

*Александр Голозубов*

**ФРАНЦИСКАНСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К  
РАДОСТИ, СМЕХУ И ГЛУПОСТИ В КОНТЕКСТЕ  
ДАЛЬНЕЙШЕГО РАЗВИТИЯ ЗАПАДНОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ**

В средневековом обществе комизм, смех и юмор представлены на разных уровнях и в разных формах культурной жизни, включая маргиналии на полях средневековых книг (*exempla*), средневековые анекдоты, забавные истории и многое другое. Вопрос о смехе в народной средневековой культуре ставился М. М. Бахтиным, Д. С. Лихачевым, В. П. Даркевичем, Ж. Ле Гоффом и др. Церковь и священство в этом контексте во многом являются объектом смеха. Однако смех, ирония и другие проявления комического духа в самой монастырской жизни и монастырской литературе стали специальным предметом изучения и интерпретации только в последнее время<sup>1</sup>.

Данная статья ставит цель рассмотреть некоторые аспекты францисканской традиции, основатель которой именовался Шут Господень, а его глупость и его радость были тесно связаны с печалью и страданием. Это отчасти отражает, с одной стороны, парадоксальную природу западного мышления, которое порождает «танец смерти» и «черный юмор», а с другой, уникальность личности самого св. Франциска.

Вопрос радости и смеха для средневекового сознания в то же время неизбежный вопрос о боли, страдании и смерти. В средневековом мировосприятии насилие для невинного и смерть для каждого отнесены в настоящее, а насилие и страдание для грешников и радость для праведников в будущее, в апокалиптическое время. Для Франциска страдание концентрируется в настоящем. Будущее приближается к человеку, радость будущего приближается к человеку, радость будет не в апокалиптическом будущем, а здесь и сейчас, но через страдание. Франциск страдает без насилия над самим собой, но он достигает отождествления с Христом в момент его величайшего страдания и унижения. Это действительно тема смерти без самой смерти, опасная и провоцирующая тема.

Мученик – провокатор темы смерти. Но мученик вообще не подражает, подражает святой, святой декларирует свою вторичность, подражательность по отношению к Иисусу Христу, но мало в каком святом присутствует такое органичное сочетание темы смерти, страдания и любви.

Раннее христианство обходит тему могилы, смерти, делая акцент на жизни после смерти, воскресении. Если смерть и почитание могилы наделяются сакральным значением, то прежде всего в случае, если речь идет о мученике, избранном, праведнике, но не простом мирянине. В то же время это была радость от созерцания того, что уже было мертво, но при этом не подвержено тлению и являлось исключительно важным для тех, кто оставался жить. Позднее радость еще более идентифицировалась со страданием и умиранием Христа, подражанием ему. Св. Антоний ожидает приближающуюся смерть с радостью, как будто возвращение из чужого города в родные пенаты [8, р. 79]. Неизбежно возникает образ, в котором темы жизни и смерти, временного и вечного, конца и начала соединяются.

Тема смерти и соотносительности ее с жизнью, апология смерти и даже ее карнавализация отчасти являются эхом страданий израненного тела Христова.

Тайна креста ведет к тайне божественной любви, так же как к пониманию динамизма духовного пути к Богу. «Если есть слово, которое полностью выражает суть францисканской теологии и духовности, это слово «христоцентризм»... Центральным пунктом веры и святости св. Франциска была его любовь и подражание Христу» [2, р. 1].

Но Христос не проповедовал птицам и не пел песни. Св. Франциск подготовил перемену в традиционных представлениях о христианском святом и святости, которая через несколько столетий привела к радикальным новшествам в образе самого Христа. К концу средних веков отождествление святости и мученичества осталось в прошлом [11, р. 417]. Трансформация мученичества в святую глупость и первенство темы радости способствовали этой перемене. Среди всех течений западной теологии радость получила, возможно, наиболее полное воплощение во францисканской традиции.

