

Františkánská hagiografie I

(4. verze, Institut františkánských studií 2010/2011)

© Petr Regalát Beneš, OFM

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK (zvl. životopisů a některých spisů)

<i>1Cel</i>	<i>Vita beati Francisci</i> , 1. životopis od Tomáše z Celana (<i>Vita prima</i>)
<i>2Cel</i>	<i>Memoriale in desiderio animae</i> , 2. životopis Tomáše z Celana (<i>Vita secunda</i>)
<i>3Cel</i>	Pojednání o zázracích od Tomáše z Celana
<i>4Cel</i>	<i>Legenda ad usum chori</i> (Chórová legenda) od Tomáše z Celana
<i>LegM</i>	<i>Legenda Maior</i> (Bonaventura)
<i>Legm</i>	<i>Legenda minor</i> (Bonaventura)
<i>AnPer</i>	Perugijský anonym
<i>TSoc</i>	Legenda tří druhů
<i>JulVit</i>	<i>Vita sancti Francisci</i> od Juliána ze Špýru
<i>JulOff</i>	<i>Rytmičné ofícium</i> od Juliána ze Špýru
<i>LegPer</i>	Perugijská legenda
<i>CompAss</i>	Assiská kompilace
<i>SpecP</i>	Zrcadlo dokonalosti
<i>SpecMin</i>	Menší zrcadlo dokonalosti
<i>MsLittle</i>	Rukopis Little
<i>ActBFr</i>	<i>Actus beati Francisci</i> (Skutky blaženého Františka)
<i>Fior</i>	Kvítky (<i>Fioretti</i>)
<i>SacCom</i>	Posvátná úmluva sv. Františka s paní Chudobou
<i>LegCl</i>	Legenda svatě panny Kláry
<i>ProCan</i>	Proces kanonizace sv. Kláry

Nejčastěji uvedené spisy sv. Františka

<i>Adm</i>	Napomenutí
<i>EpFid</i>	List všem věřícím
<i>EpCler</i>	List všem klerikům (nebo duchovním)
<i>EpCust</i>	List kustodům
<i>Rb</i>	Potvrzená řehole (1223)
<i>Rnb</i>	Nepotvrzená řehole (1221)
<i>Test</i>	Závěť

I. ÚVOD DO HAGIOGRAFIE

1. DŮLEŽITÉ POJMY

Hagiografie. Z hlediska etymologického pochází slovo *hagiografie* z řečtiny (*ἅγιος-hagios*: svatý, *γραφειν-grafein*: psát) a znamená pojednání o posvátném nebo o svatých. Specifičtěji ji můžeme definovat jako „vědu, která se zabývá životy, skutky a úctou svatých, i se všemi otázkami, jež jsou s tím spojeny“. V jazyku mnoha badatelů se výraz *hagiografie* ztotožňuje s literárním druhem, který se zabývá svatými, lépe řečeno uměním psát o jejich *vitae* (životech) nebo zázracích. Z *hagiografie* se pak rodí *hagiologie*, tj. věda, jež se zabývá hagiografickými spisy, jejich prameny, autory atd., popisuje vlastnosti hagiografického druhu, jeho vývoj v dějinách, navrhuje normy k výkladu apod..

K hagiografii do jisté míry patří různé oblasti vědění (asketika, liturgie, psychologie atd.), ale především je považována za vědu historickou a současně teologickou.

Hagiografickou literaturu tvoří dokumenty povahy liturgické nebo narativní jako *Acta* či *Passiones* (od *passio* – utrpení) mučedníků nebo *Kalendária*, *Martyrologia*, různé liturgické knihy (*sakramentáře*, *lekcionáře*, *litanie*), *trasferimenta*, *Životy svatých*, pojednání o *Zázracích*. Některé z těchto dokumentů měly zvláštní důležitost v určitých momentech dějin hagiografie, např. *Passiones martyrum* během prvního období křesťanské hagiografie. V období počátků františkánské hagiografie jsou dokumenty největší důležitosti *Vitae* (Životy) a *Miracula* (Zázraky), známé obvykle ve středověku jako *Legendae* (legendy).

Je třeba poznamenat, že latinská a západní hagiografie je mnohem více prostudovaná než hagiografie řecká a východní (syrská, egyptská či koptská atd.), v níž existuje ještě široké pole k bádání, zvláště co se týče publikování starých textů. A přece to byli právě Řekové, kdo měli první velké hagiografické sbírky (Eusebius z Cesareje, Palladius).

Obecně je dobré říci, že hagiografická díla často tíhnou – díky svému účelu, tj. prezentovat nějaký model svatosti – k určitému druhu neměnnosti, tzn. k reprodukování předchozích modelů, za nimiž nebo skrze něž prosvítá „model *par excellence*“, Kristus. Tato zvláštnost někdy živila a živí určité pochybnosti o tom, zda je možné podle hagiografických pramenů historicky rekonstruovat nějakou osobnost. Jak uvidíme, na tento problém poukazovali někteří i ve františkánské literatuře (např. už počátkem století Nino Tamassia soudí, že *Vita prima* od Tomáše z Celana kopíruje předchozí monastické modely),¹ ale týká se hagiografické literatury i daleko starší. Např. Ernest Charles Babut zastával názor, že *Vita* sv. Martina z Tours od Sulpicia Severa, napsaná na úsvitě západní hagiografické literatury ve 4. století, byla jakýmsi plagiátem čerpajícím z latinského překladu životopisu *Vita* mnicha Antonína a z apokryfních

¹ N. TAMASSIA, *S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda*, Padova-Verona 1906.

Skutků apoštolů.² Diskuse nad těmito názory potvrdila, že je třeba prohloubit disciplínu uvedení do hagiografických pramenů.

Zde je třeba pochopit, že pro hagiografa záruka pravdy vyprávěného faktu (pravdy, která ovšem není totožná s moderním historickým pojetím, jako spíš s uznáním, že v životě onoho světce se aktualizuje Boží plán) spočívá právě v opětném předložení skutků, slov, okolností, jež jsou „kodifikovány“ tradicí. To vše chce zřejmě vyjádřit Tomáš z Celana, když uzavírá vyprávění o vodě, které František zázračně dává vytrysknout ze skály, aby uhasila žízeň sedláka. Celano píše: „*Není to jistě nic mimořádného, když opakuje skutky podobné skutkům jiných svatých ten, kdo je spojen s Kristem zvláštní milostí*“ (2Cel 46). Celano má jistě na mysli podobné skutky Mojžíše nebo sv. Benedikta a má starost, aby dal dostatečné vysvětlení věci, čímž dokazuje, že si je vědom tohoto problému.³

Legenda. Ve středověku pod *legendou* rozumíme spis životopisného rázu, tzn. že slovo *legenda* chápeme podle jeho etymologického významu (z lat. gerundia *legendus*, tj. něco, co se má - nebo je třeba - číst). Neznamená to tedy plod fantazie nebo fiktivní vyprávění, jako by to byla pohádka nebo mýtus. Jestliže to blíže vysvětlíme, do literárního druhu *legendy* nutně vstupují v různém rozsahu dva prvky:

a) *historický fakt*;

b) jeho „*proměnění*“ nebo *přikrášení* díky lidové představivosti.

Legenda byla obvykle život svatého, který „měl být čten“ řeholníkům v refektáři během jídla nebo v druhém nokturu jitřní hodinky v den svátku světce, případně věřícím shromážděným u jeho hrobu. Na základě toho *legendy* tvořily v jistém smyslu součást literárního druhu panegyrických (oslavných) řečí.

Když to specifikujeme ještě více, *legenda* byla životopisem světce určeným k veřejnému čtení, vyprávěným v určitém, většinou chronologickém, uspořádání, i když ne ve smyslu moderních požadavků na historické vyprávění. Hagiografická *legenda* si nekladla za úkol nabídnout biografii svatého ani se pozastavovat nad detaily jeho běžného života, ale měla spíše představit danou osobu jako světce, „oslat“ jeho svatost. Z toho důvodu se příliš nezabývá jeho lidskými rysy, nechce popsat jeho lidské vlastnosti ani jeho vývoj. Mohli bychom tedy říci, že v tomto hagiografickém literárním druhu svatost zastírá lidství, neboť se více zajímá o světce s jeho ctnostmi a zázraky než o člověka s jeho vlastnostmi, kladnými či zápornými.

Cursus. Pojem *legendy* lze pochopit jasněji zvláště u legend oficiálních nebo liturgických, které – kromě toho, co už bylo řečeno – měly mít pěknou stylistickou formu, a proto zachovávaly tzv. *cursus* či *ars dictandi*. *Cursus*, neboli rytmiická próza, spočíval

² E.Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris 1912.

³ Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 72.

v zachovávání určité harmonie ve slovních přízvucích a v závěrečných větných kadencích. Jedná se o literární dovednost dosti užívanou ve formulích římské liturgie, jejichž vlivem se přenesla do papežských dokumentů pozdního středověku. *Cursus* je možné rozdělit do čtyř tříd podle přízvuku používaných slov: *planus*, *tardus*, *velox*, *trispondiacus*. Na základě typu *cursu* měl čtenář ztišit hlas nebo udělat pauzu, aby byl text nejen pochopitelný, ale také harmonický.⁴

Pravá *legenda* byla nezbytně souvislým vyprávěním s jednotným smyslem, na rozdíl od „*florilegii*“ a kompilací v širším smyslu, které shromažďovaly prostě drobné příběhy nebo některé skutečnosti, často vedle sebe dané bez nějaké zvláštní vnitřní logiky. Ne všechny středověké spisy o životech svatých lze proto nazývat *legendy* v tom přesnějším slova smyslu. Ve skutečnosti to mohou být např. *Compilationes*, které mají s *legendami* mnoho společného, ale nemají ten pravý jednotný charakter.

Do oblasti *legend* naopak více méně spadají tzv. *specula* (zrcadla), i když mají některé rysy vlastní, neboť jsou systematickou sbírkou faktů uspořádaných tak, aby nabídly ideální obraz svěťce, „zrcadlo“, v němž by měl křesťan hledat svou identitu. Tato *specula* jsou cennými dokumenty pro poznání pojetí asketického života těch, kdo spis napsali, ideálů, které předkládají, a zvláště své vidění svěťce, jehož navrhuje za model. V západní kultuře jejich počátky spadají do karolínské doby; ve 12. století vstupují *specula* i do politické literatury (*Specula principum*) a od 13. století se velmi rozvíjejí ve františkánské hagiografické literatuře. Je dobré ještě vědět, že ne vždy byla *specula* nezávislými díly. Někdy mohla být součástí nějaké *legendy*, jak je tomu v podstatě u *2Cel* od č. 26 a také ve střední části *LegM* sv. Bonaventury (kap. 5-12).

2. HISTORICKÝ VÝVOJ HAGIOGRAFIE

1. Počátky. Někteří vidí první projevy křesťanské hagiografie už v NZ, zvláště ve *Skutcích apoštolů*. Spis totiž představuje svědectví o svatosti apoštolů Petra a Pavla, když ještě žili, a Jakuba a Štěpána krátce po jejich umučení. Zvláště texty o dvou posledně jmenovaných korespondují s prvními *Acty* nebo *Passiones* mučedníků. Zvláště příznačný je příklad prvomučedníka Štěpána, protože svým způsobem startuje literaturu o mučednictví, která se velmi rozšířila během prvních staletí křesťanství. Jeho svědectví znamená počátek jistého druhu typologie, v níž se klade důraz na odmítání psaného Zákona a je proklamován nový zákon, zákon Kristových učedníků. V širším smyslu je možné říci, že *Zjevení sv. Jana* je kniha hagiografická, protože je typologickým a prorockým svědectvím o svatosti církve.

⁴ Někteří odborníci však soudí, že *cursus* náleží k samotné stavbě latiny, a proto ho nelze považovat jen jako literární předpis v úzkém smyslu slova. Jedná se podle nich o rytmy vlastní jazyku, které si člověk osvojí s jeho dobrým zvládnutím.

2. Literatura o mučednících. V 1.-4. století se rozvíjela literatura o mučednících, *Acta* nebo *Passiones martyrum*; byla psaná nebo shromažďovaná za účelem didaktickým a apologetickým. Tento literární útvar má svůj počátek v době papeže Klementa I. (88-97), který pověřil 7 notářů, rozdělených do sedmi sektorů Říma, aby sbírali nejvěrnější svědectví o mučednících. Další papežové pokračovali v této praxi, což byl jeden z faktorů, které nejvíce přispěly k mučednickému kultu. Dalšími faktory byla úcta k jejich tělesným pozůstatkům, uchovávání relikvií a počátek poutí. Je to období přechodu od připomínky mučedníků k jejich kultu. V druhé polovině 4. století dal papež Damas (366-384) hledat tumbly (hroby) mučedníků a vytesat k nim nyní už slavné nápisy, jejichž výrobou byl pověřen tehdejší nejnadanější kaligraf Furius Dionýsius Filocalus. Díky Damasově práci měly pozdější generace přístup k bohatší epigrafické dokumentaci o křesťanských mučednících prvních dob.⁵

Spolu s řečenými *Acty* je třeba mít v patrnosti také dokumenty města Říma či dalších oblastí impéria, či Prokonzulární akta o mučednictví sv. Justýna nebo scillitánských mučedníků, vyprávění o mučednictví sv. Perpetuy a Felicity, nebo o sv. Polykarpovi ze Smyrny, s nímž se právě počíná kult mučedníků. Z tohoto období také pochází *Historia Ecclesiastica*, Církevní dějiny (303-311) Eusebia z Cesareje (vydané i v češtině v sérii patristických čítanek), kde se nachází několik stránek hagiografického charakteru s bohatým materiálem pro pozdější hagiografie.

Pojetí svatosti, jež převažuje v hagiografii této doby, je vnitřně spojeno s momentem mučednictví jako nejvyšší zkoušky věrnosti Ježíši Kristu. Podstoupit mučednictví znamenalo následovat Mistra až k vrcholnému bodu kříže, což znamenalo jít až do posledních důsledků jeho vybídnutí vzít kříž a mít odvahu přijmout pronásledování, které předpověděl. Svatost se zde měří způsobem, jakým člověk zemřel, ne jakým žil. Mučednictví je formou svatosti, která vykupuje a ospravedlňuje celou jeho existenci. Ze stejného důvodu neznáme o mnoha mučednících ani jejich původ, ani jiné události z jejich křesťanského života; víme jen, že snášeli útrapy smrti kvůli vyznávání Krista. *Passiones martyrum* jsou zaměřeny k povzbuzení čtenářů, aby napodobovali mučedníky, i k povzbuzení ke kultu a k modlitbě o jejich přímluvu. „Památka“ mučednictví se mění v „kult“ světce.

3. *Vitae sanctorum* (Životy svatých). Ve 4. století se mění situace v církvi, což má značný vliv na hagiografickou literaturu. Mezi určující faktory patří: nový politický a společenský statut církve; štěpení římského impéria; barbarské nájezdy se všemi jejich důsledky politickými i kulturními; slavení velkých ekumenických Koncilů k řešení hlavních

⁵ „Damas, biskup města Říma, měl zvláštní talent pro skládání veršů a napsal četné krátké skladby v heroické metrice.“ Tato slova o Damasovi nám zanechal sv. Jeroným, jeho současník. Ve skutečnosti jde o asi 80 epigramů celkem slušné umělecké hodnoty, ale především nesmírně důležitých z hlediska historického a archeologického, neboť napomohly v mnoha případech k identifikování hrobů křesťanských mučedníků. K slávě epigrafů přispěla právě i krása a elegance písma Furia Dionýsia Filocala, který byl zároveň Damasovým osobním sekretářem.

christologických problémů; příspěvek církevních Otců k prohloubení víry. Jako plod a téměř bezprostřední reakce na tyto věci vzniká a značně sílí asketismus, eremitismus a anachoretismus (formy poustevnictví) jako typologické a prorocké vtělení mučednictví, které charakterizovalo první staletí. Tato typologie se rozvíjela především v Sýrii, Palestině, Egyptě a v severní Africe. Díky nauce sv. Augustina o milosti se stal jasnějším význam světce jako „svědka setkání milosti s hříchem“.

Během tohoto období vznikla bohatá hagiografická literatura velké rozmanitosti a zájmu. Začala už s mučednickými *Passiones* jako jistý druh uspořádání, hodnocení předcházející doby. Tyto spisy byly psány v římském monastickém prostředí a hierarchie na ně hleděla zpočátku s trochou podezření, později však přešly i do liturgie. Téměř současně začaly na Východě i Západě kolovat různé *Vitae* (Životy) svatých nebo významných osobností, mnohé z nich napsali také světci. Sv. Atanásius, biskup v Alexandrii (+373), tak napsal život sv. Antonína poustevníka (+356); sv. Jeroným (+420) napsal život sv. Hilaria (+371), sv. Malchuse (+ koncem 4. stol.) a sv. Pavla Prostého (4. stol.); Sulpicius Severus (+420) napsal život sv. Martina z Tours (+379); jáhen Paolino z Milana napsal na žádost sv. Augustina život sv. Ambrože (+397); biskup Possidius z Calamy napsal život sv. Augustina krátce po jeho smrti roku 430; sv. Řehoř Veliký (+604) napsal v letech 593-94 své Dialogy, které měly přemoci zbytky starého klasického pohanství tím, že představují různé typy svatosti. Tyto *Vitae* sehrály velmi důležitou roli v pozdější hagiografické literatuře, zvláště spisy Atanasia, Sulpicia Severa a Řehoře Velikého.

K tomuto období patří také hagiografická díla biskupa historika Řehoře z Tours (+594): *Libellus miraculorum* (Kniha zázraků) a *Vitae Patrum* (Životy Otců). První se skládá ze dvou spisů: *De gloria martyrum* (O slávě mučedníků) a *De gloria confessorum* (O slávě vyznavačů); druhé vypravuje život šesti biskupů, jedenácti opatů, šesti poustevníků a dalších osobností. Tato díla Řehoře z Tours se stala modelem sbírek Životů pro pozdější autory.

To jsou některá z nejdůležitějších děl, která byla napsána nejen v Itálii, Galii a na severu Afriky, ale také na Blízkém Východě, ve Španělsku, v Anglii, Irsku. I když se od sebe někdy značně liší, mají některé rysy společné: apologetický a didaktický cíl více než historický zájem, což vysvětluje v mnoha případech přehnanou fantazii, opírající se často o lidové tradice s nedostatkem objektivitu.

Pojetí svatosti v hagiografické literatuře tohoto období odpovídá výkladu evangelia v kontextu požadavků, které na církev klade nová společensko-politická situace západního světa. Na rozdíl od dřívějšího chápání smrti mučedníka jako vrcholného a někdy jediného okamžiku, se nyní klade více důraz na život, který je v této době chápán jako mučednictví, získané každodenní vytrvalostí v asketických a duchovních praktikách. Výchozím bodem je uvažování o ubohosti podmínek člověka. „Duchovní otec“ pak obvykle pomáhá hledět s jinou „moudrostí“ na stvořený svět za účelem překonání padlé přirozenosti a dosažení dokonalého následování Krista.

4. Historická Martyrologia a šlechtická svatost. Jednou z nejnámějších vlastností karolínské doby (8.-10. stol.)⁶ je vznik historických *Martyrologií*, i když s názvy velmi rozdílnými podle jazyků (*Passionale, Legendarium, Sanctorale, Hagiologium, Synaxarium, Menologium*). Nazývají se tak proto, že nabízejí některé životopisné zprávy o svatých, kteří jsou uspořádáni podle kalendáře. V tomto období se snižuje počet uznaných svatých a svatost začíná být představována více „životopisným“ způsobem (ne tedy už jen způsob smrti nebo svatost jako taková), s určitým upřednostňováním biskupů a opatů. Zároveň se píše o svatosti v různých řeholních rodinách, z nichž nejrepresentativnější bylo Cluny⁷ a později Citeaux⁸ (cisterciáci). Takové rodiny byly totiž nejvíce zapojené do církevní problematiky a byly velkou oporou gregoriánské reformy.⁹

Dalším charakteristickým rysem hagiografie tohoto období je fakt, že svatost získává určitý šlechtický ráz. Jedná se o historiografický modul zděděný z latinské kultury, který měl velký vliv v germánské oblasti a v Galii. Byl veden principem, jenž by mohl být více méně formulován takto: „jen šlechtic může žít snadněji jako pravý Kristův učedník“. Vytváří se proto „svatost společenské třídy“, tzn. „svatost rodiny“, případně „svatost řeholní rodiny“.

Reginald Grégoire to charakterizuje takto: »V oné epoše je většina hagiografických textů anonymní; jejich autoři jsou klerici nebo mniši, kteří jsou nuceni stát se hagiografy, aby uspokojili bezprostřední požadavky církvi a klášterů, kam spěchají ti, kdo mají potřebu nebeských dober! Hagiografie si v té době nedělá starosti o historickou přesnost, protože její cíl je jiný. Je třeba dělat pouti, umocňovat lidové nadšení. Odkaz na očitě svědky je pravděpodobně literární model určený ke zdůraznění přesvědčivé síly dokumentu k dodání „historické“ úcty autorovi vyprávění; je to velmi pohodlný prostředek jak zamaskovat vlastní neznalost.«¹⁰

Legendy svatých sledují elementární a opakující se schéma. Někdy svatý nabízí určitou originalitu ve svých zázracích, avšak brzy lze pochopit přetrvávání jisté tematiky, jež

⁶ *Karolínská doba* – podle císaře Karla Velikého (768-814), snad nejmocnějšího panovníka středověku, který dovršil spojení franské říše s Římem, a tak vytvořil západní „univerzální říši“. Tato doba znamenala na počátku rozkvět kultury a vědy (shromažďovaly a opisovaly se např. staré klasické texty apod.), poznamenala výrazně i církevní oblast (např. reforma klášterů, péče o liturgické knihy).

⁷ *Cluny* - známé mnišské reformní hnutí (10.-11. stol.), z něhož vyšlo i mnoho papežů. Jeho centrem bylo francouzské Cluny (Burgundsko), kde dodnes stojí zbytek původního obrovského kostela, jenž vévodil velkému areálu opatství založenému r. 910. Do té doby byly mnišské kongregace v podstatě federacemi nezávislých klášterů, Cluny přináší hierarchický systém, kde jednotlivá převorství byla do jisté míry závislá na rozhodnutích z Cluny. Věnovali velkou péči kultu a liturgii.

⁸ *Citeaux* (lat. „*cistercium*“ – tj. *cis tercium lapidem miliarum*: dosl. „před třetím milníkem“) leželo ve Francii na římské cestě z Langres do Chalon-sur-Saone. Založeno 21.3. 1098, zakládajícím opatem byl Robert z Molesme. Toto *novum monasterium* prožilo duchovní konjunkturu počínající v Molesme r. 1075. Časem se hnutí šíří („čtyři dcery Citeaux“: La Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond), vzniká známý řád cisterciáků s mimořádnou postavou sv. Bernarda z Clairvaux (+1153), který se přičinil za svého života o vznik téměř 70 klášterů.

⁹ *Gregoriánská reforma* - někdy bývá dávána do souvislosti s reformou Cluny, lze však mluvit spíše o nepřímém vlivu, zde jde totiž o reformu církevně politickou. Jejím cílem byla *libertas ecclesiae* (svoboda církve), nejprve osvobození církve od zásahů světské moci. Hnutí dostalo název a ráz od papeže Řehoře VII. (sám byl dříve mnichem v Cluny). Důsledkem bylo posílení primátu papeže v církvi, do jisté míry větší centralizace atd..

¹⁰ R. GRÉGOIRE, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (Biblioteca Montisfani, 12) Fabriano, Monastero San Silvestro Abate 1987, 29.

zdůrazňuje podobnost se životem Krista, který je modelem se svými pokušeními, se svým vítězstvím nad pokušelem a svými různými zázraky. Pojetí historické pravdivosti, jak si je osvojili hagiografové, bylo velmi rozdílné od pojetí dnešního. Často brali jakýkoliv životopis nějakého světce, s velkou svobodou měnili jména a přizpůsobovali úvody, závěry i různé příběhy životopisu světce, kterého chtěli vyzvednout.

Zdá se, že pojetí svatosti je značně podmíněno zázraky: někdo je svatým v takové míře, v jaké je schopen dělat zázraky. Svatost sleduje augustinovské schéma triumfu milosti nad hříchem, dobra převažujícího nad zlem. Protože to, co člověka nejvíce zajímalo na světcích, byly zázraky, byla stavěna a rozšiřována poutní místa a kostely, které by přijaly větší počet věřících.

5. Vliv Východu. Během 9. století a později zvláště s křížovými výpravami (12. a 13. stol.) vzrostl zvláštní zájem o hagiografické *legendy* pocházející z Východu. Tato literatura, bohatá na mimořádná fakta, měla na Západě velký vliv. S růstem počtu svatých (od 11. století), poutí a úcty k relikviím je možné zaznamenat také nové rozšíření hagiografické literatury.

Texty mají během tohoto období i didaktický zájem; jsou nástroji katecheze a představují světce jako modely dobroty a morálnosti. Životy svatých mají hodnotu jako *exempla* (příklady) a každá epizoda je specifickou lekcí. Z toho důvodu čtenáře nezajímají reálné historické rozměry osobnosti, její vztah k místnímu a společenskému kontextu. Důležitá je duchovní postava světce, naučení, které může dát i za cenu pozměnění jeho skutečného obrazu.

V tomto období má ovšem velkou roli i monastický model svatosti. Tak například účast svatých na politických událostech je často zamlčovaná nebo ignorovaná, protože světec má být specialistou na *contemptus mundi* (pohrdání světem). V tomto smyslu Františkovo objevení se na obzoru hagiografické literatury znamená kvalitativní změnu, protože ji obohacuje tematikou sociální a církevní obnovy své doby. Tuto změnu je možné zaznamenat stejně i v *životech sv. Antonína z Padovy, sv. Dominika* a v pozdější hagiografii.

6. Procesy kanonizace. K prvkům získaným v předcházejících obdobích, zvláště ke sbírkám, které sloužily kazatelům, přibývá v hagiografické literatuře tohoto období (13.-16. stol.) prvek nový. Objevuje se totiž papežský požadavek na „procesy“, které mají předcházet kanonizaci (svatořečení) světce. Tyto procesy měly dvojitý účel: potvrdit díky svědkům svatost života osobnosti kandidující na získání oficiální pocty oltáře a na druhé straně posloužit kvalitními informacemi ke kanonizační bule a – v mnoha případech – k oficiální *Legendě* o světcích, jak se to stalo u prvního Celanova životopisu sv. Františka a u *Legendy sv. Kláry*.

V tomto období byla v pojetí svatosti připisována velká hodnota zázrakům. Kritériem v pozadí bylo více méně to, že zázraky nedělají svatost, ale dokazují ji. Spolu se zázraky měla stále velkou důležitost úcta k relikviím, sledovanou událostí bylo jejich přenesení do svatyně zasvěcené světcům.

Jedním z charakteristických rysů hagiografické literatury pozdního středověku je, že u nových sbírek, které jsou zpracovávány, není příliš zajištěna historicko-kritická ani literární věrnost. Byly obvykle dělány pro soukromou četbu a za účelem povzbuzení zbožnosti. Nejsou zde ani originální *Vitae*, ani *Martyrologia*, ale jakési souhrny životů svatých. Většina jejich pisatelů jsou dominikáni. Nejznámější ze všech je *Legenda aurea*, jejímž autorem je Jakub z Voragine (+1298), která byla rozšířena srovnatelně s mimořádně čteným dílem Tomáše Kempenského *Imitatio Christi (Následování Krista)*. Výše uvedené sbírky měly silný vliv v následujících staletích, např. na Baroniovo *Martyrologium Romanum*.

Na konci tohoto období, během renesance, hagiografická literatura trpěla jakýmsi opotřebováním, které bylo v kontrastu s obnovou, jež začala probíhat v jiných oblastech vědění. Hlavní příčinou úpadku byl pravděpodobně přehnaný alegorismus a symbolismus ve vykládání svatosti. Mezi teology Tridentského koncilu (např. dominikánský teolog Melchior Cano, +1560) se objevily silné kritiky ohledně falšování faktů, které hagiografii velmi uškodily.

7. Vědecká hagiografie. Počínaje 17. stoletím se rozvíjí v křesťanské hagiografii nový jev, který má za společný prvek větší vědeckou přísnost. I když by bylo možné rozdělit toto období na etapy, pro náš souhrn dějin hagiografie bude dostatečná celková charakteristika.

Na počátku tohoto období byly určující dva faktory:

- *Martyrologium Romanum* (1584), které uspořádala římská kurie.
- Založení společnosti *Bollandistů* v roce 1607, jež se věnovala kritickému studiu životopisů svatých, vydávaných v sérii *Acta Sanctorum*, jejichž první díl vyšel v roce 1643.

Bollandisté uvedli do studia svatých přísnější metodologii, která na počátku spočívala v publikování původní podoby dokumentů, jež se týkaly životů svatých, podle projektu zakladatele Herberta Rosweyda (+1629). Po Rosweydově smrti byl projekt předán jezuitovi Jeanu Bollandovi (+1665), po němž dostala společnost jméno *Bollandisté*. Bolland si pospíšil, aby ještě zpřesnil metodu svého předchůdce: sbíral texty o všech svatých, i o těch, u kterých nemáme *Acta* nebo *Vita*; dále po každém životopise zařazoval komentář. To se stává prototypem skvělé řady nazvané *Acta Sanctorum*, v níž má každý světec své texty, ať už autentické nebo ne, jejichž hodnota je pak pozorně analyzována. Přesnost práce ještě později zdokonalil další významný člen prvních bollandistů Daniel Papebroch (+1714). Tuto metodologii přejali a rozvinuli další badatelé, jako např. benediktýni Mauríni s jejich velkým představitelem Janem Mabillonem (+1707).

Tím se hagiografie rozvíjela stále více v souladu s historickou kritikou, do níž rozhodněji zasáhly další disciplíny, jako textová kritika podle různých metod, psychologie, ale zvláště archeologie. Stále více se projevovalo hledání objektivity, co se týče dat, a větší rozlišování charakteristických aspektů každé osobnosti. V tom smyslu se stále více blížíme modernímu pojetí biografie. Literární produkce v této oblasti je už poměrně obsáhlá, nechybějí nové

sbírky a antologie životů svatých, jsou vydávána vědecká periodika,¹¹ kritické edice starých textů,¹² kompletní slovníky,¹³ katalogy hagiografických rukopisů.¹⁴

3. HLAVNÍ CHARAKTERISTICKÉ RYSY STŘEDOVĚKÝCH *LEGEND*

Nejdříve si všimneme obecných charakteristik středověkých hagiografických *legend* a potom nejčastějších „*topos*“ tohoto literárního druhu.

První a nejdůležitější charakteristikou, kterou tato díla mají, je christologická perspektiva, protože Kristus je středem, od něhož se vysvětlují dějiny spásy i samotný život světce. Tato perspektiva je spojena také s eklesiologickým rozměrem a vzniká z pastorační potřeby. Ze struktury jednotlivých spisů lze vyvodit další důležitý charakteristický rys těchto *legend*, kterým je katechetický účel. Ctnosti světce se v nich v podstatě předkládají jako program života pro křesťana, některé příběhy jsou vybrány a rozšířeny jako příklad, jiné jsou zase naopak zamlčeny. Z tohoto hlediska je možné říci, že památka světce je pro středověkou hagiografii spíše jakousi záminkou, neboť se zajímá víc o návrh svatosti pro budoucnost, než o minulou historii.

V předkládání světce jako modelu je velmi často možné setkat se ve středověkých *Vitae* s podobnými příběhy nebo s obecnými tématy, které jaksi typizují určité formy svatosti (asketa, mnich, poustevník, opat, biskup, šlechtic, poutník...), jejichž cílem je vždy totéž: nabídnout model křesťanské svatosti inspirovaný biblí a ukázat určitý aspekt nějakého dogmatu. Jenom pozorná četba dovoluje odhalit specifický účel, který se skrývá v každém hagiografickém vyprávění. To, že v těchto životopisech existuje mnoho podobností, není až tak zapříčiněno nevhodným používáním nebo dokonce zneužíváním pramenů, jako spíš požadavky hagiografického literárního druhu samotného, který, když ho srovnáme s jinými, dovoluje méně variant. Je to, jako by hagiografové měli společný sklad faktů a výrazů nutných k dosažení zamýšleného cíle.

