

ГОЛОЗУБОВ А.В. (доктор філософських наук, професор кафедри етики, естетики та історії культури Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»)

СВ. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: МОДЕРНИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ

Интерес к св. Франциску Ассизскому проявился как в эпоху модернизма, так и в более широкой культурной ситуации постмодерна. Св. Франциск занял важное место в теоретических работах из области философской антропологии и в практическом осмыслении философско-антропологических феноменов, таких как радость, смех, свобода, удивление. Христоцентричная антропология св. Франциска была противопоставлена антропологии доминирования.

Ключевые слова: св. Франциск Ассизский, францисканство, модернизм, постмодернизм, философская антропология, радость, свобода.

Голоzubov O.B. СВ. ФРАНЦИСК АССИЗЬКИЙ З ТОЧКИ ЗОРУ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: МОДЕРНІЗМ І ПОСТМОДЕРНІЗМ Интерес до св. Франциска Ассизького проявляється як в епоху модернізму, так і в більш широкій культурній ситуації постмодерну. Св. Франциск зайняв важливе місце в теоретичних роботах з області філософської антропології і в практичному осмисленні філософсько-антропологічних феноменів, як радість, сміх, свобода, здивування. Христоцентрична антропологія св. Франциска була протиставлена антропології домінування.

Ключові слова: св. Франциск Ассизький, францисканство, модернізм, постмодернізм, філософська антропологія, радість, свобода.

© Голоzubov A.B.

Golozubov AV ST. FRANCIS OF ASSISI FROM THE POINT OF VIEW OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: MODERNISM AND POSTMODERNISM In the article St. Francis has been considered from the standpoint of the history and content of philosophical anthropology. In his life and preaching such fundamental to the philosophy of the human being as joy and laughter, wonder and freedom can be found. Image of St. Francis has been actualized both in the modern epoch and in the wider cultural postmodern situation. His personality and phenomenon of the Franciscanism in the whole play an important role in finding ways of interacting between anthropology and theology in its updated postmodern version. Both waves of interest to the saint from Assisi in the twentieth century coincided with the growing problem of a man and at the same time appeal to the medieval discourse. Refuse of the concept of the Dark Ages in the situation of modernism / postmodernism led to the rehabilitation of the medieval intellectual culture and therefore carnival comic elements. In this sense interpretation of St. Francis in the novels of N. Kazantzakis, U. Eco etc. looks relevant. St. Francis took an important place in the philosophical and anthropological discourse, starting with Max Scheler, in theoretical writings in the field of the philosophical anthropology, and practical reflections on philosophical and anthropological phenomena. St. Francis' Christocentric anthropology was understood as opposed to the anthropology of domination. Interest of philosophy to this last is

quite natural if we consider philosophy as the ability to surprise, as the source of joy, humility before the diversity of the world and childishness close to buffoonery.

Keywords: St. Francis of Assisi, Franciscanism, modernism, postmodernism, philosophical anthropology, joy, freedom.

Постановка проблемы. Прежде всего необходимо сказать о том, что св. Франциск Ассизский – персонаж, занимающий важное и на определенном этапе центральное место не только в истории церковных институтов и монашеских орденов, но и мистической, культурной, всей духовной традиции христианства. Эти его ипостаси достаточно хорошо освещены в литературе, исследующей францисканство. В предыдущих статьях нами было обращено внимание на специфику постмодернистского восприятия св. Франциска как западного юродивого, св. Шута Господня, сочетающего в себе шутовство, мученичество и святость с апологией радости и смеха^[1]. Гораздо меньше говорится о св. Франциске как поэте и еще реже как о философе или хотя бы его значении для философии. Тем не менее мы считаем, есть все основания для помещения личности и проповеди выдающегося католического святого в философский, а именно философско-антропологический дискурс, возможно, на первый взгляд, не вполне сочетающийся с очевидным христоцентризмом францисканской традиции и теоцентризмом средневекового христианства в целом. При этом модернизм и постмодернизм мы разводим не столько содержательно, учитывая всю дискуссионность этого вопроса, но сколько хронологически, как, ситуацию в культуре, соответственно, первой и второй половины прошлого столетия.

