

О.С. Туренко

Донецький юридичний інститут Луганського державного університету
внутрішніх справ ім. Е.О. Дідоренка, Україна

ГРАНІ СВЯТОСТІ ФРАНЦИСКА АССІЗЬКОГО: ПОШУК ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЇ

У статті на прикладі ознак харизми Франциска Ассізького досліджуються світоглядні компоненти європейської індивідуалізації, культурно-релігійним провідником яких був святий. Спираючись на вчення Іоахіма Флорського про розділення на три періоди до того вічно-єдиного часу та історії, Франциск затвердив релігійну практику дієвого удосконалення світу та реформування людини, переоцінку особистої свободи християнина. Ці новітні світоглядні компоненти Франциск затверджував завдяки відмові від концепту фатально-трагічної визначеності долі людини в гріховному світі, містичній практиці, пацифізму та буквальному повторенню земного життя Ісуса.

У сучасному постмодерному світі, який швидко відкидає визначні цивілізаційні здобутки, рідко залишаються шанованими особистості минулого, що затвердили основи європейської культури. Однією з таких особистостей залишається Франциск Ассізький (1182 – 1226) – засновник однойменного ордену (первісно францисканський рух включав у себе безпосередньо два ордени: міноритів («менших братів») і кларисинок – жіноча гілка ордену та «Третій орден», терціарії – світська філія міноритів), католицький святий, сучасний покровитель Італії та екологічного руху. Його чарівний образ є однією зі складових християнської цивілізації, символом розпочатого процесу індивідуалізації. Втім, незважаючи на всесвітню популярність, образ святого залишається раціонально не з'ясованим – запитання, чим приваблюють містико-життєві діяння (лат. *exemplum* – приклад) Франциска, залишається в науці відкритим. Ще гірше це питання, у просвітницькому сенсі, звучить в Україні, де, за словами о. Йосафата Ананевича, «...особа святого Франциска і його значення зовсім не знані» [1, с. 9].

Звісно, що просвітницькі мотиви автора залишаються фоном статті. Її мета значно глибинніша і виходить з двох передумов. Перша – думка М.П. Біціллі, що в особі Франциска в «оберненому вигляді» ми можемо простежити ідеали Відродження [2, с. 543]. І другий – вислів М. Оукешотта, який вважає, що історичні передумови виникнення індивідуалізму в Європі утвердилися у XII – XIII ст., де з'являється та розповсюджується її особливий тип – релігійний індивідуалізм, «...звичкий постійно здійснювати особистий вибір» [3, с. 450]. Дві думки поєднуються в **меті даної статті** – філософськими методами визначити ознаки харизми Франциска, які як релігійно-дієвий приклад стають структурними елементами європейської індивідуалізації, компонентами ренесансного світогляду.

У високому Середньовіччі, за словами К. Бурдаха, завдяки поновленню релігійності індивідуума почалось оновлення церковної громади та її релігійного життя [4, с. 47]. Йдеться про те, що з XII ст. в Європі розпочалась аксіологічна переоцінка християнських принципів, яка, у свою чергу, започаткувала відбудову індивідуальності, її первісного типу – релігійної індивідуальності. Це була епоха, в якій відбувається корозія однолінійної у своїй суті вертикально-ієрархічної системи світу, що склалась в ранне Середньовіччя, де людина мала чітко визначене корпоративно-групове місце, її життя

відбувалося в суворих часових рамках, що повторюються. З XII ст., під впливом юридичної раціоналізації, комерціалізації, відкриття культури Сходу та Античності, наявності багатьох соціальних зв'язків та необхідності прогнозувати свої ділові відносини, життя людини, передусім бюргера, почало ускладнюватися. Тепер вона повинна сильніше розкривати свої духовні та інтелектуальні здібності – у різних соціальних прошарках виявляти несхожі якості, які іноді необхідно було ще в собі виховувати. Відтак, з'являються ознаки багатогранної особистості, яка, порівнюючи побут різноманітних соціальних груп, територій та навіть культури, починає критично ставитися до усталених християнських ідеалів, які вже розходяться з дійсністю.

Невдоволення світом вилилось у релігійне пробудження мас (рухи премонстрантів, альбігойців, катарів, бегардів, бегінок, вальденсів, брешіанців тощо), які сприймали оповіді Нового Заповіту «реалістично», так, ніби євангельські події відбувалися недавно й потребують свого багаторазового, бажано – індивідуального повторення задля оновлення світу. Ці ж рухи доволі гостро піднімали питання про усунення пороків тогочасної католицької церкви (користолюбство, симонія). Закликали до оновлення Церкви та духовенства, до повернення до апостольської чистоти та створення Царства Божого на основі мандрівної бідності та покаяння. Усі умовляння Церкви не знаходили відгуку у пастви, яка «перетлумачувала» ці заклики на свій штиб. На думку Л.П. Карсавіна, середньовічні маси усвідомлювали першорядні слова духовенства не так, як хотіла того сама церква, а навпаки, другорядне, не значне для церкви, визначалося народом як цінне й головне. Таким чином, робить висновок російський медієвіст, «...церковний ідеал християнського благочестя та життя перестав збігатися з ідеалами євангельського життя виниклого середньовічного суспільства» [5, с. 121].