Христоцентрическое видение францисканской школы и

доктрины абсолютного приоритета образа Христа было сформулировано и развито францисканскими теологами Александром Галльским и Дунсом Скоттом. Еще один францисканский теолог XIII в. Яков Миланский в предисловии к своему трактату *Stimulus Amoris* писал: «Каждому следует устремлять свои мысли к страданию Христа. Это размышление очень полезно» [11, р. 99]. Трактат о любви и о сердце как средоточии этой любви начинается с упоминания о страдании. Далее следует настоящая апология страдания: «О возделенное страдание и восхитительная смерть! Что может восхитительней смерти, творящей жизнь, ран, дарующих исцеление, очищающей крови, боли, приносящей нам столько сладости, и открытости, соединяющей сердца. Его руки, пригвожденные к кресту, делают нас свободными; его ноги, скрепленные гвоздями, заставляют нас бежать, и, испуская дух, он вдыхает в нас жизнь; умирая на кресте, он пробуждает в нас стремление к божественному» [11, р. 101]. Радость проистекает из страдания и небытия, как любая форма происходит из бесформенности. Страдание не является благом само по себе. Но оно необходимо и неизбежно на пути к благу и знанию. Об этом, в частности, говорит францисканец Петер Джон Оливи в своем «Письме сыновьям Карла II».

Полное подражание Христу невозможно не только потому, что его физические страдания и нравственные терзания были безмерны, и невозможно их пережить вновь. При попытке сделать это страдания перестают быть таковыми, показывая невозможность для человека преодолеть свою собственную природу, соприкоснувшись с божественной сферой и обрести в этом радость и блаженство. Но страдания Христа были абсолютно лишены какой-либо подражательности, аффектации и сладостности. В случае мученика и даже более в случае святого дурака аффектация и традиция соединяются. Отчасти они имитировали Христа, отчасти сам Христос воспринимался в контексте существующих культурных типов. Упоминание насмешек над Христом является общим местом во францисканской теологии.

Таким образом, радость может стать способом перехода от человеческого к божественному, чтобы превратить даже страдание в наслаждение. Аффектация смерти и страдания заменяется ощущением полного слияния с Христом и затем экзальгированным

переживанием радости и счастья. Вопрос не в том, почему человек не хочет разделить страдания Христа, а почему он не хочет разделить радость, порожденную этим страданием, радость, которая нередко получает эмоциональную, чувственную и даже эротическую окраску. «Если плоть может испытывать такую сладость, почему вы не верите, что душа, которая через раны Христа присоединяется к его телу, будет наполнена еще большей сладостью? Конечно, я не могу выразить ее вам, но переживите это сами, и вы будете знать» [11, p. 105].

Другой францисканский теолог Петер Джон Оливи писал о Христе: «Он показал человеческую слабость через страдание и смерть» [11, p. 121]. Мы можем предложить ему наше сердце, самих себя и все наши добрые дела, мы можем посвятить ему даже нашу смерть или мученичество.

Таким образом, основные идеи св. Франциска были развиты, систематизированы и прокомментированы в дальнейшей францисканской традиции. Понятие радости стало одним из ключевых концептов, или даже важнейшим из них, объединившим целый комплекс идей и понятий. Хотя св. Франциск искал поддержки папы и стремился к легитимизации ордена, произведения таких францисканских теологов как П. Дж. Оливи, Уильям Оккам и др. рассматривались специальными комиссиями и многие их положения были осуждены как еретические, особенно в вопросе о бедности. В действительности, тема радости, смеха и глупости в проповеди и жизни св. Франциска была намного более новой и плодотворной. Он соединил оптимистическое, радостное восприятие жизни во всей ее целостности, включая страдание и боль, практический характер доктрины и исключительную духовность и мистицизм.

Он всегда стремился умереть как мученик [9, p. 48]. Тем не менее, св. Франциск не был мучеником, он даже не имитировал Христа, но следовал ему, образу его жизни и смерти вплоть до принятия стигматов, и это не содержало для него никакой провокации. Византийские юродивые, стремившиеся сокрыть свою подлинную природу от тех, кто случайно или намеренно был свидетелем проявлений их святости, кажутся более циничными и непоследовательными, потому что весь образ их жизни являлся провокацией. Мученик также гораздо более театрален и

провокационен. Св. Франциск как никто другой имитировал жизнь, страдание и саму религиозную идею Христа, дополнив его образ тем, что стало неотъемлемой и особенной частью его собственной личности и то, что сделало возможным называть его Шутом Господним. Св. Франциск провозгласил однажды, что ученый муж, вступающий в Орден, должен обнажить себя перед Христом [9, р. 54], сбросить бремя разума и научного знания.

