От «Мабиногиона» к «Психологии искусства». СПб., 1999.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Лойола И. Духовные упражнения. Париж, 1996.
- Маргарита Валуа. Мемуары королевы Марго / Пер. И.В. Шевлягиной. М., 1995.
- Мережковский Д.С. Испанские мистики: Св. Тереза Авильская, Св. Иоанн Креста / Ред. Т. Пахмус. Брюссель, 1988.
- Монтень М.Э. де. Опыты: В 3-х кн. / Пер. А.С. Бобовича, Н.Я. Рыковой. Калининград, 1997.
- Неретина С.С. Абельяр и Петрарка: Пути самопознания личности (Текстологический анализ) // Вопросы философии 3 (1992).
- Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений / Вступ. ст., пер. и коммент. Н.Ф. Ускова // Средние века 58 (1995).
- Отлох Санкт-Эммерамский. Книга об искушениях, переменчивой судьбе и сочинениях / Пер. И.П. Стрельниковой // Памятники средневековой латинской литературы X-XII вв. М., 1972.
- Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III-XVI вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
- Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве эпохи рационализма и Просвещения (XVII-XVIII вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
- Петрарка Ф. Письмо к потомкам / Пер. М.О. Гершензона // Он же. Избранное. М., 1974.
- Петрарка Ф. Письмо к потомкам // Он же. Сонеты, избранные канцоны, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза. М., 1984.
- Пий II. Записки о достопамятных деяниях: Кн. I, 1-12 / Пер. Ю.П. Зарецкого // Средние века 59 (1997).
- Питти Б. Хроника / Под ред. М.А. Гуковского. Л., 1972.
- Платтер Ф. Автобиография / Пер. Н.В. Сперанского // Сперанский Н.В. Очерки по истории народной школы в Западной Европе с приложением автобиографии Ф. Платтера. М., 1896.
- Подземская Н.П. «Жизнь Бенвенуто Челлини» как литературный памятник позднего итальянского Возрождения // Культура Возрождения XVI века. М., 1997.
- Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневековая педагогика в лицах и текстах / Под ред. В.Г. Безрогова. М., 1996.
- Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.

- Рёккелайн Х. Размышления о воспитании и жизненном пути в автобиографиях эпохи Высокого Средневековья // Хеннингсен Ю. Автобиография и педагогика. М., 2000. С.106-132.
- Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. В. Устрялова. СПб., 1898.
- Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. М.Н. Розанова // Он же. Избранные сочинения. М., 1961. Т. 3.
- Св. Тереза Авильская // Подвижники: Избранные жизнеописания и труды. Самара, 1998.
- Сикари А. Св. Тереза Авильская // Он же. Портреты святых. Милан, 1987.
- Словарь средневековой культуры / Ред. А.Я. Гуревич (в печати).
- Тереза Авильская. Внутренний Замок / Пер. под ред. Н.Л. Трауберг. М., 2000.
- Тереза Авильская. Книга жизни: Гл. 1-6 / Пер. с исп. О.И. Варьяш и Ю.П. Зарецкого // Адам и Ева: Альманах гендерной истории 2 (2001).
- Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V - середина VII в.). М., 1989.
- Фальтенбахер К.Ф. «Семичастный разговор» и новая картина мира Галилея. М., 1996.
- Хлодовский Р.И. Франческо Петрарка. М., 1971.
- Челлини Б. Жизнь Бенвенуто Челлини, написанная им самим / Пер. М. Лозинского. М., 1958.
- Эадмер. Житие Святого Ансельма, составленное Эадмером, монахом Кентерберийским, Ансельмовым учеником и неразлучным спутником / Пер. С.С. Аверинцева // Памятники средневековой латинской литературы X - XII вв. М., 1972.
- Эксле О.Г. Формы социального поведения в Средние века: Согласие – договор – индивид // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы / Ред. Ю.Л. Бессмертный, О.Г. Эксле. М., 2000.
- Эненкель К. Происхождение ренессансного идеала “uomo universale”: “Автобиография” Леона Батиста Альберти // Человек в культуре Возрождения. М., 2001.
- Abelard P. *Historia calamitatum* / Ed. J. Monfrin. Paris, 1959.
- Amelang J.S. *Vox Populi: Popular Autobiographies as Sources for Early Modern Urban History* // *Urban History* 20 (1) (1993).
- Aries Ph. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*. Paris, 1960.
- Ashley K. *Historicizing Margery: The Book of Margery Kempe as Social Text* // *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28 (1998). № 2. P. 371-388.
- L'Autobiographie dans le monde hispanique: Actes du Colloque international de La Baume-lès-Aix, 11-12-13 mai 1979*. Aix-en-Provence; Paris, 1980.
- L'Autobiographie en Espagne: Actes du IIe Colloque international de la Baume-lès-Aix, 23, 24, 25 mai 1981*. Aix-en-Provence; Marseille, 1982.
- Die Autobiographie im Mittelalter (Autobiographie et references autobiographiques au Moyen Age: Actes du Colloque du Centre d'Etudes Medievales de l'Universite de Picardie Jules Verne. 30 Mars au 1er Avril 1995)*. Greifswald, 1995.
- Autobiographie und Selbstportrait in der Renaissance* / Hrsg. G. Schweikhart. Köln, 1998.
- Bagge S. The “Autobiography” of Abelard and Medieval Individualism (“*Historia calamitatum*”) // *Journal of Medieval History* 19 (1993). P. 327-350.
- Benson R.L., Constable G. *Introduction* // *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge (Mass.), 1982.
- Benton J.F. *Culture, Power and Personality in Medieval France*. London, 1991.
- Bernardino da Siena. *Le prediche volgari*. Siena, 1888. Vol. 3.
- Betraying Our Selves: Forms of Self-Representation in Early Modern English Texts* / Ed. H. Dragstra, Sh. Ottway, and H. Wilcox. NY., 2000.
- Biographie und Autobiographie in der Renaissance: Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. bis 3. November 1982 / Vorträge hrsg. von A. Buck*. Wiesbaden, 1983.
- Bloomfield M.V. *The Seven Deadly Sins*. Michigan, 1972.
- Bottomley F. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London, 1979.