Актуальность проблемы. По словам Д. Дорофеева, «философская антропология, последовавшая за антропологическим поворотом, который совершил Ницше, была влиятельнейшим течением в XX веке и ее значение отразилось даже на тех, кто с ней был не согласен. Но проект философской антропологии до сих пор не завершен ... актуальность философской антропологии не утрачена для современной мысли» [3]. Эта актуальность в применении к обозначенной выше проблеме еще более подчеркивается тем обстоятельством, что философская антропология оказалась на пересечении целого ряда областей современного гуманитарного знания с теологией в ее современном, обновленном в ситуации постмодерна, варианте. *Культурная антропология* рассматривается М. Фулкерсоном как важный элемент постмодерной теологии, а теологическое знание как набор дискурсов, ритуалов, интерпретаций и практической мудрости, обращенный к культурологии как надлежащему исследовательскому дискурсу [15]. Одним из тех, кто пытается осуществить синтез *теологии и антропологии*, является Жиль Байли, основатель и президент *The Cornerstone Forum* («Краеугольный камень») – организации, изучающей изменения, с которыми сталкивается христианин в условиях духовного и нравственного кризиса в современном мире. Байли организует свои лекции и семинары, используя антропологические подходы Р. Жирара, Анри де Любака, Иоанна Павла II и др. О важности усилий, предпринимаемых Байли, заявил в 2007 г. нынешний понтифик. Бенедикт XVI отметил, что путь к обоснованию уникальности и абсолютной ценности христианства лежит через взаимодействие между теологией и антропологией. На наш взгляд, существенную роль в этих поисках играет личность св. Франциска Ассизского и феномен францисканства. Об интересе к последнему в современной культуре свидетельствует растущее число переводов различных францисканских текстов, посвященных выдающемуся святому жизнеописаний и научных монографий, Интернет-материалов и т.п.

Предыдущие исследования и публикации. Начиная с середины XIX в. благодаря работам Ж. Мишле, Э. Ренана, Г. Тода во францисканской историографии утвердилась мысль, согласно которой в личности святого Франциска, эмоциональной и деятельной, происходит переход от средневековья к Возрождению. Тогда же было положено начало сентиментальной романтизации св. Франциска, особенно после публикации биографии святого францисканским протестантским теологом Полем Сабатье в 1893 г., и

продолжено в фильме Ф. Дзеффирелли *Брат Солнце, Сестра Луна* (1973). Симптоматично, что интерес к францисканству пробудился в те же 1960-е годы, к которым мы относим возникновение феномена теологии смеха. Ф. Хир в своей книге «Средневековый мир: Европа в 1100-1350 гг.» (Lnd., 1962) говорит о св. Франциске, что тот создал «новый род аскетизма, новое восприятие мира, новый род радости: безмятежной и свободной» [17, р. 183]. Значение св. Франциска для общехристианской истории и современного мира подчеркивают также Ж. Ле Гофф [21], Дж. Мюллер [24], У. Холлистер [18], Ф. Тиммерманс [26]. В 2000-2002 гг. вышло обновленное издание францисканских источников в 3-х томах, содержащее тексты в их новом переводе, снабженные введениями и комментариями и дающие представление о том, как францисканская легенда возникла на основе ранних агиографических источников [13]. Установление достоверности в отношении идей и событий в самой жизни св. Франциска стало проблемой в конце XX в. Этим дебатам посвящены книги Ж. Даларуна, Р. Манселли, К. Фругони [11; 22; 14]. В отечественной науке св. Франциск, как и вся католическая парадигма стали предметом специального внимания лишь недавно, хотя и до этого отдельные суждения по поводу личности святого из Ассизи высказывали богословы и историки средневековой культуры, в частности Л.П. Карсавин [4]. Представители русской философской культуры, которые писали о св. Франциске, пытались прежде всего найти в нем стремление к единому христианскому духовному идеалу, в то же время обращая внимание на противоречия в его проповеднической деятельности. Л.М. Баткин относит францисканство к тем феноменам средневековой религиозности, которые «не лишены мягких тонов, евангельской снисходительности, а подчас и улыбки» [1, с. 116]. Д.С. Лихачев в своей работе «Смех в культуре древней Руси» обращает внимание на св. Франциска как своего рода уникальное явление в западной культуре, близкое к православному юродству [6]. Основываясь на «Радости совершенной» из «Цветочков Франциска Ассизского», Лихачев считает готовность Франциска терпеть унижительные поношения свидетельством победы над собой. Можно заметить, что Франциск имел опыт не только поношения и осмеяния, но и телесного страдания – стигматов, уподобленных ранам самого Христа, и принял это страдание с не меньшим смирением и даже радостью. Автор ранее рассмотрел значение св. Франциска для теологии радости и теологии смеха^[2]. В данной же статье сопоставляется францисканское отношение к миру и человеку с той философской парадигмой, которую принято обозначать, начиная с М. Шелера, как философская антропология.