Византийский юродивый провоцирует окружающих на побои и насмешки. Он надевает на себя маску глупости для того, чтобы спасти чужую душу [1]. Он «дурак ради Христа», но св. Франциск – не дурак ради Христа, но ради людей, в нем нет провокации, но есть форма смелого и честного религиозного опыта. Никто не ставит вопрос действительной глупости св. Франциска. Он может быть назван дураком только в смысле детскости, открытости, искренности и парадоксальности.

Византийский юродивый Симеон Стилиит «так сильно любил боль, что истязал себя до смерти» [3, р. 24]. Франциск не любил боль, но принимал ее. Он любил людей и мир, но он понимал всю силу жертвенной любви, с которой Иисус Христос принял на себя страдание и смерть. Он принял неизбежность боли как того, через что страдание единит его с миром, с одной стороны, и Христом, с другой.

В личности св. Франциска подражание Христу становится, возможно, самым полным и естественным. В то же время образ святого концентрирует в себе трагизм и величие распятия через стигматы и насмешки, которым подвергся Христос, через трансформацию в сакральное шутовство.

Насилие и боль – не одно и то же. Симеон Дурак совершает насилие над собой. Св. Франциск страдает без насилия. Стигматы не являются принесением в жертву своего тела. Это тот предел, до которого доходит имитация страданий Христа, отождествление с ним, без обращения в патологический феномен.

Отличительной особенностью мистицизма св. Франциска является отождествление с Христом, особенно в его страданиях, подражание Христу в его радости и страдании. Он чувствует особую радость во время праздника Рождества, но, как и в других случаях, эта радость неотделима от печали. Как сказано в *Historia Septem Tribulationum* Angelo Celano, «в то время как эмоциональный

и религиозный порыв увлекал флагеллантов одного за другим по улицам городов, а толпы детей в жертву голода и истощения в средиземноморских портах на их пути крестоносцев, францисканцы продолжали петь о любви, которая сжигает и вызывает к страданию, и о радости, которая неразделима с болью». [9, p. 399]. *The official life of St. Francis* описывает, как, получая стигматы, «сердце Франциска было преисполнено радости и печали» [8, p. 498].

Францисканские писатели и мистики фокусируют внимание на том факте, что понимание человеческой природы Христа помогает постигнуть Бога более глубоко, делает это чувство более интенсивным.

Франциск и Доминик не мученики, но святые. Хотя их пафос, убеждение и внутренняя сила не уступали, а скорее, превосходили то же у других мучеников. Они не стали изгоями, они основали значительные не просто религиозные, а социальные институты в рамках иерархии католической церкви. Хотя их проповедь и метод убеждения и поведения могли быть не менее театральными, чем у византийских юродивых святых, они не отличались такой степенью провокационности и двусмысленной профанации. В восточной христианской традиции тема юродства, шутовства и карнавала святого больше выпячена, хотя многое остается за текстом. В католицизме эта тема присутствует в большей степени латентно, но там, где она присутствует, переживается с куда большим драматизмом или даже трагизмом. Тем не менее, если не откровенная буффонада, то ирония и самоирония вполне свойственны католическим святым. Житие, которое изображает святого рассказывающим грубые шутки, может звучать гораздо более убедительно, чем повествование, представляющее его только лишь серьезным. В византийских святых подражание является провокацией и способом подчеркивания человеческой незначительности. В св. Франциске подражание стало отождествлением и слиянием, но при этом потенциально содержащим в себе те смыслы и возможности, которые юродивые демонстрировали публично и которые превращали их поведение в провокацию. В то же время византийское юродство осталось не более чем культурно-историческим феноменом.