Jedním z typických prvků je exemplum (dosl. příklad), využívané již jinými literárními druhy pro svou sílu přesvědčivosti, avšak v hagiografické literatuře získává prvořadě didaktický účel.

Zázraky hrají v hagiografické legendě velmi důležitou úlohu, neboť jsou považovány za ověření svatosti. Zázrak je nadpřirozenou a podivuhodnou silou ukazující na komunikaci světce s Bohem, jeho výlučné patření Bohu. Pro středověkého člověka není svatost bez zázraků. Z toho důvodu hagiograf používá všechny redakční techniky a umění k tomu, aby představil zázraky svého hrdiny.

¹¹ Např. *Analecta Bollandiana* založená 1882 nebo *Bulletin des publications hagiographiques* (počátek 1891).

¹² Zvláště *Acta Martyrum*.

¹³ Např. W. SMITH-H. WACE, *Dictionary of christian Biography* (v letech 1877-1887) nebo *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques* započatý A. Baudrillartem (+1942).

¹⁴ *Bibliotheca hagiographica latina et graeca* nebo *Bibliotheca Sanctorum* (Roma 1961-1970).

Mezi formálními kánony hagiografické literatury je třeba zmínit prology – úvody. Kromě užitečných údajů, které jsou v nich uváděny, jako např. úmysl autora, některé klíče k výkladu díla, se v nich opakují některé prvky, které patří k hagiografickému literárnímu druhu.

Nejdůležitějšími jsou:

- a) časté tvrzení autora, že píše z poslušnosti a inspirován milostí;
- b) narážka na klasickou antickou literaturu (Herodotos, Plutarchus, Plinius...);
- c) naříkání autora na obtíže úkolu, který mu byl svěřen, omluva pro nedostatečnost jeho jazyka;
- d) uvedení některých redakčních postupů, zvláště krátkosti, přidržení se fakt;
- e) představení života světce jako výchovné hodnoty;
- f) modlitba ke Kristu nebo k Duchu Svatému, která nahrazuje prosbu k múzám v řecko-římské literatuře;
- g) prolog má někdy formu věnovaného dopisu;
- h) úvod obvykle končí představením rozdělení spisu.

Mezi nejčastější literární „*topos*“ středověkých legend patří tyto:

- Uvedení určitých biblických textů z počátku světcevo povolání.
- Pojetí života obrácení jako *contemptus mundi* (pohrdání světem).
- Výčet ctností jako duchovní portrét světce.
- Touha po mučednictví a její důležitost. To je často nakonec realizováno věností ve všedním životě.
- Boj s ďáblem a s pokušeními.
- Světec je představen jako *miles Christi* (Kristův voják).
- Předvídaní budoucnosti nebo prorocká schopnost či pronikavá znalost duší.
- Zvláštní vztah světce ke stvoření, zvláště ke zvířatům.
- Zvláštní zázračné jevy, jako např. skály, které se otevírají, aby světce chránily; proměnění vody ve víno; hůl zasazená do země, z níž se stane strom.
- Zvláštní vztah ke zlodějům a malomocným; uzdravení posedlých.
- Jisté přehnané asketické způsoby.
- Použití doxologie na konci důležité části nebo na úplný závěr.¹⁵

¹⁵ Z řeckého „*doxa*“ (δοξα), tj. sláva. Doxologií rozumíme formuli, kdy je (často ustáleným způsobem v liturgii) vzdávána sláva Bohu, např. modlitba Sláva Otci, závěry klasických hymnů v breviáři (k Nejsvětější Trojici), při mši např. modlitba kněze „Skrze něho a s ním a v něm...“ apod..

4. HLAVNÍ CHARAKTERISTIKY FRANTIŠKÁNSKÉ HAGIOGRAFIE

Uvedeme zde jen ty nejdůležitější charakteristiky, a to z prvního období, tj. z prvního století její existence.

Františkánská hagiografická literatura se zrodila ve zvláštním momentu křesťanské hagiografie, a tím pádem má jeho nejznámější charakteristické rysy. Je to vrcholné období *martyrologií* a vzestupu hagiografické literatury, v níž byly *legendy* běžným prostředkem k poznání svěřcového života a k oslavení jeho památky. V tomto období se objevují první plody kanonizačních procesů, které stanovila římská kurie, procesy nabízely materiál pro oficiální *legendy*. Vyprávění o zázracích se stává pevným prvkem *legend* tohoto období, spolu s *conversio a conversatio*, zděděných už z minulých období.

Františkánská literatura má také některé společné rysy s hagiografickou produkcí nových mendikantských řádů, které mají určité vlastní prvky. Má ovšem také svou neopakovatelnost díky své vnitřní velmi zvláštní problematice, jak je naznačeno v kapitole o „františkánské otázce“.

Je to literatura velmi bohatá a různorodá, s takovým bohatstvím pramenů o františkánském životě ve 13. a 14. století, které nenajdeme v žádné jiné oblasti náboženské zkušenosti, individuální či kolektivní, pozdního středověku. Objevují se v ní klasické *legendy*, legendy liturgické, legendy veršované, kompilace, *specula* (zrcadla), *martyrologia*, případně hagiografické prvky v různých kronikách a jiných pramenech.

Typickým prvkem františkánské hagiografické literatury jsou *florilegia*¹⁶ nebo *fioretti* (kvítky), které jsou sbírkou různých úryvků o životě svěťce připravenou s ohledem na čtenáře. Obvykle se jedná o zázračné fakty nebo exemplární případy schopné pohnout ke zbožnosti, vzbudit obdiv nebo povzbudit k následování svěťce. Kdo tato *florilegia* připravují, dávají najevo, že udělali určitou selekci a neskrývají svůj úmysl předkládat příkladu.

Je dobré upozornit ještě na jeden důvod k obavám vyplývajícím ze specifického vývoje františkánské hagiografie, jež vyrůstala ve spojitosti se sebe-pojímáním františkánského řádu. Proto se někdy namítá, že by bylo zoufalou snahou chtít vyzískat historické jádro o Františkovi, a to kvůli neustálým změnám pohledu, jež pak znamenaly určitá přeformulování jeho obrazu.

Také v tomto případě by bylo metodologicky nesprávné oddělovat příliš františkánské prameny od obecných dynamických principů hagiografických textů. Funguje zde obecně to, co italština vyjadřuje slovy *intertestualità di genere prossima*, tzn. vztah mezi texty, kdy hagiograf často používá už stávající texty životopisů, které zná. Ono nové „pře-psaní“ už existujících spisů (něco z nich se použije a něco dalšího se k tomu přidá) je znamením jejich kvality jako živých a prožívaných textů, které byly napsány nejen proto, aby vyprávěly o

¹⁶ Nelze však zaměňovat s „*Florilegium*“ neboli shromážděným souborem údajů o životě Františka a první fraternity, který zaslali tři druhové generálnímu ministru Crescenciovi da Jesi spolu s dopisem z Greccia, „sebraný na způsob květů z milé zahrádky“.

životě někoho, ale také aby změnil život čtenáře. U mnoha svatých už před sv. Františkem máme dva nebo více životopisů (např. Matylda z Německa, Odilo a Hugo z Cluny, Bernard z Clairvaux). Podobný proces adaptace proběhl také u osoby sv. Dominika, zakladatele dalšího mendikantského řádu. Co je ovšem zvláštní na Menších bratřech, je rozhodnutí pařížské kapituly z roku 1266 zničit všechny Františkovy životopisy ve prospěch Bonaventurovy *Legendy Maior*, což je rozhodnutí, které se stává konkrétní zkouškou ústřední role problému historické paměti v tak zmínaném řádu. Správně poznamenává Miccoli, že „roztržky a problémy, které rozdělovaly řád, jsou důvodem a příčinou nejen neustálého rizika deformace, ostatně stále přítomného u svědků historických událostí“, ale také příčinou bohatství svědectví a upřesňování, „která otvírají perspektivy, ukazují situace a navrhuji směry bádání, které by byly jinak zcela nepředstavitelné“.¹⁷ A tak předčasná krystalizace Františkova hagiografického obrazu, jak se projevovala v podstatě až do Bonaventury, nyní umožňuje historické bádání, stejně jako přispěla k přípravě reakce na uzavřený model nabídnutý Bonaventurou.¹⁸

Dále je dobré si uvědomit, že jsme v době, kdy papežství „propaguje“ moderní světce, kteří ve větším počtu – alespoň v prostředí středo-jihní Evropy – patřili k nově se objevujícím vrstvám ve městech nebo vyjadřovali různé formy laické religiozity. Toto povzbuzování bylo jedním ze způsobů, jak více zviditelnit příklad světce jeho současníkům. Jedním z důsledků tohoto jevu pro hagiografickou produkci byla větší kompetence a větší počet svědectví o svatosti i nárůst jejich dokumentární hodnoty.

František byl hlavním zkušebním kamenem tohoto nového pojetí svatosti. Síla přitažlivosti jeho osobnosti (i lidskosti), přináležení k městské vrstvě *homines populi*, evangelismus, který ho spojoval s kvasem doby, role zakladatele řádu s velkou expanzivitou, která ho zasadila do té nejuctyhodnější církevní tradice, přirozeně směřovaly k jeho maximálnímu ocenění jako světce. Je také na jedné straně dědicem série svatých laiků městského období 12. století, jehož model zasel právě jakási nové „pořeholňování“ laiků, které dali do pohybu mendikanti,¹⁹ na druhé straně jeho duchovní dobrodružství hluboce souznívá s další velkou postavou hagiografie počátků 13. století, s Marií d'Oignies. Jí však chybělo potvrzení kanonizací, ale její zpovědník a současně autor jejího *Vita*²⁰ Jakub z Vitry, pozorný svědek vývoje Františkova společenství z roku 1216, aktivně předložil její ctnosti kardinálu Hugolinovi, jenž se zakrátko stal protektorem františkánů. Mariina duchovní zkušenost, jak ji Jakub interpretuje, je christocentrická, kající, apoštolsko-charitativní, což jsou rysy, které charakterizují i postavu Františka u Tomáše z Celana.²¹

¹⁷ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 193.

¹⁸ Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 74.

¹⁹ A. VAUCHEZ, *Une nouveauté du XII^e siècle: les saints laïcs de l'Italie communale*, in AA. VV., *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della X Settimana internazionale di studio*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 80.

²⁰ Viz *Acta Sanctorum Iunii*.

II. FRANTIŠKÁNSKÁ OTÁZKA

„Františkánská otázka má za sebou
již století života. Přežije ještě?
V zásadě se těší ucházejícímu zdraví.“²²

1. POJEM A PODSTATA

Krátce je třeba představit fenomén, který je už po více než sto let spojen se studiem františkánské hagiografie. „Františkánská otázkou“ rozumíme historickou a literární diskusi rozpoutanou roku 1894, kdy vyšla v Paříži kniha *Vie de saint François d'Assise* (Život sv. Františka z Assisi). V ní protestantský pastor Paul Sabatier uvedl postavu sv. Františka z Assisi - mezi romantickou naivitou a pozitivistickým nadšením – konečně mezi témata kritické reflexe historiků. Od té doby jsme svědky živého obnovení zájmu badatelů o témata s Františkem spojená.

Samo označení otázky se brzy stalo technickým termínem. O jeho vzniku napsal T. Desbonnets: »Kdyby v roce 1902 S. Minocchi nazval svůj článek „Výzkum datování některých františkánských dokumentů XIII. století“, tento souhrn problémů, o němž mluvíme, by byl nadále znám pouze malému okruhu specialistů. Ale on ho nazval „Františkánská otázka“. Ten výraz měl okamžitý úspěch: existovala pak „Františkánská otázka“, stejně jako byla „Otázka Východu“ a výraz byl jako stvořen proto, aby evokoval „otázku věrohodnosti“, kterou bylo třeba položit životopiscům sv. Františka.«²³

„Františkánská otázka“ (FO) je tedy připodobněná slavným otázkám té doby, jako byla „Otázka Východu“²⁴, „římská otázka“ nebo „biblická otázka“.²⁵ Nebo ještě lépe jako „homérská otázka“, což byl velký filologický problém kolem samotné existence Homéra i autorství a kompoziční jednoty homérských poémů. Zde je však podobnost ne tak úzká, protože František z Assisi naproti Homérovi není postavou více či méně mýtickou, ale postavou historickou, reálně existující, a otázky, jež klade kritická tradice, se týkají původu a vztahů mezi různými prameny ze 13. a 14. století, které vyprávějí o jeho životě.²⁶

²¹ Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 75n.

²² F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Padova 1997, 57.

²³ T. DESBONNETS, *Avant-propos*, v DESBONNETS a VORREUX, *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières, biographies*, Editions Franciscaines, Paris 1968, 14.

²⁴ „Otázkou Východu“ se myslí souhrn určitých problémů vycházejících z 19. století, z úpadku otomanského impéria a z následné nutnosti dát nové politické uspořádání evropským, africkým a asijským teritoriím, která k němu patřila.

²⁵ „Biblická otázka“ se vztahuje na všechny problémy vzniklé v 19. století při úsilí srovnat údaje, jež nabídl vývoj pozitivních věd a nové archeologické objevy, s údaji Bible.

²⁶ E. MENESTÒ, *La “questione francescana” come problema filologico*, v AA. VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 117.

Hlavní cíle františkánské otázky

- a) Identifikace tzv. „Florilegia“, tj. materiálu, který doprovázel tzv. *List z Greccia*, odeslaný (pokud je autentický) 11. srpna 1246 bratrem Lvem, Anjelem a Rufinem generálnímu ministru řádu Crescenciovi z Jesi.
- b) Určení vztahů mezi různými legendami o Františkovi, oficiálními či neoficiálními; tzn. i jejich chronologické a historické místo, neboť se zdá, že mnohé z těchto hagiografických textů přímo nebo nepřímo vycházejí „Florilegia“, jež muselo obsahovat nejen svědectví tří druhů, ale také svědectví dalších bratří, kteří osobně poznali Františka, tzn. Filip, Iluminát, Maseo, Jiljí a Bernard (ti dva poslední skrze jistého Jana).

Hledisko františkánské otázky

1. Pro některé je FO problém rezervovaný především filologii, odborníkům na jazyk.
2. Pro jiné je esence problematiky v zásadě historického typu.

Během diskuse tedy častokrát převládlo studium filologického charakteru, zatímco historické aspekty zůstaly druhotné, někdy téměř zapomenuté. V poslední době byla znát snaha soustředit více problematiku do historických dimenzí, už proto, že neexistují tak žhavé filologické problémy jako na počátku. Na druhé straně podle G.G. Merla se FO jeví dnes z velké části vyřešená ve svých dimenzích „historicko-ideologických“, i když k systematické práci zůstává otevřené a potřebné, ale podle něj „rozsáhlé a trnité“, pole textových a filologických problémů.²⁷

2. DĚJINY FRANTIŠKÁNSKÉ OTÁZKY

Díky více než století existence FO jde o materiál velmi obsáhlý a komplikovaný. Stačí si jen připomenout, že už v roce 1928 bibliografický průvodce Facchinettiho mohl napočítat 2577 příspěvků týkajících se františkánství, a to v nedlouhém úseku let 1886-1926. A to byla FO teprve na počátku. Tisíce článků a příspěvků, které byly napsány v průběhu 20. století, mluví za všechno a ukazují na určitý vícevrstevný a ne právě jednoduše formulovatelný fenomén Františka a františkánství na pozadí náboženských, sociálních a kulturních hodnot současného člověka.

1. Před františkánskou otázkou: od Bonaventury po Sabatiera

Všechno se neotvírá Bonaventurou. Roku 1244 přišla sprcha kritiky na tehdejší dosud „oficiální životopis“ Františka, jímž byla Celanova *Vita prima* (1Cel). Generální kapitula

²⁷ G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco sul rinnovamento della storiografia francescana contemporanea*, in *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM* (Atti del Convegno internazionale Roma 10-12 Aprile 2002 a cura di A. Cacciotti), Romae 2003, 440-441.

v Janově došla k „závažnému“ rozhodnutí, když připustila existenci mezer ve *Vita prima*, a Crescencio z Jesi, nový generální ministr, obeslal listem (který se bohužel později ztratil) všechny, kdo Františka znali, aby poslali své osobní vzpomínky, aby byly materiálem k sepsání nového životopisu. Někteří z Františkových druhů (Lev, Rufín a Angelo) poslali své vzpomínky z Greccia s doprovodným listem z 11. srpna 1246. Z materiálu pak čerpal Tomáš z Celana při sepisování *Vita secunda* (2Cel). Materiál pak unikl „masakru“ nařízenému roku 1266 a byl potom masivně používán těmi, kdo sepsali většinu „neoficiálních pramenů“.

S Bonaventurou jako Františkovým hagiografem se spíše mnoho věcí uzavírá, neboť generální ministr nejméně na tří až čtyři století definuje oficiální obraz svatého zakladatele, který se stává po tu dobu takřka jediným styčným bodem. Šlo o ukončení vnitřní i vnější, k němuž se vrátíme a které můžeme zjednodušeně shrnout do tří dat:

1260 – Generální kapitula v Narbonně svěřuje generálnímu ministru Bonaventurovi úkol sepsat novou Františkovu legendu.

1263 - Generální kapitula v Pise schvaluje Bonaventurovu *Legendu Maior*.

1266 - Generální kapitula v Paříži nařizuje zničení všech předchozích *legend* o Františkovi.

Razantní rozhodnutí z roku 1266 naštěstí nezabránilo uchování předchozích pramenů (Celanovy spisy, *AnPer*, *TSoc* atd.). Rovněž spisy Angela Clarena a Ubertina da Casale, se svým řízným polemickým rázem a propagandou typickou pro *spirituály*, budou mít určitý dopad na dějiny. Ale jisté je, že oficiální obraz Františka - který se navíc stane obrazem v ikonografickém smyslu díky Giottovým freskám v horní bazilice v Assisi, jež převedou *Legendu Maior* do výtvarné podoby – je zafixován datem 1263.

Postupme o něco dál. Od sklonku 14. století mělo napětí mezi observantskou reformou a minority jistý pozitivní vliv na františkánskou historiografii, neboť bylo zejména ze strany observantů spojeno s touhou lépe poznat počátky františkánského hnutí. Na přelomu 15. a 16. století pak vznikl spis *Fasciculus chronicarum ordinis minorum* od observanta Mariana z Florencie, ale dochoval se nám pouze jako kompendium. Stal se jedním z hlavních pramenů Lucase Waddinga. Jiné známější spisy většinou vycházejí z předchozích, nebo jsou nedostatečně kritické, nebo se příliš nevěnují Františkovi a počátkům (to je případ Francisca Gonzagy, gen. ministra observantů a jeho *De origine seraphicae religionis franciscanae*).

Annales minorum, jejichž první díl vyšel v Lyonu 1625, znamenaly fakticky vznik nové františkánské vzdělanosti. Lucas Wadding, irský observant, v *Annales minorum* publikoval i Františkův životopis, při jehož vypracování se poprvé snažil kriticky posuzovat františkánské legendy. Přinesl ještě i jiný závažný posun, a to publikováním *Beati patris Francisci Assisiatis opuscula* v roce 1623, tedy vydáním Františkových spisů.

Acta Sanctorum, známé dílo Bollandistů, byla dalším kvalitativním skokem. Konstantin Suyskens zařadil Františkovy legendy do 2. říjnového svazku, vydaného v roce 1768, v němž má kapitola věnovaná Františkovi na 500 stran. Nejenže se prohlubuje kritický přístup k *legendám*, ale některé spisy jsou zde publikovány poprvé (Celanova *Vita prima*, *Legenda tři*

druhů, Perugijský anonym). Nesmíme však zapomenout, že řada spisů je v této době ještě neznámých (Celanova *Vita secunda*, *3Cel*, *Perugijská legenda*, *Zrcadlo dokonalosti*, *Actus beati Francisci*).

2. Od Paula Sabatiera po Raoula Manselliho („zakletý kruh“)

Na přelomu 19. a 20. století se množí historické studie, které jsou znamením zvýšeného zájmu. Právem lze připomenout dílo H. Thodeho *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (František z Assisi a počátky renesančního umění v Itálii), vydané poprvé roku 1885.²⁸ Revoluce ovšem přišla se Sabatierem, i když nebyl tak úplně izolovanou veličinou, jak vidíme.

Paul Sabatier (1858 Saint-Michel-de-Chabrillanoux – 1928 Štrasburk).

Narodil se v rodině s protestantskou tradicí, později působil jako pastor ve Štrasburku. Bylo mu pouhých 36 let, když roku 1894 publikoval *Etude critique des sources*, 96 stran premis ke své zmíněné slavné knize *Vie de saint François d'Assise*. Navíc v roce 1898 vydal tiskem spis *Speculum perfectionis* (*Zrcadlo dokonalosti*) a prezentoval ho jako nejstarší Františkův životopis, napsaný bratrem Lvem.²⁹

Již kniha *Vie de saint François d'Assise* byla přijata jako něco převratného. Podle Dalaruna bylo Sabatierovo pojetí mimořádné (Dalarun dokonce píše „nepřekonatelné“) ve třech bodech; dva se týkají pramenů, jeden výkladu. Stručně řečeno:

- 1) *Nové docenění Františkových spisů*: „jsou jistě nejlepším konzultačním pramenem k dosažení znalosti o něm“.³⁰ Dnes panuje více méně shoda, že Sabatier má zásluhu v tom, že přivedl Františkovy spisy opět do centra zájmu studií počátků františkánství. K problému spisů se podrobněji vrátíme níže.
- 2) *Kritický přístup k legendám*: vnitřní kritika velmi pronikavá, vnější kritika pozorná k historickým a ideologickým okolnostem.
- 3) *Interpretační obnova*, kterou Dalarun přirovnává ke „kameni (hozeném) do holubníku“. Sabatier je nepochybně bezvýhradným obdivovatelem Františka, což ho vede k potvrzení věrohodnosti stigmat (proti názoru Ernesta Renana). Ve Františkovi vidí některé paralely se svou protestantskou vírou. Vůči církvi zkorumpované mocí a bohatstvím podle něj František představuje výraz lidového evangelismu, prostého, ale opravdového věřícího.³¹

²⁸ H. THODE, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Wien 1934, 862 stran. Sabatier jej však vůbec necítuje.

²⁹ Rukopis Ms 1743 z knihovny Mazariny v Paříži, který Sabatier použil, totiž uvádí v *explicit* datum kompilace 1228 (Sabatier díky chybě o Františkově smrti z toho vyvozuje rok 1227).

³⁰ P. SABATIER, *Vie de s. François d'Assise*, str. XXXVI.

³¹ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 21-22.

Na druhé straně hlavní výtkou Dalaruna vůči Sabatierovi je, že se dal příliš ovlivnit obrazem Františka, jak ho podávali horlivci, čerpající nejprve ze sbírek jeho druhů od 40. let 13 století a později z prostředí *spirituálů*.³²

Zpočátku FO přinesla jistou polarizaci při hledání „skutečného“ Františka. Jak zmiňuje Dalarun, „ideologické“ reakce na Sabatierovu knihu z roku 1894 byly divoké. Racionalisté byli zaskočení uznáním stigmat, nekompromisní katolíci těžko snášeli, že Františka se „zmocňuje“ protestant, protestanti byli rozpačití z toho, že se tak oslavuje světec katolické církve. Kniha byla dána na index, ale lidový úspěch byl tak obrovský, že Sabatier byl navržen na Nobelovu cenu za literaturu. Nesmíme zároveň zapomenout, že kniha vyšla v době vášnivé debaty kolem modernismu. Na vědeckém poli byl ovšem Sabatierův úspěch ovlivněn většinou také nevalnou kvalitou jeho odpůrců.³³

Ústředním bodem střetu se brzy stal spis *Zrcadlo dokonalosti*. Poté co Sabatier vypustil ze spisu *Speculum vitae* (Zrcadlo života) epizody známé odjinud, zůstalo mu 118 epizod, které postrádaly nějaký známý pramen. Pak se stalo, že v rukopise č. 1743 Mazarinovy knihovny v Paříži objevil kompilaci, která obsahovala 117 těchto kapitol. Naneštěstí kvůli omylu kopisty byl kodex označen letopočtem 1227 (římskými číslicemi), zatímco dnes víme, že stačí malá oprava k dosažení velmi pravděpodobného data sepsání (1318). Sabatier to ovšem nevěděl a viděl v tom potvrzení svých tezí, takže v roce 1898 publikoval spis „*Zrcadlo dokonalosti neboli nejstarší legenda sv. Františka Assiského od autora bratra Lva*“. Z toho vyplývá, že *Zrcadlo dokonalosti* nám předkládá věrnější podobu Františka.

To jsou počátky diskuse o hodnotě a prioritě *ICel* a *SpecP*, neboť to by znamenalo, že chronologicky by se Celanova *Vita prima* dostala do druhotného postavení. Podle Sabatiera byl Celano autorem zaujatým, neboť prezentoval Františka podmíněného chápáním bratří volnějšiho stylu proti těm horlivým, což se dá odvodit i z toho, že psal z příkazu papeže Řehoře IX. a podle údajů, které dostal od bratra Eliáše. K Sabatierově kritice se připojily jiné, zvláště od Nina Tamassii, který jinou cestou došel k názoru, že František byl prostě jen sympatickým bludařem, který měl velký vliv na lid. Papež Řehoř chtěl manipulovat tímto vlivem a využít ho, proto Františka kanonizoval a dal sepsat *legendu* o něm. Tyto hypotézy vyvolaly polemiku a kritiku dalších vědců (Minocchi, bollandista François van Ortroy, Michele Faloci Pulignani atd.). Že se v těchto diskusích – i bouřlivých a emotivních – střetly hluboce rozdílné kulturní, myšlenkové a psychologické modely, je dnes jasnější více než kdy dřív.³⁴ Ovšem Sabatierovo úsilí znovu zhodnotit jiné prameny a navrhnout je jako alternativu oficiálních legend odstartovalo zásadní obnovu františkánských studií, takže se otevřel podivuhodný prostor pro bádání. V rychlém sledu se střídala vydání pramenů, objevy nových, filologické rozbory a diskuse, studie o františkánském řádu, sepisování Františkových

³² J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 23-24.

³³ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 24.

³⁴ L. PELLEGRINI, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, Assisi 2004, 6.

životopisů. Jen výčet alespoň hlavních autorů 20. století by zabral několik řádků. Významný přínos k otázce měla práce literární kritiky editorů z Quaracchi, kteří publikovali edice „oficiálních legend“ v letech 1926-41, spojených pak v X. dílu *Analecta franciscana*.

Debaty nad FO nebyly stejně intenzivní po celou dobu jejího trvání. Nastalo to, co vystihuje Dalarun slovy: „*Františkánská studia mají své sezóny. (...) 2. polovina 19. století byla dobou zrání. »Sabatierovská« exploze přišla a smetla pryč všechno. (...) V 30. letech 20. století většina atletů, kteří se toho dobrodružství účastnili, zesnula. Vytvořilo se prázdno.*“ A skutečně, ve 30.-60. letech 20. století lze registrovat určitý útlum, jedinou výjimkou je podle Miccoliho „Moormanova kniha z roku 1940,³⁵ neprávem opomíjená“.³⁶ V diskusi postupem doby převážila jistá křečovitá snaha určit slavné „*Florilegium*“ z Greccia, takže FO zůstala velmi dlouho „*vězenkyní sebe samé s výsledkem, že řeky použitého inkoustu a obrovská investovaná energie nepřinesly plody srovnatelné s vkladem*“.³⁷

Raoul Manselli (1917 Neapol –1984 Řím).

Byl ve 20. století jedním z největších italských a možná i evropských badatelů zabývajících se středověkem. Od poloviny 60. let se věnoval i františkánství. V 80. letech se projevují naplno plody jeho díla. Právě on definoval jako „*zakletý kruh*“ Sabatierovo přísné rozlišování mezi „oficiálními“ a „neoficiálními“ prameny, přičemž na „oficiální“ Sabatier hleděl s podezřením, zatímco „neoficiálním“ dával plnou důvěru. Dalarun však zároveň shledává jak v Sabatierovi, tak v Mansellim tutéž schopnost kritického hodnocení pramenů, spojenou s vůlí po komplexní rekonstrukci člověka Františka v dějinách.³⁸

V roce 1980 Manselli vydal dva důležité tituly:

- *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma 1980.
- *S. Francesco d'Assisi*, Roma 1980.

1) V knize *Nos qui cum eo fuimus* („*My, kteří jsme byli s ním*“, známá formulace z některých spisů) vyjadřuje nutnost vyrovnat se s františkánskou otázkou s pomocí „nové cesty“, nových metodologických směrů. Sám se snaží ji překonat na základě principu *Formgeschichte* (dějiny forem). Ne všichni přijali jeho výzvu bez výhrad. Vznikla diskuse, která opět znamenala počátek nové „sezóny“ františkánských studií. Bohužel R. Manselli brzy poté navždy opustil diskusní pole.

Manselli rozlišuje nejdříve mezi **oficiálními životopisy** (*Vita prima, Vita secunda, Legenda Maior*) a **neoficiálními** sbírkami, a to jednak **objednanými** (*Legenda tří druhů, Perugijský anonym, Zrcadlo dokonalosti*), jednak **neobjednanými** (*Perugijská legenda, Speculum Lemmens a Ms Little*).

³⁵ J.R.H. MOORMAN, *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, Manchester 1940.

³⁶ L. PELLEGRINI, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, 88.

³⁷ F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 57.

³⁸ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 26.

Ve stopách Sabatiera a Goetze si Manselli všímá opakující se formule *Nos qui cum eo fuimus* ve spisech *Zrcadlo dokonalosti*, *Perugijská legenda*, *Speculum Lemmens* a *Ms Little*. Dohromady se formule objevuje 17x, téměř výhradně v prvních dvou spisech. Manselli vyslovuje hypotézu, že formule je pečetí „nejjistějšího a bezprostředního svědectví, které o Františku z Assisi máme“.³⁹ Po podrobném rozboru těchto perikop odpovídá Manselli opatrně ale kladně na svou výchozí otázku a navrhuje hledět na úryvky uvedené formulí *Nos qui cum eo fuimus* jako na skutečné Františkovy výroky, které se beze změny objevují v jinak vícevrstvých legendách.

2) *S. Francesco d'Assisi*. Dalarun zmiňuje některé problémy knihy, z nichž jedním je absence poznámek pod čarou. Připouští možný důvod, že Manselli cítil, že se jeho čas chýlí ke konci, a proto připravil text k vydání bez nich.⁴⁰ To potvrzuje i fakt, že kniha byla v roce 2002 (18 let po autorově smrti) vydána nově v rozšířeném vydání(!).⁴¹

3. Výstup ze zakletého kruhu: Giovanni Miccoli a Chiara Frugoni

Tři roky po Manselliho biografii vychází knížka Théophile Desbonnetse *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Paris 1983 („Od intuice k instituci. Františkáni“). V apendixu uvádí kritický seznam hagiografických pramenů o Františkovi, který se stane podnětem pro Giovanni Miccoliho k tvrzení, že františkánská otázka v zásadě patří minulosti. Ze současných osobností Dalarun vybírá k představení právě jej spolu s Chiarou Frugoni. Významných autorů je však řada. Jménem uveďme alespoň některé. Ze starších autorů Edith Pásztor, Luigi Pellegrini, Stanislao da Campagnola, Roberto Rusconi, Enrico Menestò, Alfonso Marini, Attilio Bartoli Langeli. Z mladších pak Felice Accrocca, Giulia Barone, Maria Pia Alberzoni, Giovanna Casagrande, Emanuela Prinzivalli.

3. AKTUÁLNÍ POHLED NA POSLOUPNOST SEPISOVÁNÍ HAGIOGRAFICKÝCH TEXTŮ O FRANTIŠKOVĚ⁴²

V čase Františkovy smrti v říjnu 1226 lze vnímat nemálo různých napětí ve františkánské rodině. Sama *Závěť*, kterou umírající František nadiktoval, aby ukázal bratřím svou poslední vůli, zřetelně dosvědčuje, jak živé byly vnitřní diskuse. S postupem času, jak se řád konsolidoval, zvětšoval se počet i význam kněžů.

V roce 1228 bratři rozhodli o založení univerzitního *studia* v Paříži, za tím účelem se stavěl konvent ve Valvert, na jižní pařížském předměstí. Šlo o komplex, který podle Tomáše z Ecclestonu (píšícího v obdivných tónech) svou monumentálností vyvolával u řady bratří

³⁹ R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma 1980, 56.

