

УДК 141.31:124.5

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.25.12>

## ФРАНЦИСКАНСЬКА «НАЙВИЩА БІДНІСТЬ» ЯК АЛЬТЕРНАТИВА НЕОЛІБЕРАЛІЗМУ

Олександр Тимофєєв

Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»,  
Інститут гуманітарних і соціальних наук,  
кафедра філософії і педагогіки  
пр. Дмитра Яворницького, 19, 49600, м. Дніпро, Україна

Згідно з італійським філософом Джорджо Агамбеном, використання того, що передбачає теорія, розроблена теологами францисканського ордену, робить «найвищу бідність» формою життя, що починається саме там, де закінчуються всі форми життя на Заході. У цьому контексті розглянута концепція «найвищої бідності» (*altissima paupertas*) середньовічного францисканського руху як потенційна альтернатива неолібералізму. Показано основні риси «новизни» францисканської форми життя. По-перше, повна відмова від матеріального багатства (грошей), що вимагає життя в абсолютній залежності. Відмовившись від людських гарантій і запевнень, послідовники святого Франциска повністю довірені доброті Бога й людей. По-друге, відмова від власності вимагає створення братства з виключенням усіх типів панування: важливі не функціональні, а міжособистісні взаємини. По-третє, францисканський спосіб життя парадоксальний: «апостольське» життя, ідентифікуючи себе з правилом без залишку, в кінцевому підсумку скасовує правило. Євангельська бідність радикальних францисканських рухів розумілася не як нова екзегеза священного тексту, а як його чиста і проста ідентифікація із життям. Філософське обґрунтування видатним францисканським схоластом Вільямом Оккамом принципу відмови від власності показано в контексті певного несприйняття папською владою принципів францисканської духовності. Дослідження форми життя св. Франциска та його послідовників має на меті показати, чому і як ті, хто живуть відповідно до стандартів бідних, можуть, зрештою, зменшити бідність, яку вони поділяють: вони розуміють життя як дар, а не як власність; цінують людей і проблеми реально, а не функціонально; бачать усі речі в перспективі повноти й достатку.

*Ключові слова:* Франциск Ассізький, «найвища бідність», Вільям Оккам, природний закон, приватна власність, неолібералізм, Дж. Агамбен.

Сучасною версією політичної теорії є неолібералізм. Прихильники неолібералізму виходять із того, що звичайна мета людського життя – матеріальні придбання, а головна функція уряду полягає в тому, щоб забезпечити безпечний і передбачуваний світ для учасників ринкової економіки. Відповідно до Девіда Харві, «неолібералізм – теорія, згідно з якою ринковий обмін є основою системи етичних норм, достатньою для регулювання всіх людських дій» [1, с. 12]. Погодитися із цим режимом означає погодитися з тим, що в нас немає ніякої іншої альтернативи, окрім як жити в режимі конкуренції для конкуренції, нескінченного накопичення капіталу та економічного зростання, незалежно від соціальних, екологічних або політичних наслідків. Конкуренція як «природний відбір» поширюється аж до найдрібніших особистих взаємодій. «У неоліберальному пеклі, в якому ми зараз живемо, нерівність – це не невдалий побічний ефект капіталізму, який потрібно терпіти, а активне благо» [2]. Поняття творчості, співчуття й турботи відходять на задній план або маргіналізуються.

Відомий критик неолібералізму сучасний лідер католицької церкви Хорхе Бергольо (який прийняв ім'я Франциск на честь святого Франциска Ассізького – покровителя бідних) пропонує змінити вектор розвитку людства, наполягаючи: «Ми повинні обходитися меншим і жити скромніше. Нам усім варто замислитися: чи не можемо ми стати трохи біднішими?» [3]. У цьому контексті видається важливим згадати роботу «For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future», в другій частині якої представники філософії процесу Г.Е. Дейлі та Дж.Б. Кобб-мол. пропонують, щоб економічна теорія перейшла від академічної дисципліни до думки про служіння суспільству [4]. Вони пропонують зрушення в економічному погляді на людську природу від індивідуально-атомістичного до комунітаристсько-контекстуального, що сприяє переходу від космополітизму до безлічі менших спільнот, які самі утворюють великі спільноти.

