

## КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОСТАТІ СВЯТОГО ФРАНЦИСКА АССІЗЬКОГО У ФІЛОСОФСЬКИХ І ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ У КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Смольницька О.О.

Київський літературно-меморіальний музей Максима Рильського

Уперше розглядається постать св. Франциска Ассізького у філософії та літературознавстві представників Київської школи. Окрім наукових праць, беруться до уваги листи Пантелеймона Куліша. Зауважується, що філософська методологія задіюється для дослідження літературних творів. Досліджено загальноєвропейський контекст, здійснено текстологічний аналіз. Науковий пошук реалізовано в компаративному ключі. **Ключові слова:** католицизм, Київський університет, філософія, літературознавство, компаративний аналіз, святий Франциск Ассізький.

**Постановка проблеми у загальному вигляді.** Компаративістика як перспективний напрям, що постійно розвивається і залучає здобутки інших галузей, у тому числі філософії, культурології, релігієзнавства, богослов'я, історії, естетики тощо, є актуальним для української гуманітарної науки. Проте наявні малодосліджені або взагалі нерозглянуті питання, які можуть бути розв'язані лише за допомогою компаративного методу. До них належить, зокрема, висвітлення католицизму і, зокрема, постаті св. Франциска Ассізького у студіях у Київському університеті кінця ХІХ – початку ХХ ст. як приклад діалогу культур.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Київська школа філософії (тобто філософія, представлена в Київському університеті – сьогодні Київському національному університеті імені Тараса Шевченка) проаналізована і досі досліджується у працях українських і зарубіжних учених (Г. Вдовиченко, С. Козак, А. Конверський, Н. Кривда, І. Огородник, В. Плужник, А. Погорілий, Д. Прокопов, В. Пшеничнюк, С. Руденко, М. Русин, О. Смольницька, С. Сторожук, В. Шинкарук, П. Ямчук та ін.).

Бібліографія, присвячена св. Франциску Ассізькому, велика, але не вичерпна. Праці, які мають не суто богословський, а більше філологічний характер, в основному датуються або Срібним

віком, або еміграційним періодом, або – частіше – 90-ми рр. ХХ ст. і початком ХХІ ст. Це дослідження і переклади вітчизняних і зарубіжних діячів: С. Аверинцева, М. Бердяєва, П. Біцільлі, С. Булгакова, Р. Віппера, М. Еліаде, Л. Карсавіна, І. Качуровського, Д. Мережковського, О. Сєдакової, Б. Рассела, О. Смольницької, С. Франка, О. Шпенглера, А. Яковеллі та ін. Звичайно, у першу чергу впадає у вічі велика кількість італійських джерел та праці францисканців у різноманітних місіях.

**Виокремлення раніше не розв'язаних раніше частин загальної проблеми.** Останнім часом спостерігається інтерес до зіставлення поглядів цього святого з православною (переважно давньоруською) доктриною. Відтак можна зробити висновок, що святий Франциск Ассізький – відомою постать у вітчизняній гуманітарній науці й не сприймається як чужорідна персоналія. Проте образ цього святого у студіях Київського університету донедавна не розглядався, хоча це питання заслуговує на увагу, якщо врахувати загальноісторичний контекст: *fin de siècle*, Срібний вік, тенденції якого торкнулись української культури (попри офіційний консерватизм у Київському університеті), пошуки нових моральних орієнтирів на тлі чужої культури в еміграції, тощо. У зв'язку з цим можна згадати поему і працю Д. Мережковського, присвячені св. Франциску

Ассізькому, а також інтерес до цього святого в журналі «Путь», не кажучи про релігійні експерименти діячів Срібного віку.

**Мета** дослідження передбачає компаративний аналіз постаті св. Франциска Ассізького у працях О. Гілярова, В. Петрова (Домонтовича) та ін. Відповідно до мети ставляться **завдання**: 1) окреслити загальну філософську ситуацію в Київському університеті кінця XIX – початку XX ст.; 2) дослідити передумови і особливості аналізу персоналії св. Франциска з Асичу як індивідуальності представниками православної доктрини; 3) порівняти розгляд цього святого в загальному контексті *fin de siècle*.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Для розуміння специфіки аналізу постаті св. Франциска Ассізького та причин звернення вітчизняних літературознавців і філософів саме до цього святого слід стисло окреслити загальний контекст філософських і філологічних студій у Київському імператорському університеті святого Володимира. Статус філософії в Київському університеті був неоднозначним і зазнавав еволюції. Тому важко писати про її стан не лише у київській школі, а й Російській імперії загалом (докладніше: [6–7]).