Втім перераховані світоглядні колізії високого Середньовіччя лише розхитали вічну в явленні, вертикально-ієрархічну систему світу – вона залишалася дієздатною аж до модерну. Проте збудження мас – пошук інакшого євангельського ідеалу, який повинен гармоніювати християнський світогляд з новими соціальними реаліями світу, мав свої світоглядні наслідки. З'являються вчення, які хоч і не порушували доктрини Церкви, а все ж переінакшили її головні елементи. Новаторським у цьому сенсі стало вчення Іоахіма Флорського, яке через (концепт свободи Святого Духу) розділення до того вічно-єдиного часу та історії мотивувало віруючого реалізувати свою вільну волю, реформувати самого себе, власне життя і весь навколишній світ. Іншими словами, іоахімізм обґрунтовував право на свободу – право вільного вибору віруючим тих форм релігійного життя, в яких він убачав ідеал реалізації християнських принципів.

Основоположною ідеєю Іоахіма була історіософська концепція узгодження (*concordia*) Старого (у часі – минулого) та Нового (того, що минає) Завітів, які мають поєднатися в майбутньому Царстві Святого Духу – в утвердженні вічного Євангелія. Через це іоахімізм поєднував у земній історії людське та божественне, узгоджував Три Божі іпостасі в ім'я майбутнього Спасіння та визначав, що Царство Святого Духу є замкнутою в собі фазою, кінцем світової історії. Отже, Іоахім пропонує замінити вічну вертикально-ієрархічну світоглядну систему – змінною, трифазовою послідовністю довершення світу. Вона вказує на незавершеність положення релігійного життя у світі, яка долається в останній фазі. Іоахім поділяє розвиток людства на три стани світу (*status mundi*), які мають прогресуючий характер. Перший стан – це час «Бога Отця», Старого Заповіту, де суспільство та індивід стримуються лише страхом, покору людини законні обумовлено станом рабства. Наступний стан – це час «Бога Сина», Нового Заповіту, де моторошне рабство закону замінюється більш досконалою, організованою Церквою, слухняністю дітей. У цій фазі людина ще не вільна – боячись, особистість замінює

зовнішній страх на більш свідому поведінку – дитячу дисципліну. Завдяки утвердженню самоконтролю індивіда, держава та церква втрачають своє вище призначення. Майбутньою інституцією суспільного життя, згідно з іоакімізмом, повинне стати чернецтво, яке створює передумови третій ері – часові панування любові, яка є абсолютною свободою. Царство Святого Духу є останнім станом існування людства перед Страшним Судом, де комунікація проходить не за рахунок страху чи самоконтролю віруючих, а за рахунок вселенської любові та братерства. Саме в цей час – час нового життя (*nova vita*) остаточно, з їхніми елементами насилля, зникають закони, держава та церква і настає «Божа субота на землі». Виникає новітня церква, яку очолює універсальний папа «нового Єрусалиму», який реформує релігійне життя всіх народів світу, повертаючи апостольські ідеали перших християн. За розрахунками Іоакіма, *nova vita* настане в точно визначений час – 1260 року.

Завдяки розповсюдженню вчення Іоакіма дель Фьоре в Середньовіччі затверджується усвідомлення особливого стану довершеності історії людства. Він характеризується здобуттям дарів Святого Духу – любові, свободи та братерства, зрілості душі людства в цілому. Ці християнські категорії існують як завершені якості віруючого – праведника, які знаменують приближення Царства Святого Духу. Такі чесноти можна здобути апостольським життям, прямим слідуванням Новозавітним обітницям, що приводять до *nova vita* світу. Отже, оновлення світу, за теорією Іоакіма, повинно відбутися подвійно: згори – з інтеграційної волі Троїчного Бога та внутрішньо – починаючи з вільного вибору та вчинків людини. Останнє базується на християнській доктрині вільної волі, яка в теорії Іоакіма починає отримувати своє узгодження з іншими компонентами християнської доктрини: задумом Бога, проведенням історії, правом людини вдосконалювати світ в окремо визначеному для цього часі. Відтак, Іоакім зосереджує увагу на дієвому вдосконаленні, реформуванні себе та світу, які може здійснювати окрема особа.