- Burke P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes // *Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to Present* / Ed. R. Porter. London, 1997. P. 17-28.
- Burr A. R. *The Autobiography: A Critical and Comparative Study*. Boston; NY., 1909.
- Bynum C.W. Did the Twelfth Century Discover the Individual? // *Idem. Jesus as Mother*. Berkeley, 1982. P. 82-109.
- Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. NY., 1991.
- Bynum C.W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. NY., 1995.
- Cardanus H. *De propria vita liber* // *Idem. Opera omnia*. Lugduni, 1663. Vol. 1.
- Cardanus H. *De propria vita liber*. Amsterdam, 1654.
- Carruthers M.J. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge, 1990.
- Castro A. *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid, 1982.
- Celestinus V, papa. *Auto e biografia di papa Celestino* / A cura di C. Isolan; Pref. di M. Guglielminetti. Torino, 1990.
- Cellini B. *Vita* // *Idem. Opere* / A cura di B. Maier. Milano, 1968.
- Chenu M.-D. *L'éveil de la conscience dans la civilisation medievale*. Paris, 1969.
- Classen A. *Autobiography as a Late Medieval Phenomenon* // *Medieval Perspectives* 3 (1988). №1. P. 89-104.
- Coleman J. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge, 1992.
- Conversini da Ravenna G. *Rationarium vitae* / A cura di V. Nason. Firenze, 1986.
- Cortes A.N. *Pleito de los Cepeda* // *Boletin de la Real Academia Española* 25 (1946).
- Cossío J.M. de. *Autobiografias de soldados, siglo XVII*. S.I., 1956. (Biblioteca de autores espanoles 90).
- Courcelle P.P. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition litteraire: Antecedents et posterité*. Paris, 1963.
- Dante Alighieri. *Il Convivio* / A cura di G. Busnelli e G. Vandelli. Firenze, 1934. Vol. 1.
- Dante Alighieri. *La Commedia*. Milano, 1965. Vol. 2: Purgatorio.
- Dante Alighieri. *Vita Nova*. Firenze, 1932.
- Davis N.Z. *Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France* // *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford, 1986. P. 53-63.
- Dronke P. *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry 1000-1150*. London, 1986.
- Duranton-Mallet F. Propositions pour une lecture analytique de la "Vita" di Benvenuto Cellini // *Revue des Etudes Italiennes* 29 (1983). № 4. P. 223-231.
- Eadmer. *Vita Sancti Anselmi* / Ed. R.W. Southern. London, 1962.
- Efren de la Madre de Dios, Steggink O. *Tiempo e vida de Santa Teresa*. Madrid, 1968.
- Europäische Mentalgeschichte: Haupttemen in Einzeldarstellungen / Hrsg. von P. Dinzelbacher. Stuttgart, 1993 (см. обзор на рус. яз.: История ментальностей и историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996).
- Ferguson C.D. *Autobiography as Therapy: Guibert, Peter Abelard, and the Making of Medieval Autobiography* // *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 2 (1983).
- Ferguson W.K. *The Renaissance*. NY., 1940.
- Fragments for a History of the Human Body / Ed. by M. Feher, R. Naddaf, N. Tazi. NY., 1989.
- Fruognoni A. *Celestiniana* / Intr. di C. Gennaro. Roma, 1991.
- Gardner V.C. *Homines non nascuntur, sed figuuntur: Benvenuto Cellini's 'Vita' and Self-Presentation of the Renaissance Artist* // *Sixteenth Century Journal* 28 (1997). № 2. P. 447-465.
- Garin E. *Ritratti di umanisti*. Firenze, 1967.
- Giraldus Cambrensis. *The Autobiography* / Ed. and trad. by H.E. Butler. London, 1937.
- Giraldus Cambrensis. *Opera*. London, 1861. Vol. 1.