Схожі погляди ми знаходимо у відомого італійського філософа Джорджо Агамбена – представника сучасної континентальної філософії. У книзі «Найвища бідність: монастирські правила і форма-життя» (*Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo Sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011) Агамбен звертається до концепції «найвищої бідності» (*altissima paupertas*) середньовічного руху францисканців, щоб показати, що, окрім усталеного сучасного політико-економічного ладу, існує й інший напрям розвитку західної культури, який ще чекає свого втілення [5, р. 143], адже Ісус сказав нам, що ми не можемо служити й Богові, й мамоні (Мф. 6:24; Лук. 16:13).

До вивчення «форми життя» св. Франциска та його послідовників зверталися такі автори: М.Д. Ламберт, Д. Берр (D. Burr), Н. Фальбель, Е. Коччіа (E. Coccia), К.М. Руїс, В.М. Спілман, Дж. Агамбен та ін. Так, для Дж. Агамбена францисканська концепція «найвищої бідності» полягає в остаточному звільненні від диспозитивів, механізмів та апаратів, які позбавляють свободи наше життя. Як стверджує Агамбен, використання того, що має на увазі теорія, розроблена теологами Ордену францисканців, робить «найвищу бідність» формою життя, що починається саме там, де закінчуються всі форми життя на Заході [5, с. 143].

У цьому зв'язку мета статті – розглянути концепцію «найвищої бідності» (*altissima paupertas*) середньовічного руху францисканців у контексті альтернативи сучасному вектору розвитку західної культури.

Як відомо, засновником чернечого Ордену францисканців був святий Франциск Ассізький (бл. 1181–1226). Він проповідував любов до людей і до інших творінь Божих, закликав до покаяння й життя в прощенні, протиставляв жорстокості свого часу смиренність і покірність. Святий Франциск прагнув уникнути зла свого часу, заперечуючи передусім матеріальне багатство, яке він розглядав як джерело й корінь усіх немочей грішної людини та відкритої рани духовної релігії. Так, у Правилі св. Франциска сказано: «Господь повеліває в Євангелії: «Глядіть, остерігайтеся всякої злоби й користолюбства (пор. Лк. 12:15)... Тому всякий брат, де б не був він і куди б не йшов, нехай не бере, не приймає і не велить приймати ніяких грошей... щоб через таку малість не втратити Царство Небесне» («Regula non bullata», cap. VIII) [6].

Важливість цього документа надзвичайна. По суті, справа не в тому, щоб уникнути моральних зол (злість, жадібність тощо), а в тому, щоб уникнути нового порядку (гроші), який їх виробляє. Францисканці як «менші брати» повинні жити в абсолютній залежності: відмовившись від людських гарантій і запевнень, вони повністю довіренні доброті Бога й людей. Брати щодо чоловіків і жінок, сини щодо Бога. Тільки тоді вони мають досягнути вершини крайньої бідності. Це повний, цілісний спосіб життя, яким Франциск показує, що

проблема не починається й не закінчується жадібністю, амбіціями, насильством або підпорядкуванням один одному, а системою, яка їх створює та від якої вони залежать. Через роки теологи, такі як Олександр із Гельса, Бонавентура, Іоанн Пекам, навчатимуть прямо протилежного: проблема не у власності, а в способі володіння. І політична проблема перетвориться в Томи Аквінського та інших у принципово етичну проблему [7, с. 174].