Таке реформування для середньовічної людини починається з чуда – миті містичного сприйняття образів євангельського життя, з проєкції на свою душу одного з Ликів Бога. В ученні Іоакіма Три однорідні індивідуальності Бога можуть розподілятися віруючим «власноруч» на історію власного життя та духовні стани душі, і (що особливо важливо) критерієм такої взаємодії стає не лише містико-аскетичне самозаглиблення, а й зовнішній вчинок, соціальна ситуація, яка свідомо повинна вдосконалюватися індивідом. Іншими словами, внутрішнє проєктування ідеалу віруючого трансформується на події реального життя, на всі соціальні інституції. Щоб виконати таке ідеальне повторення, прямого наслідування мало. Для остаточного втілення в євангельський образ Бога повинна з'явитися самооцінка своїх особливих якостей, яка б порівнювала себе «недосконалого» з ідеальними образами Ісуса. Самооцінка, яка не лише порівнювала б три стани душі людини – в іоакімізмі це страхітлива, дитячо-віруюча та зріло-любляча, а й підштовхувала б віруючого до самовдосконалення себе, релігійної громади та більше – всіх компонентів явленого світу.

Така самооцінка та внутрішня мотивація до активного життя є вже ознакою індивідуалізму, який, звісно, існує в середньовіччі лише в межах євангельських прикладів та контролю церковної громади. Контролю, який спрямований не стільки на соціальний вчинок, скільки на уявлену вертикальну комунікацію людини з Богом. Остання, згідно з іоакімізмом, набуває складних та багатоваріантних форм, що надають своєю глибиною віруючому переконання в істинності свого *nova vita*, і навпаки, своєю новизною доводять католицький клір до розгубленості. Бо іоакімізм, який, за словами одного францисканця, був пронизаний «духом бісівської свободи» [5, с. 86], надавав індивідові ефективні механізми виходити з корпоративної «карти світу» й теоретично руйнував

уявлену цілісність вертикальної ієрархічності світу. Імовірно, тому церква засудила вчення Іоахіма (IV Латеранський собор 1215 р.) про Три однорідні індивідуальності Бога та більшість його праць.

Втім, у XIII ст. іоахімізм поширювався, набираючи впливу. Одним з його осередків став рух спірітуалів (від Spiritus Sanctus – Святий Дух) – угруповання членів францисканського ордену, які пропагували думку, що істинно віруючим треба жити, слідуючи поклику Святого Духа, стараючись утвердити *pova vita*. Передвісником «життя у Святому Дусі», на думку спірітуалів, був Франциск – його містико-життєвий приклад (*exempla*). Отже, образ святого, створений багатьма життєписами¹, як ідеал люблячо-зрілої діяльності вірянина, уособлював наближення третьої фази історії людства, яку пропагував іоахімізм.

Exempla Франциска стала образом нової релігії, яка пропагувала не відсторонення особи від «світу сього», як це було на той час, а навпаки, оптимістичну співучасть індивіда в процесі вдосконалення світу – сприйняття його не зануреним у зло, а простором для самовдосконалення у формі любові, а не страху. Отже, першою ознакою харизми Франциска є долання середньовічного уявлення про фатально-трагічну визначеність долі людини в гріховному світі, відмову від думки, що спасіння душі можливе лише за умови занурення в страх. Адже *exempla* Франциска надає приклад радісного сприйняття існуючої реальності, віри в любов Бога до окремої людини та світу в цілому. Заперечувалось уявлення, що лише через пасивне страждання людство може встановити втрачену гармонію з Богом. Більш детально цей компонент святості Франциска розкривається в іншій статті автора [6].

Закріплювала радісну любов до світу та людей наступна ознака святого – його містична цілісність, несуперечливість самому собі, своїм проголошеним ідеалам. На відміну від августинської доктрини розколотості душі, Франциск подається в літописах цільною фігурою. Особою, яка не має душевних та інтелектуальних хитань, «митарств душі». Усі його дії були цілісним та повним відображенням самого себе, відображенням духовного злету, який можна визначити як «буття для себе через буття для інших». Отже, Франциск так буквально ототожнив образ Ісуса у своїй душі, що не міг не діяти лінійно-задано в межах Букви Нового Завіту. Усі його вчинки мали своє виправдання у Святому Письмі, стали особистими переконаннями та моральною позицією, суверенним правом Франциска бути таким, як сам себе уявив. Це стало його релігійно-моральним виправданням своєї свободи перед світом, міською громадою, родиною, які він покинув. Перефразуючи М. Гайдеггера, поклик совісті святого мав «...характер заклику присутності до його найбільшої своєї здатності бути самим собою» [7, с. 305]. Іншими словами, духовна цілісність Франциска, безкомпромісність у любові «підносила» його над складними суспільними відносинами. Цю думку більш чітко визначив Г. Зіммель, який зауважує, що «...ми тим моральніші, тим співчутливіші та тим добріші, що більше кожний є самим собою, тобто що більш суверенним робиться його внутрішнє ядро, у якому всі люди тотожні собі по той бік заплутаних суспільних відносин і випадкових удавань» [8, с. 196].