- Goldberg J. Cellini's "Vita" and the Conventions of the Early Autobiography // *Modern Language Notes* 89 (1974).
- Greenblatt S. J. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago, 1980.
- Gregori C. Rappresentazione e difesa: Osservazioni sul "De vita propria" di Gerolamo Cardano // *Quaderni Storici* 25 (1990). № 1. P. 225-234.
- Guglielminetti M. Memoria e scrittura: L'autobiografia da Dante a Cellini. Torino, 1977.
- Guglielminetti M. L'autobiographie en Italie, XIVe – XVIe siècles // *Revue de l'Institut de Sociologie* 1-2 (1982). P. 101-114.
- Guglielminetti M. L'ottantanove e la costruzione dell'io autobiografico // *Revue des Etudes Italiennes* 38 (1992). № 1-4. P. 155-163.
- Guibert de Nogent. *Autobiographie* / Ed. E.-R. Labande. Paris, 1981.
- Güntert G. Skorpion und Salamander: Eine emblematische Deutung der Vita des Benvenuto Cellini // *Schweizer Monatshefte* 66 (1986). № 1.
- Gurevich A. *The Origins of European Individualism* / Transl. by K. Judelson. Oxford; Cambridge, 1995.
- Gurevich A. Das Individuum in europäischen Mittelalter. München, 1994. (Обзор на рус. яз.: Одиссей. 1996. М., 1996).
- Guzzoni degli Ancarani C. *La cronica domestica toscana dei secoli XIV e XV*. Lucca, 1920.
- Hamilton E. *The Life of Saint Teresa of Avila*. Wheathampstead, 1985.
- Hanning R.W. *The Individual in Twelfth-Century Romance*. New Haven, 1977.
- Haskins Ch.H. *Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge (Mass.), 1927.
- Head Th. *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans 800-1200*. Cambridge, 1990.
- Herlichy D. *Medieval Children // Essays on Medieval Civilization*. Austin; London, 1978.
- Historical and Religious Writers of the Latin West* / Ed. P.J. Geary. Aldershot, 1995.
- The History of Childhood* / Ed. L. de Mause. NY., 1974.
- Hofmann H. *Autobiografisch schrijven in de middeleeuwse Latijnse literatuur // Over de autobiografie* / Red. E. Jongeneel. Utrecht, 1989.
- Ijsewijn J. *Humanistic Autobiography // Studia humanitatis*. München, 1973.
- Individuum und Individualität im Mittelalter* / Hrsg. J.A. Aertsen, A. Speer. Berlin; NY., 1996.
- Ishikawa W.K. *Life-Writing in France: A French Bibliography // Biography* 5 (1982). № 4.
- Jelis J. *The Child: From Anonymity to Individuality // A History of Private Life. Pt. 3: Passions of the Renaissance* / Ed. R. Chartier; Trad. A. Goldhammer. Cambridge (Mass.), 1989.
- Kantor J. *A Psychohistorical Source: the Memoirs of Abbot Guibert of Nogent // Journal of Medieval History* 2 (1976).
- Kent H.A. *The Alleged Early Modern Origin of the Self and History: Terminate or Regroup? // Spenser Studies: A Renaissance Poetry Annual* 10 (1992).
- Kerby-Fulton K. 'Who Has Written this Book?': Visionary Autobiography in Langland's C Text // *The Medieval Mystical Tradition in England*. Cambridge, 1992.
- Kleinberg A.M. *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago, 1992.
- Kupert-Tsur N. *Se dire à la Renaissance: Les mémoires au XVIe siècle*. Paris, 1997.
- Lara A. *Memoria de mi // Versants* 8 (1985).
- Lehman P. *Autobiographies of the Middle Ages // Transactions of the Royal Historical Society: 5-th series*. London, 1953. Vol. 3.
- Lesca G. I "Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contingerunt" d'Enea Silvio de'Piccolomini (Pio II). Pisa, 1894.
- Lincoln V. *Teresa, a Woman: A Biography of Teresa of Avila*. NY., 1984.
- Llamas Martinez E. *Santa Teresa de Jesus y la Inquisicion española*. Madrid, 1972.
- Llamas Martinez E. *Teresa de Jesus y los alumbrados: Hacia una revision del 'alumbradismo' español del siglo XVI // Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 octubre, 1982*. Salamanca, 1983. 2 vol.
- Maier B. *Umanità e stile di Benvenuto Cellini scrittore*. Milano, 1952.

The Making of Sixteenth-Century Identity / Ed. by A.J. Piesse. Manchester; NY., 2001.

Mancini A.N. Writing the Self: Forms of Autobiography in the Late Italian Renaissance // Canadian Journal of Italian Studies 14 (1991). № 42-43.

Marenbon J. The Philosophy of Peter Abelard. NY., 1997.

Margery Kempe. The Book / Ed. W. Butler-Bowdon. NY., 1944.

Marques A. Los alumbrados. Madrid, 1972.

McLaughlin M. Abelard as Autobiographer // Speculum 42 (1967).

Mascuch M. Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791. Stanford, 1996.

The Medieval Mystical Tradition in England : Exeter Symposium V: Papers Read at the Devon Centre, Dartington Hall, July 1992 / Ed. by M. Glasscoe. Woodbridge; Rochester, 1992.

Medieval Theology and the Natural Body / Ed. P. Biller and A.J. Minnis. Rochester (NY.), 1997.

Menendez Pidal R. Estudios sobre Santa Teresa. Malaga, 1998.

Menendez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1956. Lib. 5.

Mercanti scrittori: Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento / A cura di V. Branca. Milano, 1986.

Mews C.J. La bibliothèque du Paraclet // Studia monastica 27 (1985).

Mews C.J. The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France. NY., 1999.

Minnis A.J. Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages. London, 1984.

Misch G. Geschichte der Autobiographie. Frankfurt a.M., 1949-1969. 4 Bde.

Morris C. The Discovery of the Individual: 1050-1200. London, 1972.

Oexle O.G. Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien 24 (1990).

Otloh von St. Emmeram. Liber visionum / Hrsg. von P.G. Schmidt. Weimar, 1989.

Paige N.D. Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France. Philadelphia, 2000.