Відомо, що рух францисканців, щойно з'явившись, здобув значну кількість прибічників і народне визнання. Миряни критикували прихильність вищого духовенства й настоятелів монастирів до показової пишноти та розкоші. Заклик повернутися до бідності, простоти й чистої духовності ранньої Церкви отримав широку підтримку з боку населення. Метою францисканських монахів була проповідь євангельського способу життя в суспільстві, тобто життя в мирі, любові та злагоді. Англійський філософ Бертран Рассел в «Історії західної філософії» підкреслював: «На початку XIII століття церква стояла перед загрозою повстання, навряд чи менш грізного, ніж те, яке спалахнуло проти неї в XVI столітті. Від цього повстання церква була врятована значною мірою завдяки появі жебрущих орденів» [8, с. 139].

І тут ми стикаємося з одним із найдивовижніших парадоксів в історії Церкви: протягом багатьох століть святого Франциска, непримиренного супротивника всіх форм власності, звеличували католицькі ієрархи, для яких право власності було непорушним принципом, дарованим Богом. Сам же святий Франциск не бажав створення організації, побоюючись, що будь-який ієрархічний устрій викличе в одних прагнення отримати якісь привілеї, в інших – бажання панувати, а це неминуче призведе до краху його ідеї. Основну загрозу своїй справі він бачив саме у власності: вимагав, щоб громада її не мала, все необхідне для молитовних потреб варто було розглядати як віддане в тимчасове користування. «Власність, – заявляв Франциск, – змушує людей ворогувати між собою, тому важче потрапити на небо з палат, ніж із хатини» [9]. Життя без власності не означає, що вам нема чого дати, а що вам нема чого продати.

Правило, затвержене буллою «Sollet annuere» папи Гонорія III (29 листопада 1223 р.), становить тему братерської любові в нерозривному зв'язку з темою найвищої бідності. У главі VI сказано: «Брати нехай нічого не присвоюють собі, ні будинок, ні помістя, ні що інше. І немов мандрівники і пришельці (пор. 1 Пет. 2:11) у цьому світі, в бідності й покорі Господу служать... Ось та вершина найвищої бідності, – наголошує св. Франциск, – яка вас, найдорожчі брати мої, зробила спадкоємцями і царями Царства Небесного (пор. Як. 2:5). Хай буде вона тієї вашою долею, яка призведе до землі живих (пор. Пс. 141:6)» («Regula bullata», cap. VI) [6].

Ця глава є одним із найбільш важливих і значимих пунктів Правила, його географічним і семантичним центром. Франциск приєднує своїх братів до найвищої бідності (*altissima paupertas*), явно вказуючи на братство як єдиний простір, у якому зречення від власності та виключення всіх типів панування (*dominium*) можуть бути зроблені без шкоди для цілісності як окремої юридичної особи, так і групи. У цьому розумінні францисканська «найвища бідність» не є «одиночною» аскетичною практикою для спасіння (від грец. *μοναχός* – «одинак»), як це було в чернечій традиції. Тепер ця практика є невід'ємною частиною «апостольського» або «святого» життя, яку сповідують у досконалій радості. Братство – це простір реальних зв'язків і взаємин, на відміну від функціонування чернечого співтовариства. Основоположним принципом, що регулює ці відносини, є принцип взаємності: важливі не функціональні, а міжособистісні взаємини. І це один із основних моментів, щоб зрозуміти, чому Франциск хотів братства, а не «співтовариства». У Правилі францисканців немає ні батьків, ні абатів, ні настоятелів, ні будь-яких установ або

духовних інстанцій, які створюють, визначають або підтримують вертикальну або пірамідальну структуру.

У структурі братства, яка є необоротно горизонтальною, брат (як називали себе ченці в реальному житті) стежить за тим, щоб уся влада залишалася виключно в руках Бога. Генеральний міністр Ордену, повторював Франциск, Святий Дух. Але не в ієрархічному сенсі. Св. Франциск часто використовує вираз «мати Дух Господній» (*habere Spiritum Domini*), який являє собою визначення надприродного духовного стану особливої близькості, єднання з Богом. «Більш за все (брати) повинні бажати мати Дух Господній і Його святу дію в собі» («Regula bullata», cap. X) [6].