⁴⁰ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 28.

⁴¹ R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi: Editio maior*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 480 stran.

⁴² Srov. F. ACCROCCA, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco“. *Un'introduzione alle fonti biografiche di san Francesco*, Ed. Messaggero, Padova 2005, 17-34.

znepokojení, takže se někteří bratři „*modlili ke sv. Františkovi, aby ho nechal spadnout*“.⁴³ Více méně v téže době br. Angelo z Pisy založil *studium* v Oxfordu a povolal tam za mistra slavného Roberta Grossatestu.⁴⁴

1. Pro řád však nejvýznamnější událostí roku 1228 byla Františkova kanonizace, kterou uskutečnil Řehoř IX., bývalý kardinál Hugolin. Přitom beze zbytku využil všechny pastorační výhody, jež tato událost nabízela. František v kanonizační bule *Mira circa nos* dostal podobu velkého reformátora, poslaného zachránit církev stojící nad propastí. Papež tak nedlouho po svém zvolení našel v novém světci a v mladém řádu velmi konkrétní nástroje k provádění plánované církevní reformy. To ještě posilovalo už nastolený směr, který řád stále více zapojoval v díle apoštolátu. Jelikož to však vyvolávalo i napětí, bylo zásadně důležité sepsat *Život zakladatele*.

2. *Vita beati Francisci (1Cel)*.⁴⁵ Pověření z vůle samotného papeže dostal Tomáš z Celana. Tomáš z kanonizační buly vyrozuměl, jaký výklad papež dává Františkově duchovní zkušenosti. Ostatně v té době se Menší bratři už naplno zapojili do pastorační činnosti, která postupně začala převažovat nad druhým směrem Františkovy zkušenosti, založeným na manuální práci, na vybízení k evangelnímu pokání a na pokorném sdílení údělu s chudými. Tomášův spis dokončený 1228-29 odrážel a současně posiloval toto převážení.

3. Vnitřní napětí však neustávalo a během generální kapituly v Assisi roku 1230 bratři živě diskutovali o některých otázkách spojených se zachováváním *Řehole* a především o hodnotě, jakou je třeba přisoudit Františkově *Závěti*. Mají ji považovat za závaznou? Pro nedosažení shody se kapitula rozhodla poslat komisi k papeži, aby on sám vyřešil tyto pochybnosti. Řehoř IX. se vyjádřil bulou *Quo elongati* (28.9. 1230), v níž mezi jiným potvrzuje, že bratři nejsou vázáni zachováváním *Závěti*, protože František nemohl „bez souhlasu bratří a zvláště ministrů“ nikoho zavazovat. Z buly *Quo elongati* se stal vlastně první komentář k *Řeholi*, který měl značný vliv na následné dějiny řádu.

4. Během 30. let 13. století vzniklo několik spisů různým způsobem vycházejících z *1Cel*. Světský duchovní Jindřich d'Avranches pravděpodobně mezi rokem 1232 a 1234 sepsal veršovaný Františkův životopis, který věnoval Řehoři IX.. Julián ze Špýru napsal v próze *Život* mezi r. 1232 a 1235, v němž je vidět jeho vnímavost k rytmickému *cursu*, ale chtěl zeštíhlit Celanův text a vytvořit svůj pohled na Františka. Bohužel na tomto životopisu dodnes leží zátěž silně negativního posudku M. Bihla, který z Juliána udělal „zkráceného Tomáše“, tak jako sv. Augustin z Markova evangelia udělal „zkráceného Matouše“, což po mnoho staletí ovlivnilo přístup k Markovu evangeliu. Ve skutečnosti Julián sice odvisí od Tomáše z Celana, ale jeho spis také měl vliv na následující Celanovy spisy (*2Cel*, *3Cel*).

⁴³ TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu Menších bratří do Anglie* 64, in *Františkánské prameny II*, Český Těšín-Bratislava 1994, 68-70; FF 2488.

⁴⁴ TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu...*, 65; FF 2489.

⁴⁵ Procesem bádání byla opětně potvrzena absolutní chronologická priorita spisu *1Cel*, autor použil ústní tradici a nějaký písemný materiál, který dnes bohužel neznáme. Sabatierova kritika *1Cel* je dnes hodnocena jako přehnaná.

5. Pravděpodobně ještě ve 30. letech napsal svůj spis i Jan, notář Apoštolského stolce, spis, který je dnes zřejmě ztracen, s názvem *Quasi stella matutina* („Jako hvězda jitřní“). Název je vzat ze Sirachovce 50,6, což je text, z něhož vyšel i Řehoř IX. v promluvě při Františkově kanonizaci. Ze spisu zůstalo jen 9 krátkých liturgických čtení v jednom dominikánském lekcionáři. Pokud je pravda, co napsal Wadding, že notář psal „z pověření Řehoře IX.“, lze odůvodněně předpokládat, že papež zde chtěl posílit obraz svatosti vykreslený v kanonizační bule.

6. Liturgické požadavky byly příčinou vzniku *Chórové legendy* od Tomáše z Celana (*4Cel*) a *Rytmičkého oficia* Juliána ze Špýru, napsaného jistě před rokem 1232.

7. Před srpnem 1241 vznikl významný, ač krátký spis, obecně nazývaný od 18. stol. *Perugijský anonym* (*AnPer*), který ve skutečnosti popisuje (trochu na způsob kroniky) *Počátky neboli založení Řádu*.⁴⁶ Hlavním aktérem kupodivu není František, ale spíše celá skupina prvních bratří. Spis velmi pravděpodobně napsal br. Jan z Perugie, žák bratra Jiljího z Assisi, Františkova druha. V textu je víckrát zmíněn vždy v pochvalném tónu Hugolin/Řehoř IX., ale nezmiňuje se jeho smrt (22. 8. 1241). Naopak je zmíněna smrt br. Silvestra, kterou Artur z Moustier určil na 4.3. 1240.⁴⁷ Pokud jeho údaj odpovídá pravdě, vytváří tato dvě data rozmezí dokončení spisu.

8. Dosud zatím zůstával – i přes nárůst počtu spisů – oficiálním životopisem *1Cel*. Časem však kritik ze strany bratří přibývalo, zvláště po smrti Řehoře IX., takže na generální kapitule v Janově 1244 nový gen. ministr Crescencio z Jesi napsal okružní list (jehož text se bohužel nezachoval), v němž vyzývá všechny, kdo znali Františka, aby poslali svá osobní svědectví. Tyto vzpomínky měli zaplnit existující mezery v poznání Františka. Mezi texty, které byly takto shromážděny, důležité místo zaujímají vzpomínky, které poslali tři Františkovi druhové, Lev, Rufin a Angelo, spolu s tzv. „*Listem z Greccia*“ adresovaným gen. ministru a datovaným 11. srpna 1246.⁴⁸

9. Za významné svědky se – právem – považovali měšťané Assisi, kteří shromáždili své vzpomínky, důležité zvláště pro poznání Františka před jeho obrácením. Záleželo jim na tom, aby opravili poněkud pochmurný obraz jeho rodiny a městské společnosti, jak ho vykreslil Tomáš z Celana. Na základě jejich vzpomínek – spolu s úryvky z *1Cel*, *AnPer* a *JulVita* – mezi roky 1244 a 1246 neznámý autor, pravděpodobně městský notář, sepsal uspořádané vyprávění a posla je gen. ministru. Později, snad až v následujícím století, byly do tohoto textu přidány další dodatky, takže se z textu stalo samostatné dílo, známé jako *Legenda tři*

⁴⁶ Frant. otázka: dnes je přijímána existence ústní tradice doplňující *1Cel*, kterou částečně sebral autor *Perugijského anonyma* (*AnPer*). Sbírkou této tradice byla uspořádána v dopise Crescencia da Jesi, který má velkou důležitost pro kritiku jako styčný bod, i když neznáme jeho text, jen zhruba obsah.

⁴⁷ Srov. I. BESCHIN-J. VALLENSIS, *Martyrologium Franciscanum*, Vicetiae 1939, str. 83, pozn. 5.

⁴⁸ Během bádání františkánské otázky se podařilo určit jádro textů, které odpovídají tradici bratra Lva a jeho druhů. Na začátku se tato tradice hledala v *SpecP* a v *TSoc*, později však byla zjištěna zvláště v *CompAss* a v dalších dokumentech, které jsou s kompilací ve vztahu, jako je *SpecMin* a *MsLittle*.

druhů (*Tsoc*).⁴⁹ Tento nepůvodní název, který zastihuje podstatu obsahu, se odvozuje od výše zmíněného *Listu z Greccia*, jenž se nachází na úvod textu ve všech jeho rukopisech, ale který byl s dílem spojen až později. Každopádně ale zajistil *Legendě tří druhů* všeobecnou známost.

10. Všechny materiály nasbírané na žádost Crescencia z Jesi byly předány Tomášovi z Celana. Ten měl zaplnit mezery, jež byly vnímány v jeho prvním textu, *1Cel*, napsaném před téměř dvaceti lety. Nový spis (*2Cel*) neměl tedy nahradit ten první, ale doplnit, zkompletovat. Celano tak dostal na stůl jistě velké množství svědectví, z nichž mnohé byly jistě bez nějakého chronologického zařazení, někdy si asi některé navzájem protirečily. Nelze mu jistě popřít autorství, ale je pravda, že nepracoval sám. V *Prologu* a v závěrečné modlitbě se druhové obracejí na Františka (oba úryvky jsou jen v jednom ze dvou kodexů, které uchovávají celý text *2Cel*) a objevují se v první osobě, téměř jako Celanovi spoluautoři: „*Posvátnému shromáždění generální kapituly i Vám, nejdůstojnější Otče, se kdysi zalíbilo... pověřit mou maličkost sepsáním skutků i slov našeho slávy hodného Otce Františka současníkům pro útěchu a budoucím na památku. My jsme ho přece stálým stykem, vzájemnou důvěrností i osobní zkušeností poznali lépe než jiní*“ (*2Cel* 1). Objevují se tedy jako garanti Celanovy práce, postavené v zásadě na sbírce došlých svědectví. Množné číslo v *Prologu* a závěrečné modlitbě tedy není jen rétorickým cvičením, ale dokazuje „kolektivní převzetí odpovědnosti“ a určitým způsobem i „společný horizont výkladu“.

To však nedokázalo zbavit Tomáše z Celana obav, jak uspěje s výsledkem. Vyrovnal se proto s těžkostmi i tím, že dal dílu novou formu. Spis nazvaný *Memoriale in desiderio animae* rozdělil na dvě nestejně dlouhé části. Pro první část (*2Cel* 3-25) mu sloužila jako prameny svědectví assiského původu, která najdeme i v *Legende tří druhů*; zde zachoval chronologický postup. V druhé části (*2Cel* 26-220a) uspořádal svůj materiál podle světcových ctností a postojů; vzniklo tak *zrcadlo*, jež obsahuje pod jednotlivými ctnostmi různé epizody bez zvláštní časové a místní souvislosti. Celano skončil svou práci kolem roku 1247, v červenci toho roku totiž spis schválila gen. kapitula, což však neznamenovalo ukončení celého díla, protože o něco málo později je vytrvale žádán o doplnění zázraků, které v *Memoriale* nedostaly moc prostoru.

Na přednášce jsme zmiňovali, že podle nového bádání se zdá, že je třeba brát vážně dvě verze *2Cel*, jak se dochovaly. Druhou, upravenou verzi Celano sepsal zřejmě v souvislosti právě se sepsáním *3Cel*.

11. *Pojednání o zázracích* (*3Cel*). Celano se znovu pustil do práce, ale tentokrát bez velkého nadšení, jak svědčí závěr *3Cel*: „*Ke psaní tohoto spisu jsme nepřistupovali z hříšné ješitnosti, ani jsme se ve veliké různorodosti látky nenechávali vést vlastní vůli. Jen vytrvalý tlak bratří a*

⁴⁹ Už Manselli napsal: „*Legendu tří druhů* je třeba považovat za assiskou legendu o Františkovi. Mohla by být totiž považována za assiskou odpověď na oficiální legendu Tomáše z Celana [*1Cel*], který rozpustil – jen si to řekněme – mnoho rysů Františkovy osobnosti do vzorců velkých světců minulosti.“ R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus...*, 27. Manselliho tvrzení sdílí Accrocca a uvádí, že v případě jeho platnosti „fakticky vyklízí pole od celé série diskusí, které se protáhly na desetiletí, neboť jedno ze stanovisek objevujících se v oblasti složité

rozkaz představených nás vedly“ (3Cel 198). Chtěl napsat samostatné dílo anebo jen doplnit *Memoriale* dodáním oddílu o zázracích, přerozdělením materiálu, revizí prologu a úpravou závěru? Zdá se možná druhá varianta, to by znamenalo, že Celano nenapsal tři spisy, ale dva. Otázka je zatím otevřená.⁵⁰

12. Okolnosti vzniku Bonaventurovy *Legendy Maior*. V polovině 13. století kromě „oficiálního“ díla Tomáše z Celana (dílo, jež chtělo být jednotným celkem) kolovaly tedy i jiné texty. I když byly rozšířeny daleko méně, přece dohromady vytvářely „vícehlasý“ sbor, který se však začal jevit jako zdroj dezorientace v očích vedení řádu. Odtud plyne rozhodnutí generální kapituly v Paříži roku 1266, že mají být zničeny všechny životopisy, kromě nově sepsané *Legendy Maior* od gen. ministra Bonaventury z Bagnoregia. Pro Menší bratry to nebylo klidné období. Bonaventura se stal generálem v nepochybně těžké chvíli. Zhruba desetiletí už trval tvrdý boj v univerzitní i pastorační oblasti proti sekulárnímu kléru. Uvnitř řádu vyvolávaly diskuse různé pohledy na Františka a na věrnost jeho příkladu. Rozpory se projevovaly stále zřetelněji a novou teoretickou oporou těch, kdo toužili po reformě, se stal joachimismus, naplno pronikající do řádu. Vrcholným momentem této těžké fáze se stalo odsouzení spisu *Liber introductorius in Aevangelium aeternum* od Gerarda z Borgo San Donino, který byl extrémním radikalizováním joachimistických myšlenek. Sekulární univerzitní mistři si nenechali ujít příležitost a zaútočili na základy celého řádu. Sám dosavadní generální ministr Jan z Parmy, postava nepochybně renomovaná a charismatická, byl obviněn z přílišné sympatie k joachimismu, donucen v roce 1257 složit úřad a následně podstoupil interní proces, po němž se uchýlil do Greccia.

13. Nový generální ministr Bonaventura musel tedy jednat současně nejméně na dvou frontách: a) obhajoval působení Menších bratří před sekulárním klérem → odvrátit obvinění z joachimistického radikalismu; b) snažil se spojovat řád uvnitř → chtěl bratry vybavit konkrétními nástroji, ukázat model platný pro všechny. Polemika se sekulárním klérem Bonaventuru zaměstnává dlouho, ještě v roce 1269 píše spis *Apologia pauperum* (Obhajoba chudých). Jeho působení směrem dovnitř řádu přináší plody už na kapitule roku 1260 v Narbonně, kde byly schváleny jeho *Generální konstituce* (jež jsou ovšem z nemalé části nově uspořádané předchozí legislativní texty, určené pak ke zničení) a kde byl pověřen sepsáním nového Františkova životopisu. K tomu uvádí *Ceremoniale vetustissimum* předpis (který je těžké datovat přesně, ale pravděpodobně souvisí s kapitulou v Narbonně): „*Pro legendu o blaženém Františkovi se ustanovuje, že ze všech se má zkompilovat jedna dobrá.*“⁵¹ Z toho jsou vidět jisté rozpaky řádu nad existencí mnoha různých obrazů zakladatele, jak různé životopisy podávaly. Bonaventurova *Legenda Maior* byla schválena kapitulou v Pise

»otázky« identifikovalo právě v *Legendě tří druhů* materiál poslaný druhy Crescenciovi z Jesi v roce 1246.“ F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 61-62.

⁵⁰ K tomu směřuje pozorný rozbor kodexu, který je dnes uchovávan v Generálním archivu kapucínů v Římě, který jediný obsahuje celý text 3Cel. F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 26-27.

⁵¹ G. GOLUBOVICH, *Ceremoniale Ordinis Minorum vetustissimum seu „Ordinationes divini officii“ sub B. Ioanne de Parma ministro generali emanate an. 1254*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 3 (1910), 76.

roku 1263, na níž byla oficiálně představena. Tři roky poté kapitula v Paříži nařídila zničení všech předchozích životopisů. Bylo to rozhodnutí, s nímž se už dopředu počítalo? Dá se předpokládat, že ano.

Při psaní *Legendy* musel Bonaventura nevyhnutně volit mezi prameny, které měl k dispozici, dělat selekci. Jeho významným cílem bylo nabídnout konečně jednotný až jednoduší obraz zakladatele. Pro vůdčí představitele spirituálů, Ubertina da Casale a Angela Clarena, to byl však neodpušitelný přestupek; ti později Bonaventurovi vyčítali, že vypustil Františkova slova a skutky, které považoval za choulostivé či nevhodné. A skutečně lze považovat *Legendu Maior* za dílo spíše teologické než historické v užším slova smyslu. Teologicky sice vyříbené, ale od-historizující Františka; ten je odteď už „anděl šesté pečeti“, skutečný *alter Christus*, druhý Kristus.

Zničení životopisů vzniklých před *Legendou Maior* proběhlo velmi efektivně, když si uvědomíme, že zvláště některé „oficiální“ texty, především *2Cel* a *3Cel*, které - předpokládejme - bývaly v každém konventu, se dochovaly jen výjimečně a některé další texty byly nenávratně ztraceny. Uběhlo však jen dalších deset let a řád už litoval, že proběhla tato ničivá akce. Generální kapitula v Padově roku 1276 vydala nový a zcela opačný příkaz: vše, co je možné najít z Františkových spisů a jeho životopisů mělo být pečlivě sebráno a uchováno.⁵² Naštěstí ušly ničivé vlně svědectví a vzpomínky, které shromáždil Crescencio z Jesi v polovině 40. let, protože to nebyly životopisy, ale jen sebrané materiály, takže nespadaly pod nařízení kapituly v Paříži roku 1266. Zůstaly tak v archivech a v těžkém období silných vnitřních tření koncem 13. a v prvních desetiletích 14. století byly „oprášeny“ a neznámí kompilátoři či autoři je použili k vytvoření nových textů: tu v dobře uvážené struktuře, tu spíše s přibližným uspořádáním, jak to považovali za užitečné. Vytváří se tak další pohledy na Františka, ne vždy přímo „nahrazující“, ale aspoň doplňující *Legendu Maior*.

14. Tak vznikly velmi cenné spisy jako *Assiská kompilace*, *Zrcadlo dokonalosti*, *Menší zrcadlo dokonalosti* („minus“), dosud nevydaná kompilace uchovávaná ve švédské Uppsale a další pozdější sbírky, jako např. sbírka v rukopisu z Oxfordu známá jako *Ms. Little* nebo tzv. *Compilatio Avenionensis*.⁵³ Dokonce sama *Legenda tři druhů*, jak ji známe dnes, je plodem tohoto znovunalezení a přeuspořádání materiálů Crescencia z Jesi. Ve svém zásadním díle *Nos qui cum eo fuimus* mohl proto Raoul Manselli dokázat (a jeho závěry jsou dnes přijímané), že úryvky v nich obsažené nebyly podrobeny rétoricko-hagiografickým úpravám, které dělal ve svých spisech Tomáš z Celana. Přivádějí nás tedy velmi blízko k původním svědectvím, tak jak dorazila na stůl Crescencia z Jesi a Celanovi. Celano pak zasahoval do textů mnohem víc: zkracoval, vypouštěl opakování, sjednocoval, zkrášloval, protože jeho texty byly určeny k veřejnému čtení.

Bohužel, spisy zmíněné v tomto bodě byly velmi dlouho příliš považovány za výraz myšlení jedné části bratří, především *spirituálů*, a proto chápány jako ideologické, jako příčina i

⁵² Srov. *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914), 68.

důsledek bojů uvnitř řádu v 13. a 14. století. Pohled na ně pak rozděloval historiky i autory zapojené ve františkánské otázce. Proto Sabatier věřil, že „pravého“ Františka nám zachycují „neoficiální“ prameny (vzniklé z iniciativy jednotlivců či skupin), z nich především *Legenda tří druhů* a *Zrcadlo dokonalosti*, zatímco pro Michaela Bihla aj. je třeba hledat historickou pravdu v „oficiálních“ pramenech („veřejné“ texty sepsané z pověření papeže nebo vedení řádu). Diskuse těchto dvou pohledů se dlouho spíše přiosťovaly, což bránilo vyváženému soudu. Dnešní studie naznačují, že ve skutečnosti jsou si tyto různé životopisy bližší, než se myslelo v minulosti; je potřeba je analyzovat komplexně, zohlednit jejich literární druh, historické okolnosti vzniku atd.. Výdobytkem poslední doby je zjištění, že životopisy je třeba číst a chápat ve světle Františkových spisů. Těžko lze přijmout v životopisu nějaký prvek, který by byl ve výrazném rozporu se spisy.

4. PROBLÉM SPISŮ VE FRANTIŠKÁNSKÉ OTÁZCE

Rozhodně nelze říci, že by v dějinách řádu nebyl o Františkovy spisy mezi bratry zájem. Zatímco od muže vysoké kultury, sv. Dominika, se nám nedochoval žádný text, který by nebyl úzce spojen s první organizační strukturou jeho společenství, jako *Consuetudines* (1216) a *Institutiones* (1220), a ty ještě spíše ve formě souhrnu a se značnými zásahy přepracování, od „nevzdělance“ Františka se nám zachovaly četné přepisy jeho spisů, u nichž si všimneme pečlivosti díky úctě k obsahu i formě. Tím více jsou dějiny Františkových výroků a spisů poznamenány paradoxy a stávají se „znamením tvrdé rozporuplnosti“.⁵⁴

Sám Sabatier nedlouho před smrtí zdůrazňuje, že k „revoluční“ rekonstrukci Františkova života, s níž před třiceti lety přišel, nedošel na základě objevů nových dokumentů, ale v zásadě díky svému přehodnocení světcových spisů.⁵⁵ A přece, ještě krátce před Sabatierem ve své jinak kvalitní knize Karl Müller považoval jejich hodnotu pro studium o Menších bratřích za tak malou, že je mohl „téměř zcela“ pominout.⁵⁶ Dnes je ovšem také zřejmé, že ani Sabatier ve svém přelomovém díle *Vie de saint François d'Assise* nevyvodil všechny důsledky ze svého přesvědčení, že spisy „jsou jistě nejlepším konzultačním pramenem k dosažení znalosti“ o Františkovi. A zdá se, že situace se nezlepšila ani po dvojitým vydání spisů v roce 1904.

Ale problém se netýkal jen historiků. Ani františkánská řeholní společenství na tom nebyla lépe. Když v roce 1973 Kajetán Esser představuje důležitou práci svých kolegů o *Nepotvrzené řeholi*, uvádí i sugestivní text norského básníka Bernta Lie, který oslavuje krásu a hloubku Františkových spisů, aby zdůraznil, jak „dokonce ve františkánském řádu světcovy spisy

⁵³ Ta je ve vatikánském rukopisu lat. 4354 Vatikánské knihovny a v další řadě rukopisů.

⁵⁴ L. PELLEGRINI, *Gli scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell'Ordine minoritico*, in *Verba Domini mei*, 118.

⁵⁵ P. SABATIER, *Études inédites sur S. François d'Assise*, editées par A. Goffin, Paris 1932, 71-72.

⁵⁶ *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften*, Freiburg in B. 1885, 3 n. 1.

nebyly šířeny ani studovány“, i když jejich existence byla známa. „Jistě, vědělo se, že existují, ale nečetly se.“⁵⁷ Miccoli o tom napsal: „Jak a proč se mohlo stát, že po staletí chybělo vědomí neřeknu historické důležitosti těchto spisů, ale jejich náboženské a lidské hodnoty, jejich expresivní síly, strhující moci myšlenek a citů, které v nich naléhají? Jak se mohlo stát, že byly zužovány na apel, byť i vášnivý a snad jedinečný, ke cvičení v askezi a ctnosti?“⁵⁸

Esser zaregistroval první náznaky „obnovy zájmu o spisy Františka z Assisi“ ve „františkánské rodině“ v roce 1935, kdy vyšla publikace Paula Bayarta s názvem *Saint François vous écrit*. Ale zobecnění tohoto zájmu vidíme až po 2. světové válce, ovšem spíše kvůli objevování „Františkova duchovního světa“, jež bylo „velmi vzdáleno od kompletní vize“.⁵⁹

Přelom 60. a 70. let byl „dobou setí“, přípravná fáze něčeho nového. Byla cítit i potřeba použití Františkových spisů s cílem jeho životopisné rekonstrukce. Tím ovšem někdy kráčelo zhodnocení spisů ruku v ruce se „znehodnocením“ *legend* jako životopisných pramenů. Spisy se staly jejich jakousi alternativou, někdy konkurenční, jindy dokonce konfliktní.⁶⁰

Esserovo kritické vydání. V roce 1968 rozhodla Plenární rada OFM o vytvoření komise, jež měla připravit kritické vydání Františkových spisů. Kajetán Esser se obklopil několika spolupracovníky z Koleje sv. Bonaventury v Grottaferratě (Flood, Grau, Oliger, později Falcón a Kurten). Roku 1976 konečně Esser publikuje „nové kritické vydání“: *Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*.⁶¹ Zachoval název „Opuscula“, i když to není titul patřičný pro soubor světcových spisů a výroků, neboť „opusculum“ je obecně definováno jako krátké, dokončené písemné dílo. Pro spisy to byl další krok k docenění, neboť byl k dispozici věrohodný kritický text, o nějž bylo možné se opřít při návratu k autorovi spisů. Na to mohlo navázat velké množství iniciativ spojených s oslavami 800. výročí Františkova narození v letech 1981-82. František mohl být snadněji přijímán jako „píšící autor“ nejen literárními badateli, a nejen již pro svůj nejslavnější spis „*Píseň bratra Slunce*“.

Docenění Františkových spisů jako historických pramenů v plném slova smyslu tak ve 20. století udělalo značný kus cesty. G. G. Merlo však upozorňuje, že nepřekonalo zdaleka všechny překážky, jak by se někdy mohlo zdát. Jako jednoduchý příklad uvádí známá slova ze *Závěti*, v níž František píše, že ho Pán přivedl mezi „malomocné“ („*leprosos*“, tedy výslovně množné číslo). A přece řada historiků, literátů a teologů dodnes o události píše jako o „setkání s malomocným“, aby bylo snadnější chápat ji pouze přeneseně, symbolicky.⁶²

Jiným problémem je otázka Františka coby „nevzdělance“. Nové metodologické a obsahové přístupy přinesly nárůst studií jazykového, biblického a teologického charakteru

⁵⁷ In D. FLOOD – W. VAN DIJK – T. MATURA, *La nascita di un carisma* (italský překlad), Milano 1976, 7n.

⁵⁸ G. MICCOLI, *Gli scritti di Francesco*, in *Francesco d'Assisi ed il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 55.

⁵⁹ Srov. G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 441-442.

⁶⁰ Srov. G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 443-444.

⁶¹ K. ESSER, *Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata – Roma 1976.

jeho spisů. V roce 1982 píše Ignazio Baldelli, spisovatel a velký znalec Františkových spisů: „Bude třeba se rozhodnout a opustit obecné romanticko-populistické místo Františka, který jako by neuměl latinsky, až se mu dokonce upírá text jako je tento (Chvály Nejvyššího Boha), který se nám dochoval (...) dokonce jako autograf.“⁶³ Proto G. G. Merlo píše: „Jeho putování »nevzdělaného pisatele« vychází z nechat psát a dochází k nechat psát, když mezitím prošlo přes psát vlastnoručně: s velkým rozdílem mezi rokem 1209 a 1226, protože v roce 1226 bratr František kulturně není už Františkem z roku 1209.“⁶⁴ Nemusíme proto obviňovat Bonaventuru za každou cenu ze zjištěných záměrů, když píše, že blažený František byl na začátku málo vzdělán, ale „v řádu později ve vzdělání [in litteris] pokročil nejen mluvením, ale i čtením“.⁶⁵

Závěr. Dá se očekávat, že stále větší místo ve františkánské otázce zřejmě získá konfrontace mezi Františkovými *spisy* a *životopisy*. Jeden takový zajímavý a konkrétní příklad konfrontace si ukážeme v kapitole o *Perugijském anonymu*.

⁶² Srov. G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 453-454.

⁶³ I. BALDELLI, *La »Parola« di Francesco e le nuove lingue d'Europa*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma 1986, 15.

⁶⁴ G.G. MERLO, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco...*, 457.

⁶⁵ *Epistula de tribus questionibus ad magistrum innominatum*, in *SANCTI BONAVENTURAE Opera Omnia VIII*, Quaracchi 1898, 334.

III. TOMÁŠ Z CELANA A JEHO HAGIOGRAFICKÉ SPISY O FRANTIŠKOVI

Celano je nejen prvním, ale také zřejmě nejdůležitějším Františkovým životopiscem, a to i přes obtíže a meze, na které můžeme při jeho studiu narazit.⁶⁶ Tato kapitola je věnována spisům týkajícím se Františka, protože Tomášovi z Celana je připisována i *Legenda sanctae Clarae Virginis* (Legenda svatě panny Kláry), o níž bude řeč v souvislosti s prameny o Kláře.

1. AUTOR – ŽIVOT A OSOBNOST

Tomáš z Celana nepatřil k prvním Františkovým druhům, ba značně se od nich lišil: byl občanem jisté vážnosti, knězem, člověkem kultury. Přesto nějak chápal a snažil se vyložit druhým Františka jako „bratra mezi bratry, který si je vědom toho, že dostal od Boha poslání nejvyšší hodnoty a důležitosti, a proto také vědom si své nesmírné odpovědnosti k těm, kdo se s touhou následovat jeho příkladu stali bratry... Chtěl se stát zakladatelem *fraternitas* (společenství bratří – pozn. překl.), ne hlavou řádu.“⁶⁷

Ve skutečnosti je málo údajů, které o jeho životě a osobě máme. Některé máme od něj samého z jeho literárního díla, jiné jsou rozptýlené v různých dokumentech jeho doby, zvláště v *Kronice* od Jordána z Giana. Neznáme ani přesně datum jeho narození, podle výpočtů to bylo mezi rokem 1185-90. Víme, že v roce 1215, kdy začal být členem prvotního františkánského společenství, byl Tomáš z Celana už dospělým mužem, vzdělaným a podle tehdejšího zvyku byl už jistě vysvěcen na kněze.

Narodil se bezpochyby v Celanu v italském kraji Abruzzo, i když o tom dříve byly pochybnosti. Podle některých patřil k rodině pánů z Celana, ale o tom nejsou důkazy. Jisté je, že jeho rodina si stála finančně dobře, takže Tomáš mohl studovat a dojít kvalitního vzdělání. Nevíme prakticky nic o jeho mládí, ani o tom, kde studoval (někteří předpokládají studia v Bologni nebo i na papežské kúrii).

První údajně jistou zprávou je tedy – alespoň podle některých autorů, počínaje M. Bihlem⁶⁸ - Celanův vstup do řádu roku 1215, jak o tom sám vypráví. Považuje za milost, že Bůh se na něj rozpomněl při příležitosti Františkovy neúspěšné cesty do Maroka:

„Ale dobrý Bůh, jemuž se z pouhé dobrotivosti zalíbilo rozpomenout se na mne a mnohé jiné, když už (František) dorazil až do Španělska, ... aby nepokračoval dál, seslal nemoc a od započaté cesty jej odvolal.“

⁶⁶ F. URIBE, *Introduzione alle agiografie di S. Francesco e S. Chiara d'Assisi (sec. XIII-XIV)*, Roma 1996, 63.

⁶⁷ E. PÁSZTOR, *La fraternità di Francesco e Tommaso da Celano*, in E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la „questione francescana“*, Assisi 2000, 136. Srov. R. MANSELLI, *„Nos qui cum eo fuimus“*. *Contributo alla questione francescana* (Biblioteca seraphico-capuccina, 28), Roma 1980, 256n.