Досить складним залишається питання і про національний характер вітчизняної філософії, способи ідентифікації його представниками як духовно-академічної, так й університетської філософії. Для більшості з них філософія розглядалася не як справа окремого народу, а як людства. Зазвичай, доводилося говорити і про те, що питання про національний характер філософії у вищих навчальних закладах Російської імперії навіть не ставилося. Адже на перших етапах свого становлення їй необхідно було визначитися зі своєю концептуальною побудовою тих філософських курсів, які мали стати базовою основою для вивчення філософії. Вказане вимагало трансляції і ретрансляції здобутків західноєвропейської філософії на терени російського культурно-духовного простору, де вже від самих початків філософія як у духовно-академічних, так і в світських навчальних закладах потрапляє під контроль царської влади з її негативним ставленням до філософії та духовної влади з її «охоронною» функцією. Саме під контролем останньої філософії в Російській імперії набуває форми російського теїзму, а, у кращому випадку, християнського антропологізму. У ній переосмислення надбань західноєвропейської філософії здійснюється вибірково, підганяється під «істинне» християнство, яким мислиться російське православ'я, із застереженням проти «згубного впливу філософії вимогам російського духу», вимогою того, щоб вона не виходила за межі Одкровення.

Особливості початку зміни філософських поглядів спостерігаються у вступній лекції приватдоцента Імператорського Університету Святого Володимира Г. Якубаніса «Значення давньої філософії для сучасного світорозуміння», прочитаної у 1908–1909 рр. Почавши з еллінської бази логіки, Г. Якубаніс зазначив, що останнім часом спостерігалось особливе звернення до історії. За словами вченого: «Якщо вік Просвітництва здобув собі гучне ім'я *saeculum philosophicum*, то XIX повноправно називають *saeculum historicum*» [10, с. 133].

Латинське слово «*saeculum*» часто вживають для перекладу грецького «еон», або понять «вік», «доба», «епоха». Таким чином, із цих спостережень про початок зміни філософського мислення можна винести ще один момент – посилення історії філософії і виокремлення цього нового напрямку. Також учений образно назвав нову добу «ерос ямос», розшифровуючи вислів як «священний шлюб еллінського і германського духу» [10, с. 133] і наголосивши, що сучасний дослідник продовжує дивитися на предмет науки з еллінських позицій (хоча треба зазначити, що гносеологію вчений вважав надто обмеженою саме через зведення пошуку до теорії пізнання; із цим можна не погодитись). На думку Г. Якубаніса, у XIX ст. відбувся синтез історичної науки і класичної філології. З цього можна зробити висновок, що літературознавчі дослідження варто розглядати з філософсько-методологічних засад. Також слід зрозуміти, що саме в окреслений період – 1908–1909 рр. – остаточно сформувалося негативне ставлення до схоластичного розгляду філософії як до *ancilla theologiae* – «служниці богослов'я».

Застосування філософської методології до філологічних дисциплін, а відтак взаємообмін здобутками цих галузей взагалі було притаманним науці XIX ст. Так, у дослідженні міфології (яка стала предметом літературознавчого, філософського та історичного аналізу) виникла історико-філологічна школа, яка використовувала літературознавчі та лінгвістичні методи.

Зокрема, один із випускників університету, М. Чалий, у своїх спогадах, присвячених 1826–1844 рр., виданих у Києві 1890 р., зазначав, що викладання словесності в цьому навчальному закладі еволюціонувало: зокрема, московська школа словесників (О. Мерзляков і С. Шевирьов) – віддавала перевагу естетиці, красномовству, але не аналізу, тобто формі, не змісту. Таким чином, інтуїція, закладена ними в основу (а точніше, надмірна роль, яку надавали дослідники цьому чиннику) позбавляла аналіз логічної послідовності. За спогадами випускника М. Чалого, краса здавалась їм кордоцентричною, вищою від системи та теорії [11 с. 238]. Іншими словами, сакралізація прекрасного та науки позбавляли аналіз належної глибини. Проте саме С. Шевирьов проаналізував поезію св. Франциска Ассізького, як й інших поетів, які жили до епохи Данте, і навіть переклав з латинської мови «Гімн сонцю» (Журнал міністерства народного просвещения. – СПб., 1837. – № 3).