В XII веке в святом все чаще видели модель для подражания и провокатора. Преподобный святой вызывал в своих последователях

восхищение и уверенность, новый святой более личное чувство вины и стыда. Св. Франциск был новым святым. Всегда и везде он должен был показывать пример праведного поведения. Для него не было противоречия между ролью святого и ролью лидера, идеалом святости и требованиями церкви. Св. Франциск почитался как простой, добрый человек, который считался с чувствами своих братьев и брал радость от жизни. Friedrich Heer говорит о св. Франциске, что «он создал новый род аскетизма, новое восприятие мира, новый вид радости: искренний друг святой бедности, он свободно жил и наслаждался любовью своих собратьев без сокрытия или подавления собственной личности» [6, p. 183].

Жак Ле Гофф является автором специальной книги о св. Франциске Ассизском [4]. Это говорит о том, какое значение ведущий французский медиавелист придавал личности этого святого. По словам Жака Ле Гоффа, св. Франциск сыграл решающую роль в росте новых нищенствующих орденов, распространяющих апостольское учение для нового христианского общества, обогатил христианскую духовность чувством симпатии и родства с природой, моделировал новый тип святости. Св. Франциск является одним из самых впечатляющих персонажей своего времени и до настоящего времени в христианской истории [4, p. 7]. Вопросы средневекового смеха поставлены Ле Гоффом в специальной статье в *Анналах*. «Скажи мне, смеешься ли ты, как ты смеешься, почему ты смеешься, с кем ты смеешься, и я тебе скажу, кем ты являешься» [5, p. 449]. Ле Гофф различает две больших разновидности смеха – хороший и плохой, смех, выражающий радость, и смех безудержный, отрицательный, злой, противостоящий, насмешливый. Это фундаментальное различие для западной культуры [5, p. 452]. Монашеские уставы оставляют незначительное место «хорошему» смеху, направляя свои атаки против «плохого» смеха. Смех становится прерогативой дьявола. В раннем средневековье дьявол скорее отождествлен с шутком, дураком, но именно в высоком средневековье и в эпоху Ренессанса его фигура становится, с одной стороны, все более мрачной и зловещей, а с другой стороны, дьявол сам становится субъектом смеха и иронии. В то же время мотив святой глупости с периферии религиозной картины мира оказывается в центре жизни и личности величайшего христианского святого.

В первой версии жизни св. Франциска Челано пишет, что тот до 25 лет был искушен во всех родах глупости. Он вызывал восхищение у всех и стремился превзойти остальных в тщеславных деяниях, шутках, чудачествах, невнятных и бесполезных разговорах, песнях, даже представляя себя глупцом, из-за этого люди сторонились его.

Франциск и другие святые могли быть фактически субъектами карнавала, карнавальными стихии, петь, танцевать, но в других это порождает священную радость. Это почти юродство, но подлинное юродство это не карнавал, это провокация. Здесь братья пели и радовались вместе с Франциском [7, р. 74]. Тем не менее, в это время главным занятием странствующих монахов являлись призывы к покаянию, и сам Франциск сыграл в этом активную роль. Эффект этих страстных проповедей был потрясающий. Челано, который, вероятно, слышал проповедь Франциска, говорит о страстных жестах и движениях святого и об известном случае, когда тот, проповедуя перед папой, начал танцевать, и кардинал Уголино, устроитель этой встречи, ужаснулся, что святая конгрегация осмеет Франциска. Но никто не смеялся, когда Франциск проповедовал, скорее люди готовы были заплакать, как они плакали в Ассизи в день, когда он проповедовал, сбросив одежду, о наготе Христа и красоте бедности.