A dál Celano zmiňuje skupinu vzdělanců a šlechticů, kteří vstoupili do řádu:

„Když se vrátil ke kostelu Panny Marie v Porciunkule, přidalo se k němu po krátkém čase s radostí několik učených mužů a několik šlechticů“ (ICel 56).

Bihl má za jisté, že Celano zde popisuje své přijetí do řádu samotným Františkem v porciunkulském kostelíku. Potom o Celanovi nic jistého nevíme až do roku 1221, kdy pořádá rodící se řád druhou misijní expedici do Německa. Na rozdíl od té první, která byla neúspěšná, v druhé bylo více bratří a v seznamu pětadvaceti se objevuje i jméno Tomáše z Celana, muže, „který napsal první a druhou legendu o svatém Františkovi“.⁶⁹ Roku 1223 se stal vikářem (kustodem) porýnské kustodie, která tehdy měla čtyři konventy: Mohuč, Worms, Kolín a Špýr.⁷⁰ O jeho návratu do Itálie nemáme zpráv, zdá se být možná jeho přítomnost v Assisi, když umíral František, a to díky jeho živému popisu událostí.⁷¹

František byl kanonizován 16. července 1228 v kostele S. Giorgio v Assisi, kde se tehdy nacházelo jeho tělo. Podle badatelů není pochyb, že se Tomáš zúčastnil obřadů jako očitý svědek. Papež Řehoř IX. ho zřejmě tehdy pověřil sepsáním života nového světce (ICel, Předmluva 1). Jeho *Vita prima* byla pak sepsána poměrně v krátkém čase, neboť 25. února 1229 ji Řehoř IX. schválil. Roku 1230 pobýval i v Assisi a během tohoto roku sepsal *Legendu ad usum chori*, v níž vypráví o přenesení těla sv. Františka 25. května 1230 do nové baziliky postavené k jeho cti.

O Tomášovi pak nemáme dalších zpráv až do doby, kdy z pověření generálního ministra Crescencia z Jesi sepsal *Vita secunda* (Druhý životopis), tzn. v letech 1246-47. Tehdy měl pobývat v Assisi, pravděpodobně v konventu sv. Františka. Editoři z Quaracchi tvrdí, že to bylo stejné místo, kde v letech 1250-52 napsal i *Tractatus de miraculis sancti Francisci* (Pojednání o zázracích) a o málo později z pověření papeže Alexandra IV (1255-56) *Legendu sanctae Clarae* (Legendu sv. Kláry).⁷²

Podle obecné tradice Tomáš z Celana zemřel 4. října 1260 v San Giovanni di Varri a byl pohřben ve starém klášterním kostele benediktýnek, toho času obývaném klariskami. Tam zůstalo jeho tělo až do roku 1516 nebo počátku 1517, kdy bylo přeneseno do kostela minoritů v Tagliacozzo, kde se nachází doposud.

Tomáš byl nejen první životopisec Františka, byl to člověk obsáhlé kultury, brilantní spisovatel, který výborně ovládal latinu, uznávaný básník. Jemu se připisují např. slavné *Dies irae, dies illa* (v zádušní mši Requiem) nebo *Sanctitatis nova signa*, verše, které přešly ve 14. století do liturgie. Byl to zároveň člověk zainteresovaný do vývoje řádu, zasažený evangelním ideálem sv. Františka, jehož osobně znal a velmi ctil.⁷³

⁶⁸ Srov. *Analecta Franciscana X, Praefatio*, III a poznámka 3; dále III-IV.

⁶⁹ JORDÁN Z GIANA, *Chronica* 19; *FP* II: 2345.

⁷⁰ JORDÁN Z GIANA, *Chronica* 30; 31; 33; *FP* II: 2357-8; 2360.

⁷¹ F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 67n.

⁷² *Analecta Franciscana X*, „*Praefatio*“, str. V, XXIVnn, XXXVI-XXXIX.

2. VITA BEATI FRANCISCI⁶ - I CEL (nebo také „VITA PRIMA“ SVATÉHO FRANTIŠKA)

Na úvod uvedme něco z myšlenek jedné z nestorek františkánského bádání, Edith Pásztor: „*Vita prima* od Tomáše z Celana bezpochyby patří k nejstudovanějším pramenům 13. století; neřekla bych však, že k těm nejpochopenějším a nejpřesněji vykládaným.“⁷⁴ „Tomáš z Celana - osvobozený od diskusí... o historické hodnotě jeho vyprávění - získává přesnější roli jako svědek Františka; Františka, kvůli němuž prováděl vyhledávání, informoval se, i když s nevyhnutelnými mezerami a nepřesnostmi, v touze dát přesvědčivý obraz především velkého konvertity a zakladatele řádu. K tomu všemu posloužila také jeho literární kultura, neboť si byl vědom, že nestačí napsat životopis, ale že tento životopis bude čten, a proto má mít také přitažlivost a sílu získat (čtenáře).“⁷⁵

2.1. DOBA A OKOLNOSTI SEPSÁNÍ I CEL

Důležité údaje bývají v prolozích různých spisů, vždyť prolog se píše až na samý závěr práce.

„Z příkazu pana a slavného papeže Řehoře“. První důležitý údaj uvádí Celano v prologu, téměř jako by se ospravedlňoval. Kdy tento příkaz dostal, bohužel nevíme. Z jedné zprávy,⁷⁶ i když doplněné později,⁷⁷ víme, že 25. února 1229 papež Řehoř IX, který se v té době nacházel v Perugii, „přijal, potvrdil a schválil“ legendu napsanou bratrem Tomášem. Proto se po nějakou dobu *Vita prima* nazývala *Legenda Gregorii* (Lukáš Wadding). Kardinál Hugolin a pozdější papež Řehoř IX. byl přítelem a obdivovatelem Františka, on sám měl také čest Františka svatořečit. Když nařídil bulou postavení baziliky, která měla být pohřebním památníkem nového světce,⁷⁸ chtěl také zřejmě zanechat pozdějším generacím památník literární. Papežově záměru dobře odpovídaly kvality Tomáše z Celana i jeho znalost tematiky, ve hře byly však možná i další motivace.⁷⁹

Toto oficiální pověření jistě muselo mít na práci Celana vliv. Někteří autoři během františkánské otázky proto nazvali Celana „*longa manus*“ („prodloužená ruka“) papeže

⁷³ Za všechno alespoň některé úryvky: *ICel* 1-2; 56-57; 90; 151; *2Cel* 26; 94-95.

⁷⁴ E. PÁSZTOR, *Tommaso da Celano e la Vita prima: problemi chiusi, problemi aperti*, in E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la „questione francescana“*, Assisi 2000, 85.

⁷⁵ *Tamtéž*, 104n.

⁷⁶ Lat. kodex 3817, Národní knihovna, Paříž.

⁷⁷ E. Pásztor upozorňuje, že indikace v pařížském rukopisu není napsána rukou kopisty spisu, ale je vsuvkou udělanou zhruba o sto let později. Srov. E. PÁSZTOR, *Tommaso da Celano e la Vita prima*, 85n; J.R. MOORMAN, *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, Manchester 1940, 67.

⁷⁸ Bula *Recolentes* z 29. dubna 1228. *Bullarium Franciscanum* I, 40.

⁷⁹ Podle Johna Moormana např. byl kriteriem jeho umírněný postoj v otázce nově se projevujících nepokojných proudů v řádu.

Řehoře IX. Až v poslední době si *ICel* opět získal autoritu díky fragmentům historie, které nemůžeme najít jinde. Jistě, nemůžeme očekávat zde „historický životopis“ v nejužším slova smyslu, ale spíše „kanonický životopis“, tzn. sepsaný z perspektivy „oficiality“ církve, určený k proklamování svatosti člověka, který se dokázal stát modelem věrnosti evangeliu a církvi v době poznamenané herezí, uvolněním a odpíráním. Zdá se, že proto různé vnitřní aspekty svěťce byly ponechány ve stínu nebo nebyly dostatečně rozvinuty. Je tedy např. zdůrazněna jeho podřízenost svatému Stolci (proti herezím té doby), jeho ctnosti (proti špatným mravům tehdejšího kléru), pravdivost jeho stigmat (aby potvrdila jeho svatost). Převážení těchto tendencí vedlo některé k domněnce, že *Vita prima* byla redigována přímo v papežské kurii, kde měl Celano přístup k oficiálním dokumentům, zvláště k těm z procesu kanonizace.⁸⁰ K problému historičnosti se ještě vrátíme níže.

Vliv situace v řádu po Františkově smrti. Na prvním místě je dobré zmínit rostoucí pověst a s tím související velký početní růst řádu. Jednalo se pak o řád „smíšený“, tzn. složený z kleriků i laiků, kteří uvnitř společenství dostávali různé odpovědné funkce, vnějšně pak vykonávali službu hlásání pokání. V posledních letech narostl počet těch, kdo vstupovali z prostředí určité intelektuální elity (teologové a právníci). Ti brzy získávali v řádu významné funkce, např. právník Giovanni Parenti, který byl zvolen na léta 1227-32 generálním ministrem, prvním po Františkově smrti. Tím se spolu s dalšími příčinami začíná připravovat prostor pro klerikalizaci řádu. Velká expanze řádu v tomto období znamená zakládání nových provincií v různých zemích, zvětšují se domy pro přijetí většího počtu bratří, organizují se studia. Zároveň v některých oblastech už vzniká určitý neklid kvůli zachování řehole, objevuje se otázka zachování a závaznosti Františkovy *Závěti*. Postupně se projevuje větší autonomie bratří na místních biskupech a papež schvaluje pro řád některá privilegia. To ovšem vyvolává nelibost světského kléru a nedůvěru některých biskupů. Některé tyto otázky se však staly větším problémem a podnětem k diskusím až v následujícím desetiletí.

2.2. PRAMENY *ICEL* A UCHOVÁNÍ TEXTU

„Snažil jsem se... sepsat všechno, co jsem z jeho úst sám slyšel, nebo co jsem mohl získat od věrohodných a spolehlivých svědků“.

Otázka pramenů *ICel* měla přirozeně význam vzhledem k jeho obhajovanému časovému prvenství mezi Františkovými životopisy. V souladu s uvedenými slovy *Prologu* ve spisu skutečně nacházíme některé úryvky, ve kterých se autor vrací k vlastním vzpomínkám (např. *ICel* 56; 57). Jistě však bylo více svědectví od „věrohodných a spolehlivých svědků“. Kdo byli tito svědkové a jaké byly použity prameny? Odpověď není jednoduchá.

⁸⁰ Srov. D. VORREUX, „Introduction“ k „*Vie de saint François d'Assise par Thomas de Celano*“, in *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Paris 1968, 204.

1) Podle hypotéz Sabatiera a Moormana použil Celano některé prameny o Františkovi, sepsané ještě před *Vita prima*.

- Pro Sabatiera byl pramenem spis *Zrcadlo dokonalosti (SpecP)*, který podle něj napsal bratr Lev roku 1228.
- Podle anglikánského biskupa Moormana materiály sebral sám Celano. Byl to jednak soubor jeho poznámek, když se dotazoval lidí v Assisi (jakýsi „notebook“ jak vtipně poznamenává E. Pásztor); dále písemné materiály, které mu byly zaslány.

2) Do druhé skupiny patří ti, kdo tvrdí, že *ICel* je prvním životopisem sv. Františka a že před ním ještě neexistovaly písemné prameny. Hlavním představitelem této skupiny je Michael Bihl, který kriticky zhodnotil argumenty Moormana a dokázal, že jeho hypotézy jsou nepodložené.

Dnes už nikdo nepřijímá ani pozici Sabatiera o časové prioritě *SpecP*, ani Moormana. Na druhé straně se nezdá úplně opodstatněné tvrdit, že prameny byly pouze ústní. Mnozí přijímají možnost, že Celano použil dokumenty z kanonizačního procesu. K tomu je potřeba dodat, že u tohoto procesu pravděpodobně nebyla provedena podobná redakce dokumentů, jak ji známe například u procesu kanonizace sv. Kláry. Podle J. Dalaruna byl proces kanonizace až příliš krátký kvůli rychlosti procedury a bohužel akta se ztratila, proto *Vita prima*, oficiální životopis, je spolu s kanonizační bulou jedinou stopou procesu.

Dále je jisté, že Celano měl při psaní před očima předcházející modely křesťanské hagiografie, zvláště *Vitae* sv. Martina z Tours (+397) od Sulpicia Severa, sv. Benedikta (+547) od Řehoře Velikého, sv. Bernarda z Clairvaux (+1153) od Guglielma de Saint Thierry. Nejvíce je cítit obnovený příklad sv. Martina; tento velký *miles Christi* (Kristův voják) je jaksi aktualizován Františkem, který je *novus miles Christi*.⁸¹

Co se týče dalších pramenů, objevily se různé teorie a názory. Nino Tamassia soudí, že Celano používal veškerou možnou předchozí křesťanskou hagiografii a že *Vita prima* je víceméně plagiát složený z různých, umně příkrášených pasáží, zvláště z *Vitae patrum*. Z pravého historického Františka podle něj proto zůstávají jen stopy. Podle Tamassii tak Celano jednal přinucen Řehořem IX., který chtěl - stručně řečeno - využít ke svým cílům Františkovy oblíbenosti.⁸² K tomuto tématu se vrátíme v 4. kapitole, o obsahu spisu.

Uchování textu. Dnes nemáme rukopisný autograf, který Celano odevzdal papeži Řehořovi IX. v Perugii 23. února 1229. Každopádně však z něj vznikla poměrně obsáhlá rukopisná tradice, a to i přes devastující kroky, které následovaly po generální kapitule v Paříži (1266),

⁸¹ Srov. S. DA CAMPAGNOLA, *Introduzione* (Úvod ke spisům Tomáše z Celana), in *Fontes Franciscani*, S. Maria degli Angeli – Assisi 1995, 262.

⁸² Srov. N. TAMASSIA, *S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda*, Padova e Verona 1906, str. IX-X, 3 a zvláště celá kapitola II, str. 31-81.

jež rozhodla o zničení všech ostatních životopisů sv. Františka mimo Bonaventurovy *Legendy Maior*.⁸³ Celanova *Vita prima* se už předtím naštěstí dosti rozšířila, zvláště v monastickém prostředí. Máme proto 20 či více kodexů, které ji obsahují, z toho je 14 napsaných ještě ve 13. století, ale pouze jeden pochází z františkánského prostředí (dnes se nachází ve Folignu). Roku 1768 bollandisté publikují v *Actech Sanctorum* poprvé tištěnou edici spisu,⁸⁴ na skutečně kritické vydání, hodné toho jména, bylo však třeba čekat až do roku 1906 (autorem byl Edoard d'Alençon). Dalších vydání bychom napočítali celou řadu. Před časem napsal zajímavý a obsáhlý článek o historii pramenů a edicích spisu *Vita prima* R. Michetti, který se snaží pochopit, jak se během sedmi staletí měnilo vnímání první napsané Františkovy oficiální biografie.⁸⁵

2.3. TÉMATICKÁ STRUKTURA *ICEL*; OBSAH PODROBNĚJI

Uribe navrhuje dvě možná rozdělení spisu, my se přidržíme toho prvního.⁸⁶ Vodítkem jsou autorova slova v prologu, že text je rozdělen do tří spisů, dílů (*in tribus opusculis*). Drží se chronologického klíče, i když přes slib autora není chronologie vždy dodržována. Rozdělení:

- *Prolog*: Cíl, prameny spisu, rozdělení.
- *První díl* (kapitola 1-87): pojednává o Františkově životě od narození až do 25. prosince 1223, tzn. „do osmnáctého roku jeho obrácení“. Velký prostor dán právě obrácení a počátkům františkánského společenství (i přes počáteční slib z prologu však není vždy dodržována chronologie). Celano pak zcela mlčí o důležitých událostech pro řád v letech 1219-21 (krize společenství, misionářské nadšení).

⁸³ O tom podrobněji v kapitole těchto skriptů o Bonaventurově *Legendě Maior* (kap. VII).

⁸⁴ K edici použili výlučně rukopis ze 13. století, který se nám pro dnešek jinak nedochoval, z cisterciáckého kláštera v Longpont en Soissons (Francie).

⁸⁵ R. MICHETTI, *La „Vita beati Francisci“ di Tommaso da Celano: storia di un'agiografia medievale*, in *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani* I (1999), Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1999, 123-235.

⁸⁶ F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 78-82. Druhý možný způsob rozdělení *ICel* je na čtyři části + úvod a závěr. Každá část končí modlitbou (invokací), která má případně formu doxologie:

Prolog

První oddíl (kap. 1-20): *Františkova konverze*. Narození až počátek řádu Chudých paní. Končí krátkou modlitbou k Bohu a ohlášením nutnosti napsat spis i o sv. Kláře.

Druhý oddíl (kap. 21-54): *František a jeho první bratři*. Změna oděvu, opravování kostelů, první bratři, první řehole, papežské schválení atd.. Končí invokací sv. Františka.

Třetí oddíl (kap. 55-87): *František evangelizátor*. Cesta do Sýrie a Maroka, služba nerozumnému stvoření, služba lidským bytostem (kázání, uzdravování, exorcismy)... Kázání před papežem, soucit s chudými. Oddíl končí Vánoce v Grecciu. Závěrečná doxologie.

Čtvrtý oddíl (kap. 88-150): *Františkova svatost*. Můžeme ho rozdělit ještě na tři části:

- Stigmata a Františkovo mučednictví v nemoci jsou potvrzením jeho svatosti.
- Františkova smrt je smrtí světce.
- Oficiální prohlášení Františkovy svatosti potvrzené mnoha zázraky.

Epilog: autor prosí o modlitbu. Závěrečná doxologie s trojím Amen.

- *Druhý díl* (kap. 88-118): věnován událostem posledních dvou roků Františkova života (1225-26). Disproporce mezi délkami období zachycených prvním a druhým dílem ukazuje, jakou důležitost přisuzuje autor poslednímu dvouletí, a to ne pro množství faktů, ale pro význam tohoto období. Celano totiž představuje stigmatizaci jako událost ústřední důležitosti, která charakterizuje Františkovu svatost a ukazuje jeho *novitas* (novinku) ve srovnání se světci z předchozí církevní tradice. Na druhé straně však zde stigmatizace ještě není použita, aby byl František popsán jako *alter Christus* (druhý Kristus), jak to dělá františkánská hagiografie o něco málo později.
- *Třetí díl* (kap. 119-150): chronologicky je zde zpracováno období po Františkově smrti - poměrně podrobně proces a obřad kanonizace, různé zázraky (schválené v průběhu procesu svatořečení) uspořádané systematicky: ochrnulí, slepí, posedlí atd..
- *Epilog*: velmi krátký závěr díla (kap. 151).

1. První díl *ICel*⁸⁷

Osnova prvního dílu *ICel* je utkaná Františkovými spisy, především *Závěti*. Celano ovšem častěji přechází z vyprávění založeném na spisech k zapsání přímého svědectví. Zvláště od popisování momentů, kdy se k Františkovi připojili druhové, mohl Celano počítat i s více možnými informátory. Nic například nebrání tomu, aby Bernard z Quintavalle vyprávěl o svém obrácení (*ICel* 24). Ve druhé části prvního dílu najdeme více epizod, kde jako bychom slyšeli kolektivní svědectví druhů, s některými úryvky, které nesou všechny charakteristiky „prožitého“,⁸⁸ jako například o oslovi vtlačeném do chatrče, což je příhoda ne až tak lichotivá pro světce i bratry, takže u ní nemůžeme podezřívat hagiografa z Celana, že by ji vymyslel ke slávě svého hrdiny (*ICel* 44).

Po těchto možno říci kolektivních svědectvích následují ve třetí třetině prvního dílu epizody, které mohly být vyprávěny díky určité osobě. Informátorem je někdy bratr, který zůstane anonymní (*ICel* 46; 60), jindy dojde k využití oněch „věrohodných a spolehlivých svědků“ (*ICel* 48), často by mohl být vypravěčem hlavní aktér scény, jako např. bratr Riccerio (*ICel* 49). Podle Dalaruna není pochyb, že Celano vyslechl bratra Eliáše (*ICel* 69). Také Řehoř IX., který se v celé věci osobně angažoval, byl zřejmě přímým svědkem o době, kdy byl ještě kardinálem. Je možné hypoteticky usuzovat, že jednota XXVII. kapitoly je výsledkem skutečnosti, že ji papež sám Celanovi vyprávěl (*ICel* 72-75). Dalším velmi patrným svědkem je bratr Paolo, který doprovázel Františka do kraje Marek a vyprávěl velmi živě o třech příhodách (*ICel* 77-79). Vyprávění v kapitole XXX o Vánocích v Grecciu roku 1223, jen 5 let před sepsáním *ICel*, uvedené po Františkově nápodobně výjimečném portrétu v předchozí kapitole, také jistě obsahuje osobní vzpomínky přímého svědka. Jsou to

⁸⁷ Nyní se budeme držet Dalaruna, neboť u něj najdeme důležité postřehy. Pro první část *ICel* srov. J. DALARUN, *La malavventura di Francesco d'Assisi*, 72-82.

⁸⁸ Srov. *ICel* 25-31; 34-35; 42-44 a 47.

vzpomínky velmi svěží, navíc neobvyklé krásy. Možná šlo o šlechtice Giovanniho, Františkova přítele (srov. *ICel* 84-87).

Postupně tak lépe chápeme, že není třeba příliš pochybovat o historické hodnotě spisu *Vita prima* za předpokladu, že se odkryje přesněji kompozice díla a hierarchie různých druhů informací. Uvědomíme si, že na osnově tvořené především *Závěti* Celano vyšil - jako kousky barevné látky - vyprávění přímých svědků zapsaných jak během procesu Františkovy kanonizace, tak během sepisování díla.

2. Druhý díl *ICel*

Věnuje se posledním dvěma rokům Františkova života. I. kapitola, která má funkci prologu této části, vysvětluje, že se dostane ke slovu teologie. Má se dojít k světcově smrti a v přítomném okamžiku uvažovat pouze o podstatě věcí. Shrnutí první části, jež je zde obsaženo, jakož i používání *cursu* potvrzuje, že je legenda určena k veřejnému, hlasitému čtení. Shrnutí je také základem, který umožňuje skok do neznáma, někam dál. František je jako apoštolové; ba je evangelista, prorok, který ukazuje cestu Páně. Jeho svatost je zcela nová, nepodobá se ničemu, co bylo doposud známo. Zůstává však zároveň příkladem a modelem možným pro všechny. Je výjimečný, ale lze jej následovat. A to se může dít pouze skrze řád (*ICel* 88-90).

Jde o skok do výjimečného, protože František překonává všechny předcházející světce (*ICel* 90; 113; 114). Ale také skok do neznáma, protože Celano odhaluje tajemství, skryté poučení, tajemství Boha: František měl takovou lásku k Bohu, že byl poznačen stigmaty utrpení. Byl ukřižován s Božím synem. Tak se také odhaluje to, co kromě sbírky přímých svědectví od druhů bude privilegovaným písemným pramenem druhé části. Tím nejsou už Františkovy spisy ani kanonizační bula, která se kupodivu nezmiňuje o faktu. Řehoř IX. totiž zasáhne proti těm, kdo popírají stigmata až v roce 1237! Jediným písemným pramenem, který už tehdy mluvil o stigmatěch - ovšem s tradicí více než nejistou, ale o jehož věrohodnosti je možná *ICel* určitou oporou - je *Epistola encyclica* (Okružní list bratra Eliáše o smrti sv. Františka). Celano si volí tento pramen, aby na jedné straně zdůraznil jeho důležitost, ale na druhé straně aby mu částečně protiřekl, zřejmě na základě některých přímých svědectví.

Vyprávění začíná volbou místa celé události, La Vernou, která shrnuje nejvyšší poustevnickou tradici apeninské Itálie (sv. Romuald, sv. Pier Damiani, Domenico Loricato). Úryvek nalezený v knize evangelií třikrát namátkou otevřené není o vyslání učedníků, jak to popisuje na počátku Františkova obrácení (*2Cel* 15), ale je jím evangelium o utrpení Páně (*ICel* 92-93). Potvrzením pak budou okamžiky před smrtí, kdy představený znovu bez hledání otevře knihu na vyprávění Janových pašijí (*ICel* 110).

Po místu a tématu je konečně vyprávěna sama událost, zjevení serafína, pak objevení se ne ran, jak o tom píše Eliáš, ale hřebů z masa na rukou a na nohou (*ICel* 94-95). Tento úryvek mistrovsky analyzovala Chiara Frugoni, je např. zajímavé, že rána ve Františkově boku je umístěna na pravou stranu (*ICel* 95; 113).

Svědky existence stigmat jsou Rufin a především Eliáš, který se stává hlavním aktérem a hodnověrným svědkem v pěti dalších epizodách (*ICel* 95; 98; 105; 108; 109). Dále je pak třikrát citována jeho *Epistola encyclica*, což je okolnost, jež potvrzuje ústřední roli, kterou má Eliáš v této části (*ICel* 107; 109; 112).

Objevuje se také jiný rozměr Františkova utrpení, nejen fyzické, ale i morální:

„Zpozoroval, že s ním mnozí navenek souhlasí, ale uvnitř odporují; že ho navenek chválí, ale za jeho zády že se mu vysmívají; a že si získávali jeho úsudek a některé čestné lidi mu ukazovali jako podezřelé. Neboť zloba často hledá, jak by očernila čistotu, a lži mnozí věří víc než pravdě“ (*ICel* 96).

Dalarun si klade otázku, kdo jsou tito lidé.⁸⁹ Je těžké odpovědět. Lze si všimnout, že následující kapitoly se odehrávají téměř výlučně v prostředí bratří a Hugolina, v prostředí řádu. Vedle sebe jsou jaksi stavěny dvě skupiny aktérů: na jedné straně Eliáš a Hugolin alias Řehoř IX., velmi přítomný a chválený v kapitole V, kapitole „papežské“ (*ICel* 99-101); na druhé straně anonymní svědkové počáteční *fraternitas*, tzv. „čtyři pilíře“, kteří se objevují jako poslední obrana řádu, jenž je zachvácen a ničen žízni po moci:

„Viděl totiž, jak mnozí usilují o úřady ve vedení řádu. Ošklivil si opovážlivost těchto bratří a přál si je svým příkladem odvrátit od této chorobné ctižádosti.“

„Bolelo ho, že mnozí své první skutky opustili, že zapomněli na svou dřívější prostotu a šli za novým“ (*ICel* 104).

Odtud vychází velmi silná nostalgie po počátcích, František by chtěl utéci z doprovodu lidí a najít poustevnu nebo službu malomocným. Z podobného důvodu také rozumíme vychvalování Porciunkuly jako záruky ryzosti počátků (*ICel* 103; 106).

Františkova fyzická bolest je překonána jejím ještě větším rozjitřením, stává se *passio*-utrpením. Není to jen obraz, neboť stigmata jsou pro Celana realitou. Překonáním bolesti směrem k utrpení-*passio*, jež je tak věrné svému vzoru, Kristu, jsou také překonáni všichni předešní svatí. Odtud pochází tvrzení o absolutní výjimečnosti nového světce. Odtud vychází dlouhá hagiografická cesta, která povede Františka až ke ztotožnění s Kristem, *identificatio Christi*. Ale to se ještě v *ICel* neděje. Zde je František pouze Kristovým prorokem, evangelistou. Není ještě *alter Christus* (druhý Kristus).

Scéna umírání představuje vrchol každého hagiografického textu. Zdá se, že i zde zaznamenáváme jakési rozdvojení vnímané už v předešlých kapitolách: na jedné straně Eliáš, jemuž světec žehná, a proti němu je postaveno vyprávění o dvou bratřích a oblíbených synech, jako vždy anonymních, kteří zpívají Chvály Pána, tj. pravděpodobně Píseň bratra Slunce (*ICel* 108-109). Je to jedna scéna o umírání nebo dvě? Podle Dalaruna jde o dvě scény z posledního Františkova dne.⁹⁰ Vyprávění o pláči učedníků má evidentně za vzor text z *Vita*

⁸⁹ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 83-84.

⁹⁰ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 84.

sancti Martini (*ICel* 110-111; 117). Na závěr až k popisu mrtvého těla se vrací také slova vzatá z *Epistola encyclica* bratra Eliáše.

3. Třetí díl *ICel*

Je ještě kratší než druhý díl. Jeho druhou polovinu tvoří vyprávění čtyřiceti zázraků, které jsou čteny za přítomnosti Řehoře IX. v den vyhlášení Františkovy kanonizace 16. července 1228.

Třetí část se otvírá opět triumfálním shrnutím předcházejících částí (*ICel* 119-120). Začátky světce byly krásné, jeho konec ještě krásnější, protože je poznamenán stigmaty. Jak by mohl Bůh nevyslyšet člověka, jenž nosí stopy utrpení jeho Syna? Člověk, který obdržel takovou pečeť, může klidně konat po celém světě bezpočet zázraků. Mezi mnoha kraji, na něž se rozšíří milost přímluv sv. Františka, je jen jeden zdůrazněn: Francie. Je to pocta zemi, jejíž jazyk František tak miloval? Nezdá se to příliš pravděpodobné. Proč slova o moudrých a učených mužích v Paříži, o počtě vědy pro člověka neučeného, jakým byl František? Jak vysvětlit jasnou zmínku o králi (pokud ten úryvek není pozdější vsuvka, jedná se o Ludvíka IX., který tehdy měl 14 let a kraloval od roku 1226), o královně (Blanka Kastilská?), o francouzských velmožích? Co bylo komu po smlouvě s Francií právě v tomto okamžiku?

Od konce tohoto úvodu po začátek sbírky zázraků je už jen jediný hlavní aktér: Řehoř IX. (*ICel* 121-127). A je k tomu dobrý důvod: třetí část je téměř výlučně věnována kanonizačnímu procesu, který papež sám vedl. Písemným pramenem, který musíme mít v patrnosti - ale brán také s určitým odstupem, jako je mezi druhou částí legendy a *Epistola encyclica* - je kanonizační bula *Mira circa nos* z 19. července 1228. Třetí část *ICel* je vlastně jakýmsi zápisem, protokolem kanonizace, zatímco sumář kapitol o zázracích *in vita* (za života) a sbírky zázraků *post mortem* (po smrti) je jedinou stopou akt z procesu, takže díky *Vita prima* bylo zbytečné uchovávat jinou jeho registrovanou formu.

Legenda zřejmě ukazuje, že papež vzal na vědomí faktičnost Františkovy svatosti už v Římě (*ICel* 121). Tento proces, který neuchoval akta, nepředcházela ani *petitio* (žádost). Legenda píše: ve světě a v církvi vzplanula nová, bezbožná, katastrofální válka. Papež je římským lidem vyhnán z Říma na velikonoční pondělí 27. března 1228 (*ICel* 122). Vstříc však vychází dobrá Francie, které 9. července - 10 dní před bulou *Mira circa nos* - Řehoř IX. v listu *Sicut fiale auree* zvěstuje Františkovu svatost. Rebelující a spílající římský lid se totiž 27. března otevřeně přidal na stranu Fridricha II.. Byl to on, kdo se profiloval za římským lidem a stal se nejnebezpečnějším nepřítelem, kterému papežství kdy čelilo. Exkomunikován byl poprvé 18. listopadu 1227; podruhé na Zelený čtvrtek 23. března 1228, což byl právě fakt, který vyvolal římskou rebelii. Řehoř IX. 7. května 1228 radil Fridrichovi, aby se uklidnil, a z toho důvodu k němu poslal dva menší bratry jako posly. Podle spisu *Chronica XXIV generalium* se účastnil mise Giovanni Parenti, mise však skončila neúspěchem.

Od Velikonoc 1228 do roku 1230 se Řehoř nemohl vrátit do Říma. V této neklidné době se objevují první zjevná znamení jeho zájmu o Františka. 29. dubna napsal list *Recolentes qualiter*, který přiznával odpustky tomu, kdo dal příspěvek na stavbu baziliky v Assisi.