Це означає, що для францисканського правила спосіб життя є таким, який не просто підпорядковується правилу, а слідує слідами вбогості Ісуса, тобто є ефектом дії духу Божого. У цьому сенсі важливо підкреслити, що інтелектуальний лідер радикального руху духовних францисканців (спірітуалів) теолог Петро Іоанн Оліві в полеміці з думкою Томи Аквінського (згідно з яким бідність є лише одним зі способів досягнення досконалості, а не сама досконалисть (*quod paupertas non est perfectio, sed instrumentum perfectionis*)) може сказати, що бідність повністю збігається з євангельською досконалістю [5, с. 92].

Отже, життя ченця, що традиційно сприймалося як «покаянне», тепер відновлює свій «апостольський», тобто «ангельський» і «досконалий», характер. Як зазначає Дж. Агамбен, «францисканський фундамент нового типу порядку парадоксальний: «апостольське» життя, ідентифікуючи себе з правилом без залишку, в кінцевому підсумку скасовує правило» [5, с. 7].

Відзначимо, що євангельська бідність радикальних францисканських рухів розумілася не як нова екзегеза священного тексту, а як його чиста і проста ідентифікація із життям, як ніби вони не хотіли читати і тлумачити Євангеліє, а тільки жити. Але кінцевий сенс полягає в тому, що, відмовляючись від складників усталеного порядку (соціального, політичного, правового, економічного тощо), францисканська форма життя досягає реальної можливості не відтворювати цей порядок. За бажання така зміна або перетворення практики життя фактично призводить до іншої свідомості й іншого світу.

Консолідація міста як життєвого простору з кінця XI століття призвела до прогресивної основи нової економіки, що мала вагоме значення в політичній і соціальній реорганізації Європи, беручи до уваги актуальність обміну грошей. Володіння грошима давало владу, вплив і спектр можливостей. Зокрема, гроші пропонували певну безпеку життя. З іншого боку, абсолютна заборона на отримання грошей, сформульована святим Франциском без двозначності або можливого обмеження, постала одним із основних елементів, щоб францисканці як «менші брати» виявилися в ситуації реальної незахищеності й нужденності, щоб свідомо уникнути будь-якої економічної, соціальної або політичної значущості.

Напруженість у стосунках між францисканськими рухами та офіційною Церквою виникла на ґрунті того, що не було ніяких правових інститутів, ні юриспруденції, ні навіть літератури (авторів), які давали б змогу розуміти, санкціонувати й тим більше законодавчо визначати спосіб життя, подібний способу життя Франциска та його сподвижників. Відомий юрист XIV століття Бартоло де Сассоферрато писав: «Новизна такого життя була така, що ні в кодексі цивільного права, ні в кодексі канонічного права не було ніякого авторитету для його визнання або схвалення. І фігура цієї новинки – «найвища бідність» (*altissima paupertas*), на якій ґрунтується такий спосіб життя» [7, с. 150].

Зіткнувшись із цією «новизною», стратегія Церкви полягала, з одного боку, в тому, щоб її впорядкувати, регулювати й відповідати їй, щоб відвести такі рухи в новий черне-

чий порядок або вставити їх у вже чинний. З іншого боку, коли це видалося неможливим, Церква перемістила конфлікт із рівня життя на рівень доктрини, засудивши ці рухи як єретичні. Важливим у філософському плані видається розроблення теорії найвищої бідності теологами Ордену францисканців.

Обґрунтуванню концепції найвищої бідності в полеміці з папською владою присвячена політична філософія видатного представника пізньої схоластики Вільяма Оккама (представлена нами згідно з дослідженням М. Суїні [10]).