Тем не менее, в начале своей религиозной деятельности Франциск прошел через осмеяние и унижение, поэтому, может быть, в восприятии Христа во францисканской традиции важен именно этот момент. В *passion narrative* из размышлений псевдо-Бонавентуры о жизни Христа (конец 13 в.) несколько раз подчеркивается, что «Христос был осмеян, презираем и осужден, его вертели во все стороны и трясли, подобно дураку или идиоту» [7, р. 78]. Это редко встречающееся в христианской литературе уподобление самого Христа, а не подражающего ему святого дураку, глупцу. Во многом именно в этом качестве св. Франциск подражает Христу. Ирод также воспринимает Христа как шута [7, р. 78]. Каждый считал его не только преступником, но слабоумным; однако он выносил все терпеливо. Следует заметить, что никто из мучеников не воспринимался как шут, а больше как раз как преступник. Шут – притворная смерть, игра, для преступника все по-настоящему. Но именно это делает смерть мученика

окончательной. В случае же с Христом это лишь начало всеобщей истории. Подчеркивается несколько раз нагота и незащитность Христа. Для юродивого нагота – символ не незащитности, а двусмысленной освобожденности от социальных условностей. Христу нет надобности что-то доказывать, показывать или имитировать своей наготой, это лишь еще более обостряет ощущение трагизма и напряженного драматизма происходящего, описание тех мучений, которым это тело подвергается, для юродивого же это добавляет скорее не трагический, а комический или фарсовый элемент. Они не знают о божественной природе Христа, они насмеяются над ним как над человеком, над дураком; дурак не может быть Богом, а Бог не может быть незащитным и обнаженным перед смертным человеком. Псевдо-Бонаventura призывает посмотреть на Христа именно как на человека, причем это является более глубоким религиозным переживанием, соединившим радость и страдание.

Мученичество, как и аскеза, должно быть интимным делом. Но фактически смерть мученика публична, это усиливает ее эффект, и в этом есть некий момент театральности и даже фальши. Козел отпущения – это чистая жертва, которая изгоняется за пределы общины, чтобы насилие не обратилось против самой общины. В случае же мученичества насилие в его концентрированной форме обрушивается на мученика, который нередко сам стремится сделать свою смерть как можно более театральной и запоминающейся. Этот момент публичности и театральности и сближает мученика с шутом, и в этом залог присутствия некоего трагизма и двойственности в облике самого шута. Однако шут в большей степени включен в событийно-смысловой ряд жизни общины и всего универсума, его присутствие постоянно, и потому семантика смерти в его словах и действиях вполне органична, потому как отношение к смерти как звену в цепочке возрождение – умирание, старость – молодость, дряхлость – цветение и т. п. всегда было двойственным, ритуализированным, мифологизированным, балансировало на грани плача и ритуального смеха. Мученик – фигура более редкая и исключительная, наоборот, он не хочет стать изгоем, «козлом отпущения», принять медленную или быструю смерть в уединении, отдалении, одиночестве. Мученик – фигура публичная. Он идет против бессознательного желания общины, и

тогда община превращается в толпу, карающую, наказывающую, насмехающуюся и только через некоторое время признающую свою вину и ошибку и, подобно братьям – отцеубийцам из фрейдовского мифа, искупающим свою вину, окружающую память о замученном и умерщвленном собрате ореолом мученичества. Первоначально Христос был воспринят римскими стражниками как шут, издевательски увенчан терновым венцом, заменившим шутовской колпак, но очень быстро становится понятно, что он готов к смерти и ожидает ее, смерти публичной и жертвенной, что в этом смысле он мученик.

До XX века история Христа, его чудесных деяний, искушений, мученической смерти оставалась моделью для конструирования образов в длинном ряду христианской агиографии. Сама ироничность повествования и ирония скрытых соотнесенных смыслов жизнеописаний Христа и святых имеет своим источником библейский текст. Эти жизнеописания добавляли все новые черты в облик Спасителя, сохраняя его в своей основе, тем не менее, уже сформированным и осмысленным в рамках христианской теологии. Но в прошлом столетии те особенности поведения и характера святых, которые нередко озадачивали исследователей и заставляли проводить не всегда однозначные параллели с евангельским рассказом, теперь напрямую были атрибутированы Христу, прежде всего связь с карнавальностью, театральностью, шутовством. Сами христианские мученики были поставлены в один ряд с шутами и дураками [10].