Legenda vypráví, že Řehoř se nejprve uchýlil do Rieti, pak do Spoleta. Tady našel nezanedbatelnou duchovní podporu u chudých dam ze spoletského San Paolo, členek řádu, který on sám chtěl a dal mu organizaci, když byl ještě kardinálem (*ICel* 122): svaté ženy jsou protijedem na římsko-imperiální jed, jsou útočištěm proti světu. Poté se papež spěšně odebral do Assisi. Tady a ne v Římě se více staral o zahájení procesu. Zahájil v podstatě průzkum a tam, kde se právě nacházel, v Assisi nebo v Perugii, se o něj osobně staral (*ICel* 123). Říká se, že obvykle jsou dva roky velmi málo na otevření kanonizační procedury. Problém je podle Dalaruna spíš v tom, že stejně během oněch dvou let těžko někdo sepisoval Františkovy skutky a slova. To je stinnou stránkou papežského nařízení z roku 1228, nikdo předtím iniciativu zřejmě nevyvinul. Ve srovnání s onou časovou prolukou dvou let ovšem zase oslovuje spěch a spád událostí od jara do léta roku 1228. Jde o proceduru mimořádnou. Není ani stopy po nějaké řádné žádosti o otevření procesu, ani žádosti od řádu. Rozhodnutí bylo na papeži, který se tak stal jak navrhovatelem tak soudcem. Konzistoř byla jednomyslná, říká Celano. Stále ten spěch: proč pak bylo ono před-ohlášení rozhodnutí svatořečit Františka francouzským prelátům z 9. července?⁹¹

A nyní je ve vyprávění legendy představena scéna z ceremonie v Assisi, v onen slavný den 16.7. 1228. Přicházejí ve velkém počtu: biskupové, opati, preláti, knížata, pánové, také jeruzalémský král, a obklopují papeže: „*Velebně stojí nejvyšší velekněz, snoubenec Kristovy církve, obklopen tak pestrou nádherou synů. Na hlavě má papežskou mitru, oděn ve svatá roucha protkávaná zlatem a posetá broušenými drahokamy. Tak tu stojí, pomazaný (dosl. Páně (doslova „christus Domini“!), ve zlatém lesku majestátné nádhery a přitahuje oči všech*“ (*ICel* 125). Tehdy, když jsou všechny oči upřeny na něj, Řehoř IX. zvěstuje zapsání Františka do seznamu svatých. *Te Deum!* Potom vchází do svatyně (San Giorgio) a slaví mši nad tělesnými ostatky svého přítele (*ICel* 126). Je to téměř jakoby představení na jevišti.

Uzavíráme podrobnější probrání jednotlivých částí spisu *Vita prima*. Postupně jsme zjistili, že každá z nich má jakousi „tkaninu“ jako základ. První část je uspořádaná kolem Františkových spisů, druhá kolem *Epistola encyclica* bratra Eliáše, třetí kolem procesu kanonizace. Jsou zde tedy tři lidé více zdůrazněni než jiní. František je to sám v první části; v druhé části je k němu připojen bratr Eliáš; ve třetí části zaujímá obrovský prostor papež Řehoř IX.. Že tedy legenda nějak upřednostňuje Eliáše a Řehoře, je zřejmé. Celano se však stal poněkud obětí nesprávného historického procesu, neužitečné nedůvěry. Nebyl pochlebovač těchto dvou silných. Ne zvolil si totiž stranu vítězů. Zvolil si energicky stranu padlého ex vikáře řádu a papeže na útěku. Všimněme si dobře, že v letech 1227-32 pro Eliáše

⁹¹ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 88.

a 1228-30 pro Řehoře IX. se jednalo o krizová období. Celano se nedal vynést vlnou s touhou po vítězství, rozhodl se tehdy pro lidi v obtížné situaci. I spěch procedury kanonizačního procesu je vlastně důsledkem římských událostí z jara 1228.⁹²

Podle Dalaruna tedy Eliáš s Řehořem nebyli manipulátory obrazu světce, jak jim někteří autoři vyčítali. Hledali u Františkova těla svou novou legitimitu, kterou v té chvíli velmi potřebovali: legitimovat Františka kanonizací, ale tím zároveň legitimovat sebe samé. Byli v té době jaksi „u dna“ a v roce 1228 se snažili opět vystoupit prostřednictvím cesty ke slávě nového světce, který jim jediný mohl udělit téměř nové „pomazání“. Do tohoto legitimování skutečně počítejme i papeže, který od 12. století nebyl už nazýván vikářem Petrovým, ale vikářem Kristovým, a kterého legenda nazývá „kristus (pomazaný) Páně“.⁹³

2.5. ZHODNOCENÍ *1CEL*

Ke spisu *Vita prima* se někdy, zvláště na přelomu 19. a 20. století, kritika stavěla velmi negativně. Je skutečně až podivuhodné, jak pohnutou cestu měl tento spis v dějinách františkánství. Mnohé z problémů jsou však již delší dobu překonány.

Některé kritiky se soustředily na důraz na tři klíčové osoby pro církev a řád v té době: Řehoř IX., bratr Eliáš a sv. Klára. Mnozí na spis hleděli s nedůvěrou, protože spojovali příkaz Řehoře IX. s „oficialitou“ textu, všímali si důrazů a chvalořečí na papeže.⁹⁴ Pojetí bratra Eliáše v Celanových spisech *Vita prima* (velmi živé tóny)⁹⁵ a *Vita secunda* (např. uzurpátor posledního světceva požehnání)⁹⁶ se liší. Sv. Klára je zase prezentována jako světice už 24 let před svou smrtí.⁹⁷

Jiní kritici považují historickou hodnotu díla za malou. Díky použití předcházející literatury výsledkem byla podle nich postava spíše legendární, zvláště když si všímáme autorova nadšení pro svého hrdinu, příp. jiných prvků.

Třetí skupina kritiků nepopírá historickou hodnotu, ale relativizuje ji. Poukazuje na chybní některých důležitých údajů o Františkově životě a konverzi – např. události v letech 1221-23 s procesem schválení řehole(!). Jako „nejnešťastnější“ opomenutí je bráno pomíjení jmen nejbližších Františkových druhů: Lva, Angela a Masea.

Jinak jsou kritizovány i jiné věci, např. určitý chronologický nepořádek nebo Celanova přisnost ohledně Františkových rodičů. Nemálo z těchto kritik je dnes již překonáno, neboť byly plodem nedostatečných informací nebo zúženého vidění. Tak například co se týče Františkova mládí, jež je ve *Vita prima* představeno velmi rozdílně než ve *Vita secunda*. Dnes

⁹² J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 89.

⁹³ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 89-91.

⁹⁴ Srov. *1Cel* 73-75; 99-101; 121-125.

⁹⁵ Srov. *1Cel* 69; 95; 98; 105; 108 a 109.

⁹⁶ Srov. *2Cel* 156; 216 – v kontrastu s *1Cel* 108.

⁹⁷ Srov. *1Cel* 18-20; 116-117.

je přijímáno, že autor sleduje augustinovské téma inspirované teologickým principem převzatým od sv. Pavla: „kde se rozmnožil hřích, tam se ještě více rozmnožila milost“.

Pokud jde ještě o problém historické věrnosti, zvláště co se týče „oficiální falsifikace“ - tj. oficiálnímu uzpůsobení faktů ze strany autora nebo díky zásahům papeže - napsal hezké stránky G. Miccoli, protože dal plně za pravdu pluralitě rejstříků a úrovní komunikace, které procházejí celou *Vita prima*, a tím také velkým schopnostem Tomáše z Celana. Společně s hagiografickým plánem, ale také za hranicemi tohoto plánu - a to především ve druhém dílu spisu - Celano nabízí dvojí možnost četby, která je schopna uspokojit čtenáře informovanější a zároveň chránit „nevinnost těch, kdo vědí méně“.⁹⁸

Dalarun pak shrnuje, že není pochyb o historické hodnotě spisu *Vita prima* za předpokladu, že je přesněji pochopena jeho kompozice a hierarchie různých druhů informací.⁹⁹

Stanislao da Campagnola píše, že i přes své přednosti se i samotnému autorovi muselo jevit toto první literární zpracování Františkova života pokud ne jako *opus imperfectum* (dílo nedokonalé), tak alespoň jako *opus perfectibile* (dílo zdokonalitelné).¹⁰⁰ Omezení, která *ICel* jistě má, však nezastírají mnohé klady a hodnotu spisu. Z nich uvedeme ty hlavní:

- *Vita prima* je považována za nejstarší Františkův životopis, napsaný jen dva roky po jeho smrti, a proto není ovlivněna podmíněnostmi, které působily na pozdější životopisy, např. vnitřní i vnější napětí kolem různých výkladů jeho charismatu, rostoucí klerikalizace řádu či spory o chudobu. Když připočítáme ještě fakt, že Celano měl některé informace z první ruky, může nás přibližovat k postavě Františka a prvnímu společenství bratří v mnohém ohledu upřímněji, než tomu bylo později.
- I když Celano použil v mnoha úryvcích středověké i starší hagiografické modely, nenechal se jimi ovlivnit a podařilo se mu představit nám Františka jako originální, živou a zajímavou osobnost. Nejtypičtějším prvkem *ICel* je pravděpodobně představení tzv. *novitas* („novinky“) Františka a jeho díla.
- Z hlediska posouzení Celanova jazyka, používání *cursu*, melodiky řeči apod. můžeme dobře posoudit jeho osobní styl i originalitu jeho díla. V tom ohledu tedy zřejmě právem Matanić nazývá *ICel* jednou z nejbrilantnějších hagiografických *legend* středověku.¹⁰¹
- I přes své meze je to nenahraditelný pramen pro poznání Františka a prvotního společenství, představuje jakousi textovou bázi pro téměř všechny pozdější prameny, takže bychom se s některými autory mohli zeptat: „*Kdyby se první Tomášův životopis ztratil, co bychom věděli o historii sv. Františka?*“¹⁰²

⁹⁸ Srov. G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia*, 211 a 213.

⁹⁹ J. DALARUN, *La malavventura di Francesco d'Assisi*, 78.

¹⁰⁰ S. DA CAMPAGNOLA, *Introduzione* (Úvod ke spisům Tomáše z Celana), in *Fontes Franciscani*, 262.

¹⁰¹ A.G. MATANIĆ, *San Francesco d'Assisi nei suoi biografî maggiori*, Roma – Antonianum 1988, 36.

¹⁰² E. D'ALENÇON, „*Prolegomena*“, XXXI; stejně tak E. PÁSZTOR, *Tommaso da Celano e la Vita Prima: problemi chiusi, problemi aperti*, in *Tommaso da Celano e la sua opera*, 53.

Někteří autoři si právem povšimli, že Celano vytvořil v tomto svém spisu otevřený hagiografický model: ne uzavřený, ne statický, nýbrž dynamický. A je to především právě tato pluralita rejstříků, která dělá z tohoto díla velmi důležitý dokument, jak z pohledu historického, tak hagiografického.¹⁰³

3. LEGENDA „AD USUM CHORÍ“: 4CEL (Legenda „k užívání v chóru“)

Na začátku této legendy autor uvádí, že ho jistý bratr Benedikt pověřil sepsáním legendy o sv. Františkovi, která by se přizpůsobila požadavkům tehdejšího breviáře, tzn. rozdělenou do devíti lekcí čtení tak, aby ji všichni mohli mít. Ve skutečnosti jde o jakousi syntézu světcova života, zakládající se na faktech vyprávěných v *1Cel*, avšak hutnějším způsobem.

Neznáme žádný dokument, který by se zmiňoval o autorovi této legendy. Když však analyzujeme její obsah i jazyk ve světle *1Cel*, snadno zjistíme velkou podobnost obou spisů, proto je i tato legenda připisována Tomášovi z Celana.¹⁰⁴

Dobu sepsání lze odvodit ze způsobu, jakým se vyjadřuje o bazilice stavěné ke cti sv. Františka s předpokladem, že sem bylo už přemístěno světcovo tělo (*4Cel* 17). Podle Bihla byla konečná redakce udělaná mezi 17. a 25. květnem 1230, tzn. mezi papežovou promulgací buly a přenesením těla.¹⁰⁵ Je nepotvrzenou hypotézou, že onen bratr by mohl být Benedetto z Arezza, tehdy provinční ministr v Řecku, který byl přítomen 1230 na generální kapitule v Assisi. V době sepsání tedy legenda nebyla ještě „oficiální“. Brzy potom však ji přejal celý řád a byla dokonce zařazena do breviáře augustiniánů a benediktýnů. Od té chvíle získala oficiální charakter.

Není jasné kritérium Celana pro výběr údajů z Františkova života pro tuto legendu. Kvůli stručnosti se jistě musel omezit na to podstatné. Přesto zde však najdeme i nové prvky, které nejsou v *1Cel*. V č. 11 jsou např. slova Serafína během stigmatizace; v č. 13 se mluví o umístění Františkova těla v kostele S. Giorgio; v č. 14-16 je několik zázraků, které nejsou v *1Cel*, ale naopak je najdeme v *3Cel*; v č. 17 se mluví o Františkově smrti v sobotu večer, jeho pohřbu v neděli a předpokládá se již přenesení jeho těla do baziliky postavené k jeho cti. Je zde také pevněji a otevřeněji vyjádřené myšlenky spojené s podobností Františka a Krista (*4Cel* 10; 11).

¹⁰³ Srov. F. ACCROCCA, *La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano. Un'opera elevata e complessa*, in *Fratre Francesco* 2 (2004), 505.

¹⁰⁴ Vysvětluje to i ze srovnání *4Cel* s dalšími dvěma s ním téměř současnými spisy od Juliána ze Špýru, tj. s *Legendou S. Francisci* a s *Officium Rhythmicum S. Francisci*; srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 94.

¹⁰⁵ Srov. M. BIHL, „*De S. Francisci legenda ad usum Chori*“, in *Archivum Franciscanum Historicum* 26 (1933), 357-358.

4Cel se skládá ze 17 paragrafů, první je krátkým prologem. Autor zde stručně vypráví hlavní události z Františkova života, v podstatě v chronologickém pořádku. Styl je dosti svižný a dynamický, také zde je užit *cursus*.

4. MEMORIALE IN DESIDERIO ANIMAE - 2CEL (nebo také: „VITA SECUNDA“ SVATÉHO FRANTIŠKA)

4.1. AUTOR 2CEL

Otázky, které je třeba na začátku zodpovědět, jsou: Byl autorem skutečně Celano? Byl autor jeden, nebo jich bylo víc? V textu jsou určitá protičeň; někdy autor užívá první osoby jednotného čísla, což se hojně objevuje především v hlavním celku textu, jindy docela důležité úryvky textu (jako úvod či závěr) používají množného čísla (*2Cel* 1-2; 221).

Hypotézy je možno rozdělit do dvou skupin. Podle některých napsala spis *Vita secunda* jakási redakční komise, ke které patřili bratr Lev, Rufin, Angelo, a spolu s nimi Tomáš z Celana. Pro jiné toto používání plurálu není ničím jiným než literárním vyjádřením Tomáše z Celana, za kterým je skryto silné napětí mezi ním a pomlouvači jeho spisu *Vita prima*. Jsou dokonce tací, kteří vidí v prologu a epilogu odpověď, ne bez určité nevráživosti, na skryté kritiky tří druhů v *Listu z Greccia*.

Největším argumentem proti kolektivnosti autorů je nemožnost toho, aby Celano měl s Františkem tak úzký, důvěrný až rodinný vztah. Kdyby tomu tak bylo, nepřiznával by o něco dál svou nedostatečnou informovanost ohledně některých zázračných faktů Františkovy konverze. Tento důležitý text v prologu vůbec silně svědčí ve prospěch jediného autora: „Toto dílo podává nejprve zprávu o několika podivuhodných událostech, týkajících se obrácení sv. Františka, které v jeho předchozích legendách¹⁰⁶ nebyly uvedeny, protože o nich *autor tehdy nevěděl* (*2Cel* 2,1). Předcházející věty jsou psány v množném čísle a najednou se mluví o jednom autorovi. Ten navíc odkazuje na „předchozí legendy“, a za ty jsou jistě považovány *1Cel* a *4Cel*.¹⁰⁷ Podobně v závěru je textový skok z množného čísla na jednotné, při němž se důvěrně (a v množném čísle) prosí za určitého člověka: „Prosíme tě také, dobrotivý Otče, z hloubi srdce za tvého syna, který *nyin* jako dříve psal (v latině: „*nunc et olim scripsit*“) oddaně k tvé oslavě“ (*2Cel* 223,1). Zde je ještě navíc dost výrazný odkaz na dřívější psaní - a na koho jiného by to mělo ukazovat než na Celana?

¹⁰⁶ Pozor, zde je nepřesný překlad v českém vydání *FP I*, ne v „předcházejícím životopise“, je tam množné číslo.

¹⁰⁷ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 101.

Emanuela Prinziwalli shrnuje problém tak, že používání množného čísla je třeba připsat Celanovi jako určitá rétorická forma, ne však ve smyslu proklamování skromnosti, nýbrž jako jakési kolektivní přijetí odpovědnosti za všechny, kdo poslali své vzpomínky a materiály generálnímu ministru Crescenciovi z Jesi. Ty pak Celano totiž dostal k dispozici (o tom viz dál).¹⁰⁸ Uribe k tomu dodává, že je intelektuální ctí autora, když tímto způsobem přiznává příspěvky různých svědků, které tvořily jeho materiály. Někdy ovšem může být podle něj množné číslo otázkou Celanova stylu.¹⁰⁹

I kdyby se každopádně došlo k závěru, že *2Cel* je týmovou prací, je nutné přiznat, že Tomáš z Celana měl zásadní roli v procesu redakce, a to že buď hledal materiál, nebo z něj vybíral, anebo ho ještě uspořádal podle určitého plánu. Není možné popřít nezaměnitelnou stopu jeho osobnosti a jeho stylu na každé stránce. Navíc mu bylo již ve 13. století autorství tohoto díla připisováno bez diskusí, jak dosvědčuje např. text Salimbena z Parmy ve jeho *Kronice*.¹¹⁰

4.2. DOBA A OKOLNOSTI SEPSÁNÍ *2CEL*

Změny v řádu od doby sepsání *Vita prima*. Když Celano psal *Vita secunda*, uplynulo již 20 let od Františkovy smrti a panorama řádu se velmi změnilo. Řád opět velmi početně vzrostl a mnoho bratří nové generace už Františka neznalo. Bylo třeba seznámit je s jeho „*životem, znamením a divy*“, jež nebyly uvedeny ve *Vita prima*. Pak tu byla otázka bratra Eliáše, neboť nedlouho předtím byl Eliáš sesazen z funkce generálního ministra (1239) se všemi pozdějšími důsledky a dramatickými událostmi a objevila se otázka jeho prezentování. Vždyť *Vita prima* ho představuje jako důležitou postavu. Zároveň právě skončilo období generalátu Haymona z Favershamu (1240-44), během něhož řád prošel velkými změnami. Řád se stal už velkým mezinárodním společenstvím. Podle rozhodnutí kapituly z roku 1239 měli být provinční ministři, kustodi i vrátní konventů vždy bratři klerici (znamení rostoucí klerikalizace řádu). Množily se fundace konventů v městských centrech, kde mohly sídlit početnější komunity, zatímco poustevny a konventy na periferiích byly určeny pro malé skupiny bratří. Aktivity bratří zahrnovaly už velmi různé oblasti: kázání a služba svátostí, služba malomocným, služba na papežské kurii jako kaplani, zpovědníci, papežští delegáti, smírčí snahy, animace řemeslných cechů a jiných sociálních skupin, kázání na misijních územích, přítomnost na univerzitách, které byly ve velkém rozvoji. Vývoj na počátku 40. let s jeho světly, stíny a rozpory dobře dokumentuje právě postava generálního ministra Haymona z Favershamu.

Generalát Haymona z Favershamu (1240-44). Haymon se narodil kolem roku 1180 v anglickém Favershamu (Kent). Stal se slavným Mistrem teologie v Paříži, takže získal přívlastky „*Inter Aristotelicos*

¹⁰⁸ E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 97.

¹⁰⁹ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 101n.

¹¹⁰ SALIMBENE DA PARMA, *Cronica I*, ed. V. SCAGLIA, Bari 1966, 254, 22-28.

Aristotelissimus“ („mezi aristoteliky nejaristotelštější“) a „*totius speculum honestatis magnusque theologus*“ („celý zrcadlo počestnosti a velký teolog“); byl také vynikajícím kazatelem. Do Řádu Menších bratří vstoupil někdy asi v roce 1226. Kronikář Tomáš z Ecclestonu uvádí, že už jeho „*příchod do řádu dal velký podnět pro kázání a přispěl k vážnosti a autoritě (kazatelů)*“. „Dále pokračuje: „*Byl již knězem a známým kazatelem, když požádal o přijetí do řádu společně s dalšími třemi Mistry v Saint-Denis na Velký pátek*“.¹¹¹ Byl na sebe velmi přísný jako světský kněz, takže nosil žíněnou košili až ke kolenům. K lidským slabostem byl trochu netrpělivý.

Spolu se třemi Mistry „*se odebrali k bratru Jordánovi*“ ze Saxonie, generálnímu magistru bratří dominikánů(!), a prosili ho o jeho názor. Ten jim z vnuknutí od Boha potvrdil správnost jejich rozhodnutí vstoupit do františkánského řádu. Později, „*když bratři přišli do Anglie, také on tam přišel a kázáním, scholastickými disputacemi a zejména tím, že získal přízeň mnoha prelátů, mohl být velmi užitečný prostotě prvních bratří*“. Byl postupně lektorem v řádových studijních centrech v Tours, Padově a Bologni. Na generální kapitule roku 1230 byl vybrán do komise bratří, kteří byli za řád vysláni k papeži Řehořovi IX. s některými nejasnostmi, na něž papež odpověděl bulou *Quo elongati* 28. 9. 1230. Členy komise byli mimo generálního ministra Giovanni Parentiho sami klerici, intelektuální špička řádu, právníci či kazatelé, všichni patřící k mezinárodnímu prostředí či z kruhů blízkých papeži, ale žádný bratr z Umbrie, žádný z druhů sv. Františka!

Haymon se později osvědčil tak, že jej v roce 1233 Řehoř IX. „*vyslal s diplomatickým posláním do Řecka k císaři Vatatzesovi*“, členy mise byli přední teologové, dva františkáni a dva dominikáni, pro ekumenický dialog.

„*S mimořádnou Boží pomocí dokázal také zbavit úřadu bratra Eliáše*“.¹¹² Ano, Haymon se stal rozhodně hlavním představitelem „strany kleriků“, která na kapitule roku 1239 za přítomnosti Řehoře IX. svrhla bratra Eliáše a slavila svůj triumf, dobře charakterizovaný slovy: „*Nyní jste slyšeli první mši, kterou kdy sloužil v řádu sám generální ministr*“,¹¹³ tj. Albert z Pisy, první generální ministr kněz. Eliáš byl zřejmě poslední velkou brzdou radikální klerikalizaci řádu, které se všemi prostředky snažil bránit. Tehdy Haymon nastoupil na Albertovo místo provinciála Anglie. Napětí těchto let lze cítit velmi dobře z některých textů, viz např.:

„*V té době laici měli přednost před kněžskými a v některé poustevně, kde byli všichni laici s výjimkou jediného kněze nebo studenta, chtěli, aby i kněz měl službu v kuchyni. Tak se stalo, že služba kněze v kuchyni padla na neděli. Vešel do kuchyně, pečlivě zavřel dveře a začal vařit zeleninu tak, jak to uměl. Ale přišli světská lidé z Francie, vytrvale žádali mši a nebyl nikdo, kdo by ji slavil. Přišli tehdy rychle bratři laici, klepali na dveře kuchyně a trvali na tom, aby kněz šel sloužit mši. On však odpověděl: »Jděte tam vy a zpívejte mši, protože já vařím, když vy to nechcete dělat!« A tak byli zahanbeni a uznali svoji bídu... Proto správně postupně byli omezeni v počtu a bylo téměř zakázáno přijímat je proto, že nedokázali pochopit čest, které se jim dostávalo a protože řád Menších bratří nepotřebuje tak mnoho bratří laiků!... Vskutku nám (duchovním) stále kladli léčky.*“¹¹⁴

V letech po sesazení Eliáše tlak klerikalizace dostoupil svého vrcholu. Albert z Pisy byl však generálním ministrem jen rok a po jeho náhlé smrti se stal v Římě 1.11. 1240 novým ministrem řádu Haymon z Favershamu. Zásadní změny znamenalo už jeho vyloučení laických bratří z vedoucích funkcí v řádu. Doba jeho úřadu je spojena s určitou nejistotou ohledně františkánské identity. Byl obdivovatelem a do jisté míry propagátorem dominikánské organizace řádu, např. důrazu na konstituce, i jiných dominikánských

¹¹¹ TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu menších bratří do Anglie*, in *Františkánské prameny II*, str. 58.

¹¹² TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu...*, str. 59.

¹¹³ Srov. TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu...*, str. 77.

metod. V červnu 1241 papežský legát Řehoř z Montelonga, který dostal od milánské katedrální kapituly volnou ruku k ustanovení nového milánského metropolity, určil milánského provinčního ministra Lva z Perega. To byla naprostá novinka, zvláště když ji musel schválit sám Řehoř IX.. Ještě ve 30. letech by bylo zvolení Menšího bratra biskupem prakticky nemyslitelné, nehledě na mimořádnou prestiž milánské ambrosiánské diecéze, v Itálii to byl vlastně druhý nejvýznamnější stolec po Římu. Změněná situace po pádu bratra Eliáše otevřela prostor pro vstup františkánů na biskupské stolce.

Jako generální ministr byl nesmírně produktivní. Dal na kapitule roku 1241 podnět k sepsání vlastně prvního řádového výkladu *Řehole, Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam* (tedy slavný „Výklad čtyř Magistrů“), když zapojil provincie do procesu řešení pochybných otázek k *Řeholi* („*dubitalia Regulae*“). Uvedený výklad – jediný, který se nám z textů zaslaných Haymonovi zachoval – byl odpovědí francouzské provincie, jež využila kvalit svých špičkových vyučujících (Alexandr Haleský, Jan de La Rochelle, Robert de La Bassé a Rigaldus). Nebyl to tedy výklad oficiální, bratři také na počátku upozorňují, že nový výklad nepředpokládá sama *Řehole*. Je proto pojat na základě „litéry“ textu, a ne na základě „úmyslu“. V Anglii byli k odpovědi určeni také špičkoví vzdělanci a opět je zde cítit určité napětí, jak vyplývá z textu kronikáře Tomáše Ecclestona: „*Když byl (Haymon) generálním ministrem, kapitula vydala nařízení, kterým byli vybráni bratři ze všech provincií řádu, aby sepsali ty body řehole, o kterých byly pochybnosti, a předali je generálnímu ministrovi. V Anglii byli vybráni bratr Adam Marsh, bratr Petr, kustod Oxfordu, bratr Jindřich z Burfordu a několik dalších. V téže noci se zjevil svatý František bratrovi Janovi z Banastre a ukázal mu hlubokou studnu. Bratr Jan řekl: »Otče, hle, otcové chtějí vysvětlit řeholi, mnohem lépe by bylo, abys ji vysvětlil ty.« Světec odpověděl: »Synu, jdi k bratrům laikům a oni ti vyloží tvoji řeholi.«*“¹¹⁵

Velmi pravděpodobně Haymon povolal do Assisi zaalpské umělce, kteří románské počátky baziliky sv. Františka přetvořili zvl. v horním chrámu do gotické podoby ve stylu francouzské gotiky (lze registrovat zvláště podobnosti s katedrálou v Angers).

Jinak se Haymon z Favershamu významně zapsal do dějin liturgiky. Liturgie klasického římského období i franko-germánská liturgie velkých klášterů a katedrál byla příliš bohatá, aby se mohla stát všeobecným dědictvím. Duchovenstvo a římská kurie 12. a 13. století se snažili přizpůsobit ji a učinit praktičtější i pro farní komunity; výsledkem byl Breviář a Pontifikál. V souladu s *Řeholí* chtěli Menší bratři sloužit mši a officium, „*jak je obvyklé u kleriků římské církve*“. Haymon z Favershamu tak sepsal první kompletní Řád (*Ordo*) Římské mše, když řadem užívané texty revidoval a zpraktičtil „podle zvyku římské církve“ nebo „římské kurie“. Někdy se mu říká *Indutus Planeta* („Po oblečení kasule“) podle prvních slov textu;¹¹⁶ předložil ho ke schválení kapitule v Bologni 1243. Společně Řád mše a Řád breviáře daly dohromady dokument nazývaný *Ordinarium secundum consuetudinem Romanae curiae*. Van Dijk vydal tiskem několik těchto Haymonových Řádů: *Ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa privata et feriali iuxta consuetudinem ecclesie Romane* (Haymon z Favershamu 1243), *Ordo breviarii fratrum minorum secundum consuetudinem Romane Curie* (Haymon 1243-44), *Ordo ad benedicendum mensam per totum annum* (Haymon 1243-44), *Ordo missalis fratrum minorum secundum consuetudinem Romane curie* (Haymon 1243-44).¹¹⁷ Pro řád se staly základním vzorem liturgických knih a řád svým plošným působením

¹¹⁴ SALIMBENE DE ADAM, *Kronika* 25, FP II, str. 114-115.

¹¹⁵ TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu...* 86, str. 78.

¹¹⁶ „*Indutus planeta sacerdos stet ante gradum altaris et, iunctis manibus mediocriter elevatis, dicit ant. Introibo ad altare Dei...*“.

¹¹⁷ STEPHEN J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307) Ed. with an Introduction and a Description of the Manuscripts*, I: Introduction. Description of Manuscripts; II: Texts, Leiden, E. J. Brill 1963 (Studia et Documenta Franciscana 1 e 2).

je vlastně rozšířil po celém Západě. Haymonův *Indutus planeta* tak obrovským způsobem přispěl ke konsolidaci středověkého římského ritu.

Haymon také ze slavení vyřadil zvláště některé svátky sv. papežů, naopak přidal tam slavení svatých blízkých františkánům: Narození a Přenesení ostatků sv. Františka, dále sv. Antonína, sv. Alžběty Uherské, sv. Dominika; také sv. Kateřinu Alexandrijskou jako patronku pařížské univerzity a filosofie. Právě v této době, a možná i zásluhou Haymona, právníký výraz *rubrika* přechází do liturgie.

Je zajímavé, že spirituál Angelo Clareno ve své *Knize kronik či soužení* zmiňuje Haymona jen jednou, a to takto pozitivně: „*Následoval Angličan Haymon, muž učený, svatý, prozíravý a pokorný, který učinil v řádu mnoho dobrých věcí, pokud to bylo na něm.*“ Haymon zemřel v Anagni někdy na počátku roku 1244 (někdy se uvádí i závěr roku 1243). Jeho latinský epitaf zní takto:

„*Hic jacet Anglorum summum decus, Haymo, Minorum,*

Vivendo frater, hosque legendo pater:

Eximius lector, generalis in ordine rector.“

„Zde leží nejvyšší ozdoba Angličanů, Haymon, / Menších (bratří) žil jako bratr a učil je jako otec / vynikající *lektor* (učitel), v řádu generální *rektor* (představený).

Vytváření proudů v řádu. Proměny řádu měly vliv na růst nostalgie Františkových druhů z první doby, takže se objevují první projevy „proudů“ shromažďujících se kolem výraznějších osobností, jako byl např. bratr Lev, Františkův sekretář a zpovědník. Není pochyb, že tato situace měla velký vliv na zpracování *2Cel*. Stačí si uvědomit, že spis není už určen na prvním místě pro zbožné lidi; není už koncipován jako oslava Františka-světce, ale jako model *pro menší bratry*, jako „*nejsvětější zrcadlo Pánovy svatosti a obraz jeho dokonalosti*“ (*2Cel* 26). Bratři jsou zase ke konci spisu pohnutým tónem představováni jako „*malé stádce*“, které jde za Františkem po jeho stezkách kolísavým krokem a s „*unaveným zrakem*“ (*2Cel* 221).

Generální kapitula v Janově (1244). Kapitula rozhodla shromáždit všechny pravdivé údaje o životě, znamení a divy sv. Františka, které nebyly uvedeny ve *Vita prima*. Generální ministr Crescencio z Jesi pověřil Tomáše z Celana napsat nový životopis a svěřil mu dokumenty, které za tímto účelem sebral.¹¹⁸ Můžeme předpokládat, že práce na redakci začaly v posledních měsících roku 1246, protože *List z Greccia*, který doprovázel text se vzpomínkami Františkových druhů je datován 11. 8. 1246. Celano pak věnuje dílo generálnímu ministru Crescenciovi z Jesi (*2Cel* 2); z toho vyplývá, že musel skončit ještě před kapitulou v Lyonu, konanou 13. 7. 1247, kde byl Crescencio nahrazen novým ministrem Janem z Parmy. Když si uvědomíme délku spisu, byl to čas pro zpracování velmi krátký.