Цель. Ставится задача сопоставить особенности обозначенного выше отношения на фоне трансформаций европейской культуры от модернизма к постмодернизму.

Основное содержание. Вопросы не только сущностной природы и нравственного, морального бытия человека, но и духовной и собственно религиозной жизни заняли важное место в философско-антропологическом дискурсе с самого начала формирования этого направления европейской интеллектуальной мысли, в эпоху модерна, если понимать под последним доминанту художественной и всей культуры первой половины прошлого столетия. По М. Шелеру, основные работы которого вышли в 1910-20-е годы, «первая идея о человеке ... это не продукт философии и науки, но идея религиозной веры» [7, с. 74]. Шелер же употребляет такие выражения, как «теологические антропологии» и «религиозная антропология». Излишне напоминать о сосредоточенности на проблеме человека такого близкого к философско-антропологического направления представителя религиозной философии, как Н.А. Бердяев.

В этом контексте важную роль сыграло открытие христианского гуманизма, основанного на переоценке средневековой интеллектуальной традиции и отказе от чрезмерной демонизации многих явлений средневековой жизни. Предпосылки к этому содержались еще в культуре романтизма, которая, с одной стороны, пробудила интерес к демонической двойственности в самом человеке и неоднозначности люциферовского восстания против всевластия Господа, а также к миру средневековых замков, рыцарских

турниров и монастырских подземелий, но с другой стороны, последние для ряда романтиков, особенно настроенных скептически по отношению к католической церкви, оставались не столько покрытыми дымкой таинственной загадочности, сколько пугающими и бросающими читателя в глубины преступлений, инквизиционных пыток и инцестуальных соитий (роман М. Льюиса «Монах»); кроме того, теологическая проблема зла не нашла своего разрешения в философии и эстетике романтизма, где, собственно, и не ставилась такая цель.

В начале XX в. воплощением христианского гуманизма, так же как отражением глубоко личного опыта Данте для ряда исследователей стала «Божественная комедия». Один из ее персонажей – св. Франциск Ассизский – привлек не меньшее внимание, особенно начиная с романтической интерпретации его жизни в работе П. Сабатье (1893). Вызвал он интерес и у классических представителей философской антропологии, прежде всего М. Шелера, что нашло отражение в его эссе «Идолы самопознания»; книге «Природа симпатии». По словам Шелера, движение францисканцев открыло миру «новое эмоциональное отношение к животным и растениям, т.е. ко всему тому, что в природе находится ближе всего к человеку как живому существу». (речь «Человек в эпоху уравнивания», произнесенная в Берлине на праздновании годовщины Германской Высшей школы политики 5 ноября 1927 г.) Шелер говорит о глубоком понимании св. Франциском языка природы. Христоцентричная антропология св. Франциска была противопоставлена антропологии доминирования. Сам интерес философии в целом и философской антропологии в особенности к святому из Ассизи вполне закономерен, если рассматривать философию как способность не только к глубокому постижению сути вещей, но к удивлению, к тому, чтобы видеть мир и человека в новом свете. По наблюдению Н. Копачинского, св. Франциск соединил в своем учении и своей личности теологическое удивление с философским, а трепетное отношение к природе и преклонение перед мистерией Христа с любовью к свободе [20]. Не только сам св. Франциск, но и некоторые его соратники и последователи интересны в этом контексте, особенно Якопоне да Тоди, странствующий аскет, поэт и мистик и своего рода юродивый западного мира [25]. Интересно, что известный итальянский поэт Джованни Папини (1881-1956), написавший его биографию, сам испытал в своем поэтическом творчестве влияние францисканских мотивов и не удивительно, что он является также автором книги о Данте (1933).