Інтерес до католицизму в Київському університеті, нехай і нерівномірний, був зумовлений ще й національною причиною. Київ наприкінці XIX – початку XX ст. не був моноетнічним містом, і в ньому до 1917 р. проживало, з-поміж інших національностей, багато поляків, ревних католиків. Попри непросте польське питання, зумовлене повстаннями, та ідеологію, спрямовану проти «іногородців», контакти з католицизмом усе ж таки спостерігалися. А оскільки св. Франциск Ассізький був і лишається одним із найвідоміших католицьких святих, стає зрозумілим інтерес саме до цієї персоналії навіть у представників неіталійської національності. Слід згадати і релігійні пошуки в Російській імперії XVIII–XIX ст. як передумови до подальшого інтересу та симпатій до

католицизму (російські католики вищих верств). Таке навернення на католицизм (часто – таємне) було як політичним актом (великий князь Костянтин Павлович Романов, старший брат майбутнього імператора Миколи I), так і філософськими пошуками, містицизмом, поетичним експериментом тощо, або нахилом до екуменізму, міжконфесійного спілкування (В. Соловйов). До того ж, дослідників цікавила оригінальність світогляду цього святого: з одного боку, Джованні Франческо Бернардоне був типовим представником католицизму, а з іншого – його синтетичні погляди відповідали іншим ментальним системам, у тому числі православній. Також, звичайно, цікавили його нестандартна біографія, поведінкові особливості, злиття з природою і фактично її обоження («брат Вогонь», «сестра Вода» та ін.), незвичайні практики екстазу. Якщо в російській культурі постать св. Франциска з Асичу на початку ХХ ст. була досить модною, то в Київському університеті відкриття особливостей цього святого було справжнім одкровенням – саме через довго стримуване (звичайно, штучно) офіційною ідеологією «вільнодумство». На переламі почалося звертання до нових імен, принципово відмінних од представників старої школи.

Початок ХХ ст. остаточно засвідчив поворот у філософії та літературознавстві. При цьому як літературознавство (з іншими галузями, які стосувалися художньої культури) запозичувало спільне у філософії, так і навпаки – філософія могла запозичувати у мистецтва деякі його принципи, проблеми, методи. На цьому тлі помітна філософія А. Бергсона, про чії погляди П. Валері та ін. стверджували, що цей автор брав спільні методи у поезії (під якою тоді часто розуміли словесне мистецтво взагалі). Це пов'язано із загальною історичною тенденцією ХІХ ст., коли у вітчизняній і зарубіжній філософії почали звертатися до письменників і публіцистів як виразників національної думки. З їхніми творами ототожнювали національну душу та інтелект. Іншими словами, літераторам надали функцію, яку до того мали філософи (починаючи з «Держави» Платона). Тому звернення до мистецтва і синтез його здобутків із філософськими – це логічний наслідок загальних тенденцій ХІХ ст. У цьому ж ключі формувався світогляд символізму – зокрема, ідея принципово нового мистецтва, яке замінить «старе» (у першу чергу образотворче).

Ілюстрацією такої зміни сприйняття стала публікація О. Гілярова «Предсмертныя мысли ХІХ века во Франции: Очерк миропонимания современной Франции по ее крупнейшим литературным произведениям» (К., 1901). У цій книзі автор відображає світоглядний злам нової епохи, розчарування в старому типі філософствування, і навіть називає думку «отруйною».

О. Гіляров нагадує, що людина – невід'ємна частка природи, і неможливо відірватися від своїх витоків: природа як спільна мати все одно кличе до себе. Таким чином, прогрес і розвиток інтелекту ще не означають абсолютної переваги людини над усім та її здатності розв'язати будь-яку проблему. Розум – джерело свободи, але разом з тим джерело, «яке зумовлює» [2, с. 643]. Автор закликає звернутися до Нового Заповіту, християнських поглядів. Самозакоханість, самонадіяність спричинили хибне