В силу своей неканоничности францисканская традиция осталась в чем-то на периферии, а католическая традиция оказалась открыта другим прочтениям темы смерти, в том числе поэтизации зла, авангардизму, секуляризму, тому, что получило название «религиозный постмодернизм» или «христианство без Христа» и другие направления радикальной теологии. Маргинальность – это и шутовство, и глупость, и бедность, и св. Франциск соединяет в себе это все.

В современном культурном и информационном пространстве св. Франциск все более выходит из тени, его образ даже становится фрагментом Интернет-пространства и массовой культуры, но францисканская традиция во многом остается маргинальным явлением в силу того, что вытесняется радикальными

направлениями христианской теологии. Среди них фундаментальная теология – «попытка вложить новый опыт в слова, дать сочувственное, но критическое выражение новым невыразимым настроениям и превратить их в открытие для жизни церкви и общества».

Шут переходит социальные границы, чтобы стать ближе людям, социальной группе. Св. Франциск переходит границы человеческого, чтобы стать ближе к божественному. Но для св. Франциска божественное – это прежде всего образ Иисуса Христа, в его человеческой природе и человеческом страдании. Юродивые являются социальными изгоями. Для францисканской традиции, по крайней мере в некоторые периоды, больше присуща теологическая маргинальность, хотя она касается вопроса бедности, который может быть рассмотрен в социальном контексте.

В современном западном обществе почти нет границ, которые превращали бы шута в изгоя. Намного труднее стало стать изгоем. Многие явления, которые некоторое время назад считались маргинальными и недопустимыми, становятся богемными, а затем популярными и модными.

Францисканская традиция была феноменом во многом маргинальным по отношению к ортодоксии. Но ее маргинальность была связана не с пониманием радости и глупости, но с вопросом о бедности. Св. Франциск не говорил прямо о смехе и не проповедовал его. В постмодерном дискурсе именно францисканская концепция радости вышла на передний план. Но эта концепция, преломленная в зеркале постмодерна, провоцирует тему смеха. Во францисканской традиции темы смеха, смерти и маргинальности соединились, и это именно то, что интересует современную культуру. В православном христианстве концепт радости остался самодостаточным. Католицизм гораздо больше соприкоснулся с темой смерти и страдания на протяжении всей своей истории. Вот почему тема смеха как теологическая тема оказалась здесь более органичной. Только этот смех, отраженный через иронию, карнавал и гротеск, оказался адекватен для современного и постмодерного восприятия.

#### Примечания

<sup>1</sup> См., например: *Risus mediavelis. Laughter in medieval literature and art*

[Ed. by Herman Braet, Guido Latre, Werner Verbene].– Leuven: Leuven University Press, 2003; Coletti T. Naming the rose: Eco, medieval signs, and modern theory.– Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990; Bakhtin and medieval voices [ed. by Thomas J. Farrell.– Gainesville, Fl.: University Press of Florida, 1995.

1. Иванов С. А. Византийское юродство.– М., 1994.
2. Franciscan theology: selected texts, translations and introductory essays / ed. by Damian McElrath.– St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1994.
3. Glücklich A. Sacred pain: hurting the body for the sake of the soul.– Oxford: Oxford University Press, 2001.
4. Goff Jacques Le. François d'Assise.– Paris: Gallimard, 1999.
5. Goff Jacques Le. Le rire. Une enquête sur le Rire //Annales.– mai-juin 1997, n. 3.– P. 449–455.
6. Heer F. The Medieval World: Europe from 1100–1350.– London: Weidenfeld & Nicolson, 1990.
7. Medieval popular religion, 1000–1500: a reader / ed. by John Shinnners.– Peterborough, Ont., Canada: Broadview press, 1997.
8. Medieval Saints: a reader. Ed. by Mary-Ann Stouck.– Broadview press, 1999.
9. Moorman J. A History of the Franciscan order from it origins to the year 1517.– Oxford: Clarendon press, 1968.
10. Smith Lacey Baldwin. Fools, martyrs, traitors. The story of Martyrdom in the Western World.– Northwestern University press, 1997.
11. Vauchez A. Sainthood in the later Middle Ages.– Cambridge: Cambridge University Press, 1997.