¹ Ключовими у формуванні образу святого є життєписи Франциска, які з'явилися в XIII – на початку XIV ст. Католицькою церквою вони поділяються на ортодоксальні та неортодоксальні. Ортодоксальними джерелами францисканства стали «Перше» (1228 р.) та «Друге Життя» (1246 р.) Фоми із Челано, а також «Легенда трьох товаришів» (інша назва – «Велика легенда») (1260 р.), написана св. Бонавентурою. До неортодоксальних джерел відносять корпус оповідей «Квіти святого Франциска» (перша половина XIV ст.) та «Зерцало Досконалості» (1318 р.), які сформували європейське уявлення про святого тим, що зберегли істинний дух раннього францисканства. Вважається, що «Квіти святого Франциска» і «Зерцало Досконалості» були написані з урахуванням настроїв та світогляду простого народу, зберегли його сподівання і були на той час «народними Євангеліями».

Цілісні душі Франциск знаходив не в соціально значимих інститутах зовнішнього буття, а в містичній практиці сприйняття Бога, в якій святий зливав своє «я» з трансцендентним. Життєписи описують декілька «зустрічей» засновника ордену міноритів з Ісусом та надприродним світом. Містичні дива почалися в напівзруйнованому храмі Сан-Даміано, де, згідно з другим життєписом Фоми із Челано, до Франциска звернулося розп'яття з проханням відновити храм. Містична практика залишалася вагомою часткою *exempli* святого і завершилися його стигматизацією. Саме через таку практику, осяяння (*illuminatio*) присутності божественного Франциск зберігав цілісність своїх світоглядних переконань, знаходив мужність дотримуватися «нелюдського» аскетизму – буквального повторення земного життя Ісуса.

Містична практика Франциска, як поетично зазначає В.Л. Рабинович, утворює таїнство амбівалентного акту спів-мучення (*compassio*) та спів-радування, радості духовної (*laetitia*) з Ісусом [9, с. 401-403]. Умоглядно утворюється євхаристичне спілкування живого Бога зі святим, що свідчить про продовження земного життя Христа. Цей таємничий акт поєднується з дійсним повторенням земного життя Ісуса – усіх Його мук – Франциском. Через усвідомлення людських мук святий відкриває світ індивідуальності – особи, що формує в собі уявлення про людську природу, в їх амбівалентних можливостях – гранично злomu та гранично доброму.

Умоглядно містична практика передбачає двостороннє зближення суб'єктів комунікації. Тобто не стільки Франциск прямував до Бога, як Сам Господь сходяв до рівня людини – тим святий спорадично повторював земний шлях Ісуса Христа. У такій комунікації містик відчував себе рівноправною стороною – улюбленцем Люблячого, «Нареченою», духовне майбутнє якої вже визначено, страх та покинутість у світі залишалися в минулому – лишались любов та радість. Відтак, символічний, трансцендентний образ Бога у свідомості містика відходить на другий план, залишаючи перед собою Його людську природу – в очах містика Бог олюднюється, а з Ним повстають з померлих святі, а смерть втрачає свою силу. Встановлюється тимчасова духовна гармонізація одиничного із загальнотрансцендентним, індивідуальна історія життя здобуває своє завершення в її останній стадії – сходження Святого Духа на містика.

Індивідуалістичний пошук духовної повноти не завершується актом сходження Святого Духа на містика. Бо за актом рівноправного єднання з Богом приховується бажання індивіда знайти гармонізацію між усіма компонентами світу – досягти Божого миру-порядку (*orde*) та подолати відчуженість між людьми. Відтак, містик духовно єднається не лише з живим, олюдненим Богом. Цієї миті він психо-символічно поєднує свою душу з Його тілом на землі – Церквою, з усією християнською громадою. У цьому сенсі доречно згадати вислів П.М. Біццеллі, який зазначає, що «...медіум, за допомогою якого той, хто шукав, знаходить Бога, – це наповнена Богом людська особистість, і в той же час це соціальне середовище, в якому перебуває благодать Божа, тобто Церква. Тому осяяна благодаттю одинична особа й Церква позначаються одними і тими самими іменами, нареченою Христовою, Коханою, і Пісня Соломонова тлумачиться одними й тими самими інтерпретаторами і стосовно особи, і стосовно Церкви. Символічне значення особистості, що пізнала Бога, в тому подвійним: вона відображає в собі і Бога і Церкву Його» [2, с. 141]. Отже, Франциск, як містик, постає рівним та значимим не лише перед Його очима, але рівноцінним суб'єктом церковної спільноти, з якою – з цього часу – знаходиться в дихотомічних відносинах. Своєю *exempli* святий розривав відчуженість окремого індивіда з християнським світом, колективно-церковним взагалі, вільно віддаючи цілком себе служінню людству.