Історичним тлом цього конфлікту послуговувало те, що Папа Микола III (1277–1280) дозволив ордену францисканців відмовитися від *usus iuris*, законного права на приватну власність. Володіння всією власністю, що належала ордену, було передано Миколою III папській курії. Якщо папська курія мала право *usus iuris* на цю власність, то членів ордену францисканців Папа наділив правом *usus facti*, тобто правом користуватися цією власністю. При цьому ні орден загалом, ні окремі його члени не були власниками власності. Згідно з францисканським розумінням бідності, й окремі члени ордену, й орден загалом могли тільки отримати дозвіл користуватися власністю, яка їм не належить (*usus facti*).

Однак Папа Іоанн XXII заперечував можливість відокремити *usus facti* від *usus iuris*. На думку Іоанна XXII, найбільш очевидним прикладом неможливості відокремлення користування власністю (*usus facti*) і володіння нею (*usus iuris*) є власність, витрачена в процесі використання.

Вільям Оккам, у свою чергу, вважає, що проголошення Іоанном XXII неподільності *usus facti* й *usus iuris* є не тільки помилка, а і ересь. Францисканський теолог раціональними методами намагається показати, що, хоча францисканський погляд на бідність і не відповідає загальноприйнятому, в ньому немає нічого протиприродного. Обґрутовуючи свою позицію в третій частині твору «Діалог» (*Dialogus III*), В. Оккам пропонує використовувати термін «природний закон» (*ius naturale*) у трьох значеннях:

1. У першому значенні природний закон абсолютний і безумовний. Він абсолютний у тому сенсі, що може бути застосований до всіх індивідуумів без винятку. Він є безумовним, тому що так само застосовується як до *грішного*, так і до *безгрішного* станів людства. Як приклади наводяться заповіді декалогу, що підкреслює незмінний характер цих моральних настанов. Щоб досягнути встановлення природного закону в першому значенні, достатньо природного розуму. Включення природного закону в закон Одкровення призводить Вільяма Оккама до висновку, що природний закон є частина Божественного закону.

«[Учитель]: Усякий же природний закон явно чи приховано міститься в Божественних писаннях, оскільки в Божественних писаннях є певні загальні правила, з яких самих по собі або в поєднанні з іншими він може бути виведений. Тому всякий природний закон – і в першому, і в другому, і в третьому значеннях, можливо, навіть і такий, що не виявляється явно в Божественних писаннях, – є закон Божественний» [10, с. 185].

2. Природний закон у другому значенні не абсолютний і не є безумовним, оскільки може бути застосований тільки до індивідуумів у *безгрішному* стані. «Природне» тут протиставляється штучному, умовному і традиційному. Щоб слідувати природному закону, на відміну від закону людського, людині не потрібно ніякого керівництва, крім його власного природного розуму. З іншого боку, «природність» цього закону в другому його значенні протиставляється гріху, оскільки такий закон (у другому значенні) належить до невинного «природного стану», що передував гріхопадінню. І оскільки природний закон у другому значенні може бути застосований тільки до безгрішного стану, він не може застосовуватися до теперішнього нашого стану – після гріхопадіння.

«[Учитель]: За природним законом у другому значенні, але не в першому, всі речі є спільними, тому що в природному стані, як воно було встановлено, все було загальним. І якби після гріхопадіння всі люди жили відповідно до розуму, все мало б бути загальним і ніщо – приватним, адже власність уведена через гріх» [10, с. 186].

Згідно з природним законом у другому значенні, який відповідає безгрішному стану людства, приватної власності не існує. Вільям Оккам стверджує, що якби люди продовжували жити в безгрішному стані, то власність була б публічною або громадською. Оскільки причина введення приватної власності – гріх, вона ні природна, ні цілком розумна. Приватна власність не цілком природна в силу того, що її не існувало, коли люди перебували в невинному стані.