Р. Мацерат находит в святом из Ассизи все виды свободы, воплощенные также в известном папе-реформаторе Иоанне XXIII: дух свободы, провозглашенный понтификом при открытии II Ватиканского собора; призыв к поиску новых способов выражения вечных истин, открытость по отношению к не-католикам, «радостную и плодотворную свободу духа», принцип свободы совести, с одной стороны, и «свободу истины, долга и радости», с другой. В целом «св. Франциск боролся и приобрел в этой борьбе духовную свободу, подчинив себе свое собственное «Я» [23, р. 11]. Этот тезис соотносится с доктриной политической теологии Дж. Б. Метца и либеральной теологии Л. Боффа, истоки которых, в свою очередь, в религиозном модернизме Альфреда Лойзи и Джорджа Тиррелла, которые пытались предложить католической церкви свои идеи, внести в религиозную жизнь протестантскую новизну, за что были осуждены папой Пием IX в его энциклике *Syllabus*. Католический и протестантский модернизм стремился утвердить соответствие христианской доктрины опыту современного человека, но более успешной оказалось «второе пришествие» либеральной теологии в ситуации постмодерна. В «Словаре христианской теологии» 1965 года либерализм определяется как тип теологического мышления, направленный на включение в христианскую теологию ценностей свободы, толерантности и гуманизирующих мотивов современной западной культуры [16, р. 207]. В одной из статей этого времени (1961) св. Франциск даже сравнивается с Карлом Марксом [10], в другой с миротворцем; некоторые авторы отождествляют св. Франциска и францисканцев с хиппи. Знаменитый протестантский

теолог Х. Кокс увидел именно во францисканцах воплощение того духа празднества и фантазии, который, по его мнению, был присущ раннему христианству и затем утрачен по мере превращения христианской церкви в мощный социальный институт («Празднество шутов»), а Л. Веселовски называл его «инструментом празднества. Он праздновал творение, самого себя и своего Бога» [27, р. 72]. Не случайно именно апологеты либеральной теологии (Л. Бофф, И.Б. Метц) истолковали францисканскую апологию бедности как «антропологическую революцию» и попытку сформировать новое отношение к самим себе, к своему природному и социальному окружению, отличное от доминирования и эксплуатации. Это отношение также отлично от нарциссических нарушений личности, формирование которых в самом св. Франциске было преодолено его религиозным опытом и способностью к эмпатии в том смысле, в каком предложил это понятие научному сообществу американский психоаналитик Х. Кохут в 1960-80-е годы. Подобный тезис звучал у Макса Шелера, например, в его «Природе симпатии»: «мы можем видеть, насколько свободно эта священная любовь берет под свою опеку бедность, как это сделали Будда и святой Франциск» [7, с. 183].

Обе волны увлечения св. Франциском и францисканцами в XX в. совпали с обострением проблемы человека и в то же время с обращением к средневековому дискурсу, которое получило название нового медиевизма. В книге «Новое средневековье» (1924) Бердяев определяет таковое как ночную эпоху, конец «рационального дня новой истории», возврат к более высокому религиозному типу, к той тоске по небу, которая «делала народы одержимыми священным безумием» [2, с. 243]. Бердяев предвещал, что «ощущение зла должно быть сильнее и острее в новом средневековье», но он оказался не прав в том, что «иллюзии земного счастья не имеют уже никакой силы над нами». Должно было случиться еще много трагического в истории европейских народов, чтобы поиски утопического идеала приняли именно религиозный характер, а социальные проекты оказались скомпрометированы. Тем не менее религиозный проект Бердяева тоже оказался не реализован, и новое средневековье приняло апокалиптические черты. Умберто Эко сравнивает нынешних студентов с бродячими вагантами, «банды хиппи» с нищенствующими орденами, а взаимные атаки францисканцев и доминиканцев с теми, «которые обрушивают друг на друга троцкисты и сталинисты». Выдающийся медиевист с иронией предполагает, что когда «дети цветов» будут изгнаны из всех молодежных приютов, пусть они напишут, что в этом и есть совершенная радость» [8, с. 266].