Proč tři druhové odpověděli až v srpnu 1246? To mělo zřejmě svůj delší vývoj. Velmi pravděpodobně odmítli svědčit u příležitosti Františkovy kanonizace roku 1228.¹¹⁹ A tak se

¹¹⁸ V dokumentech je zmiňováno Celanovo jméno až po sbírce materiálů, kterou dělal Crescencio, ne dříve. Srov. F. DE BEER, *La conversion de saint François selon Thomas de Celano. Etude comparative des textes relatifs à la conversion en la Vita I et Vita II*, Editions franciscaines, Paris 1963, 28.

¹¹⁹ Accrocca považuje za přesvědčivou analýzu podanou v R. PACIOCCO, „*Sublimia negotia*“. *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei Frati minori*, Padova 1996, zvl. str. 120-127. Srov. F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 72.

možná dlouho rozhodovali, zda mají reagovat na výzvu Crescencia z Jesi. Možná k tomu přispěl list papeže Inocence IV. *Ordinem vestrum* z 14. 11. 1245, takže už se rozhodli dále nemlčet, neboť bula *Ordinem vestrum* se jevila jako krok k uvolněnějšímu chápání chudoby, viz níže.

Generalát Crescencia z Jesi (1244-47). Crescencio Grizzi z Jesi (†1263) vystudoval medicínu a kanonické právo. Byl představitelem křídla, jež se vyhraňovalo vůči spirituálním tendencím, a to už jako provinční ministr středoitalských Marek. Generálním ministrem byl zvolen na kapitule v Janově 4. 10. 1244, snad už v pokročilém věku, charakterizován nejprve jako „muž úctyhodný díky nauce, prozíravosti a řeholní kázni“.¹²⁰ Nebyl však zřejmě dostatečně schopným pro svůj úřad, a to ani zdravotně. Proto už roku 1245 na Lyonský koncil poslal za sebe zástupce. Kronikář Pelegrin z Bologne o něm suše napsal: „*V tomto úřadu se jevil jako více než neužitečný. Proto nestál v úřadu víc než tři roky, tj. do následující generální kapituly.*“¹²¹ Zdá se, že papež Inocenc IV. svolal kapitulou roku 1247 v jeho nepřítomnosti, a tam byl Crescencio sesazen. Jeho zvolení v tomtéž roce na biskupský stolec v Assisi místním klérem, podpořeno kardinálem legátem, pak Inocenc IV. neschválil a místo něj potvrdil a osobně vysvětil jiného františkána, jimž byl Nicolò di Carbio. Crescencio, který podle Clarena hodnost „*přijal velmi rád*“, však byl už předtím na biskupa vysvěcen, ale už žádné biskupství ani hned ani později nedostal a zemřel v klášteře.¹²² Jediná oblast, v níž se Crescencio v úřadu generálního ministra projevil jako energický, bylo pronásledování horlivců. Jako provinciál Marky Ankonské si získal reputaci tvrdé ruky proti nim. Angelo Clarena do jeho vlády zasazuje *třetí pronásledování* neboli *soužení* ze svých sedmi.¹²³ Pak o něm píše, že jako generální ministr lstivě vyřešil problém 62 bratří horlivců, kteří se vydali k papeži, aby si stěžovali na způsob jeho vedení řádu. Nejprve oklamal papeže Inocence a dostal od něj pravomoci; pak byli na cestě k papeži všichni pochytní a přinuceni po dvou odejít do vyhnanství do „*nejvzdálenějších provincií řádu*“.¹²⁴ Měl tendenci zlehčovat praxi chudoby, jak svědčí např. jeho dispens bratřím ve Vratislavi.¹²⁵

Bula Inocence IV. *Ordinem vestrum* (14. 11. 1245).¹²⁶ Byla papežovou odpovědí na „*pochybnosti a nejasnosti*“ bratří ohledně výkladu *Řehole*, které nevyřešil Řehoř IX. nebo vyvstaly později. Ve skutečnosti zmírňuje bulu *Quo elongati* Řehoře IX. (1230), a to i v chápání chudoby. Inocenc se cítí být postaven nad jakoukoliv pozemskou i církevní autoritu, s plností moci, která nezná meze. Nedokáže však proniknout do hodnoty Františkových

¹²⁰ L. WADDING, *Annales Minorum*, k roku 1244, 1; 3 a 4.

¹²¹ PELLEGRINO DA BOLOGNA, *Chronicon abbreviatum de successione Ministrorum Generalium*, in ECCLESTON, 143.

¹²² GIUSEPPE CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni* V, Venezia 1846, 125-131.

¹²³ ANGELO CLARENO, *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di G. Boccali, Ed. Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1998, 330-331.

¹²⁴ Srov. ANGELO CLARENO, *Liber Chronicarum...*, 339-349.

¹²⁵ Srov. *Bullarium Franciscanum* I, 722-723; srov. M.D. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1995, 96.

¹²⁶ *Bullarium Franciscanum* I, 401.

úmyslů a na druhé straně normativní předpisy *Řehole* jsou pro něj jen právním textem jistého řeholního společenství. Na rozdíl od *Quo elongati* Řehoře IX. vlastně zasahuje do samého textu *Řehole*. Bula měla zřejmě silný vliv zvláště na 2. část *2Cel*, kde Celano představuje obraz zákonodárce, který je zcela ve shodě s výrazy papeže v bule.¹²⁷

4.3. TÉMATICKÁ STRUKTURA

Ve *Vita secunda* se objevuje významná novinka: je rozdělena na dvě velké části (vlastně „opus“, díla), rozdílné jak proporcemi, tak obsahem. Zatímco první zachovává typickou podobu *legend* s určitou chronologičností, druhá ruší toto schéma a stává se jakousi antologií rozdělenou tématicky. Obě začínají úvodem a končí závěrem. Rozdělení je následující:

- **PROLOG**: účel, opodstatnění a meze díla. Schéma s rozdělením, zmínka o stylu, autor žádá o schválení generálního ministra.
- **ČÁST 1** (17 kapitol; č. 3-25): výrazně kratší než část 2, tvoří ji jediné souvislé vyprávění, bez úvodů, souhrnů a přechodů obvyklých v *1Cel*, bez komentářů a povzbuzení, jež se často objevují v druhé části. Zachovává v podstatě chronologický pořádek, a tedy ráz *legendy*. Je téměř celá věnována Františkově mládí, obrácení a počátkům společného života: a) 3-14: počáteční Františkova konverze (*conversio*); b) 15-25: počátky jeho zkušenosti života v prvním společenství bratří (zde chápány jako *conversatio*). Obsahuje nové epizody převzaté z materiálů, které se pak dostaly i do *TSoc*.
- **ČÁST 2** (166 kapitol; č. 26-220): tvoří celek v podstatě nezávislý na první části, dokonce na způsob autonomního díla. Není uspořádána chronologicky, ale tématicky seskupuje různé epizody z Františkova života a představuje je jako systematický souhrn křesťansko-františkánské dokonalosti. Františkova osoba je uváděna na způsob modelu dokonalosti pro řádové bratry. Proto se zde mluví o chudobě, modlitbě, duchovní radosti, pokoře, poslušnosti, lásce, svaté prostotě a všech ctnostech, které by měly zdobit menšího bratra, stále jakoby při pohledu na Františka. Je třeba si však uvědomit, že se někdy jedná o dokonalost poplatnou asketickým modelům své doby (typická je pasáž o ideálu poslušnosti jako poslušnosti mrtvoly v *2Cel* 152, jež ve skutečnosti neodpovídá duchu sv. Františka!). V této druhé části je také zvláště zřejmý autorův didaktický úmysl. Obsah části je tak široký a různorodý, že nabízí různé výkladové klíče, ale nejjasnějším je bezpochyby samotná postava Františka. Zdá se, že některá témata mají pro autora zvláštní důležitost, jak pro jeho zájem, tak pro rozsah, který jim věnuje (41 paragrafů o chudobě, 11 o pokoře, 7 o prostotě, 10 o

¹²⁷ Srov. E. PÁSZTOR, *Francescanesimo e papato*, in E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la "questione*

lásce...). Jak je možné si všimnout, všechny jsou zaměřeny na život bratří *ad intra* (uvnitř společenství), zatímco životu *ad extra* (vztahy mimo společenství) jsou věnovány dohromady jen 4 paragrafy (důvěrnosti k ženám, služebníci Božího slova...). To vše nám umožňuje lépe pochopit, co bylo účelem spisu a komu byl určen. Na konci 2. části se pak do jisté míry vrací chronologický řád.

- ZÁVĚR (kapitola 167 části 2): má formu prosebné modlitby i modlitby chval ke cti sv. Františka.

4.4. PRAMENY 2CEL A UCHOVÁNÍ TEXTU

Studium pramenů *2Cel* se týká jednoho z ústředních bodů františkánské otázky. Důležitým mezníkem je zde jistě generální kapitula v roce 1244. Stručně shrnuto:

- Redaktor *2Cel* použil písemné i ústní prameny.
- Písemné prameny: 3 epizody z *1Cel* a 5 z *PerAn*, mezi prameny byly i *JulVita*, *LegVer* Jindřicha d'Avranches, jako i některé spisy sv. Františka a jiné oficiální dokumenty té doby. Dále jsou to texty z *balíčku* od Crescencia z Jesi: z nich 34 epizod najdeme v *TSoc*, 87 v *CompAss*. Zvláště v 2. části je poměrně velká skupina úryvků, které nemají paralely s jinými prameny, kromě Bonaventurových hagiografií, které čerpaly z něj.
- Ústní prameny. V *2Cel* jsou i další různé kapitoly, které nemusejí pocházet z *balíčku*. Některé úryvky v 2. části píšou o jiných svědcích, kteří viděli či slyšeli něco z fakt.¹²⁸
- Celano nezařadil do *2Cel* všechna svědectví, která obdržel v *balíčku*. Kromě toho že vypustil - dnes už slavný - výraz, který charakterizuje vzpomínky Františkových druhů (*nos qui cum eo fuimus* – „my kteří jsme s ním byli“), jistě vypustil i další výrazy, některé ztlumil, jiné nově interpretoval.

Z toho vyplývá, že Celano své prameny přepracovával. Ze stejných pramenů později čerpala i *Assiská kompilace*, a to s větší věrností originálu. Nicméně slova, která říká František, jsou obecně zachována v původní podobě.¹²⁹

Uchování textu 2Cel. Ze všech dochovaných *legend* o Františkovi, které předcházely Bonaventurově *Legendě Maior*, byl spis *2Cel* nejvíce postižen dekretem z generální kapituly roku 1266. Rukopisná tradice, která se nám dochovala, je totiž velmi chudá. Odborníkům se podařilo sesbírat pouze 9 rukopisů, jež ho obsahují, a to s nestejnou hodnotou, zvláště pokud jde o úplnost. I ten nejkompletnější, *rukopis 686* z Assisi ze 14. století, má různé mezery. Naštěstí se zvláště spolu s rukopisem z Marseilles doplňují a nabízejí nám *Vita secunda* kompletní. Editoři spis zpočátku nevydávali, první edice je z Říma až z roku 1806. První kritické vydání je z roku 1906 (E. D'Alençon).

4.5. ODLIŠNOSTI 1CEL A 2CEL

francescana”, Assisi 2000, 332-339.

¹²⁸ Ti, kdo se vyjadřují v jednotném čísle: *2Cel* 52; 58; 112; 117; 127. V množném čísle: *2Cel* 52; 94; 98; 182.

¹²⁹ Srov. F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 76.

Je velmi zajímavé, jak dva spisy od téhož autora a o tomtéž člověku, psané v časovém odstupu 18 let, mohou být rozdílné. Důvody pro vysvětlení jsou různé: požadavky nových časů a zvláště rozdílní adresáti spisu, rostoucí idealizace osobnosti sv. Františka, která postupně vedla ke zvýšení vnímavosti na oblast víry a k jejímu snížení v oblasti historie. K tomu je třeba dodat i přirozený vývoj autora, který po 18 letech viděl věci jinak a – především – měl obavy o směr, jímž se řád ubírá.

Uribe vidí hlavní rozdíl v samotné povaze obou děl. Zatímco *1Cel* je *legenda*, tzn. *Vita* ve smyslu středověké hagiografie, určená k oslavě světce a k povzbuzení věřících, *2Cel* je „*memorialis*“. Je důležité vidět, jak už od úvodu první části autor používá toto slovo, jež je do češtiny těžké přeložit (takže ho v našich dosud vydaných *Františkánských pramenech I* bohužel ani nenajdeme): „*Začíná se »toužebně očekávaný memoriál (v českém překladu »spis«)« o skutcích a slovech našeho svatého otce Františka*“.¹³⁰ Slovo *memoriál* a jeho synonyma se objevuje často v různých úryvcích, kde autor vyjadřuje svůj úmysl nebo povahu díla.¹³¹ *Memoriál* byl v této době něco jiného než *legenda*, není to životopis ve vlastním slova smyslu, ale znázornění, které chtělo osvěžit v paměti bratří Františkova naučení a skutky hodné následování. Ne nadarmo je František v *2Cel* nazýván nejméně dvakrát *zrcadlem* (*2Cel* 26; 221), je tak představován jako model pro menší bratry, pro něž je spis jakousi příručkou principů nebo pojednáním spiritualitě vycházející ze zkušenosti sv. Františka.

Proč Celano zvolil právě literární druh *zrcadla*? Jednak jde o brilantní řešení problému, jak *uspořádat různorodý materiál*, který dostal k dispozici od Crescencia z Jesi. Další věcí však podle E. Prinzivalli je, že Celanovo řešení ukazuje v oblasti františkánských pramenů na moment *krize literárního druhu legendy*. Zdá se, že jsme svědky určitého druhu kolapsu možností rekonstruovat právě *legendou* život světce jako jednotného a zároveň výchovného příběhu. Způsobilo to zřejmě napětí vyvolané vnitřními spory v řádu. Bonaventura ve své *LegM* znovu nalezne ztracenou jednotu, avšak jednak za cenu opuštění chronologického pořádku a především za cenu toho, že podrobí získaný materiál ideologické revizi, mnohem sofistikovanější a hlubší, než jakou udělal Celano. Druhá část *2Cel* se však stane modelem pro po-bonaventurovské kompilace, tzn. pro víceméně podobně uspořádané sbírky příběhů ze života sv. Františka.

První část spisu. Oproti *1Cel*, kde byl negativní pohled na Františkovu rodinu a obyvatelstvo Assisi, lze v *2Cel* registrovat dosti jiné pojetí. Jiný je popis rodičů, kteří podle prvního spisu dali svému synovi špatnou výchovu. Celano tím zřejmě některé osoby zranil, takže chce tento výsledný dojem napravit. Proti Františkovi bojuje jen otec: „*Jakmile se však František začal vážně věnovat skutkům zbožnosti, začal ho jeho tělesný otec pronásledovat. V bludném domnění, že sloužit Kristu je největší pošetilostí, kde se s ním střetl, hanlivě ho plísnil*“ (*2Cel* 12). Matka je naopak přirovnávána ke sv. Alžbětě a je obdařena dokonce

¹³⁰ *2Cel* Úvod I. knihy.

prorockým duchem, když ohlašuje budoucí svatost syna (2Cel 3). Celanovi jsou zde ostatně bližší symbolické vztahy a hagiografická srovnání než popis Františkovy lidské osobnosti, např. představení ideálního vztahu mezi Františkem a Janem Křtitelem, vyjádřené v poznámce (která chybí v 1Cel), že jeho křestní jméno bylo Jan, a proto jako „mezi narozenými z ženy nepovstal nikdo větší“ než Jan Křtitel (Mt 11,11), tak „mezi zakladateli řádů nebyl nikdo dokonalejší“ než František (2Cel 3 - pozor, český překlad ve FP I je zde nesprávný!). Podobně se Celano pouští do úvah a srovnání mezi Františkem a sv. Martinem, když zmiňuje událost oděnění chudého rytíře (2Cel 5-6). V podstatě tedy i v druhém životopise zachovává Celano prozřetelnostní pohled tradiční hagiografie, která oslavuje tajemství Božího plánu naplněného na člověku často jaksi nevědomky („Jsou to tajemství Boha, ke kterým František dochází, a vedou ho – i když nevědomky – k dokonalému poznání“; 2Cel 7). V hlavních rysech se však portréty klíčových postav v 1Cel a 2Cel neliší.

Druhá část spisu opouští chronologický postup a ve františkánské literatuře se poprvé objevuje středověký literární druh *zrcadlo* (*Speculum*), tj. sbírka exemplárních příběhů ukazujících ctnosti sv. Františka. Podle Celana byl „František nejvyšším zrcadlem svatosti našeho Pána Ježíše a obrazem jeho dokonalosti“ (2Cel 26). V pozdějších desetiletích se tento druh bude těšit ve františkánské literatuře velké oblibě.

Snaha ukázat Františka vždy v postoji Otce, učitele, vůdce bratří poněkud zpřísňuje jeho postavu ve srovnání s 1Cel. Stylizace způsobená dvojím tlakem, ideologickým a hagiografickým, je plodem literárního přepracování, kterému Celano podrobil své prameny.¹³² Nechybějí však momenty pohnutí, jako v citlivých příbězích se zvířaty, které nenajdeme v 1Cel, nebo zase momenty dramatické, jako např. když František v deliriu své nemoci ukazuje svou vnitřní úzkost, vztyčí se na lůžku a volá: „Kdo jsou ti, kdo můj a mých bratří řád vyrvali z mých rukou? Jestliže přijdu na generální kapitulu, ukážu jim, jaká je má vůle“ (2Cel 188).

V materiálech od Crescencia Celano našel sen, v němž František vidí sám sebe jako malou černou slepičku, které se nedaří udržet pod sebou všechna kuřata, tj. své bratry. Tento sen je pro Františka emotivním impulsem, aby žádal Hugolina jako protektora řádu. Zatímco však pramen je na tomto místě stručnější, Celano zde uvádí pesimistické úvahy o vnějších útocích a vnitřních obtížích, které budou rozdělovat jednotu bratří.¹³³ Tak už v první části 2Cel Celano uvedl *téma úpadku řádu*, jež se více objeví ve druhé části.

Rozkouskovaná struktura druhé části pak dovoluje Celanovi vyjádřit vždy, když chce, svou myšlenku, navíc ve formě obvinění, kritiky nebo invektivy, aniž by se obával, že přeruší souvislost vyprávění. Tak se - někdy i velmi silně - pustí do těch, kdo při vstupu do řádu dávají svůj majetek příbuzným a nerozdají ho chudým (2Cel 81); do bratří *palatinů*, tj. bratří, kteří si zvykají navštěvovat paláce bohatých či přebývat v nich (2Cel 120; 121). Nebo

¹³¹ Kromě úvodu ještě 2Cel 26; 221.

¹³² Jak prokázal na základě srovnání s *Legenda Perusina* ve své už zmíněné knize R. MANSELLI, „*Nos qui cum eo fuimus*“.

¹³³ 2Cel 23; srov. TSoc 61.

vystupuje proti různým přestoupením chudoby (Zvláště 2Cel 69-70), proti vzrůstajícímu napětí s dominikány (2Cel 149), proti zahalečům a bratřím, kteří využívají žebrání, aby nemuseli nic dělat (2Cel 161-162; mnozí nejsou synové Františkovi, ale Luciferovi!), proti výstřelkům bratří v poustevnách (2Cel 179). Sem můžeme připočítat i výčitky vložené do úst Františkovi proti špatnému chování bratří (2Cel 156-157), proti některým představeným a touze po funkcích (2Cel 188; 145), nebo proti učenosti a učeným bratřím, kteří zanedbávají úsilí o ctnosti (2Cel 193-195). Tak jsou ve spisu přítomná určitá témata krize řádu.

4.5. HODNOCENÍ A VÝZNAM 2CEL

Styl. Je zřejmé, že v některých pasážích 2Cel zůstaly různé stylistické prvky ještě z pramenů, které autor použil. Přesto v sobě dílo uchovává určitou jednotu stylu a Celano se v něm projevuje jako expert *dictator*, který umí elegantně zachovávat normy *cursu*, i když to nedělá s takovou důsledností jako dřív. Celkově je styl 2Cel méně propracovaný než v 1Cel, což ubírá tomuto spisu na určité síle a slavnostnosti. Autor zde dává přednost vyprávění rychlému, podstatnému a do jisté míry hutnému. V první části převládá historický styl, zatímco ve druhé dává více prostoru tónu blízkému středověkým „*zrcadlům*“ a „*florilegiím*“. Ve druhé části proto více vyniká exemplární a nabádavý, někdy i varovný aspekt.

I přes určitý strojený charakter nechybějí velmi krásné stránky, které mají dobrou literární úroveň pro pronikavou psychologii, bohatství obrazů, péči o některé detaily a sílu jazyka.¹³⁴ Všechny tyto vlastnosti dělají z 2Cel dílo, které kromě hodnoty biografické a přes své meze zaslouží velký zájem z literárního a lidského hlediska. Snad proto ji Salimbene z Parmy nazval „knihou překrásnou jak o zázracích, tak o životě“ sv. Františka.¹³⁵

Spis více interpretační než historický, neboť se více zabývá představením Františkova významu pro nové generace řádu. To neznámá, že nemá historický základ, spíše nemá historickou finalitu v užším slova smyslu. Ona interpretační tendence 2Cel také vysvětluje existenci některých tvrzení, která neodpovídají učení sv. Františka v jeho spisech a odrážejí jiné pojetí křesťanské asketiky a vliv jistých forem monastického života na život menších bratří (např. téma klauzury). Takový výklad má původ jednak částečně v samotné formaci Celana, jednak v požadavcích nové doby, kdy řád je mnohem početnější a více institucionalizovaný.

Odlišnosti v portrétu Františka od 1Cel. František je zvláště díky tématické struktuře druhé části vykreslen poněkud nově. Zatímco jeho rozpustilé mládí je už popíráno, zvýrazněno je předurčení jako světce, jeho prorocký charakter. Zvětšuje se prostor pro zázraky už za života, zázraky všední, pro dar pronikat srdce a situace, pro pokoušení od ďábla. Kdo čte 2Cel, aniž by se zajímal o prameny, nabývá tedy dojmu, že jde o poněkud chaotickou *legendu* už předurčeného světce, divotvůrce, poněkud tvrdého proroka. Ve srovnání s 1Cel se objevuje

¹³⁴ Z mnoha úryvků, které by se mohly citovat, uveďme: 2Cel 22; 76; 125; 141; 145; 166.

¹³⁵ „*Et scripsit pulcherrimum librum tam de miraculis quam de vita*“. SALIMBENE DA PARMA, *Cronica* I, Ed. V. SCAGLIA, Bari 12966, 254.

postava světce více „archaická“, možná více mnišská. Se stále větší vážností je zdůrazňováno rozhodnutí pro chudobu.

Na druhé straně *2Cel* popisuje společenství, jež má v církvi už své postavení, a dokonce své specifické poslání. Tím se vysvětluje zdůraznění Františkova církevního rozměru, jak je vidět z různých epizod: např. setkání s Ukřižovaným v San Damianu, sen Inocence III., větší dokonalost menších bratří, jak vysvítá ze setkání Františka s Dominikem.

Polemický tón některých úryvků. To, co bude charakteristické pro pozdější Františkovy životopisy z prostředí spirituálů, zde má svůj počátek. Úryvky polemického rázu v *2Cel* odrážejí určitý výklad řehole upřednostňující regulovaný život, kázeň v početných komunitách atd.. V některých úryvcích na téma chudoby se dokonce objevuje, vložen do úst Františka, rozdíl mezi vlastnictvím a užíváním, což je rozlišování až pozdější.¹³⁶ Z tohoto pohledu je také velký rozdíl oproti *1Cel*, jež mnohem více odráží spontaneitu první františkánské komunity.

Při čtení *2Cel*, zvláště některých částí, také nacházíme vizi neutěšeného stavu řádu.¹³⁷ Nedá se však říci, že by Celano považoval tuto situaci za nenávratnou, postupnou degradaci. To se odvozuje z textu o Františkově vidění mimořádně krásné ženy, která měla hlavu „ze zlata, prsa a paže ze stříbra, tělo z křišťálu a dolní údy ze železa“ (*2Cel* 82). Celano uvádí některé výklady tohoto vidění a píše, že někteří je chápou v souladu se starozákonním textem proroka Daniela (Dan 2) jako vyjádření příštích období řádu (tzn. postupný pokles, podle druhů kovu). Celano však dává přednost výkladu o ženě jako krásné duši sv. Františka.

5. „TRACTATUS DE MIRACULIS“: 3CEL (Pojednání o zázracích)

Pojednání o zázracích je obvyklý název pro spis o zázracích sv. Františka, který napsal Tomáš z Celana po *Vita secunda* a zachoval se bez titulu a prologu v zatím jediném známém kodexu.¹³⁸ Podle Dalaruna „v lůně františkánských hagiografických pramenů, zatímco každá *legenda* byla předmětem mnoha studií a různých výkladů, *Tractatus de miraculis* (...) byl podivně opomíjen. Zaznamenal to Michael Bihl už před dvěma třetinami století. Tato situace se příliš nezměnila.“¹³⁹

5.1. AUTOR 3CEL A JEHO PRAMENY

Údaje o autorství Tomáše z Celana tohoto díla jsou poněkud pozdější, ale přesto je dnes nikdo nezpochybnuje. Podle svědectví samotného autora v závěru spisu nebylo pro něj lehké

¹³⁶ Srov. *2Cel* 18 a 59 s *CompAss* 56-57.

¹³⁷ Srov. např. *2Cel* 221 nebo texty na různá témata uvedené výše.

¹³⁸ J. DALARUN, *La malavventura di Francesco d'Assisi*, 99-103.

¹³⁹ J. DALARUN, *Tamtéž*, 97.

přijmout úkol a splnil ho spíš kvůli tlaku než z vlastní chuti. Jako u *2Cel* pochází objednávka z řad bratří řádu, ale jak rozdílně ji autor prezentuje! *2Cel* píše o „posvátném shromáždění“ generální kapituly inspirovaném „božským úradkem“ (*2Cel* 1), zde však autor píše, že „jen vytrvalé žádání bratří (tzn. že se jednalo jen o část bratří, zatímco předtím v Janově byl úmysl jednohlasný) a rozkaz autority našich představených“ (*3Cel* 198,7), přičemž výslovně nejmenuje generálního ministra Jana z Parmy.

I když tedy Celano nebyl zřejmě nadšen novým požadavkem, podařilo se mu i tentokrát napsat důležité dílo a vystihnout znamení času. Spis má důležitost jak pro vnitřní hodnotu vědomé oslavy nejen Františka, ale i celého jeho hnutí, tak jako dokument obtížného a bolestného historického okamžiku, poznamenaného zvnějšku silnými útoky diecézního kléru, zevnitř zase nebezpečím joachimistických tendencí.

V otázce pramenů tohoto spisu máme relativně jasněji, neboť celá třetina je opakováním zázraků vyprávěných ve *Vita prima*. Pro zbylé dvě třetiny jsou hlavním pramenem *Vita secunda*, *Legenda ad usum chori* a další druhotné prameny, jako např. registr zázraků, jež se staly u hrobu sv. Františka (který se nám bohužel nezachoval), ústní informace a svědectví známá autorovi, *Vita* od Juliána ze Špýru (i když vliv měla jen z literárního hlediska), případně *Dialogus de vitis sanctorum*. Většina popsanych zázraků se odehrála ve střední Itálii (Umbrie, Toskánsko, Marky, Abruzzo, Lazio), ale také na jihu (Sicílie, Apulie, Campanie). Méně časté jsou zázraky ve Španělsku, Francii nebo v Řecku vyprávěné bratry, kteří se vrátili z těch krajů.

Uchování textu 3Cel. Pouze jediný kodex, z Marseilles, obsahuje celý text *Tractatu*. Zbytek rukopisné tradice tohoto textu se nachází zlomkově v různých kodexech, kterých editoři z Quaracchi napočítali devět. První tištěné vydání textu připravil po dlouhém studiu jezuita Van Ortroj (1899). D'Alençon zařadil tento spis do svého kritického vydání Celanova díla. Pak následovaly další edice.

5.2. OKOLNOSTI NAPSÁNÍ A FINALITA *3CEL*

Jak víme, ve středověku se připisovala divům a zázrakům velká důležitost, neboť byly jakýmsi stvrzením svatosti člověka. Z toho důvodu také nebyla pochopitelná *Vita* světce bez patřičné dávky zázraků. *1Cel* věnuje téměř polovinu třetí části vyprávění zázraků, zatímco *2Cel* obsahuje slušný počet nových zázraků a různých podivuhodných epizod rozptýlených ve spisu. Zdá se však, že to nebylo dostatečné, neboť *2Cel* neobsahuje všechny nové zázraky, které v té době byly známy. Navíc v té době řád podle všeho nebyl jen zainteresován v tom, aby se potvrdila Františkova svatost, ale chtěl také dokázat, že dílo, které František – zázračný zakladatel – začal, tj. Řád menších bratří, bylo Bohem schváleno.

Okolnosti nasvědčují tomu, že knihy byla právě potřeba. Na řád se totiž někteří začali dívat s nedůvěrou, zvláště v prostředí pařížské univerzity nebo ze strany některých biskupů. Kritiky měly hlavně tři důvody: podezření, že generální ministr Jan z Parmy sympatizuje s idejemi joachimismu, které nedávno papež odsoudil; nedůvěra světského kléru ke kázání bratří;

nesouhlas některých s chozením bratří po almužně. Pojednání o zázracích se v tom případě zároveň stal jakousi obhajobou Řádu menších bratří.

V té souvislosti to byl sám generální ministr řádu, kdo měl zájem na tom, aby bylo sepsáno podobné dílo, a kdo jiný to mohl dobře zvládnout, ne-li autor už vyzkoušený, Tomáš z Celana. „*Kronika 24 generálů*“ uvádí, že Jan z Parmy (který v roce 1247 nastoupil po Crescenciovi z Jesi), adresoval Celanovi „*multiplicatis litteris*“ (více listů), aby ho přiměl k dokončení práce.¹⁴⁰ Nevíme přesně, kdy Celano přesně úkol obdržel, ani jak dlouho spis psal. Obvykle se uvádí, že to bylo v letech 1250-53. Spis byl pak schválen pravděpodobně na generální kapitule v Metz 31. května 1254 nebo o rok či dva později.

Tolik především Uribe. Zajímavý pohled nám přináší jedna z předních osobností současného františkánského bádání Chiara Frugoni. Pro ilustraci i srovnání uvádím téměř v celku jeden její skvělý úryvek:

„Jan z Parmy, příznivec horlivců, zastánců přísného výkladu *Závěti* a *Řehole*, nedal Celanovi oficiální pověření a omezil se na tlumočení požadavků jedné části řádu, od jejichž pozic byl ostatně vzdálen, a umožnil v podstatě autorovi na závěr práce vyjádřit svou hlubokou nespokojenost, neboť se musel podrobit obrazu Františka požadovanému od objednavatelů. (...)

Ve dvou předcházejících dílech Tomáš z Celana v souladu s papežskými směrnicemi, které mu dovolily vyhnout se přesnějšimu požadavku od Crescencia a od kapituly, aby vyprávěl „*signa et prodigia*“ (znamení a divy), dokázal předložit nový obraz svatosti. Upřednostnil především příkladné ctnosti a dobrotivost chování, málo prostoru však dal pro zázraky... V druhém životopise Tomáš nejen drasticky omezil přítomnost zázračného, ale vypustil zázraky *post mortem* (po smrti), které již byly vyprávěny předtím. Umístil uzdravování níže v pořadí, zatímco rozšířil význam *miraculum* (zázračného) a zahrnul do něj různé jevy, zvláště nebeská vidění.

Když byl donucen dát se potřetí do práce, cítil povinnost obrátit se k tradičnějšímu obrazu, který byl velmi zakořeněn v obecném povědomí. Šlo o chápání světce především jako thaumaturga (divotvůrce), k němu se lidé modlí a uctívají jej, který je připraven ulehčit v utrpení díky svým uzdravujícím zázrakům. Tomáš pochopil, nakolik nový spis kontrastuje se dvěma předešlými díly, jejichž byl autorem, a na závěr se vyjádřil k onomu strpěnému donucení...