3. Природний закон у третьому значенні проявляється в праві народів (*ius gentium*). Цей закон умовний, оскільки застосовується тільки до занепаłego, *гріховного* стану людини й оскільки є основою людських законів, схильних до змін. Навіть при тому, що цей закон пов'язаний із загальноприйнятими нормами, він до певної міри універсальний. *Людина в гріховному стані має право на приватну власність*, тому встановлюються різноманітні закони, покликані її захищати, тобто захищати людину, що живе в гріховному світі, де людина має право відповісти насильством на насильство, якщо людині завдано збитків. Необхідність у захисті від жорстокого світу – основа людських прав, які конституують природний закон у третьому значенні.

«[Учитель]: Але такі речі не належать до природного закону ні в першому, ні в другому значеннях, бо їх не існувало в природному стані, яким воно було встановлено, між тими, хто, живучи в злагоді з розумом, керувався однією лише природною рівністю, а не звичаєм і законами людськими, оскільки в них ніяка річ не могла бути віддана на зберігання або в борг і ніхто не робив ні над ким насильства» [10, с. 187].

Природний закон у третьому значенні включає в себе закони, що визнають право на приватну власність і на відшкодування збитку. Іншими словами, природний закон у третьому значенні включає право встановлювати правління. Умови існування людей після гріхопадіння, пов'язані з насильством і жорстокістю, дають людині право засновувати державу. Отже, політичне життя запропоноване природним законом у третьому, а не в другому значеннях.

Згідно з думкою Вільяма Оккама, політичне життя не є необхідним для людини тягарем, оскільки воно природне тільки в дуже обмеженому сенсі, в якому можна вважати природним третій різновид природного закону – політичне життя є природним наслідком гріха. Тому відхід від політичного життя не вимагає фізичної ізоляції в монастирі; все, що необхідно, – це відмовитися від прав, що випливають із природного закону в третьому значенні, передусім від приватної власності й від захисту людського закону.

Як ми бачили, Вільям Оккам розглядає володіння приватною власністю як таке, що випливає з природного закону в третьому значенні: це одне з прав занепаłego, грішного стану. Францисканська свобода від володіння власністю, навпаки, є правом, що випливає з природного закону в другому значенні: це право безгрішного стану. Відмова від приватної власності означає відмову апелювати до людського закону та довіру до доброї волі власника, який дає дозвіл користуватися своєю власністю. Тлумачення Оккамом *usus iuris* означає, що бідність є стан, що знаходиться поза компетенцією закону. Той, хто відмовився від права на власність, безправний: він не має права захищати себе в будь-якому сенсі, передбаченому світським правом.

Його супротивник Папа Іоанн XXII, по суті, стверджує, що громадянин ніколи не безправний, оскільки він завжди має право пред'являти законні претензії на власність.

Вільям Оккам, зі свого боку, наполегливо підкреслює, що індивідуум має право відмовитися від громадянства в будь-якій людській державі: людина може вибирати між двома видами закону і двома видами громадянства, вищий із них в обох випадках позбавляє людину власності й законного захисту. Перифразуючи Дж. Агамбена, можна казати, що вибір вищого закону та вищого громадянства надає людині статус *Homo Sacer* у його, так би мовити, позитивному значенні: він або вона не підпадають під дію усталеного порядку, тому що перебувають поза його компетенцією та можуть, нарешті, не відтворювати цей порядок.

Отже, найціннішою спадщиною францисканської концепції «найвищої бідності» видається розуміння *життя як того, що ніколи не дається як власність, а лише як божественний дар*, із чого випливає критика сучасної функціональної, економічної та урядової онтології, яка під різними масками продовжує визначати долю людського виду. Францисканська практика досвіду бідності може допомогти нам зрозуміти, чому і як саме той, хто живе життям відповідно до стандартів бідних, може бути здатним зменшити бідність, яку вони поділяють: він або вона знають свої реальні потреби; цінують людей і проблеми реально, а не функціонально; розуміють важливість дару й обміну без очікування добре прорахованого повернення; здатні бачити всіх людей і всі питання в перспективі повноти й достатку. Однак варто відмітити, що така практика працює лише в малих спільнотах і стає недійсною в глобальному вимірі.