Наш акцент на радости не случаен, поскольку именно радость и смех были обозначены в философской антропологии как фундаментальные свойства человека. Испанский католический философ Карлос Вальверде связывает с радостью и смехом два других важных культурных феномена – игру и празднество. Смех и плач монополией человека признают один из «классических» представителей философской антропологии немецкий философ и социолог Х. Плеснер в своей «Философской антропологии» (1970); известный американский протестантский теолог, основатель Эрламской школы религии Элтон Трублад. Для первого смех – прежде всего манифестация телесности, ответ на человеческое несовершенство; для второго – проявление той свободы, которая выражается в принятии решений и делает возможной ответственность за эти решения. Все это различные аспекты бытия Человека в мире. Человек предназначен к смеху, напоминает известный исследователь ренессансной культуры М. Скрич и следует за библейской литературой в исследовании смеха – иногда цинического, иногда ироничного, иногда насмешливого, иногда явно забавного. В Божественной комедии постмодерна смех насмешливый и циничный – это смех «односторонний»; смех разделенный отождествляется с радостью, это смех симпатии; сама комедия понимается как U-образное развитие сюжета, имеющее вполне логичное и счастливое с точки зрения глубинного смысла завершение; так интерпретируют библейский нарратив Н. Фрай. Х. Блум, У. Видби.

Что касается в. Франциска в этом контексте, то если собственно в средневековой интерпретации он прежде всего апологет бедности, проповедник духовного обновления, то в модернистском и постмодернистском восприятии он – радостный и даже смеющийся святой. С. Джеветт в книге «Трубадур Господень» (была опубликована впервые в 1903) писала: «Одна большая радость оставалась со св. Франциском почти до самого конца, радость бытия в мире. Его любовь к жизни под открытым небом, его любовь к птицам и цветам, долгим путешествиям через долины рек или среди высоких гор, никогда не покидали его», «никто не смеялся так весело и не пел так сладко» [19, р. 8]. Радующимся, смеющимся, поющим и танцующим св. Франциск предстает в одноименном романе Н. Казандзакиса, и в этом отношении он вполне *alter Christus* постмодерного Христа из его же «Последнего искушения».

Постепенный отказ от концепции «темного» и мрачного средневековья в ситуации модернизма/постмодернизма вел к реабилитации средневековой интеллектуальной культуры и карнавальной смеховой стихии. В этом смысле оказалась кстати интерпретация св. Франциска в знаменитом романе У. Эко, где, как известно, францисканец Вильгельм становится на защиту смеха от фанатика нетерпимости и печали Хорхе.

Названные произведения отражают всплеск интереса к неожиданным интерпретациям христианства, всего комплекса библейской и апокрифической литературы, образа самого Христа во второй половине XX века, сопровождавшийся новой фазой интереса к средневековью. А. Маклан считает, что «на исходе двадцатого века писатели, кажется, оказались в особенной степени вовлечены в проект «приобщения» св. Франциска к современности» [12, р. 141]. Среди основных постмодернистских интерпретаций святого можно выделить образ героя на все времена; в этом качестве св. Франциск был, в частности, репрезентован в фильмах Р. Росселини, М. Кёртиса, Ф. Дзеффирелли. Вдохновленный средневековыми мистиками М. Унамуно понимал героизм как стремление к вечной жизни и утверждению собственной индивидуальности, и в этом отношении постмодерное видение св. Франциска было подготовлено обстоятельствами его жизни и религиозного подвижничества. Но это был особый род героизма, на грани маргинальности и безумия Христа ради, движущей силой которого была радость.