уявлення суб'єкта і про себе, і про об'єкт, а відтак чисте пізнання неможливе. Для О. Гілярова таке упередження – «жалюгідний забобон» (тут і далі переклад з російської мій. – О.С.) [2, с. 648]. Адже навіть у точних науках (як в астрономії) остаточний результат завжди вислизає, незважаючи на показову зрозумілість світобудови. Причини природних явищ, як наголошує О. Гіляров, для суб'єкта все одно незбагненні. Так само сутність, витoki, причини, особливості життя людям досі незрозумілі, відтак у науці суб'єкт шукає скорботу [2, с. 651–652]. Такі висновки назріли через загальну тенденцію: у вітчизняній думці на початку ХХ ст. особливо яскраво виявилось розчарування у всемогутності наукового пізнання. Подібні до тверджень О. Гілярова трапляються навіть у художній літературі – наприклад, позитивний герой антиутопії російського філософа, письменника, публіциста М. Федорова «Вечер в 2217 году» (1906) прямо заявляє: «О, як би я хотів вірувати... чисто, наївно і палко вірувати, так, як описується в стародавніх книгах. Але мене обікрали. Коли я був ще дитиною, мою душу отруїли скептицизмом» [9, с. 96]. Його монолог – це слова людини майбутнього, яка не отримала щастя завдяки науці та техніці. Таким чином, це насправді протест інтелігенції нового покоління, зневіра в механістичній можливості розв'язання духовних проблем. Наведена цитата не виняток, а підтвердження концепції О. Гілярова та ін. Отже, початок нового століття збігся з розколом свідомості.

Причина такого розладу, на думку О. Гілярова, – у пошкодженій людській природі, і філософ бачить вихід із такого становище у поверненні до природи [2, с. 659]. Це нагадує християнську тезу про пошкоджену людську природу внаслідок гріхопадіння. О. Гіляров звертається навіть до католицизму («Пісня сонця» і «Fioretti», тобто «Квіточки» св. Франциска Ассізького), каже про «ветху людину» (асоціація: «ветхий Адам») і закликає звільнитися від хибного тягаря. Для філософа порятунком – у реабілітації почуття, у зверненні до серця. О. Гіляров здійснює ще один неконсервативний крок, аналізуючи емоційний стан – тривогу – як таку, що заважає об'єктивному сприйняттю. Суб'єкт усе одно не зможе пізнати усі таємниці життя (і це стверджували й інші філософи). Отже, треба невтомно працювати над собою, наповнюючи свій розум «свіжим подувом, який іде від природи» [2, с. 661]. О. Гіляров не категоричний, він не стверджує, що думка і прогрес – це зло. Усі біди, на думку дослідника, не від думки чи істини, а від невміння ними користуватися.

Узагалі філософ не прагнув світоглядного конфлікту, а навпаки – намагався віднайти компроміс між істиною інтелекту та істиною емоційного сприйняття (того, що в ХІХ ст. називалося душею). В об'єднанні цих двох чинників дослідник бачив красу як результат. З самого стилю книги помітно, що О. Гіляров виступив як компаративіст. Філософія використала в даному разі літературні твори як матеріал аналізу, і завдяки наведеним автором численним цитатам стали можливими висновки про характер епохи. Свій вибір автор пояснює словами І. Тена про те, що будь-який літературний напрям «кориниться

в умовах сучасної йому культури, слугує її позначником і документом і заслуговує тому на вивчення» [2, с. 499].

У вітчизняних гуманітарних студіях компаративний аналіз почав плідно розвиватися наприкінці XIX – на початку XX ст. Зокрема, серед філологів звернення до західноєвропейських здобутків наявні в М. Дашкевича. Компаративні переваги помітні також у практичних студіях В. Перетца: так, досліджуючи епоху бароко, академік доходить висновку, що «сльозлива сентиментальність, якою просякнуті релігійні вірші різдвяного циклу, є наслідком європейської літературної моди, створеної францисканцями і поширеною та виправданою літературною теорією єзуїтів» [4, с. 144]. Іншими словами, у студіях, присвячених Давній Русі та українському фольклору, дослідник знайшов відгомін католицизму, що було новаторським кроком на той час. Більше поширений факт – популярність латиномовної культури і вплив католицизму на українське мистецтво і суспільство загалом у XVII – до початку XVIII ст. включно.