#### Список використаної літератури

1. Харви Д. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение / пер. с англ. Н.С. Брагиной. Москва : Поколение, 2007. 288 с.
2. Kotsko A. What St. Paul and the Franciscans Can Tell Us About Neoliberalism: On Agamben's. *The Highest Poverty*. 2013. URL: <http://itself.files.wordpress.com/2013/05/highest-poverty-paper-may-2013-v2.pdf> (дата звернення: 11.04.2019).
3. Папа Франциск. Человек слова («Pope Francis: A Man of His Word») / режиссер: Вим Вендерс, 2018. URL: <https://filmix.co/dokumentaleny/129206-papa-francisk-chelovek-slova-2018.html> (дата звернення: 15.04.2019).
4. For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future / Herman E. Daly & John B. Cobb Jr. with contributions by Clifford W. Cobb. Boston: Beacon Press, 1989. 476 p. URL: <https://www.beyondintractability.org/bksum/daly-common> (дата звернення: 15.04.2019).
5. Agamben G. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life* / Translated by A. Kotsko. Stanford, CA : Stanford University Press, 2013. 157 p.
6. Carlos M. Martínez Ruiz. Espiritu de dios y formas de vida. La altissima paupertas de Francisco de Asís. *El laberinto de arena – Río Cuarto*. Invierno/Primavera, 2015. Vol. 2. № 4. P. 148–184.
7. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней : в 3 кн. / науч. ред. В.В. Целищев. 2-е изд., испр. Новосибирск : НГУ, 1997. 814 с.
8. Белов А. Два життя Франциска Ассизького. URL: <http://waking-up.org/religii-svitu/dva-zhittya-frantsiska-assizkogo/?lang=uk> (дата звернення: 12.04.2019).
9. Суини М. Лекции по средневековой философии. *Средневековая политическая философия Запада*. Вып. 2. Москва : Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. 320 с.

**FRANCISCAN “HIGHEST POVERTY”  
AS AN ALTERNATIVE OF NEOLIBERALISM****Oleksandr Tymofieiev***National Technical University “Dnipro Polytechnic”,  
Department of Philosophy and Pedagogy  
Dmytra Yavornytskoho ave., 19, 49600, Dnipro, Ukraine*

According to the Italian philosopher Giorgio Agamben, the use of that which implies the theory developed by the theologians of the Franciscan Order makes “the highest poverty” a form of life that begins exactly there where all forms of life end in the West. In this context the concept of “the highest poverty” (*altissima paupertas*) of the medieval Franciscan movement as a potential alternative to neoliberalism is considered. The article shows the main features of the “novelty” of the Franciscan form of life: firstly, the complete rejection from material goods (money), which requires life in absolute dependence. Having rejected from human guarantees and assurances, the followers of St. Francis are fully entrusted in the goodness of God and people. Secondly, the waiver of property requires the establishment of a brotherhood with the exclusion of all types of domination: important not functional, but interpersonal relations. Thirdly, the Franciscan way of life is paradoxical: “apostolic” life, identifying itself with a rule, eventually cancels the rule. The Gospel’s poverty of radical Franciscan movements was understood not as a new exegesis of sacred text, but as its pure and simple identification with life. Philosophical substantiation of the principle of renunciation of property of the prominent Franciscan’s scholastic William of Ockham are shown in the context of certain non-acceptance by the papal authority of the principles of Franciscan spirituality. Study of the form of life of St. Francis and his followers can show why and how those who live according to the standards of the poor can ultimately reduce the poverty that they share: they understand life as a gift, not as a property; they evaluate people and problems really, not functionally; they consider all things in the prospect of completeness and abundance.

*Key words:* Francis of Assisi, “the highest poverty”, William of Ockham, natural law, private property, neoliberalism, G. Agamben.