Среди других интерпретаций св. Франциска в ситуации постмодерна выделяются Трубадур Божий; поэт и мистик; патрон природы и животных. Все они аккумулируются в образе святого из Ассизи как радостного святого, подчинившего одну из фундаментальных человеческих эмоций своему глубокому мистическому опыту.

Францисканский христоцентризм свидетельствовал о том, что удел христианского святого как последователя Христа – это не только мученичество и стигматы, но радость через страдания и смирение, доходящее до самоуничтожения. Святой Франциск в своем смирении подобен не только Христу как человеку, но очень человечен, так же как и философичен. По словам Джона Дж. Бейтмана, «христианское смирение есть истинная философия» [9, р. 187]. Постмодерный Христос явился на фоне открытия текстов Наг-Хаммади и всего комплекса апокрифических версий; теологии смерти Бога Г. Ваганяна и Т. Альтицера; демифологизации Нового Завета; «безрелигиозного» христианства Бонхёффера, т.е. преимущественно тех версий, в которых сам Христос предстал прежде всего человеком, сомневающимся и принимающим осмеяние и унижение глупцов в глазах Бога. Глупцы же в глазах мира, разного рода карнавальные персонажи, жонглеры, трубадуры нередко оказываются не только не маргинальными персонажами, но своего рода «посвященными», которым истина открывается полнее, чем священникам и монахам.

Еще в 1892 г. был опубликован рассказ А. Франса «Жонглер Нотр-Дам». В этой основанной на средневековой легенде истории рассказывается о монахе, который преподнес в дар статуе Девы Марии свои фокусы. Этот рассказ неоднократно был экранизирован, в телевизионном, экранном и анимационном варианте, а недавно похожий

сюжет стал основой короткого рассказа Пауло Коэльо «Шут Богородицы». Один из монахов, юный Бурхард, которого «его родители, люди простые, ничему его не научили, разве что жонглировать мячиками» [5], когда Богородица с младенцем Иисусом на руках в Сочельник сходит на землю и посещает монастырь в Мельке, вспоминает позабытое было мастерство и оказывается тем ключиком, который открывает сердце Девы Марии и вызывает улыбку на лице Иисуса, которого она передает подержать именно Бурхарду. Тем самым жонглирование становится не просто богоугодным делом, не только реабилитирует бывшего «шута горохового» в глазах товарищей – монахов, но и вызывает прямые ассоциации со св. Франциском, который сам сравнивал себя и своих товарищей с жонглерами и трубадурами и за которым прозвище *Шут Господень* прочно закрепилось. Кроме того, именно с ребенком на руках традиционно изображается один из самых популярных францисканских святых – Антоний Падуанский.

Таким образом, францисканцы возродили дух радости и оптимистичной духовности как фундаментальных свойств человеческой личности, поддержанный религиозным модернизмом и возрожденный в ситуации постмодерна. Сам св. Франциск занял важное место в философско-антропологическом дискурсе, в теоретических работах из области философской антропологии, и в практическом осмыслении таких философско-антропологических феноменов, как радость, смех, свобода.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баткин Л. Смех Панурга и философия культуры / Леонид Баткин // Вопросы философии. – 1967. – № 12. – С. 114–123.
2. Бердяев, Н.А. Новое средневековье / Н.А. Бердяев. – М. : Канон, 2002. – 446 с.
3. Дорофеев, Д. Философская антропология / Д. Дорофеев; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/>
4. Карсавин, Л. П. Монашество в средние века: Учеб. пособие / Л. П. Карсавин. – М. : Высшая школа, 1992. – 191 с.
5. Коэльо П. Шут Богородицы [Электронный ресурс] / Пауло Коэльо ; [пер. с порт. Е. Хованович] // Режим доступа : http://lib.ru/KOELXO/r_cristmas.txt
6. Разумовский Д. А. Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии [Электронный ресурс] / Д. А. Разумовский. – Режим доступа: www.bogoslov.ru/text/print.html
7. Шелер, М. Избранные произведения / Макс Шелер; [пер. с нем.]. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
8. Эко, У. Средние века уже начались / Умберто Эко // Иностранная литература. – 1994. – №4. – С. 258–267.
9. Bateman, John J. Further reflections and inquiries on the origins of the Byzantine Renaissance / John J. Bateman // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. – 1984. – Vol. 2:3. – pp. 284-292.
10. Cushing, R. Saint Francis and Karl Marx / Richard Cushing // Friar. – 1961. – Vol. 15. – pp. 43-48.
11. Dalarun, J. The misadventure of Francis of Assisi: toward a historical use of the Franciscan legends / Jacques Dalarun; [transl. by Edward Hagman]. – St. Bonaventure, N. Y. : Franciscan Institute, 2002. – 295 p.
12. Finding Saint Francis in literature and art / [edited by Ho, Cynthia, Mulvaney, Beth A., and Downey, John K.]. – N.Y. : Palgrave Macmillan, 2009. – xiii, 209 p.
13. Francis of Assisi: early documents. In 3 vol. / [edited by Regis J. Armstrong, J.A. Wayne Hellmann, William J. Short]. – Hyde Park, N. Y. : New City Press, 1999-2002.
14. Frugoni, C. Francis of Assisi: a life / Chiara Frugoni. – N. Y. : Continuum, 1998. – 168 p.
15. Fulkerson, Mary M. “They will know We are Christians by Our Regulated Improvisation”: Ecclestial Hybridity and the Unity of the Church // The Blackwell companion to