Perez-Romero A. Subversion and Liberation in the Writings of St. Teresa of Avila. Amsterdam, 1996.

Petrarca F. Prose. Milano; Napoli, 1955.

Pius II, papa. Commentarii rerum memorabilium / Ed. A. van Heck. Vaticano, 1984.

Pope R.D. La autobiografia española hasta Torres Villarroel. Bern; Frankfurt a.M., 1974.

Ratherius Veronensis. The Complete Works / Trad., intr. and notes by P.L.D. Reid. Binghamton, 1991. (Medieval & Renaissance Texts & Studies 40).

Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought / Ed. by Th.C. Heller et al. Stanford, 1986.

Representations of the Self from the Renaissance to Romanticism / Ed. by P. Coleman, J. Lewis and J. Kowalik. Cambridge, 2000.

Ribera F. de. La Vida de la Madre Teresa de Jesus / Ed. J. Pons. Barcelona, 1908.

Salimbene da Parma. The Chronicle of Salimbene de Adam / Ed. by J.L. Baird, G. Baglivi, and J.R. Kane. Binghamton, 1986.

Schmitt J.-Cl. La "découverte de l'individu": Une fiction historiographique? // La Fabrique, la figure et la feinte: Fictions et statut des fictions en psychologie. Paris, 1989.

Schrenk G. Aspects de l'écriture autobiographique au XVIe siècle: Agrippa D'Aubigné et sa vie a ses enfants // Nouvelle revue du seizième siècle 3 (1985).

Sellheim R. Autobiographie // Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1978. Bd 1.

Shahar S. Childhood in the Middle Ages. London; NY., 1990.

Slade C. St. Teresa of Avila: Author of a Heroic Life. Berkeley, 1995.

Southern R.W. Saint Anselm: A Portrait in a Landscape. Cambridge, 1990.

Southern R.W. Saint Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought: 1059-c.1130. Cambridge, 1963.

- Spence S. *Origins of the Self: Vernacular Identity in 12th-Century France // Alternative Identities: the Self in Literature, History, Theory / Ed. L.M. Brooks. NY., 1995.*
- Spengemann W.C. *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre. New Haven, 1980.*
- Stargardt U. *Male Clerical Authority in the Spiritual (Auto)biographies of Medieval Holy Women // Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages: An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature / Ed. A. Classen. Goppingen, 1991.*
- Starnes C. *Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of Confessions I-IX. Waterloo (Canada), 1990.*
- Stock B. *The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages // New Literary History 25 (1994). № 4.*
- Teresa de Avila. *Libro de la vida / Ed., intr. y notas de O. Steggink. Madrid, 1986.*
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica. Roma, 1874.*
- Thomas Aquinas. *The Summa Theologica. Chicago, 1952.*
- Varese C. *Storia e politica nella prosa del Quattrocento. Torino, 1961.*
- Verene D.Ph. *The New Art of Autobiography: An Essay on the Life of Giambattista Vico, Written by Himself. Oxford, 1991.*
- Vitz E.B. *Medieval Narrative and Modern Narratology: Subjects and Objects of Desire. NY., 1989.*
- Vitz E.B. *Type et individu dans l'autobiographie medievale: Étude d'Historia calamitatum // Poétique 24 (1975).*
- Weber A. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. Princeton, 1990.*
- Weiland Ch. *"Libri di famiglia" und Autobiographie in Italien zwischen Tre- und Cinquecento (Studien zur Entwicklung des Schreibens uber sich selbst). Tübingen, 1993.*
- Weinstein D., Bell R.M. *Saints and Society: Christendom, 1000-1700. Chicago; London, 1982.*
- Weintraub K.J. *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography. Chicago, 1978.*
- Wenzel H. *Die Autobiographie des späten Mittelalters und der fruhen Neuzeit. München, 1980. 2 Bde.*
- Wenzel H. *Zu den Anfängen der volkssprachigen Autobiographie im späten Mittelalter // Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur 13 (1984). № 1-2.*
- Williams G.S. *The Arthurian Model in Emperor Maximilian's Autobiographic Writings Weisskunig and Theuerdank // Sixteenth Century Journal 11 (1980). № 4.*
- Yepes D. de. *Vida de Santa Teresa de Jesus. Paris, 1847.*
- Zimmermann T.C.P. *Confessions and Autobiography in the Early Renaissance // Renaissance Studies in Honor of Hans Baron. Firenze, 1971.*
- Zumthor P. *Autobiography in the Middle Ages? // Genre 1 (1973).*

### 3. Средневековая Русь

- Аввакум. *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960.*
- Аввакум. *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Подг. текста и комментарии Н.К. Гудзия, В.Е. Гусева, Н.С. Демковой и др. Иркутск, 1979.*
- Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М., 1991.*
- Адрианова-Перетц В.П. *К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе // Вопросы изучения русской литературы X-XX вв. М.; Л., 1958.*
- Адрианова-Перетц В.П. *Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ 27 (1972).*
- Алексеев М.П. *Англосаксонская параллель к «Поучению» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 2 (1935).*