Своєю містичною практикою Франциск не лише зрівняв три компоненти умоглядного світу – Бога, Церкву та вірянина, але розширив Церкву до рівня всього соціального життя та його історії, де кожна людина знаходить себе у добродійному вчинку

заради іншого. Таким чином, духовним збагаченням місія містика не завершується. Вона має зовнішнє – суспільно-релігійне значення. Містик не лише психологічно переживає свої уявлення, він прагне передати, поділитися своїм внутрішнім досвідом з іншими. Свої екзальтовані переконання він розповсюджує як доповнення до «Благої вісті», на підтвердження швидкому спасінню, з метою масового повторення живого спілкування з Богом. Отже, містицизм руйнував пасивне очікування Страшного Суду, формував індивідуалістичну відповідальність за пошук спасіння – повторення земного життя Ісуса. Франциск ставав живим прикладом, втіленням «божого задуму», індивідуальної можливості бути рівним Богові, символом паралелізму погодження *exemplum* святого з образом Бога та Його Церквою. Містичний паралелізм *exemplum* Франциска своїм суверенним правом вибору та можливістю особисто вдосконалювати душу через християнські чесноти надав вільне право особистості робити власний вибір типу життя.

Наступною ознакою святості Франциска є розповсюджена ним практика покаяння за свої провини перед Богом, заклики до жербуючих ченців та мирян до виховання совісті. Ці два релігійно-моральні феномени зазнали масового суспільного та церковного розповсюдження саме в XIII ст. До цього, в ранньому Середньовіччі, за визначенням Г.Ч. Лі, єдиною формою сповіді була «сповідь перед Богом» і лише потім перед авторитетним ченцем чи священником [10, с. 38]. Католицька церква канонізувала сповідь на IV Латеранському соборі, зобов'язавши всіх дорослих вірян щороку сповідуватися священникові. З цією метою церква почала формувати списки гріхів (пенітенціарії), які регламентують суспільне життя кожного.

Додамо, що сповідь попередньо передбачає внутрішнє самодослідження, спостереження за своїми думками та бажаннями, які повинні збігатися з канонічними позиціями Церкви. Як постійна духовна практика, сповідь повинна привести віруючого до визволення душі з-під влади пристрастей і зосередитися на пізнанні в собі Бога. Як зазначає О.Г. Ексле, «...у церковних трактатах XII ст. вчили, що пізнання людиною своєї природи полягає в пізнанні її найкращих елементів – розумної душі (*anima rationalis*), людина, що не вміє відвернутися від плотських сприйнять, не знає саму себе, оскільки не знає того, що складає її природу» [11, с. 310]. Тобто сповідь передбачає підвищення рівня індивідуальної раціоналізації, усвідомлення своїх морально-психологічних якостей та їхній жорсткий внутрішній та зовнішній самоконтроль. Ця релігійна практика надавала середньовічній людині один з механізмів формування індивідуальності, можливість реалізувати в житті свою суверенність, а з іншого боку, стала механізмом контролю церкви за думками та діями не лише окремої особи.

Втім, індивідуалізація сповіді не знімала з середньовічної людини відповідальності за іншого та світ в цілому. Навпаки, відповідальність подвоювалася – з усвідомленням індивідуальної відповідальності з'являлась відповідальність за іншого. Оскільки уявлений світ, що наближався до Страшного Суду, в очах вірянина ще не втратив своєї вертикально спрямованої ієрархічності, де кожний не лише спрямований на вище – Бога, але й взаємопов'язаний з іншими до миті спасіння. Тому більш досконалий у вірі та покаянні, розумний душею стає зрілою людиною, яка піклується, оберігає та відповідає за іншого (*mundium*), як за члена своєї родини – брата чи сестру. Саме такого принципу «сповіді та відповідальності за іншого» дотримувався Франциск, створюючи первісну громаду міноритів.