Ці розвідки сприяли новому розвитку компаративістики XX ст. та ширшому залученню української літератури в європейський контекст. У даному разі показовий аналіз В. Петровим епістолярної спадщини П. Куліша. Інтерес неокласиків саме до цього діяча пояснюється, на думку В. Агеевої, тим, що П. Куліша «цінували насамперед як культурника, європеїста, піонера, якому випало торувати шляхи в дикій пущі» [1, с. 10]. На підставі листів П. Куліша з-за кордону (1858) В. Петров реконструює філософську систему письменника в конкретний період. Аналізуючи в статті «Хуторянство і Європа» (уперше надрукованій у 7 числі журналу «Життя і революція», 1926) епістолярну спадщину П. Куліша, дослідник обрав нестандартний підхід уже тим, що виокремив філософські проблеми не в художній, а у публіцистичній літературі, не призначеній для широкого читацького кола.

Помітна увага В. Петрова до психології автора, прагнення показати, що П. Куліш, з одного боку, творив свої філософські принципи, керуючись миттєвим настроєм, імпульсом (і цим пояснюється гранична суб'єктивність поглядів митця), а з іншого – мав і методичний підхід, позначений впливом західноєвропейської культури.

Цінним спостереженням П. Куліша є слова з листа до П. Плетньова 9 квітня 1858 р. про те, що в Берліні розвинутий культ св. Франциска Ассізького, як і взагалі «набожних книг»; письменник критикував це за містицизм і відволікання людей від нагальних проблем [5, с. 73]; сучасний читач може знайти в цьому листі й критику дешевої популяризації християнства. З ідеологічних причин В. Петров не розвинув у власних текстах особливостей релігійних настроїв тодішньої Європи. Але слід зазначити, що до постаті св. Франциска Ассізького звертався вже згаданий О.Гіляров, та й самі погляди і життя цього святого стали популярними під час Срібного віку (як і взагалі нахил до католицизму); звичайно, В. Петрову це було відомо. Достатньо згадати поезію сучасних дослідників Д. Мережковського, Ю. Терапіано та ін., які також зверталися до теми св. Франциска. Цей святий виступав у тво-

рах російських авторів як синонім споглядання і духовного захисту всіх людей, незалежно від їхньої релігійної приналежності (чим і приваблював багатьох). Узагалі саме цей святий цікавив і православних своїм світоглядом і діяльністю. Негативною рисою такого захоплення був надмірний нахил російських діячів до містицизму – саме того, від чого застерігав П. Куліш. У даному тексті письменник виступив як критик сентиментальності, хоча саме сентиментальність є однією з рис народництва. Несприйняття П. Кулішем культу св. Франциска пояснюється не лише надмірністю і, кажучи сучасною мовою, зведенням персоналії до маскульту, але й відмінністю світоглядів даного письменника і святого. Якщо і В. Петров, й інші зазначали про егоцентризм П. Куліша, тобто «Я», через яке митець сприймав світ, то для св. Франциска головним якраз було протилежне – розчинення себе в інших, самозречення, позбавлення мирських благ і, як наслідок – наближення до Христа, обоження. Таким чином, для досягнення однієї мети П. Куліш і св. Франциск послуговувались антагоністичними засобами. Таке зіставлення протилежностей підтверджує В. Агеева: «Віктор Петров любить вибудовувати систему інтертекстуальних відзеркалень, інверсивних характеристик через зіставлення непоміжуваних, здавалося б, рис, якостей і психологічних типажів» [1, с. 12]. Тобто тут наявне заперечення заперечення.

Художня спадщина В. Петрова (В. Домонтовича) також торкається образу св. Франциска – зокрема, цій постаті присвячена прекрасна стилізація під середньовічне життя «Святий Франціск Ассізький (1182–1226)», що можна назвати біографічним есеєм (на цей твір чомусь не звертають уваги). Замість роману письменник пропонує короткий опис, жанру якого не визначає. З перших рядків автор наголошує на тому, що герой біографії – представник Середньовіччя, і виокремлює особливості цієї епохи: «Ідеальною постаттю людини Середньовіччя був святий чернець. Аскет. Людина, що зреклася земного задля небесного й тимчасового задля вічного» [3, с. 21]. Наголошення на середньовічному контексті як окремий метод В. Петров запозичає у В. Перетца.

Наводячи слова Бернарда Клервоського про безтілесність як мету самовдосконалення, В. Петров пояснює: «Прийняти чернечий сан це й значило уподібнитись янголові. Янголи – це безтілесні істоти. Це – душі» [3, с. 21]. У стилі есею вражає те, що автор, будучи представником XX ст., не відсторонюється від описуваної епохи, і втручання його мінімальне, резонерство або нахил до надмірного розшифрування майже не помітний.