- Берман Б.И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. СПб., 1870. 4 ч.
- Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим. М., 1993. 3 т.
- Владимир Мономах. Поучение // ПЛДР 1 (1978).
- Владимир Мономах. Поучение // Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2.
- Гусев В.Е. О жанре Жития протопopa Аввакума // ТОДРЛ 15 (1958).
- Данилевский И.Н. Холопское счастье Даниила Заточника // Казус 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002.
- Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977.
- Демкова Н.С. Житие протопopa Аввакума: Творческая история текста. Л., 1974.
- Демкова Н.С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума // ТОДРЛ 15 (1969).
- Демкова Н.С. Творческая история Жития протопopa Аввакума // ТОДРЛ 25 (1970).
- Дмитриев Л.А. Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ 27 (1972).
- Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII веков: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.
- Дробленкова Н.Ф. Ранняя редакция Жития Епифания // ТОДРЛ 29 (1974).
- Елеазар Анзерский. Сказание об Анзерском ските // ПЛДР 11 (1989).
- Епифаний. Записка // Материалы для истории раскола за первое время его существования, изданные Н.И. Субботиным. М., 1885. Т. 7.
- Еремин И.П. Житие Епифания // История русской литературы. М; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2.
- Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: XVII – начало XVIII века.
- Зарецкий Ю.П. Историко-культурный смысл «понуждения» Епифания в «Житии» протопopa Аввакума // Третий этаж: Исторический альманах. Ростов н/Д, 1999. Вып. 2.
- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. Мюнхен, 1970.
- Иоаким патр. Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима. СПб., 1879.
- Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы «Житий святых». Варшава, 1902.
- Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Клибанов А.И. Протопop Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР 1 (1973).
- Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 [Репр. 1989].
- Кожин В.В. Происхождение романа. М., 1963.
- Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
- Копреева Т.Н. «Ведомство желательным людям» (из автобиографических материалов А.Л. Ордына-Нащокина) // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965.
- Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 27 (1972).
- Кошелев А.Д. Из истории русской культуры. М., 1996.
- Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI-XVIII вв.). М., 2000.
- Кошелева О.Е., Морозов Б.Н. Историческое сознание и социальное поведение российского дворянства XVII века // Сословия и государственная власть в России: XV – середина XIX вв. М., 1994. Ч. 1.
- Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.
- Крушельницкая Е.В. Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь. СПб., 1998.

Крушельницкая Е.В. Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках русской литературы XIV-XVI вв. // ТОДРЛ 46 (1993).

Куракин Б.Н. Vita del Principe Boris Kourakin // Архив кн. Ф.А. Куракина. Саратов, 1890. Т. 1.

Лазарь Муромский. Завещание // Амвросий. История российской иерархии. М., 1813. Ч. 5.

Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. М., 1886. Т. 2.

Лилиенфельд Ф. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ 18 (1962).

Лихачев Д.С. В чем суть различий между древней и новой русской литературой? // Вопросы литературы 5 (1965)..

Лихачев Д.С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII в.: Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев Д.С. Система литературных жанров древней Руси // Славянские литературы: Доклады советской делегации: V Международный съезд славистов. М., 1963.

Лихачев Д.С. Сочинения князя Владимира Мономаха // Он же. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975.

Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958.

Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лурье Я.С. Русский «чужеземец» в Индии XV века // Афанасий Никитин. Хождение за три моря. Л., 1986.

Мартирий Зеленецкий. Повесть // Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2.

Мартирий Зеленецкий. Повесть // Бычков И.А. Каталог собрания рукописей Ф.И. Буслаева. СПб., 1879.

Матъесен Р. Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // ТОДРЛ 26 (1971).

Окладников Н.А. Пустозерские страдальцы: Из истории пустозерской ссылки XVII-XVIII вв. Архангельск, 1992.

Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946.

Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. (РИБ 39).

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Изд. подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Л., 1979.

Плюханова М.Б. Житие Епифания в свете проблем жанра и традиции // Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988) / Hrsg. von K.-D. Seemann. Weisbaden, 1992.

Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии // Ученые записки Тартуского государственного университета 683 (1986).

Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры: Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996.

Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Поньрко Н.В. Житие Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ 39 (1985).

Пустозерская проза / Сост. М.Б. Плюханова. М., 1989.

Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975.

Пыпин А.Н. История русской литературы. СПб., 1898. Т. 2.

Ранчин А.М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI – XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, Записка Елезара Анзерского, Жития Аввакума и Епифания): Проблема жанра // Он же. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.