Поруч з уже визначеними ознаками харизми Франциска його *exemplum* надає нове уявлення про мир, що повинен панувати у світі. Мир здобувається найпростішою дією – загальнолюдськими відчуттями, під проводом любові, які відкривають світ такий, яким його задумано Богом. Згідно з легендами Франциск не тільки продовжив традицію «перетворення в мир» (*conversion*) громад «менших братів». Він спрямував цей принцип на утвердження соціального миру – встановлення загальноновизначених критеріїв

«спільного блага» у світському житті середньовічних міст (Перуджі, Сієні, Асичу). Тут слід звернути увагу на одну обставину суспільно-політичного життя Середньовіччя, на яку вказує Х. Арндт: «...Середньовічне поняття “загального блага” не припускає існування публічної політичної сфери, це свідчить скоріше за все про визнання того, що приватні індивіди здатні мати загальні інтереси, причому як духовної, так і матеріальної природи, а тому залишатися в приватній сфері й займатися виключно своїми справами вони можуть, тільки коли хтось бере на себе дотримання загальних для всіх інтересів» [12, с. 47]. Франциск узяв на себе завдання реалізації «загального блага» через встановлення миру в суспільних групах. Відтак, він своїми екзальтованими вчинками, завдяки «перетворенню», формував публічний простір особистого «виведення» людини зі сфери приватного в простір примиреного підпорядкування заради «загального блага».

Своєю ехемпла Франциск руйнував соціальні розмежування, для нього папа Римський з людиною, що втратила віру, і жебрак з багатієм, і теолог з дурнем були рівноцінними, рівними дітьми Бога, що заслуговують на гідне життя та мир. Мир, який досягається загальним примиренням суспільно-групових розбіжностей, толерантним визнанням особливих якостей та ускладненням нової взаємної згоди. Така згода уможливується завдяки принципу смиренного підпорядкування себе всім людям, суспільству та природі. На таку суспільну новацію Франциска вказує О.Г. Ексле. Він пише, що засновник руху «менших братів» у своєму творі «Привітання чеснотам» (*Salutatio virtutum*) пропагує, що «...людина знаходиться в підпорядкуванні (*subditus et suppositus*) у всіх людей, які тільки живуть у цьому світі, і не лише у людей, але й у всіх диких звірів, “які можуть створити з ним що схочуть, настільки це дано їм зверху Господом”. *Oboedientia* (послух) припускає не тільки конкретну практику слухняності в одному своєму вимірі, який Францискові дуже добре відомий: слухняність вищим, слухняність обраній формі життя, слухняність Церкві та слухняність братів один одному. *Oboedientia* припускає понад усе щось ще більш всеосяжне, що, мабуть, можна позначити як згода, ухвалення (*Finwilligung*) того, що є» [11, с. 174-175].

Примирене підпорядкування іншим, визнання складності й суперечності «цього світу», віра у творіння стають запорукою життя в мирі та любові з собою та іншими. Гріховність світу не сприймається Франциском остаточно як вороже і зле. Навпаки, світ для святого – це певна практика, що не долає, а вдосконалює всіх – не завдяки перемозі, підкоренню чи насильству іншої сторони (правовірних еретиків чи бідних багатіїв тощо), а примиренню та перетворенню (*conversio*) себе до іншого, визнанню його права на самобутнє існування. Наближення та сходження сторін (суб'єктів, угруповань) в ехемпла Франциска стають новою гранню свідомості миру, який ніколи не реалізується завдяки перемозі однієї сторони над іншою. Ці знання не лише поглиблюють уявлення про суспільні відносини та їхню складність, необхідну толерантність до інших «мікросвітів», але надають перспективу горизонтального сприйняття світу. Тобто вертикально-символічна ієрархія, «картина світу» починає доповнюватися завдяки ехемпла Франциска горизонтальними складовими – тими елементами, які поглиблюють цінність реального світу, в якому людина знаходиться тут і зараз. Більш того, практика примирення завдяки перетворенню, що передбачає індивідуальне дотримання толерантності та підпорядкованості, вільний вибір, є чинником формування європейського індивідуалізму.

Втім, світоглядна особливість XIII ст. залишалася непорушеною – ще не було зруйновано уявлення про світ як органічне ціле, де кожна частина відображає в собі як в символічному дзеркалі значення всього вертикально-ієрархічного універсуму. Середньовічне суспільство залишалася строго становим, метафізично обґрунтованим, що сприймало будь-які дії, спрямовані на руйнацію своєї цілісності, як зазіхання на сак-

ральне, а тому не вважалось можливим, таким, що виходить за межі розумного – божевіллям. Імовірно, Франциск усвідомлював новизну своїх вчинків, які розхитували цілісність станового суспільства, і тому обертав свою *exemplum* у форму «дурості». За визначенням М.М. Бахтіна, святий «...недаремно називав себе й своїх прихильників “скоморохами Господа” (“ioculatores Domini”). Своєрідне світоуявлення Франциска з його “духовною веселістю” (“laetitia spiritulisi”), з благословенням матеріально-тілесного початку, із специфічними францисканськими зниженнями та профанаціями може бути названо “карнавальним католицизмом”» [13, с. 66-67].