Tomáš už není kryt objednávkou papeže (Řehoř IX. zemřel v roce 1241) ani se nemůže zaštitit autoritou generálního ministra (Jan z Parmy mu pouze „přebral“ to, co bylo žádáno). Podvoluje se sboru požadavků skutečných objednavatelů z vlivného křídla části řádu, kteří

¹⁴⁰ *Chronica 24 Generalium Ordinis Minorum*, in *Analecta Franciscana* III, 276.

chtějí obraz zakladatele účinný a - abychom tak řekli - exportovatelný. Autor však stále udržuje odlišené dva zázraky, stigmata a poslušnosti tvorů...“.¹⁴¹

5.3. STYL A TÉMATICKÁ STRUKTURA 3CEL

Přestože Celano používá v *Tractatu* různé prameny, snaží se, když je to možné, zachovávat rytmus *cursu*. Projevuje se jako schopný spisovatel, který dokáže vyprávět uměleckou formou. Přesto je možné říci, že spis celkově nemá jednotný styl, některé zázraky jsou vyprávěny jednoduše, jiné obsahují různé literární figury a ozdoby. Autor zřejmě někdy nechává některá svědectví téměř bez úprav.

Zázraky jsou uspořádány podle témat a rozděleny do kapitol. Také zde se Celano projevuje jako systematický spisovatel. Pojednání má 19 kapitol, z nichž 17 vypráví o zázracích, z tématického hlediska je možné rozlišit v něm 4 části (Uríbe jich rozlišuje 5, když odděluje jako samostatnou část o stigmatěch).

- *Úvod* (kapitola I): píše o založení řádu a jeho mimořádném vývoji jako o prvním a obdivuhodném zázraku. I přes apologetický tón jde o hlubokou autorovu reflexi o řádu a jeho poslání ve světě. Do temnot světa František jako *homo novus* (nový člověk) znovu vnáší *novitas apostolica* (apoštolskou novost), dokonalost prvotní církve. Založení dvou řádů (Menších bratří a Chudých paní nebo Menších bratří a dominikánů) je předející nějaké přicházející velké události. I když se jednotlivé prvky tohoto obrazu (novost, kterou František představuje, obnovení evangelní dokonalosti a naléhavost doby) objevují i v předešlých životopisech, zde vytvářejí určitou eschatologickou atmosféru, kterou ovlivnilo rozšíření joachimismu.¹⁴² Celano charakterizuje řád biblickým vyjádřením „neplodná plodnost“ (1Sam 2,5). Sám František byl podle vzpomínek bratra Lva povzbuzen tímto úryvkem Písma k vyzvednutí příkladu bratra (proti bratřím, kteří příliš usilovali o úřady nebo se příliš věnovali kázání) „dobrého řeholníka“, který dával pokorný příklad manuální práce a modlitby (*CompAss* 103). Celano směřuje obraz k oslavě řádu, který je neplodný, protože je zcela chudý, ale zase plodný, protože má mnoho následovníků, mezi nimiž je také mnoho svatých. V tom se jeví úsudek autora ve srovnání s *1Cel* a *2Cel* velmi pozměněn. Celano se dívá na řád jaksi zvnějšku a vynáší „objektivní“ prvky úspěchu. Je to, jako by se nyní rozhodl ukazovat jen jednu stranu mince, i když v minulých dílech rád ukazoval i tu stranu obrácenou. Je to důsledek tlaku skupiny bratří, která si o spis řekla?

¹⁴¹ C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993 (Saggi, 780), 21-23.

¹⁴² S. DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'"alter Christus"*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV* ("Studi e ricerche dell'Istituto francescano di spiritualità", 1), Roma 1971, 144.

- Františkova svatost za života. Poté, co Celano zasadil řád do souvislosti s oslavou jeho zakladatele, soustředí svou pozornost na Františka. Pět následujících kapitol (II-VI), vyznačujících se značným literárním úsilím, jsou opětovou teologickou reflexí o Františkově svatosti. Mezi tématem stigmat (rozsáhlejším i z apologetických důvodů, protože se množily pochybnosti o jejich reálnosti) a kapitolou o paní Jacopě (uvedené v Celanově trilogii poprvé) je v ústřední pozici zobrazen František jako *homo novus* (nový člověk), jehož poslouchají živí i neživí tvorové a k němuž se sklání Boží dobrota. Celano zde přebírá rysy vykreslené ve *Vita prima*, aby vyložil Františkovu svatost, a ještě je umocňuje, neboť je zhušťuje do menšího prostoru a dává je do vztahu s nejcharakterističtějšími zázračnými znameními.
 - Františkova stigmata** (kapitola II): vyprávění o stigmatizaci představené ve vztahu k tajemství kříže. Zázraky, které se staly skrze stigmata.
 - Zázraky během Františkova života** (kap. III-V)
 - Paní Jacopa ze Settesoli** (kap. VI)
- Zázraky po světcově smrti (kap. VII-XVIII): jsou systematicky rozděleny podle témat. Zbylé kapitoly vyjma závěru mají charakter jakéhosi výčtu zázraků, od náročných (vzkříšení mrtvých) k prostším a „všedním“. Tyto kapitoly jsou skutečným výkladem thaumaturgie,¹⁴³ kde je František připojen k proudu tradičních vyjadřovacích prostředků svatosti. Velebí se jeho mimořádná moc, výjimečná připravenost pomoci zbožným lidem, mezi nimiž narůstá role žen, ale také jakýsi druh negativní odplaty (temná stránka tradiční svatosti, která kvete v některých dodatcích *3Cel*, jež nebyly vydány), z níž by měla plynout nutnost zachovávat Františkův svátek a dodržet sliby, které mu člověk dal.

Celanův styl dobře popisuje úzkosti nešťastného člověka a pozastavuje se s účastí nad některými postavami: dítě, které skočí z okna, protože nechce zůstat samo doma bez matky a je vzkříšeno pro víru otce ve světce (*3Cel* 42); těhotná žena, které se nedaří přijmout svůj plod ze strachu, že zemře jako všechny předešlé děti (*3Cel* 97); stařena, které sv. František umožní kojit svého vnoučka namísto zemřelé dcery (*3Cel* 182).
- Závěr (kap. XIX): je krátký, ale velmi užitečný k poznání úmyslu autora a finality díla.

5.4. VÝZNAM 3CEL

Přestože se *3Cel* jeví jako sbírka zaměřená prostě k podnícení zbožné úcty ke světcům, má velkou důležitost pro svou historickou hodnotu. Z toho hlediska je třeba na prvním místě podtrhnout, že obsahuje nemalý počet nových životopisných údajů a obohacení z Františkova

¹⁴³ Thaumaturgie („divotvorectví“) se zabývá konáním zázraků, vychází z řeckého slova *thauma* (θαυμα) – div, předmět divu, zázrak.

života.¹⁴⁴ Je také užitečné, že zachovává jména a údaje o různých osobách, mezi něž patří i různí bratři řádu. Dává nám také informace o mnoha místech, kde stabilně nebo přechodně přebývali františkáni mezi roky 1230 a 1250.¹⁴⁵

Kromě historické hodnoty je užitečné připomenout, že *3Cel* uvádí některá důležitá témata, jež je dobré opět zdůraznit, neboť jsou charakteristickými prvky františkánské hagiografie a velmi dobře se v nich zrcadlí konkrétní moment života řádu, kdy byl tento spis psán. I zde je ve vyprávění zázraků František představován jako „nový člověk“, jenž podobně jako Kristus sestoupil na zem, když noc hříchů byla nejtemnější. Spolu s tímto tématem se objevuje téma františkánské „*novitas*“ (novinky), ale zde se o něm pojednává s určitou vytrvalostí, jež chce napovědět blízkost velkých budoucích událostí, neboť od časů apoštolů nebyla v pohybu taková obnova církve. Dalším tématem (také obsaženým ve *2Cel*) je téma ztotožnění Františka s Kristem, zde však podávané s novým důrazem, zřejmě proto, že naráželo na určitý odpor.

Z hlediska dějin úcty má *3Cel* také velkou důležitost jako dokument, který konstatuje velké rozšíření kultu sv. Františka jak do některých krajů Evropy, tak i na Blízký Východ, a že nám dává informace o důležitosti, která se dávala slavení jeho svátku, o různých kostelech postavených k jeho cti, dávání jména František dětem (*3Cel* 99; 104-105), o obrazech, které ho představovaly (*3Cel* 6; 8), o hymnech a písních složených k jeho cti¹⁴⁶ a o mnoha dalších věcech.

¹⁴⁴ Srov. *3Cel* 31; 32; 34; 37-39; 41; 84; 93; 96; 124; 159; 174; 178-179.

¹⁴⁵ O tom více M. BIHL, „*Disquisitiones Celanenses*“, in *Archivum Franciscanum Historicum* 21 (1928), 25-33.

¹⁴⁶ Srov. *3Cel* 22; 148; 193.

IV. DĚDICI SPISU *ICEL*

Po *Vita prima* Tomáše z Celana se objevuje nemalá literární produkce o sv. Františkovi, téměř celá vytvořená v letech 1230-40, což naznačuje význam, jaký měla jeho postava v onom období. Sem patří i ztracená (kromě adaptace uchované v jednom dominikánském lekcionáři) *Legenda „Quasi stella matutina“* od Jana z Celana (nebo z Ceprana).¹⁴⁷ Společným rysem této produkce je téměř naprostá závislost na *ICel*, jak z hlediska obsahu, tak z hlediska rozčlenění. V tom smyslu jsou skutečnými dědici *ICel* i přesto, že jsou to díla různé povahy, neboť některá mají liturgický charakter, jiné jsou poměrně typicky hagiografická, v dalších převládá charakter literárně-epický. Z důvodu závislosti na *ICel* jsou tato díla méně prostudovaná, ale naštěstí už jejich překlad máme v nové sérii *Františkánských pramenů*.¹⁴⁸

V tomto kurzu se budeme zabývat jenom jedním z autorů, Juliánem ze Špýru. Můžeme však jmenovat další díla: především *Veršovaná legenda* Jindřicha D'Avranches (*LegVer*), pak také další menší legendy, z nichž Uribe jmenuje Liturgickou legendu z františkánského breviáře, která se nachází ve vatikánském archivu (rukopis 8737), Stará liturgická legenda z Řádu bratří kazatelů, Chórová legenda z Chartres, Epilog o sv. Františkovi z *Liber Epilogorum in gesta Sanctorum*, Umbrijská chórová legenda.¹⁴⁹

1. JULIÁN ZE ŠPÝRU – FRANTIŠKŮV HAGIOGRAF

O Juliánovi ze Špýru, uváděném v některých starých pramenech jako *Julianus Theutonicus* (= „Němec“), toho víme velmi málo. Narodil se někdy v posledních letech 12. století, obvykle se považuje za místo jeho narození město Špýr (latinsky *Spira*) v horním Porýní. V mládí studoval hudbu v Paříži, kde také byl členem královského orchestru. Už před vstupem do řádu byl dokonce učitelem zpěvu na francouzském královském dvoře (zřejmě po roce 1220). Do františkánského řádu vstoupil možná v roce 1224, víme jistě, že v roce 1227 byl už jeho členem, neboť byl mezi bratry, kteří doprovázeli nového provinčního ministra, anglického bratra Simona, do Německa: „Proto bratr Simon, když přišel do Německa s bratrem Juliánem,

¹⁴⁷ Srov. *Legendy o svatém Františkovi z let 1226-1235*, Františkánské prameny II., Velehrad 2003, 13-15. O ní viz ještě v kapitole VII o Bonaventurovi.

¹⁴⁸ *Legendy o svatém Františkovi z let 1226-1235*, Františkánské prameny II. (Velehrad), 175-332.

¹⁴⁹ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 163-180.

kteřý napsal později oficia o sv. Františkovi a sv. Antonínovi v ušlechtilém stylu a s krásnou hudbou, svolal provinční kapitulu, která se měla slavit v Kolíně o svátku sv. Šimona a Judy.¹⁵⁰

Krátce možná působil v Magdeburku, v roce 1230 se pravděpodobně účastnil přenesení Františkova těla do nové baziliky. V roce 1232 už se nacházel pravděpodobně v Paříži, neboť všechno nasvědčuje tomu, že právě tam napsal své literární dílo. Jeho pověst učitele zpěvu zcela vysvětluje jeho přítomnost na generálním řádovém učilišti v Paříži, kde po mnoho let vykonával funkci *cantor + corrector mensae*. Tento úřad znamenal vyučovat hudbu na učilišti, kontrolovat zpěv božského officia v chóru a opravovat chyby ve čtení u bratří v refektáři.

Literární dílo Juliána tvoří *Officium a Vita* sv. Františka, jakož i *Officium a Vita* sv. Antonína. U všech těchto děl je těžké určit přesně datum sepsání, přibližně bude počátkem rok 1231. Podle jednoho anonymního rukopisu začal Julián také psát *Officium* ke cti sv. Dominika na žádost bratří dominikánů, ale zemřel a nestačil už dílo dokončit.¹⁵¹ Přesné datum úmrtí neznáme, bylo to pravděpodobně kolem roku 1250, jistě známe místo: Paříž, což dosvědčuje celá řada pramenů. Kronikář Arnaldo ze Serrana ho díky jeho uměleckým kvalitám přirovnal k evangelistovi sv. Lukášovi.¹⁵² Kromě jeho hudebních a básnických vloh ho staří kronikáři oceňovali jako „moudrého“, „zbožného“, „svatého“. Některé prameny zmiňují jisté podivuhodné věci zázračného charakteru, které se děly Juliánovi, když ještě žil.¹⁵³

2. „OFFICIUM RHYTHMICUM“ (JULOFF)

Nikdy nebylo zpochybněno autorství Juliána ze Špýru tohoto díla, neboť všechny prameny je shodně potvrzují. Často je nazývají *historia*. Ve středověkem užívání toto slovo neoznačovalo ani *Vita* ani *legendu*, ale soubor antifon a responsorií napsaných v rytmičtých větách nebo ve zveršované podobě a zhudebněné, určený ke zpěvu v den světcova svátku. Julián ze Špýru byl jedním z prvních, kdo s touto formou začali a měl značný vliv na svou dobu, jak dosvědčuje velký počet *Officií* tohoto druhu (více než 40), která byla složena následně podle jeho vzoru.¹⁵⁴

Je dobré připomenout, že Julián není zdaleka autorem celého textu, neboť do něj zařadil některé již existující hymny, antifony a responsoria, dal celku určitou jednotu a složil hudbu. Nenapsal tedy například známou antifonu *Salve, sancte Pater*, jež se zpívá při obřadu *Transitu* 3. října a kterou složil spolu s jinými texty kardinál od sv. Sabiny Tomáš z Capuy,

¹⁵⁰ IORDANUS, *Chronica*, ed. H. BOEHMER, Paris 1908, 53.

¹⁵¹ Srov. F. VAN ORTROY, *Julien de Spire, biographie de s. François d'Assise*, in *Analecta Bollandiana* 19 (1900), 328-329.

¹⁵² ARNALDUS DE SERRANO, *De cognatione s. Francisci*, in *Miscelanea Franciscana* 42 (1942), 126.

¹⁵³ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 139.

¹⁵⁴ Srov. J.E. WEIS, *Julien von Speier*, 84-102.

nazývaný také „*famosissimus dictator*“ (tj. „nejproslulejší skladatel“ podle pravidel *cursu*). Další texty přejal od Řehoře IX. a od cisterciáka Raniera Capocciho z Viterba, který byl jako kardinál-jáhen přítomen na kanonizaci sv. Františka a složil hymnus *Plaude, turba paupercula*.¹⁵⁵

Datum složení je třeba hledat mezi událostí přenesení Františkova těla do baziliky (1230) a 4. říjnem 1235, tj. oslavou svátku sv. Františka v Assisi, které se účastnil papež Řehoř IX.. Tomáš z Ecclestonu píše, že při té příležitosti bratři zpívali antifonu: *Hunc sanctus praelegerat*,¹⁵⁶ což je ve skutečnosti začátek III. antifony prvních nešpor *JulOff*. To znamená, že *Officium* se už používalo.

Co se týče významu *JulOff*, je třeba dodat k faktu bohaté rukopisné tradice, která už sama svědčí o jeho popularitě, i to, že dílo inspirovalo složení mnoha dalších, jak o tom svědčí např. E. Bruning.¹⁵⁷

Tématická struktura *JulOff*. Vychází ze středověké liturgie hodin, tzn. obsahuje první nešpory, matutinum, laudy (chvály), menší hodinky a druhé nešpory s částmi, které k nim patří. Hymny jsou ze své povahy věnovány oslavě svatosti, zatímco antifony a responsoria ji popisují, i když různým stylem. Těmito dvěma formami textu autor nabízí obraz sv. Františka. Jako příklad uveďme hymnus 1. nešpor (překlad i s latinským textem):

3. *Hymnus* (od Řehoře IX.)

*Proles de caelo prodiit,
Novis utens prodigiis:
Caelum caecis aperuit;
Siccis mare vestigiis,*

Potomek z nebe vychází,
konající nové divy:
nebe otevřel slepým,
suchou nohou moře

*Spoliatis Aegyptiis,
Transit dives; sed pauperis
Nec rem vel nomen perdidit,*

po obrání Egyptanů
přechází bohatý; chudoby však
podstatu ani jméno neztratil,

¹⁵⁵ Srov. *ICel* 126.

¹⁵⁶ TOMMASO DI ECCLESTON, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, a cura di A.G. Little, Paris 1909 (nebo edice A.G.Little-J. Moorman, Manchester 1951), 112.

¹⁵⁷ Srov. E. BRUNING, *Giuliano da Spira e l'Officio ritmico di s. Francesco*, Roma 1930, 45n.

<i>Factus felix pro miseris.</i>	učiněn šťastným pro ubohé. ¹⁵⁸
<i>Assumptus cum Apostolis In montem novi luminis, In paupertatis praediis Christo Franciscus intulit:</i>	Přibrán s apoštoly na horu nového světla, ¹⁵⁹ ve statech chudoby František Kristu přinesl:
<i>„Fac tria tabernacula“, Votum secutus Simonis; Quem huius non deseruit Numen vel omen nominis.</i>	„Učiň tři stany“, ¹⁶⁰ následuje slib Šimona, toho, jehož ochranu neopustil, ani to, co hlásá jeho jméno. ¹⁶¹
<i>Legi, Prophetarum, Gratiae Gratum gerens obsequium, Trinitatis officium Festo solemni celebrat.</i>	Zákonu, Proroku a Milosti ¹⁶² zachovává vděčnou poslušnost, oficiem (ke cti) Trojice slavnostně slaví. ¹⁶³
<i>Dum reparat virtutibus Hospes triplex hospitium, Et beatarum mentium Cum templum Christo consecrat.</i>	Pak obnovuje hostitelům (ač) host trojí útulek, chrám blažených duší když Kristu zasvěcuje.
<i>Domum, portam et tumulum, Pater Francisce, visita; Et Evae prolem miseram A somno mortis excita. Amen.</i>	Dům, bránu i hrob navštiv, Otče Františku; a ubohé potomstvo Evy probud' ze spánku smrti. ¹⁶⁴ Amen.

¹⁵⁸ Přejít hebrejského lidu suchou nohou Rudým mořem na útěku z Egypta (srov. Ex 3,22; 12,36) je symbolem Františka, který se stává bohatým, když se učiní chudým, tj. ze své chudoby bere bohatství, neboť vychází z Egypta otroctví světa. Oplátkou za tuto chudobu je povýšen k nebeské blaženosti.

¹⁵⁹ Srov. Mt 17,1-2.

¹⁶⁰ Srov. Mt 17,4.

¹⁶¹ Ve františkánském latinském breviáři před reformou byl text jasnější. Smysl je však v podstatě stejný: Šimon Petr říká na hoře Proměnění Tábora Pánovi: Postavme tady tři stany! A František na hoře svého zjevení, která je zároveň horou jeho chudoby, se stává podobným apoštolům a zvláště následuje slib Šimona Petra. Volí si ho za ochránce (*numen*) a vzor (*omen* - tj.)

¹⁶² Srov. Jan 1,17.45.

¹⁶³ Pokračuje určitý symbolismus. Trojí období milosti (Mojžíšův Zákon, Proroci, novozákonní zjevení) jsou ctěny s poslušností k Nejsvětější Trojici. Sv. František jí vzdává čest tím, že obnovuje trojí chrám, „trojí příbytek ctivosti“, tj. tři řady, které založil a které pak jsou chrámem zasvěceným Kristu v triumfující církvi. Julián tento symbolický jazyk později zkonkrétnuje příklady ve svém druhém Františkově životopise *Vita*.

¹⁶⁴ Výklad těchto obrazů není jasný. Editoři z Quaracchi to vysvětlují takto: *brána* města Assisi; *dům* Řádu menších bratří; *hrob* sv. Františka. Tento výklad však není úplně přesvědčivý. Pro někoho se zdá být lepší výklad u G. CAMBELL-F. CASOLINI, *Liturgia di S. Francesco*. Testi latini liturgici, La Verna (Arezzo) 1963, 11. Autoři zde vidí symbol trojího vzkříšení, které uskutečnil Kristus: Jairova dcera (*dům*), v Naimu (u *brány*) a

Text, který je protkán smělymi metaforami, někdy vykazuje obtíže při exegezi a vykládání, jež se u některých autorů různí (viz příklad konce hymnu z prvních nešpor o domu, bráně a hrobu).

Styl. Podle Bihla *JulOff* vykazuje kromě jiného jasnou závislost na *4Cel*. Z literárního hlediska *Officium* odráží básnické kvality Juliána ze Špýru. Jeho verše jsou rytmické a ne metrické, antifony nešpor a chval patří do lyriky, zatímco responsoria jsou epická, tzn. že antifony jsou více oslavné, v responsoriích převládá výpravový charakter. V souladu se svými přednostmi složil Julián na celé *Officium* hudbu, přičemž se držel tehdejších pravidel jednohlasých melodií.¹⁶⁵

Uchování textu. *JulOff* se těší velmi bohaté a jisté rukopisné tradici. Nachází se v mnoha breviářích a hymnářích ze 13., 14. a 15. století, editoři z Quaracchi našli 55 kodexů s breviáři a 27 s hymnáři. Nejnověji byl kritický text vydán ve *Fontes Franciscani*.¹⁶⁶

3. „VITA SANCTI FRANCISCI“ (JULVITA)

Po dlouhou dobu byl tento spis považován za anonymní legendu. Delorme na základě podobnosti s *JulOff* dokázal, že jde o spis Juliána ze Špýru. Po následné debatě je nakonec toto autorství uznáváno.¹⁶⁷ Díky zmínce o Antonínovi jako světcí je jasné, že spis byl napsán po jeho kanonizaci 30. 5. 1232,¹⁶⁸ pravděpodobně před rokem 1235.

Vztah k *ICel* a originalita. Jak poznamenává E. Pásztor ve svém shrnutí františkánské otázky, M. Bihl nepřesně charakterizuje spis *Vita* od Juliána ze Špýru jako pramen, který nic nového nepřidal k Celanově *Vita prima*. Je zásluhou Moormana, že upozornil na skutečnost, že Julián ve svém popisu Františkových příběhů v době přechodu od manuální práce (opravování kostelíků) k určitému druhu poustevnického života a k počátkům společenství bratří nečerpá z *ICel*, ale z jiného pramenu, který dnes už neexistuje, jakéhosi „*Lost document*“ (ztraceného, zapomenutého dokumentu).¹⁶⁹

Také Uribe hodnotí vlastní prvky životopisu, kterých vidí celou řadu.¹⁷⁰ Z nich je dobré vyzdvihnout přeorganizování materiálu podle vlastního schématu. Je zde také silný úmysl soustředit pozornost výlučně na Františka a nechat stranou části, které píšou o jiných osobnostech, jako byla Klára nebo první druhové. Někdy mění sled událostí z *ICel*, aby dal vyprávění svou vlastní logiku a obecnější charakter. Některé jeho postřehy dávají najevo

Lazara (v *hrobě*). V tom případě jde o prosbu k Františkovi, aby navštívil a vzbudil ze spánku smrti církve, možná symbolizovanou ve třech vzkříšených (dívce, mladíkovi a v dospělém příteli).

¹⁶⁵ Srov. O. TONETTI, *L'ufficio ritmico di San Francesco d'Assisi di fra Giuliano da Spira*, in *Rivista Internazionale di Musica Sacra* 3 (1982), 377.

¹⁶⁶ Srov. *Iuliani de Spira Officium Sancti Francisci*, in *Fontes Franciscani*, 1105-1121.

¹⁶⁷ Více o tom viz F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 151n.

¹⁶⁸ „... nyní svatý a oslavený vyznavač Kristův, Antonín.“ *JulVita* 30,2.

¹⁶⁹ E. PÁSZTOR, *Le fonti biografiche di San Francesco*, in *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*, 4.

¹⁷⁰ F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 155-156.

změnu pohledu nebo výkladu, jako např. když mluví o „třech slavných řádech“, které František založil, jež jsou symbolizovány třemi opravenými kostely.¹⁷¹

Nejdůležitějšími údaji, které nepocházejí z *ICel*, jsou: popis přenášení Františkova těla do nové baziliky jemu zasvěcené¹⁷² a malý údaj o šíření Řádu chudých dam do různých krajů Itálie.¹⁷³ Je dobré také zaznamenat titul *confessor Christi* (vyznavač Kristův), který nenajdeme v *ICel*, zatímco Julián jej užívá pro Františka častěji.¹⁷⁴

E. Prinzivalli si všímá, že některé zásahy jsou také a především „ideologické“.¹⁷⁵ Někdy Julián jaksi mění oproti *ICel* vlastnosti Františkovy svatosti. František je svatým zakladatelem především Řádu menších bratří, celkově pak zakladatelem „*trina militia*“ (trojího bojového šiku), jak to užívá Celano, ale narážky na toto trojí založení se stanou velmi zřetelnými, ba podle Prinzivalli „vůdčím pojmem“ v *Officiu* a výraz je doslova přejat i do *JulVita*.¹⁷⁶ Ze svého pohledu Julián zdůrazňuje vnitřní dokonalost, které František dosáhl cvičením se ve ctnostech. Na druhé straně v životopisu mizí jakákoliv známka bezradnosti kolem řádu, jakýkoli náznak jeho úpadku, který v některých ozvěnách z poslední doby Františkova života Celano neopomíná.

Dále se Julián jeví být skutečným předchůdcem Bonaventury. Když čteme bod 67, jenž je plodem hlubokého přepracování *ICel* 103-104, nacházíme zde v předstihu jak malou, ale příznačnou úpravu (vypuštění slov „*in nullo*“ – „v ničem“) k Františkovu výroku, který ukazuje jeho neuspokojení (Celano: „*začněme, bratři, sloužit Pánu Bohu, protože dosud jsme pokročili v málu nebo v ničem*“. Julián píše jen „*v málu*“), tak v utilitaristickém chápání vysvětlení, které Bonaventura dává Františkově zřeknutí se úřadu.¹⁷⁷

Někdy také např. zjednodušení, které Julián nabízí, není banalizováním, ale skutečně osvětlujícím pohledem, jako když píše o období po schválení života bratří od Inocence III., že v řádu ještě nebyli kněží, což je důležitý údaj, který lze pouze odvodit z *ICel* (*JulVita* 27).

Celkově je však na závěr nutno říct, že tyto spisy, které vycházejí z *ICel*, musí kritika ještě studovat hlouběji.

¹⁷¹ *JulVita* 72.

¹⁷² *JulVita* 75-76.

¹⁷³ *JulVita* 13.

¹⁷⁴ *JulVita* Prolog; 32; 40; 73.

¹⁷⁵ E. PRINZIVALLI, *Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti*, 86.

¹⁷⁶ Srov. *ICel* 37; *JulOff* 3.V; 14.V; 18.III, ve *Fontes Franciscani* str. 1106; 1112; 1115.

¹⁷⁷ *LegM* VI, 4; *FP* I: 1106.

V. PERUGIJSKÝ ANONYM

Mezi nejstaršími životopisnými prameny snad žádný nebyl opomíjen kritikou po tak dlouhou dobu jako spis, který bollandista C. Suyskens nazval poprvé roku 1768 *Anonymus Perusinus*. I když v 18. století vzbudil zájem některých autorů, je zajímavé, že na kritické vydání čekal dokonce až do roku 1972. A přece se jedná o dílo velmi zajímavé nejen pro údaje hagiografické povahy, ale také pro způsob jakým podává první roky františkánského společenství, což dává tomuto spisu osobitý ráz mezi prvotními prameny.

1. AUTOR A DATUM SEPSÁNÍ

Ve světle novějších výzkumů je možné dojít k závěru, že tento spis není tak anonymní, jak se původně myslelo, ale také že autorem není bratr Lev, Františkův sekretář a zpovědník.¹⁷⁸ Všechno v podstatě směřuje k tomu, že autorem je bratr Jan, druh a zpovědník bratra Jiljího. Ale kdo je tento bratr Jan? V prologu se autor představuje jako žák bratří první fraternity a jako svědek jejich skutků a slov: „já, který jsem viděl jejich skutky, slyšel jejich slova a stal jsem se jejich žákem“ (*AnPer* 2).

Odborníci, kteří se více v poslední době zabývali tímto spisem, nepochybuji, že tento bratr Jan je totožný s bratrem Janem, jenž se objevuje v listu z Greccia jako „druh ctihodného bratra Jiljího a bratra Bernarda svaté paměti, prvního druha blaženého Františka“.¹⁷⁹ Je dobré si povšimnout, že ze všech čtyř svědků zmíněných v dopise, tj. Filip, Iluminát, Masseo a Jan, právě poslední je představen nejobsáhleji. Z jakého důvodu? Pierre Beguin z toho vyvozuje, že autoři listu z Greccia měli při psaní v rukou spis bratra Jana, který bychom mohli také definovat jako „paměti“ bratra Bernarda a Jiljího.¹⁸⁰ Tyto „paměti“ by odpovídaly tomu, co dnes známe jako *Perugijský anonym*.¹⁸¹

Bratr Jan se narodil pravděpodobně kolem roku 1200 na neznámém místě, ne nutně v Perugii; říká se mu Jan z Perugia, protože v tomto městě delší dobu žil po boku bratra Jiljího. Do řádu vstoupil zřejmě velmi mladý, kolem roku 1215-20. Říká se, že začal doprovázet svého učitele, když byl mladým profesem, snad když byl Jiljí v Rieti v letech 1225-26. V té době byl Jan vysvěcen na kněze a od té doby Jiljímu sloužil jako důvěrník a zpovědník. Zřejmě to byl také on, kdo po třicet let doprovázel Jiljího od roku 1232 v konventu Monteripido u Perugia až do jeho smrti roku 1262. Předpokládá se, že po smrti Jiljího se Jan přestěhoval do konventu S. Francesco al Prato v Perugii ke hrobu svého učitele a že tam zemřel kolem roku 1270.

¹⁷⁸ Tuto hypotézu formuloval už v 17. století bollandista Papebroch, který vycházel z údajů v textu.

¹⁷⁹ „*Epistola*“, in *TSoc* 1,4-5.

¹⁸⁰ P.B. BEGUIN, *L'anonyme de Pérouse, un témoin de la Fraternité Franciscaine primitive*, Paris 1979, 16n.

¹⁸¹ Více o tom F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 183n.

Bratru Janovi jsou připisovány i další spisy, *Vita secunda* bratra Jiljího¹⁸² a životopis bratra Bernarda,¹⁸³ což je dosti pravděpodobné díky blízkému vztahu, který k oběma bratřím měl. Jako správný žák bratra Jiljího vedl Jan život ve velké skromnosti a tichu. Toto ticho zachovává i ve spisech, které mu připisujeme, protože neuvádí nikdy své jméno a velmi málo píše o sobě. Toto mlčení však nezachoval autor spisu *Liber exemplorum*, který sem o Janovi vložil velkou pohřební chvalořeč a nazývá ho člověkem velké svatosti, zvláštním druhem a zpovědníkem bratra Jiljího až do jeho smrti.¹⁸⁴

Různí autoři zdůraznili právní rysy kultury toho, kdo napsal *Legendu tří druhů* a je jasné, že to stejné platí i pro autora *AnPer*. Je to vidět z více textů.¹⁸⁵ Bratr Jan se vyzná v právní vědě a je schopen používat slovník jak feudálně-nevolnický, tak kanonický, je schopen pochopit jak ducha zdvořilosti, tak praxe papežské kanceláře.