- Робинсон А.Н. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
- Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963.
- Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ 15 (1958).
- Робинсон А.Н. Исповедь-проповедь (О художественности Жития Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сборник статей к семидесятипятилетию акад. Н.И. Конрада. М., 1967.
- Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI-XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980.
- Робинсон А.Н. О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания // Славянская филология 2 (1958).
- Робинсон А.Н. Традиции Киевской Руси в литературе XIII-XIV веков // История всемирной литературы. М., 1984. Т. 2.
- Романов Б.А. Люди и нравы древней Руси. Л., 1947.
- Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973.
- Румянцева М.Ф. «Чужое Я» в художественной литературе и в исторической науке // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории: Вып. 5: Историческая биография и интеллектуальная история. М., 2001.
- Севастьянова С.К. Житие Елеазара Анзерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вып. 3: XVII в. Ч. 1. СПб., 1992.
- Севастьянова С.К. Проблемы изучения литературной истории повестей о житии Елеазара Анзерского // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991.
- Соловьев В.С. О русском народном расколе // Он же. Сочинения. М., 1989. Т. 1.
- Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.
- Филарет. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. СПб., 1882.
- Фотий. Слово о житии // ПСРЛ 21 (1913). Ч. 2: Книга степенная царского родословия.
- Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ 32 (1977).
- Черная Л.А. Русская мысль XVII - начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
- Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Birnbaum H. Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture. NY., 1991.
- Bolshakoff S. Russian Mystics. Kalamazoo, 1976.
- Børtnes J. Visions of Glory: Studies in Early Russian Hagiography. Oslo, 1988.
- Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. NY.; Oxford, 1992.
- Hunt P. The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function // Ricerche slavistiche 22-23 ( 1975-76).
- Medieval Russian Culture / Ed. by M.S. Filer and D. Rowland. Berkeley, 1994. Vol. 2.
- Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales / Ed. S.A. Zenkovsky. NY., 1963.
- Pascal P. Avvakum et les debuts du rascol: La crise religieuse an XVII-e siecle Russe. Paris, 1938.
- Radoyce L. Vita del'arciprete Avvakum. Torino, 1962.
- Reinterpreting Russian History: Readings 860-1860s / Ed. D.H. Kaiser, G. Marker. NY., 1994.
- Robinson A. Avvakum and Dorothée (a propos des sources litteraires de la Vie d'Avvakum) // Revue des etudes slaves 38 (1961).
- Sorensen H.-Ch. Die stilistische Verwendung kirchenslavischer Sprachelemente in der Autobiographie Avvakums // Scando-Slavica 3 (1950).
- Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // Die Welt der Slaven 1 (1956). Heft 3.

Zenkovsky S.A. The Confession of Epiphany a Moscovite Visionary // Studies in Russian and Polish Literature in Honor of Waclaw Lednicki. Gravenhage, 1962.  
Zenkovsky S.A. The Old Believer Avvakum: His Role in Russian Literature // Indiana Slavic Studies 1 (1956).

#### 4. Еврейская традиция

Дэвис Н.З. Гликль бас Иуда Лейб: В спорах с Богом // Он же. Дамы на обочине: Три женских портрета XVII века. М., 1999.  
Зарецкий Ю.П. «Жизнь Иегуды» Леона Модены и новоевропейский индивидуализм // Одиссей 1999. М., 1999.  
Зарецкий Ю.П. Индивидуализм «Жизни Иегуды» Леона Модены в четырех измерениях // Сборник тезисов докладов Второй и Третьей (1996, 1997) ежегодных конференций по иудаике Центра «Сефер». М., 1999. Вып. 1.  
Кац Я. Евреи в средневековой Европе (Замкнутость и толерантность). Иерусалим, 1994.  
Кац Я. Кризис традиции на пороге нового времени. Иерусалим, 1994.  
Стейнберг М. Основы иудаизма. Иерусалим, 1991.  
Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. 2 т.  
Шушарин Д.В. Венецианский раввин и его литературное наследие // Средние века 55 (1992).

Aschoff D. Juda ben David Halewi (als Jude), Hermann von Scheda (als Christ) // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Hamm, 1992. Bd. 3.  
Clines D.J.A. The Nehemiah Memoir: The Perils of an Autobiography // Idem. What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament. Sheffield, 1990.  
Cohen J. Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in Twelfth-Century Ashkenaz // The Journal of Medieval and Early Modern Studies 29 (1999).  
Cohen M.R., Rabb T.K. The Significance of Leon Modena's Autobiography for Early Modern Jewish and General European History // Leone da Modena. An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton, 1988.  
Davis N.Z. Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives. Cambridge (Mass.), 1995.  
Davis N.Z. Fame and Secrecy: Leon Modena's *Life* as an Early Modern Autobiography // Leone da Modena. An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton, 1988.  
Davis N.Z. Religion and Capitalism Once Again? Jewish Merchant Culture in the Seventeenth Century // Representations 59 (1997).  
Denkwürdigeten der Glückel von Hameln aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt / Hrsg. A. Feilchenfeld. Berlin, 1913.  
Elukin J.M. The Discovery of the Self: Jews and Conversion in the Twelfth Century // Jews and Christians in Twelfth-Century Europe / Ed. by M.A. Signer and J. Van Engen. Notre Dame, 2001. (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 10).  
Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1978. Vol. 4. Col. 1010-1015.  
Glückel von Hameln. The Life of Glückel of Hameln, 1646-1724, Written by Herself / Trad. and ed. by B.-Z. Abrahams. London, 1962.  
Glückel von Hameln. The Memoirs of Gluckel of Hameln / Transl. with notes by M. Lowenthal; New introd. by R.S. Rosen. NY., 1977.  
Glückel von Hameln. Die Memorien der Glückel von Hameln / Hrsg. B. Pappenheim. Vienna, 1910.  
Glückel von Hameln. Die Memorien der Glückel von Hameln, 1645-1719 / Hrsg. D. Kaufmann. Frankfurt a.M., 1896.  
Goodich M. Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society. Philadelphia, 1998.