З наведених слів В. Петров робить висновок, що св. Франциск прагнув уподібнитись янголам, тобто стати безгрішним. Звідси його вчення про досконалий послух, відсутність гордині, наслідування Господа, добрі справи тощо [6, с. 64–67]. Аналізуючи конфлікт батька і сина, автор протиставляє їх як двох протилежних представників доби Середньовіччя, і тут уперше пояснює специфіку сприйняття середньовічної людини вже для сучасників: «Серце людини, що дбає за прибуток, твердіше, ніж камінь!.. Для нас це метафора, словесний образ. Та чи не треба кожну метафору сприймати буквально й кожен образ

тлумачити як слово, втілене в безпосередню реальність дії? Це ми розчленовуємо матеріальне й нематеріальне, але не Середньовіччя» [3, с. 24].

Висновком до чуда, яке змінило світогляд св. Франциска, автор вважає таке: «Він втілює у собі не аристократичний світ високовченої теології й містики, а народну побожність, дитячу й наївну, позбавлену розумування любов до Христа» [3, с. 24] – звідси прагнення сприймати слова Євангелія буквально і проголошення девізу: «Не мати нічого!», тобто «така була ідеальна мета доби» [3, с. 24]. Автор знову протиставляє середньовічну і сучасну йому світоглядну систему: «Наш час прагне ситості, Середньовіччя прагнуло голоду. Нас лякає погроза голоду, Середньовіччя зводило голод у норму життєвої поведінки» [3, с. 25], оскільки піст сприяє «почуттю безважності» [3, с. 25]. Те ж саме сказано в оригіналі – 10-му повчанні святого, «Умертвління тіла»: «<sup>1</sup>Багато є таких, хто, допускаючись гріха або досвідчуючи якусь кривду, скидає провину на ворога або ближнього. <sup>2</sup>Але так не є: кожний бо має в собі владу ворога, тобто тіло, яким грішить. <sup>3</sup>Тому щасливий той слуга (Мт. 24, 46), який, маючи владу над таким ворогом, буде завжди тримати його зв'язаним і помірковано буде стеретти його. <sup>4</sup>Коли так буде поводитися кожен інший, ворог, видимий чи невидимий, не зможе йому зашкодити» [8, с. 69]. І з автентичних творів святого, і з есею В. Петрова впливає, що образ св. Франциска антитетичний цінностям ХХ ст., але саме цим привабливий, тому що збуджує увагу.

**Висновки і перспективи** подальшого розвитку. Таким чином, одним з досягнень у виявленні взаємозв'язку філософії та літературознавства на рубежі ХІХ–ХХ ст., здійсненого у Київському університеті (Університеті св. Володимира) стало посилення уваги до соціокультурного методу та порівняльного аналізу розвитку вітчизняної та зарубіжної філософії, причому ґрунтовні

та позначені самостійним мисленням. На підставі звернення до західноєвропейської філософії відбулося зацікавлення психологічними проблемами, зокрема, акцентувалась увага до внутрішнього світу. Це зумовило інтерес до еволюції світогляду як індивіда взагалі, так і митця як виразника культурного характеру своєї епохи. Художня література і мистецтво стали сприйматись як повноправні явища, що повинні розглядатись філософією. Стала зрозумілою неможливість обмеження філософії лише тими проблемами, які традиційно вважались суто філософськими; мистецтво і культура як сфери життя також почали розглядатись як чинники, що вплинули на формування нового типу філософствування. Зацікавлення різними формами релігії (не лише православ'ям, але і католицизмом, протестантськими течіями, буддизмом, примітивними культурами тощо) та міфологією (останнє позначилося в працях В. Перетца та, пізніше, В. Петрова) дозволило розглядати культуру і мистецтво в плані їхньої еволюції; також завдяки цьому став формуватись компаративний метод.

Отже, виходячи з вищесказаного, можна констатувати, що образ св. Франциска Ассізького у проаналізованих філософських і літературознавчих студіях Київської школи засвідчив прагнення українських культурних діячів віднайти ціннісно-моральний орієнтир на зламі епох, а також звернення до практики містичного досвіду, очищення теоретичної свідомості, апелювання до первісного, синкретичного сприйняття, тобто прагнення повернутися від технологізованої цивілізації до природи (і це особливо загострилось в ХХ ст.). Образ св. Франциска з Асичу мав наднаціональний характер, був близьким різним аналітикам і досліджувався відповідно до тягlosti (ХІХ–ХХ ст.). Аналіз цієї постаті в різних культурах засвідчив оригінальність і багатофункціональність образу святого.