postmodern theology // [edited by Graham Ward]. – Oxford : Blackwell Publishers, 2001. – pp. 265-279.

16. Handbook of Christian theology. Definition essays on concepts and movements of thought in contemporary Protestantism / [edited by Marvin Halverson and Arthur A. Cohen]. – Cleveland : World Pub. Co., 1965. – 380 p.

17. Heer, F. The medieval world: Europe, 1100-1350 / Friedrich Heer; [transl. by J. Sondheimer]. – Lnd. : Weidenfeld and Nicolson, 1962. – xiii, 365 p, p. 183.

18. Hollister, C. Warren. Medieval Europe ; a short history / C. Warren Hollister. – N. Y. : Wiley, 1964. – xi, 262 p.

19. Jewett, Sophie. God's troubadour; the story of Saint Francis of Assisi / Sophie Jewett. – N.Y. : Crowell, 1957. – 115 p.

20. Kopaczynski, G. Saint Francis and philosophy / Germain Kopaczynski // American Catholic Philosophical Quarterly. 1990. – Vol. 64. – Issue 2. – pp. 249-260.

21. Le Goff, J. Saint Francis of Assisi / Jacques Le Goff; [transl. by Christine Rhone]. – Lnd.; N. Y. : Routledge, 2004. – xix, 159 p.

22. Manselli, R. St. Francis of Assisi / Raoul Manselli; [transl. by Paul Duggan]. – Chicago, Ill. : Franciscan Herald Press, 1988. – ix, 363 p.

23. Matzerath, R. Pope John, St. Francis and Vatican II / Roger Matzerath // Way. – 1963. – Vol. 19. – pp. 5-12.

24. Mueller, J. Francis: the saint of Assisi / Joan Mueller. – Allen : Thomas More, 2000. – 296 p.

25. Peck, Gregory T. The fool of God, Jacopone da Todi / Gregory T. Peck. – University : University of Alabama Press, 1980. – xiii, 246 p.

26. Timmermans, F. The perfect joy of St. Francis / Felix Timmermans. – Garden City, N. Y. : Image Books, 1955. – 277 p.

27. Wesolowski, Lorraine. The hippie from Assisi / Lorraine Wesolowski // Sisters. – 1982. – Vol. 54. – pp. 72-75.

^[1] Св. Франциск в контексте теологии смеха // Вестник Харьковского Национального университета им. В.Н.Каразина. Post-office. – Харьков, 2008. – № 813. – С. 218-230; Діалог культур та діалог в культурі: постмодерний образ св. Франциска Ассізького // Філософські обрії. – Київ, 2009. – № 21. – С. 230-242.

^[2] Голозубов А.В. Теология смеха как феномен западной культуры. Монография. – Харьков: ТО «Эксклюзив», 2009. – 468 с