- Halevi A. Die Memoiren des Asher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635) / Hrsg. M. Ginsburger. Berlin, 1913.
- Hermannus Judaeus. Opusculum de conversione sua // PL 170 (1854).
- Hermannus Judaeus. Opusculum de conversione sua / Hrsg. von G. Niemeyer. Weimar, 1963.
- Horowitz E.S. The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's 'Life of Judah' // Jewish Quarterly Review 81 (1991). № 3-4.
- Idel M. Messianic Mystics. Yale, 1998.
- Jewish Intellectual History in the Middle Ages / Ed. by J. Dan. Westport, 1994.
- Jewish Thought in the Seventeenth Century / Ed. I. Twersky and B. Septimus. Cambridge [Mass.], 1986.
- Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. B. Cooperman. Cambridge (Mass.), 1983
- Kleinberg A.M. Hermannus Judaeus's Opusculum: In Defence of Its Authenticity // Revue des études juives 151 (1992).
- Leone da Modena. An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton, 1988.
- Maimon S. An Autobiography / Ed. M. Hadas. NY., 1975.
- Marx A. A Seventeenth-Century Autobiography: A Picture of Jewish Life in Bohemia and Moravia // Idem. Studies in Jewish History and Booklore. NY., 1944.
- Milano A. Storia degli ebrei in Italia. Torino, 1963.
- Mintz A. Guenzburg, Lilienlum, and the Shape of Haskalah Autobiography // Association for Jewish Studies Review 4 (1979).
- Misch G. Geschichte der Autobiographie. Frankfurt a.M, 1959. Bd. 3, Half 1.
- Momigliano A. A Medieval Jewish Autobiography // Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma, 1984.
- Morrison K.F. Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos. Charlottesville, 1992.
- Pelli M. The Literary Genre of the Autobiography in Hebrew Enlightenment Literature: Mordechai Ginzburg's "Aviezer" // Modern Judaism 10 (1990). № 2.
- Roth C. The History of the Jews in Italy. Philadelphia, 1946.
- Ruderman D.B. Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe. New Haven, 1995.
- Sapir Abulafia A. The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus // Jewish History 7 (1) (1993).
- Schacter J.J. History and Memory of Self: The Autobiography of Rabbi Jacob Emden // Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerusalhmi / Ed. by E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers. Hannover, 1998.
- Schmitt J.-C. La mémoire des prémontrés: A propos de l'"autobiographie" du prémontré Hermann le Juif // La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers du Moyen Age et Temps modernes: Actes du Premier Colloque International du LARHCOR. Wrocław, 1995.
- Schmitt J.-C. Les dimensions multiples du voir: Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XIIe siècle // Micrologus 6: La visione e lo sguardo nel Medio Evo (1998). P. 1-27.
- Scholem G. Mysticism and Society // Diogenes 58 (1967). P. 1-24.
- Seeman D. "Like One of the Whole Men": Learning, Gender and Autobiography in R. Barukh Epstein's "Mekor Barukh" // Nashim 2 (1999).
- Seow C.L. Qohelet's Autobiography // Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday / Ed. by A.B. Beck et al. Grand Rapids, 1995.
- Sharon D.M. Mystic Autobiography: A Case Study in Comparative Literary Analysis // Journal of Indo-Judaic Studies 1, 2 (1999).
- Soloveitchik J.D. Halakhic Man / Trad. by L. Kaplan. Philadelphia, 1983.
- Yuval I.J. A German-Jewish Autobiography of the Fourteenth Century // Binah 3 (1994).

## 5. Легенда о святом Алексее, человеке Божиим

Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. Пг., 1917. Репр.: Hague; Paris, 1969 (Slavistic printings and reprintings 165).

Алексий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2.

Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976.

Беневич Г.И. Житие преподобного Алексея, человека Божия (преодоление чуждости в контексте церковного предания) // Чужое: Опыт преодоления. М., 1999.

Византийские легенды / Вступ. ст., пер. и прим. С.В. Поляковой. Л., 1972. (2-е изд.: М., 1994).

Дашков Д. Стихи и сказания про Алексея Божия человека // Беседы в Обществе любителей русской словесности 2 (1868).

Житие Алексея, человека Божия / Пер. Т.А. Миллер // Памятники средневековой латинской литературы. М., 1971. Т. 2.

Житье святого человека Божия Алексея // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н.К. Гудзий. М., 1995.

Зарецкий Ю.П. О смыслах средневекового автобиографизма: Письмецо св. Алексея, человека Божия // Проблемы антиковедения и медиевистики (К 25-летию кафедры истории древнего мира и средних веков в Нижегородском университете). Нижний Новгород, 1999.

Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 44–49.

Калики переходные: Сборник стихов / Сост. П. Безсонов. М., 1861. Т. 1.

Мурьянов М.Ф. Алексей человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ 23 (1968).

Стихи духовные / Изд. подг. Ф.М. Селиванов. М., 1991.

Acta Sanctorum: Julii. Paris, 1868. Vol. 4.

Adam Davy's 5 Dreams About Edward II. The Life of St. Alexius. Solomon's Book of Wisdom. St. Jeremie's 15 Tokens Before Doomsday. The Lamentation of Souls / Ed. by F.J. Furnivall. London, 1878..

Allen J.H.D. (Jr). Two Old Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis: Codices Alcobacenses 36 and 266. Urbana, 1953.

Altrocci R. A New Version of the Legend of Saint Alexius // Modern Philology 4 (1925).

Altrocci R. An Old Italian Version of the Legend of Saint Alexius // The Romanic Review 6 (1915). № 4.

Amiaud A. La legende syriaque de Saint Alexis l'homme de Dieu. Paris, 1889.

Aurenhammer H. Lexicon der christlichen Iconographie. Wien, 1959.

Braunfels W. Lexicon der christlichen Iconographie / Hrsg. von W. Braunfels. Rom, 1973. Bd. 5: Iconographie der Heiligen.

Bullington R. The Alexis in the Saint Albans Psalter: a Look into the Heart of the Matter. NY., 1991.