З початку свого месіанського руху, коли Франциск відмовляється від батька, віддаючи йому свій одяг, він зрікається соціального статусу, який від народження йому належав. Втім Франциск, у суворому розумінні Середньовіччя, не став і ченцем. Він не вписувався в жоден середньовічний стан, обравши добровільно роль *idioti* – людини, котра відмовилась від панівних форм комунікації, від вирашного положення, що його надавала йому освіта, власність батька, широкі кола знайомств тощо. Релевантне служіння Франциска ставило під сумнів будь-які суспільні межі та станові відмінності, а форма «дурня Господнього» «розкривала» для нього закриті світи станів, об'єднуючи їх радісним сприйняттям євангельських завітів. Та більше, завдяки формі «ідіота» він профанно знижував силу навіть наймогутнішої влади. Своєю «глупотою» він прирівнював найвищий авторитет до прямолінійних людських відносин, щоправда, в межах християнської слухняності.

У цьому сенсі слід пригадати один приклад, який одночасно розкриває аксіологічні позиції Франциска, з одного боку, та надає форму, метод відстоювання вищої мети святого. Якщо вірити легендам францисканців, то рішення щодо затвердження братства міноритів Інокентієм III (в 1209 р.) первинно було негативним. Франциск, що був одягнутий у хламиду, за вказівкою папи пішов проповідувати не вірянам, а свиням. Але вранці, після нічного явлення Бога до Інокентія III, рішення папи кардинально змінюється, і «меншим братам» було дозволено проповідницьку діяльність. Цей, на перший погляд, тривіальний приклад розкриває світоглядну позицію Франциска діяти спочатку від імені Бога, а вже потім за велінням Церкви, а не навпаки. Тобто Франциск відстоював своє право реалізовувати свободу волі – знайти шлях до живого Бога й безпосередньо слідувати Його завітам. Цьому екзальтованому пориву святий слідував все своє життя, навіть якоюсь мірою суперечив волі Церкви. При цьому авторитетна влада Церкви, папи Римського особисто, була нівельована до індивідуальної комунікації трьох осіб: папи, Франциска та Бога. Це відбулося завдяки єдиній можливій формі простоти божевільного – «скомороха Господа», якому не потрібна вся теологічна вченість, адміністративні інституції та багатства для розповсюдження миру в світі.

Наступною ознакою харизми образу Франциска є поріднення його з бідністю (з панною Бідністю). Святий укладає обітницю з Бідністю, спираючись на текст Євангелія: «Ісус казав йому: якщо хочеш бути досконалим, йди, продай маєток свій і роздай жебракам; і матимеш скарб на небесах; і приходь і слідуй за Мною» (Мат. 19: 21). Франциск зовсім не торкався грошей (Мат. 10: 9-10) і всіма своїми вчинками заперечував цінність життя в розкоші та багатстві. Відтак, багатство, яке визначалося Святим Письмом як даремна втрата земного часу, як зло (Мат. 6: 19), протиставлялося *exemplum* Франциска – бідності. Таке протистояння в свідомості високого Середньовіччя було панівним: будь-який наочний добробут людини відсував її від бажаного метафізичного пониження і, навпаки, кожне наочне пониження було жаданою оболонкою глибинної божої уславленості. Звідси характерний для середньовічного християнства культ добровільного жебракування, юродства, які з початку XIII ст. стають масовим релігійним рухом, що був доволі схожий на реальне жебракування.

Тут слід звернути увагу на те, що у період високого Середньовіччя відбувається трансформація поняття жебракування. До цього жебрак хоч і був у стані занехаяності, знаходячись на межі фізіологічного забезпечення своїх потреб, заробляючи на випадкових заробітках, усе ж був включений до корпоративної системи Середньовіччя. Навіть канонічне право, що захищало жебраків, виокремлювало їх в окремий стан. Вони мали обов'язки – молитися за благодійників, бути повчальним символом – вказувати на істинне місце людини у світі – тимчасову занедбаність. Це становище почало змінюватися з XIII ст., коли розпочалася міська диференціація, яка по-новому поділяє багатих та бідних на *potentes* і *paupers*. У містах виник новий «декласований» соціальний прошарок люмпенів – міських жебраків, професійних ошуканців, паразитів, кількість яких зростала, підточуючи основи християнської моралі. Ця «вузька» форма жебрацтва ставала асоціальним явищем, об'єктом страху та ненависті, вона пов'язувалась з гріховністю. З цим явищем міська верхівка боролась, утворюючи велику кількість нових шпиталів, будинків піклування бідними, та, з іншого боку, міську бідноту починають «долучати до праці». Такий спосіб став вважатися ефективним засобом перевиховання жебраків та механізмом відновлення порушеної соціальної справедливості. У той же час з'являється інша крайність – прагнення бюргерів розкоші, лихварства, яке помножувалось на пихатість і пожадливість духовенства, учених магістрів, які своїм «закритим» від церковної громади життям не лише порушували християнські догми – вони руйнували основи середньовічного уявлення «загального блага» – спасіння всіх.