## Список літератури:

1. Агеева В. Дзеркала й задзеркала Віктора Домонтовича / Віра Агеева // Домонтович В. Самотній мандрівник просте по самотній дорозі: Романізовані біографії / Віктор Домонтович / Передмова, упорядкування В. Агеевої. – К.: Спадщина, 2012. – С. 10, 12.
2. Гиляров А.Н. Предсмертные мысли XIX века во Франции : Очерк миропонимания современной Франции по ее крупнейшим литературным произведениям / А.Н. Гиляров. – К.: Типогр. С.В. Кульженко, 1901. – 663 с.
3. Домонтович В. Святий Франціск із Ассізі (1182–1226) / Віктор Домонтович // Домонтович В. Самотній мандрівник просте по самотній дорозі: Романізовані біографії / Віктор Домонтович / Передмова, упорядкування В. Агеевої. – К.: Спадщина, 2012. – С. 21, 24–25.
4. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII века / В.Н. Перетц. – Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1962. – 254 с.
5. Петров В. Хуторянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858–го) / Віктор Петров // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. – Вип. 2. – К.: Фірма «Довіра», 1992. – С. 73.
6. Смольницька О.О. Українознавчий аспект філософської інтерпретації культурно-історичних епох у Дмитра Чижевського в зіставленні з концепцією Лео Фробеніуса / Смольницька О.О. // Молодий вчений. – 2017. – № 10(50), жовтень. – (Young Scientist. – № 10(50), October. – 2017). – С. 155–158.
7. Смольницька О.О. Філософсько-методологічні засади літературознавчих досліджень в Київському університеті кінця ХІХ – початку ХХ ст.: Монографія / О.О. Смольницька. – К., 2013. – 208 с.
8. Твори преподобного і богоносного Франциска з Асичу, серафимського отця / пер. з італ. – Львів: Свічадо, 2012. – 160 с.
9. Федоров Н.Д. Вечер в 2217 году / Н.Д. Федоров // Русская литературная утопия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – С. 196.
10. Філософський факультет (документи та матеріали) / За ред. д-ра філос. наук, проф. Конверського А.Є. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – 319 с.
11. Чалий М. Із спогадів про університет та викладачів (30–40-ві роки ХІХ ст.) / М. Чалий // З іменем Святого Володимира. У 2 кн. – Кн. 1 / Упоряд. В. Короткий, В. Ульяновський. – К.: Заповіт, 1994. – С. 238.

**Смольницкая О.А.**

Киевский литературно-мемориальный музей Максима Рыльского

**КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛИЧНОСТИ  
СВЯТОГО ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО В ФИЛОСОФСКИХ  
И ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ  
В КИЕВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.**

**Аннотация**

Впервые рассматривается личность св. Франциска Ассизского в философии и литературоведении представителей Киевской школы. Кроме научных трудов, принимаются во внимание письма Пантелеймона Кулиша. Замечается, что философская методология используется для анализа литературных произведений. Исследован общеевропейский контекст, проведен текстологический анализ. Исследование осуществлено в компаративном ключе.

**Ключевые слова:** католицизм, Киевский университет, философия, литературоведение, компаративный анализ, святой Франциск Ассизский.

**Smolnytska O.O.**

Maxim Rylsky Literature-Memorial Museum in Kyiv

**COMPARATIVE ANALYSIS OF THE INTERPRETATION  
OF PERSONALITY ST. FRANCIS OF ASSISI IN PHILOSOPHICAL  
AND LITERARY STUDIES IN KYIV UNIVERSITY  
IN THE END OF THE 19TH – IN THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES**

**Summary**

At first the personality St. Francis of Assisi in philosophy and literary criticism of representatives of Kyiv School is analyzed. The letters by Panteleymon Kulish are also taken into account. The study emphasizes that philosophical methodology is used for the analysis of literary works. The European context is investigational; the analysis of textual criticism is conducted. The research is carried out by the comparative method.

**Keywords:** Catholicism, Kyiv University, philosophy, literary criticism, comparative analysis, St. Francis of Assisi.