Cahier Ch. Caratéristiques des saints dans l'art populaire. Paris, 1867.

Cerulli E. Les vies ethiopiennes de Saint Alexis l'homme de Dieu. Louvain, 1969. 2 vol.

Dashkof D. Étude des formes diverses de la legende de St. Alexius. M., 1868.

Enciclopedia Cattolica. Vaticano, 1948. Vol. 1.

Englische Alexiuslegenden aus dem XIV und XV Jahrhundert / Hrsg. J. Schipper. Strasbourg, 1877.

Illés G. Szent Elek legendáink és as Elek legenda forrásai. Budapest, 1913.

Jacobus de Voragine. Legenda aurea / Ed. Th. Graesse. Osnabrück, 1965.

Jagić V. Die Alexius-Legende als serbisches Volkslied // Archiv für Slavische Philologie 1886.

Joret Ch. La légende de Saint Alexis en Allemagne. Paris, 1881.

Konrad von Würzburg. Das Leben des heiligen Alexius / Hrsg. R. Hencynski. Berlin, 1898.

Kriele Ch. Untersuchungen zur Alexiuslegende des "Tombel de Chartrose". Münster, 1967.

- The Life of St. Alexius in the Old French Version of the Hildesheim Manuscript: the Original Text Reviewed, with Comparative Greek and Latin Versions, All Accompanied by English Translations, and an Introd. Study, a Bibliography, and Appendices / By C.J. Odenkirchen. Brookline (Mass.), 1978.
- A Literary History of France. London, 1974. Vol. 1.
- Marchiori C. La leggenda di S. Alessio nella tradizione popolare italiana. Genova, 1975.
- Massmann H.F. Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen: nebst geschlicher Einleitung, so wie deutschen, griechischen und lateinischen Anhangen. Leipzig, 1843.
- Miracles de Nostre Dame / Ed. G. Paris & U. Robert. Paris, 1883. Vol. 7.
- Mölk U. La Chanson de Saint Alexis et le culte du Saint en France aux XIe et XIIe siècles // Cahiers de civilisation médiévale 21 (1978).
- Monachi E. Anticissimo ritmo volgare sulla Leggenda di Saint' Alessio. Roma, 1907.
- Pacht O. The St. Albans Psalter. London, 1960.
- Palmer N.F. Eine Prosarbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 108 (1979).
- Pigler A. Barocktemen: eine Auswahl von Verzeichnissen zur Iconographie des 17. und 18. Jahrhunderts. Budapest, 1974. Bd. 1.
- Polivka G. Opisi i izvodi iz jugoslavenskih rukopisa u Pragu, XI: Život čelovjeka Božjega Aleksija // Starine 22 (1890).
- Reau L. Iconographie de l'art chrétien. Paris, 1958. T. 3.
- Repp F. Die alttschechische Alexius-Legende // Zeitschrift für Slavische Philologie 23 (1954).
- Ribadeneyra P. de. The Lives of the Saints [flos sanctorum]. St. Omers, 1669.
- Rösler M. Alexiusprobleme // Zeitschrift für Romanische Philologie 53 (1933).
- Rösler M. Die Fassungen des Alexius Legende mit besondere Berücksichtigung der Mittelaltischen Versionen. Vienn; Leipzig, 1905.
- Rösler M. Versiones españolas de la legenda de San Alejo // Nueva revista di filologia hispánica 3 (1949).
- Schkomodau H. Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung // Zeitschrift für romanische Philologie 72 (1956).
- Stebbins Ch.E. Les origines de la légende de Saint Alexis l'homme de Dieu // Revue belge de philologie et d'histoire 51 (1973).
- Stebbins Ch.E. A Critical Edition of the 13th and 14th Centuries Old French Poem Versions of the Vie de Saint Alexis. Tübingen, 1974. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 145).
- Stebbins Ch.E. Les grandes versions de la légende de Saint Alexis // Revue belge de philologie et d'histoire 53 (1975).
- Storey Ch.. An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La Vie de Saint Alexis). Genève, 1987.
- Strecke R. Zur geschichtlichen Bedeutung des altfranzösischen Alexiusliedes. Frankfurt a.M., 1979.
- Utti K.D. Story, Myth, and Celebration in Old French Narrative Poetry, 1050-1200. Princeton, 1973.
- Utti K.D. The Old French Vie de Saint Alexis: Paradigm, Legend, Meaning // Romance Philology 20 (1967).
- Vazquez de Parga L. La más antigua redacción latina de la leyenda de San Alejo? // Revista de bibliographia nacional 2 (1941).
- La vie de Saint Alexis: Poeme du XI siècle et renouvellements des XIIe, XIIIe et XIVe siècles / Ed. G. Paris et L. Pannier. Paris, 1872.
- La vie de Saint Alexis: Texte du manuscrit Hildesheim <L> / Publ. Ch. Storey. Genève, 1968.
- The Vie de Saint Alexis in the Twelfth and Thirteenth Centuries / Ed. and comm. by A.G. Elliott. Chapel Hill, 1983.
- Vrtel-Wierczynski S. Staropolska legenda o Sw. Aleksym, na porównawczem tle literatur

slowiaskich. Posnan, 1937.

Zaretsky Yu. Personality of St. Alexis, the Man of God // Cults of Early Christian Saints from Central and Southeastern Europe: A Collection of Conference Reports. Sofia, 2002 (coming out).