У цих умовах рух бідних ставав символом загального оновлення християнських устоїв, новою формою «хрестових походів», спрямованих на внутрішні пороки християнського світу. Обітниця Франциска з Бідністю була саме консолідуючим символом єднання, гуманістичною самопожертвою всіх розчинених корпорацій та прошарків Середньовіччя, повторення якої несе в суспільство злагоду та мир, єднання душ задля єдиної християнської мети.

Підсумовуючи, слід зазначити, що ознаки святості Франциска Ассізького хоч і не створили радикально нових світоглядних уявлень, усе ж заклали підґрунтя визначення індивідом нових обривів свободи, які почали набирати оберти вже в XIV ст. Його *exemplum* не виходила за межі офіційної доктрини католицької церкви (навпаки, церква з успіхом залучила вчення та рух францисканців до своєї офіційної структури) і була екзальтованим поривом віруючої людини, спрямованим на уможливлення нової сфери життя – вільного слідування земному життю Ісуса. Саме така соціально-релігійна практика, наявність внутрішньої свободи, містична переконаність у самому собі та дієве перетворення свого життя та світу створювала образ святого та одночасно формувала підґрунтя європейської індивідуалізації. Усі інші атрибути святості Франциска – служіння іншим, покаєння, пацифізм, «глупота в Бозі» та злучення з Бідністю – уможливлювали особистий вибір Франциска й одночасно гармонізували нові світоглядні інституції зі старими гомогенними переконаннями Середньовіччя, із тим вертикально-ієрархічним світоглядом, який ще довго пануватиме в Європі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Квіти святого Франциска : пер. з італ. і вступ о. Йосафата Ананевича Чину Братів Менших ; Монастир Монахів Студійського Уставу. – Видав. відділ «Свічадо». – 168 с.
2. Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / Бицилли П.М. ; сост. Ф.Б. Успенский ; отв. ред. М.А. Юсим. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – 808 с.
3. Оукешотт М. Массы в представительной демократии // Мировая политическая мысль : антология : в 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль XX в. / М. Оукешотт. – М. : Мысль, 1997. – С. 448-465.
4. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Бурдах К. ; пер. с нем. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 208 с.

5. Карсавин Л.П. Монашество в средние века : учеб. пособие / Карсавин Л.П. ; вступ. ст., коммент. М.А. Бойцова. – М. : Высш. шк., 1992. – 191 с.
6. Туренко О. Франциск Ассизский як приклад подолання страху оманливого світу // Історія релігій в Україні : наук. щорічник. 2009 р. Кн. II / О. Туренко. – Львів : Логос, 2009. – С. 272-278.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.
8. Зиммель Г. Индивид и свобода // Зиммель Г. Избранное. Том 2. Созерцание жизни / Г. Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – 607 с. – С. 193-200.
9. Рабинович В.Л. Исповедь книгочех, который учил букве, а укреплял дух / Вадим Рабинович. – М. : Книга, 1991. – 496 с.
10. Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI вв. / Душин О.Э. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 156 с.
11. Эксле О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / Отто Герхард Эксле. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 360 с.
12. Арентт Х. Vita active, или О деятельной жизни / Ханна Арентт. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
13. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / Бахтин М.М. – [2-е изд.]. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
14. Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография / Вайнштейн О.Л. – М. ; Л. : Наука, 1964. – 483 с.

О.С. Туренко

Грани святости Франциска Ассизского: поиск европейской индивидуализации

В статье на примере признаков харизмы Франциска Ассизского исследуются мировоззренческие компоненты европейской индивидуализации, культурно-религиозным проводником которых был святой. Опираясь на учение Иоахима Флорского о разделении на три периода до того вечно-единого времени и истории, Франциск утвердил религиозную практику действенного усовершенствования мира и реформирования человека, переоценку личной свободы христианина. Эти новые мировоззренческие компоненты Франциск утверждал благодаря отказу от концепта фатально-трагической определенности судьбы человека в греховном мире, мистической практике, пацифизму и буквальному повторению земной жизни Иисуса.

O.S. Turenko

Verges of Francis of Assisi's Holiness: Search of European Individualization

In the article by the example of signs Francis of Assisi's harizma the world view components of European individualization, the cultural-religious explorer of which this man of God was, are investigated. Leaning against the study of Joachim of Fiore, about the division into three periods, to that eternal-single time and history, Francis confirmed religious practice of effective improvement of the world and reformation of a human-being, overvalue of the personal freedom of the christian. Francis asserted these new world view components thanks to the waiver from the concept of fatal-tragic definiteness of human fate in the sinful world, mystic practice, pacifism and literal reiteration of earthly life of Jesus.

Стаття надійшла до редакції 18.01.2011.