Určení data sepsání je v úzkém vztahu s hypotézami kolem pramenů, které autor použil. Po analýze samotného textu však vyplynou určitá fakta. Ve spisu je zmínka o smrti bratra Silvestra 4.3. 1240 (*AnPer* 13c) a není zde zmínka o smrti Bernarda (její přesné datum ale neznáme, jistě to nebylo před rokem 1243). Důležitější je ale absence zmínky o smrti papeže Řehoře IX. (22.8. 1241). Řehoř hraje ve spisu důležitou roli, takže ho zde dokonce František nazývá svým otcem a otcem a pánem bratří (*AnPer* 43). Pokud by byl papež mrtev, dalo by se to z některých formulací poznat, např. chybí alespoň vyjádření formule „blahé paměti“ či „svaté paměti“. Řehoř tedy ještě žil, a proto mezi výše uvedenými daty se pohybuje čas sepsání spisu.

2. ORIGINALITA A URČENÍ SPISU

Analýza *AnPer* v souvislosti s dalšími františkánskými prameny nás vede k závěru, že se jedná o originální spis, ne o kompilaci. Jeho autor použil jako pramen ústní tradici, kterou – jako příslušník druhé františkánské generace – sebral zvláště od bratra Bernarda a Jiljího. K tomu je třeba dodat, že v *AnPer* nejsou polemické úryvky, časté v pozdějších legendách nebo kompilacích, ani nic, co by k tomu mohlo ukazovat, jako např. výrazy nostalgie nebo vyjádření pocitů v souvislosti s určitými osobnostmi.

Abychom pochopili přesnější určení spisu, podívejme se nejprve na jeho nadpis, který nám je nabídnut v kritickém vydání textu (kritické vydání zdůrazňuje proto, že v jednotlivých rukopisech se někdy text liší): „*De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii B. Francisci*“. Není úplně lehké jej přeložit a vyložit: „O počátku neboli základu řádu a skutcích těch menších bratří, kteří byli prvními ve společenství a druhy blaženého Františka“.

¹⁸² Spis má také velkou podobnost stylu s *AnPer*. Vydán v *Acta Sanctorum*, Apr. III, Antverpia 1675, 319-349.

¹⁸³ Srov. *Chronica XXIV Generalium*, in *Analecta Franciscana* III, 35-45.

¹⁸⁴ Srov. *Liber exemplorum fr. Minorum saeculi XIII* (Cod. Vat. Ottob, lat. 522), cca 1272. Ed. L. OLIGER v *Antonianum* 2 (1927) 250; také v *AnalFranc* I, 418.

¹⁸⁵ Např. *AnPer* 4a; 6b, 44-45.

Počátek a základ jsou stejné věci? Zdá se, že ne. Jedno je časového charakteru, druhé mluví o podstatě. Dalarun to tlumočí takto: „o počátcích a principech“. Každopádně však hlavním aktérem není František, ale jeho první druhové! Překlad „prvními ve společenství“ není jediný. Výraz „*in religione*“ se obvykleji do češtiny překládá „v řeholi“, i když by to zde mohlo být zavádějící; má ale zřejmě vyjádřit jednak řeholní statut, jednak františkánské společenství. Ve spisu se o něco později píše: »Dosud se totiž společenství (řehole) bratří („*religio fratrum*“) nenazývalo řádem.«¹⁸⁶ Dalarun chápe nadpis takto: „O počátcích a principech řádu a skutcích těch bratří, kteří byli prvními v řeholi (společenství) a druhy blaženého Františka“.

Protože jsou v nadpisu zmíněni „bratři“ a „druhové“, je dobré připomenout - ovšem s určitou opatrností - výraz „*fraternitas*“: (bratrské) společenství. Tento výraz se však v *AnPer*, ba ani v řadě dalších životopisů nevyskytuje (*TSoc*, *LegP*, *2Cel*, *LegM*, *Legm*, *SpecP*). Nachází se jen ve *Vita prima* (*1Cel*): „*Chci, řekl, aby toto společenství („fraternitas“) bylo od nynějška nazýváno Řádem menších bratří*“ (*1Cel* 38). Slovo *fraternitas* se však naopak často vyskytuje ve Františkových spisech (10x). Zdá se, jako by bratři sami po roce 1230 „chtěli“ zapomenout toto slovo i to, co obnáší.

Když vše shrneme podle Dalaruna, *Anonymus Perusinus* není legendou o sv. Františkovi, ale je spíše vyprávěním o přechodu od *fraternitas* k řeholi bratří, následně Řádu menších bratří. Vyprávěním, jež zachycuje principy takto vzniklého řádu, principy, které je třeba hledat v jeho počátcích.¹⁸⁷

I sám prolog potvrzuje, že ve spisu nebude jen jeden hrdina; František a bratři jsou popsáni na stejné úrovni. Autor navíc udává, že jeho svědectví je přímé, což má nemalou důležitost:

„Protože Pánovi služebníci nemohou ignorovat cestu a učení svatých mužů, aby došli k Bohu, proto k Boží cti a k povzbuzení čtenářů a posluchačů já, který jsem viděl jejich skutky, slyšel slova a byl jsem jejich žákem, vyprávěl jsem a sepsal některé skutky našeho nejblaženějšího otce Františka a některých bratří, kteří přišli na počátku řehole (společenství), podle toho jak byla má mysl poučena Bohem“ (*AnPer* 2).

3. TÉMATICKÁ STRUKTURA, OBSAH A POSELSTVÍ SPISU

Spis je rozdělen do 12 kapitol, kromě prologu a epilogu je možné rozdělit jej do čtyř částí. Vlastní nové úryvky *AnPer* se nacházejí hlavně v jeho druhé a třetí části. Rozdělení:

- Prolog
- 1. *Františkovo obrácení* (3-9)
- 2. *Povolání prvních bratří a jejich první forma života* (10-30)
- 3. *Schválení řádu, jeho organizace a vývoj* (31-45)

¹⁸⁶ *AnPer* 19c: „*Adhuc enim religio fratrum non nominabatur ordo*“.

¹⁸⁷ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 123.

4. Františkova smrt a jeho oslavení (46-47)

- Epilog

Nyní se budeme zabývat textem a v něm především úryvky, které přináší *AnPer* jako zcela nové. Ty představují zhruba 60% textu, zatímco 40% je inspirováno už existujícím životopisným pramenem a tím je *ICel*. Vlastní úryvky spisu, které jsou vlastně kronikou (ne legendou!), však daleko jasněji ukazují postup vyprávění, o který jde autorovi.¹⁸⁸

Prvním obsáhlým příspěvkem je téma příchodu prvních bratří (*AnPer* 10b-13c). Když František doprovázený pouze Bernardem a Petrem vchází do kostela v Assisi, modlí se takto: „*Pane Bože, Otče slávy, prosíme tě, abys nám pro své milosrdenství ukázal, co máme dělat*“ (*AnPer* 10b). S pomocí kněze, protože neumějí dobře číst, otevřou evangelium a jejich oči padnou na tři úryvky: Matouš 19,21; Matouš 16,24 a Lukáš 9,3. Jejich poselství je totožné, dát všechno a následovat Krista. František ihned zvolá: „*Toto bude naše řehole!*“ (*AnPer* 11a). Když Bernard rozdá chudým všechny peníze, které získal prodáním svého majetku, kněz Silvestr se nejprve snaží získat nějaké peníze od druhů, později se ale zastydí a obrátí se:

„*Když se probudil, pochopil, že František je opravdu Božím přítelem a že jeho „religio“ (řehole, společenství), jež založil, se rozšíří do celého světa. Začal se bát Boha a konat pokání ve svém domě. A po nějaké době vstoupil do řádu bratří a dobře tam žil a slavně skončil*“ (*AnPer* 13c).

Druhým velkým přínosem *AnPer* jsou úryvky, které popisují dojem, jaký první bratři vyvolávali u lidí v městech a vesnicích (*AnPer* 15d-18a).

„*Posluchači se ptali: »Kdo jsou tito dva a co říkají?« Někteří říkali, že jsou to blouznivci nebo opilci. Jiní zase říkali: »Když mluví, není to řeč bláznů.« Jeden odpověděl: »Kvůli nejvyšší dokonalosti jdou za Pánem nebo přišli o zdraví, protože jejich tělesný život se zdá být zoufalým. Chodí bosí a v chatrném oblečení, nejedí téměř nic.« Do té doby je však nikdo nenásledoval. Ženy i dívky, když je už zdálky viděly, utíkaly vystrašené, aby to mocné bláznovství nedostaly. I když je nikdo nenásledoval, mnozí byli zasaženi jejich způsobem svatého života, který se zdál být poznačen od Boha*“ (*AnPer* 16b).

„*Rodiče a příbuzní je pronásledovali; a jiní z jejich města, malí i velcí, muži i ženy, jimi pohrdali a vysmívali se jim jako šilencům a hlupákům...*“ (*AnPer* 17b).

V dalším bloku textů najdeme stejné nepochopení (*AnPer* 19b-20a): „*Nikdy jsme neviděli tak oblečené řeholníky.*“ „*Zdáli se být lidmi z lesa*“ (*AnPer* 19b). U bratří se také objevuje starost, jak se vlastně v tomto okamžiku vývoje mají definovat:

„*Mnozí je zahrnovali otázkami a oni se snažili všem odpovědět. Každý, kdo přináší něco nového, budí zvědavost. Někteří se jich ptali: »Odkud jste?« nebo: »K jakému řádu patříte?« Ale oni odpovídali prostě:*

¹⁸⁸ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 124; 129.

»Jsme kajícíci a narodili jsme se v městě Assisi.« Dosud se totiž řehole (společenství) bratří nenazývalo řádem“ (AnPer 19c).

Naznačili jsme již jistou dialektiku mezi řeholí a řádem. Všimněme si také odpovědi bratří: pocházejí z určitého města. Nezapomeňme, že svatost (včetně té Františkovy) je obvykle i místní, že svatost a místa, svatost a města - především v Itálii - jsou spolu v zásadě spojeny.

Vyprávění pak pokračuje popisem špatného jednání světa, proti různým agresím se odpovědi stává vzájemná láska mezi bratry (AnPer 24a; 26a; 27a). Dalším tématem pak je otázka chudoby a peněz. Bratři dávají almužnu chudým z toho, co vyžebřali, což však nikdy nejsou peníze (AnPer 24a). To málo, co mají, je společné, „*jak se to dělo v prvotní církvi apoštolů*“ (AnPer 27b). Jsou připraveni dát všechno, i kdyby to bylo jídlo nebo oděvy (AnPer 27; 28). Nenávidí však především peníze a šlapou po nich (AnPer 29c). Jako příklad, *exemplum*, je nabídnut tento text:

„Jindy, když bratři ještě bydleli blízko Panny Marie Porciunkulské, přišla tam jedna osoba a ukryta před bratřími, nechala u oltáře peníze. Když do kostela vstoupil jeden bratr a uviděl peníze, položil je na okenní rám. Ale jiný bratr je odtud vzal a donesl je Františkovi. František chtěl vědět, kdo tyto peníze položil na okenní rám. Když toho bratra našel, zavolal ho k sobě a řekl mu: »Proč jsi to udělal? Nevěděl jsi, že nechci, aby bratři peníze nejen neužívali, ale ani se jich nedotýkali?« Když to bratr uslyšel, sklonil hlavu, padl na kolena, vyznal svoji vinu a prosil ho, aby mu stanovil pokání. Světec mu rozkázal, aby vynesl peníze z kostela ven v ústech a pak je položil na trus osla. Bratr tento příkaz pečlivě provedl. Tak František učil bratry, aby měli v opovržení peníze, kdekoliv je najdou“ (AnPer 30a-b).

Zatím jsme viděli skupinu kajících, společenství s obecnou řeholí života, tj. evangeliem, a základním principem, chudobou chápanou jako nenávisť k penězům. František nyní vidí vzrůstající počet bratří a pochopí, že Pán z něj chce udělat „*velkou kongregaci*“ („*Congregationem magnam*“: AnPer 31a). Proto se rozhodne vydat se do Říma. Zajímavý je úryvek o zvolení vůdce (užit termín „*dux*“, ne „*minister*“):

„František vzal s sebou 12 bratří a vydal se s nimi na cestu do Říma. Cestou jim navrhl: »Zvolme si jednoho z nás za vůdce a považujme ho za zástupce Ježíše Krista. Kamkoliv půjde, půjdeme i my, a kde bude chtít zůstat, zůstaneme i my.« Zvolili si tedy bratra Bernarda, prvního žáka sv. Františka, a poslouchali ho ve všem, co řekl“ (AnPer 31b).

Díky kardinálu Janu ze San Paolo se skupina bratří dostane až k papeži Inocenci III, kterému František představuje svůj plán. Papežova odpověď je však kritická:

„Příliš tvrdý a drsný je váš život, jestliže - chtěje založit kongregaci - nechcete vlastnit nic ve světě“ (AnPer 34b).

Papežova rezervovanost se točí kolem možnosti existence řeholní kongregace bez majetku, což nepochybně bylo základem Františkova plánu. Františkova pozdější odpověď je vyjádřena *exemplum* Oddona z Cheritonu:

„A Pán mu sdělil toto: V království jednoho panovníka byla velmi chudá, ale krásná žena. Králi se velmi líbila a měl s ní mnoho synů. Žena jednou přemýšlela a říkala si: Co budu dělat, já ubohá, když mám tolik synů, ale nemám nic, z čeho by mohli žít? Zatímco tak přemýšlela a byla smutná, přišel král a zeptal se jí: »Co ti je, že jsi zamyšlená a smutná?« Žena mu sdělila své obavy, které ji znepokojovaly. Ale král ji utěšil: »Neboj se své velké chudoby, ani se netrap pro syny, které ještě budeš mít. Neboť mají-li v mém paláci služebníci nadbytek jídla, nechci jistě, aby moji synové zahynuli hladem. K nim budu ještě štedřejší.« Boží člověk František hned pochopil, že tou chudou ženou je on sám. To ho ještě více posílilo v úmyslu zachovávat svatou chudobu i dále“ (AnPer 35).

Přichází tedy řešení:

„Blažený František slíbil panu papeži na kolenou, uctivě a pokorně, poslušnost a úctu. Ostatní bratři, kteří ještě neslibovali poslušnost, z papežova rozkazu slíbili stejným způsobem poslušnost a úctu Františkovi. Pan papež schválil řeholi Františkovi a jeho bratřím současným i budoucím a dal Františkovi dovolení, aby podle vedení Ducha svatého všude kázal“ (AnPer 36c-d).

Když to shrneme, podřízením se vyřeší problém a jsme opět svědky - krok za krokem i s detaily - většího uspořádávání směrem k instituci. A to je krátce na to vidět i z pozoruhodného úryvku o tom, jak kardinál Jan ze San Paola - z úcty, kterou měl k Františkovi - dal udělat všem dvanácti bratřím kleriky (AnPer 36f). Jak je to pak vlastně v reálu, jde ještě o laickou *fraternitas* (bratrské společenství)? Je možné mít určité pochybnosti.

Papežské schválení otvírá cestu různým institučním prvkům (AnPer 36b-40a): kapituly bratří, zachovávání řehole, rámec provincií, kázání kněží jako i laiků, jak k tomu dal papež svolení, liturgické knihy. Začíná se rozvíjet struktura řádu. Díky institucionalizování se uklidňují také vztahy Františka a jeho druhů s okolním světem. Rámec řádu totiž zároveň umožňuje bratřím nebýt tak sociálně provokativní či konfrontační:

„Ctil představené a kněze svaté církve. Vážil si starých, vznešených, urozených i bohatých, ale především vroucně miloval chudé a cítil s nimi. Velmi si přál být všem služebníkem“ (AnPer 37c).

Po institucionalizování následuje usazování. Zbožní lidé připravují pro bratry „*hospitia*“, místa k bydlení, „*dokud si později nevybudují svá místa* („*loca*“) *ve městech a hradech*“ (AnPer 41a). Bratři zakládají také uzavřené kláštery („*monasteria reclusa*“) pro ženy (AnPer 41c) a „*řád kajčnicků*“ („*Paenitentium ordo*“) pro lidi v manželství (AnPer 41d). Kolektivním podmětem je zde vždy „*fratres*“, bratři. Ale už se jedná o řád, namísto výchozího společenství.

Po schválení papežem, strukturování společenství, usmíření se společností je třeba spojit lépe řád s církví. To se děje dvojím způsobem: František souhlasí se svěřením svých bratří

kardinálům z kurie (*AnPer* 42a) a na druhé straně se sám dává do ochrany kardinála Hugolina. Zůstává problém schválení řehole od papeže, neboť dosud byla jen povolena (*AnPer* 44b). Prostředníkem se stává opět Hugolin:

„Proto museli snášet mnoho potup od duchovních i od laiků, byli okradeni zloději a vraceli se ke svatému Františkovi roztrpčení a sklíčení. Tato protivensství snášeli v Uhrách, v Německu a v jiných zemích za Alpami. Když se o těchto pohromách dověděl ostijský kardinál, zavolal k sobě svatého Františka, zavedl ho k papeži Honoriovi, který řídil církev po smrti Inocence III., a prosil ho, aby schválil, potvrdil a opatřil papežskou pečeti jinou řeholí“ (*AnPer* 44c).

Od té chvíle jsou vyřešeny poslední obtíže:

„Bratři se vrátili do těch krajů a měli s sebou potvrzenou řeholi společně s listy kardinálů. Když biskupové viděli řeholi potvrzenou papežem a svědectví jim nakloněného Hugolina i jiných kardinálů, dovolili řeholníkům usadit se tam a kázat mezi věřícími“ (*AnPer* 45c).

František se může nyní z vyprávění už vytrahit, což už nebude mít v ekonomii vyprávění takovou důležitost. Skutečným závěrem je pak toto:

„Tak se splnilo, co František předpověděl: »V krátké době k nám přijdou a budou s námi žít mnozí moudří, rozvážní a vznešení lidé« (*AnPer* 47c).

Po něm je v epilogu poselství spisu, tj. bratra Jana:

„Nyní vás prosím, nejdražší bratři, abyste s láskou uvažovali o skutcích našich otců a bratří, snažili se jim porozumět a naučili se je žít, abyste si tak zasloužili účastnit se s nimi nebeské slávy“ (*AnPer* 48).

Zásadní otázka, kterou bratr Jan formuluje, je stejná, jakou papež Inocenc III. položil při setkání Františkovi: je slučitelná instituce řádu s františkánským ideálem? Na počátku 40. let 13. století jsou mezi bratřími už dvě tendence: ti, kdo považují řád za překážku původnímu ideálu a ti, kdo myslí, že sláva řádu znamená ne tak souhlasit s určitými kompromisy vůči ideálu, ale jeho neustálé aktualizování. *Anonymus Perusinus* mimo jiné naznačuje, že tato otázka rozděluje i skupinu samotných prvních Františkových druhů. Bratr Jan nevolí cestu mytizace zakladatele. Jako pedagog chce rekonstruovat krok za krokem cestu prvních druhů, kajcníků z Assisi, ke světovému řádu obdařenému církevními privilegii.

Podstatou jeho myšlenky je zřejmě toto: „Já, který k vám mluvím, jsem nepřišel do řádu, jenž byl už pevně ustaven. Poznal jsem pohrdání od lidí, byl jsem spolu s ostatními druhy považován za blázna a považoval jsem peníze za trus. A na tom nesmíme nic měnit. Ale jelikož mohu dosvědčit bláznovství počátků a správnost principů, jsem tím více oprávněn říct vám, že přechod od řehole k řádu nebyl zradou, nýbrž jediným způsobem jak skutečně uchránit počáteční ideál v trvání a v přijímání bratří, kterých velmi přibýlo“.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 130.

Z toho pohledu je Tomáš z Celana, který se snaží o podobné „usmíření“, mnohem víc duchovní, téměř psychologizující a dialektický. Eliáš a čtyři pilíře jsou jakoby doplňkovým vydáním Františkova ducha. Bratr Jan je zásadně lineární a historický, neboť vypráví historii, a to kolektivní. Tato historie sama o sobě opravňuje svůj příchozí bod. V bratru Janovi není hořkost, žádné výčitky, málo nostalgie. Je snad nejpodrobnějším svědkem mytické minulosti, ale je podstatně člověkem přítomnosti. Podobně se k situaci postaví Giordano da Giano, když bude v roce 1262 psát svou kroniku.

KONKRÉTNĚJŠÍ SROVNÁNÍ S FRANTIŠKOVÝMI SPISY

Autor *AnPer* prokazuje velmi dobrou znalost Františkových spisů.¹⁹⁰ Vyvolává to i dojem, že při popisu života prvních bratří měl před očima normativní řádové texty a některé části Františkovy *Závěti*, i když se vyhýbá její konkrétní zmínce.¹⁹¹

Soulad se spisy.

- Především opravuje Celanovo *Vita prima* ve slavném vyprávění o „otvírání“ evangelia.¹⁹² Hned poté následuje jako odpověď prodej majetku Bernarda a Petra a výdělek je rozdán chudým, přesně podle zásady v *Závěti* a předpisů *Řehole*.¹⁹³
- Když první bratří někdy přišli o šaty, které jim strhli nepřející lidé, zůstali nazí, protože neměli jiný oděv (Srov. *AnPer* 23; *Test* 16).
- František píše, že „velmi rádi přebývali v kostelích“. *AnPer* potvrzuje, že bratři často nacházeli útulek „v loubí [»in porticibus«] kostelů nebo domů“ (*AnPer* 20; *Test* 18).
- V otázce almužny píše, že důvodem pronásledování a pohrdání bylo to, že „v té době nebyl nikdo, kdo by se vzdal majetku a šel žebrat od dveří ke dveřím“ v souladu s oběma *Řeholemi* a přesně podle slov *Závěti*.¹⁹⁴
- Napomenutí Františka na téma poslušnosti, úcty k předpisům církve, víry v eucharistii, úcty ke kněžím aj. ze *Závěti*, *Napomenutí*, listů jsou shrnuta v *AnPer* 37-38.¹⁹⁵
- Klanění se kříži atd., pozdrav „Pán ať ti udělí pokoj“ (*AnPer* 19,6; 38,7-9; *Test* 5; 23).
- Když jdou bratři po světě – velká spojitost s *Nepotv. řeholí* 14 (*Rnb* 14; *AnPer* 24; 28).

¹⁹⁰ Srov. F. ACCROCCA, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata: De inceptione vel fundamneto Ordinis*, in *Frate Francesco* 1/71 (2005), 178; srov. příklady u L. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del sec. XIII. Rapporti letterari e testo critico*, in *Miscellanea Francescana* 72 (1972), 117-483.

¹⁹¹ Srov. F. ACCROCCA, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata*, 177-182.

¹⁹² Srov. *ICel* 24; *AnPer* 10-11; *Test* 14.

¹⁹³ Srov. *AnPer* 10-11; *Rnb* 2,4; *Rb* 2,6; *Test* 16.

¹⁹⁴ Srov. *AnPer* 17; *Rnb* 9,3-5; *Rb* 6,3-4; *Test* 22.

Překvapivé zámky.

Na druhé straně vyvstane při srovnání s Františkovou *Závětí* a *spisy* několik závažných zámlk či škrťů ve věcech rozhodně ne druhořadých.

- a. *Malomocní*. František v *Závěti* výrazně zmiňuje malomocné a jejich místo na své cestě konverze; důležité odkazy jsou i v *Nepotvrzené řeholi*.¹⁹⁶ Důležité svědectví, že pro Františka byli malomocní významní po celý život, podává i *ICel* (*ICel* 39,10; 103,8). Tím více překvapuje totálním mlčením *AnPer*, který nezmiňuje malomocné ani jednou! Nelze to považovat za náhodu. Teprve *Legenda tří druhů* musí o pár let později toto prázdno zaplnit.¹⁹⁷
- b. *Manuální práce*. František v obou řeholích i v *Závěti* pevně trvá na manuální práci. První bratři pracovali, pokud možno vykonávali řemeslo, v němž byli vyučeni.¹⁹⁸ Jiljí byl mezi prvními bratry velkým zastáncem práce vlastními rukou, což dokazuje i jeho životopis *Vita II*. Přestože s ním má *AnPer* mnohé spojitosti (přebírá některé úryvky), manuální práci pomíjí. Při shrnutí jeho námah za 20 let jmenuje pouze „*bdění, posty, modlitby, kázání, cesty, starosti a soustrast s bližními*“. Práce bratří je zmíněna jen jednou: „*Každodenně se činili v modlitbě a v práci svých rukou, aby se vyhnuli zahálce, nepřítelkyni duše*.“ Tedy práce jen pro potlačení zahálky, ne už z principu.¹⁹⁹
- c. *Příbytky bratří*. František v *Závěti* navazuje na obě *Řehole* a zakazuje přivlastňovat si kostely, chudíčké příbytky (*habitacula*) a všechno, co pro ně bude vystavěno, pokud to není podle svaté chudoby; přidává i zákaz žádat u římské kurie o nějakou listinu v jejich prospěch. Když však *AnPer* píše o vyslání bratří do světa (kolem r. 1217) a jejich snahách usadit se v zemích nad Alpami, vůbec neřeší otázku chudoby příbytků, není zde ani stopy po Františkových obavách (*AnPer* 44). Autor má naopak radost z přijetí bratří a nečiní mu problém listin kardinálů, které bratři nesou spolu s řeholí, hlavně když získali dovolení příbytky stavět. A přece, víme z listu bratra Eliáše bratřím v Valenciennes, že se vzepřeli přestěhovat se do města, do budovy, která jim byla darována, protože se jim zdála příliš luxusní.²⁰⁰ Tomáš z Ecclestonu zaznamenává, že během posledních let Františkova života začali bratři stavět konvent na jižním okraji města Valvert. Jelikož to byla rozsáhlá stavba, mnoha bratřím se zdála být proti chudobě řádu. Podobné problémy jsou cítit v celé 10. kapitole Ecclestonova spisu.²⁰¹

¹⁹⁵ Srov. *AnPer* 37-38; *Adm* 26; *EpCler*; *EpCust*; *Test* 4-13.

¹⁹⁶ Srov. *Rnb* 8,3.8.10-11; 9,2 *Test* 1-3.

¹⁹⁷ Srov. *TSoc* 11-12; srov. F. ACCROCCA, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata*, 186-189.

¹⁹⁸ D. Flood přesvědčivě dokázal význam práce u prvních bratří. Srov. např. D. FLOOD, *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, Padova 1991, 27-34.

¹⁹⁹ Srov. *AnPer* 25; *Test* 20-21; *Rnb* 7; *Rb* 5.

²⁰⁰ List publikován např. in: A. CALLEBAUT, *Les Provinciaux de la Province de France au XIII^e siècle. Notes, documents et études*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 10 (1917). Nejnověji o střetu srov. M.P. ALBERZONI, *Chiara e San Damiano tra Ordine minoritico e Curia papale*, in „*Clara claris preclara*“. *L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750^o anniversario della morte*. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003), S. Maria degli Angeli 2004, 47-48.

²⁰¹ Srov. TOMÁŠ Z ECCLESTONU, *O příchodu...* 58; 60-62; 64.

Perugijský anonym však tuto důležitou otázku zcela pomíjí. Jeho soulad s Františkovými spisy má tedy své mezery.

ZHODNOCENÍ *ANPER*

Můžeme tedy shrnout, že *AnPer* není hagiografickou *legendou* v užším slova smyslu, nejsou to ani dějiny řádu. Má však něco z obojího. Jsou to jakési dějiny řádu rozvíjené v chronologickém úseku Františkova života, na teologickém pozadí jeho svatosti.

- Spis nenabízí tolik nového o Františkovi, avšak způsob, jak ho představuje, má velkou hodnotu díky odpovědnosti a objektivitě. Příkladem toho je vyprávění o jeho konverzi a jeho roli ve vývoji první fraternity.
- Autor dobře zná *ICel*, jehož často doslova přebírá. Nebojí se ho však ani opravovat, když to považuje za nezbytné. Mnohem přesnější je např. při vyprávění fázi (a snů), které vedly Františka k návratu do Assisi z cesty do Apulie.²⁰² Značně zmírňuje střet mezi Františkem a otcem, takže dokonce do jisté míry obhajuje otcovo jednání, zapříčiněné velkou bolestí (*AnPer* 8,1; 9,2). Opravuje vyprávění o „otvírání evangelia“ - v „městě“ Assisi, ne v Porciunkule atd. (*AnPer* 10-11).
- Velký přínos má spis pro poznání procesu vývoje a konsolidace nového společenství s řadou údajů skutečně nových: jména, místa, chronologická upřesnění a především svěžest vyprávění, které je i přes nedokonalost stylu zárukou jeho historické hodnoty.
- To, že Františkova osoba není idealizovaná ani nadnesená, je určitou zárukou intelektuální cti jejího autora. *AnPer* je více méně ještě mimo polemiky, které se objevují v pozdějších spisech.

Luigi Pellegrini píše, že *AnPer* je „jedinečný pro věrnost, organičnost a originalitu postupu vyprávění“.²⁰³ Nejen to. Všechny tyto vlastnosti vedou k závěru, že jde o text cenný, pozorný více k životu skupiny než ke skutkům zakladatele. Snaží se poskytnout solidní motivace a přesvědčivé příklady všem, kdo chtějí vstoupit do řádu a následovat Františka. Zastává pozici ve prospěch vývoje řádu a hodnotí vývoj v oné době v zásadě kladně. Accrocca přisuzuje spisu nemalý význam, klade nové otázky a vybízí k dalšímu studiu.²⁰⁴

²⁰² Srov. *ICel* 4-5; *AnPer* 5-7.

²⁰³ L. PELLEGRINI, „Introduzione“, *Anonymi Perusini, De inceptione vel fundamento Ordinis*, in *Fontes Franciscani*, 1308.

²⁰⁴ Srov. F. ACCROCCA, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata*, 200-201.

VI. LEGENDA TŘÍ DRUHŮ (LEGENDA TRIUM SOCIORUM: TSOC)

Legenda Trium Sociorum je dnes považována za jeden z nejdůležitějších františkánských životopisů. Na rozdíl od *Perugijského anonymu* má *TSoc* formu skutečné legendy. Dokáže velmi dobře podat působivý portrét psychologického a duchovního Františkova vývoje, jeho vnitřních nejistot i jeho vítězství dosažených po tvrdém boji se sebou samým a po neúnavném hledání Boží vůle.

K tomuto zjištění se ovšem došlo během 20. století, v němž byla *TSoc* v centru vášnivé debaty. Na počátku 20. století se totiž otevřela kontroverze mezi Sabatierem a Van Ortroyem, díky níž se spis stal jedním z ústředních témat františkánské otázky. Podle Sabatiera *Legenda tří druhů* tak, jak se nám dochovala, je pouze fragmentem originálního testu, navíc poškozeným závažnými zásahy od autority řádu.²⁰⁵ Specialisté se proto pak zabývali vztahem *TSoc* a *Listu z Greccia*, dále úplností spisu, jeho vztahem k dalším biografickým pramenům, datem napsání, autorem a autenticitou. Během diskusí se vícekrát pochybovalo o samotné věrohodnosti legendy.

Poměrně odlišné pohledy autorů i v poslední době byly důvodem poněkud zásadní úpravy této kapitoly oproti první verzi skript. Na rozdíl Uribeho a Prinziwalli,²⁰⁶ kterých se držela první skripta, přidržuje se tato verze zastánců pohledu Manselliho:²⁰⁷ „*Legendu tří druhů* je třeba považovat za assiskou legendu o Františkovi. Mohla by být totiž považována za assiskou odpověď na oficiální legendu Tomáše z Celana [*ICel*], který rozpustil – jen si to řekněme – mnoho rysů Františkovy osobnosti do vzorců velkých světců minulosti.“²⁰⁸

TSoc - podle úvodu spisu - pojednává o Františkově „*životě a o jeho pobývání v tomto světě, o jeho podivuhodném a dokonalém obrácení, o dokonalých počátcích řádu v něm a jeho prvních bratrích*“.²⁰⁹ Postup a obsah vyprávění *Legendy tří druhů* má ve svých hlavních rysech protějšek pouze v *Perugijském anonymu*. Podle Pellegriniho jsou oba dva tyto prameny jedinečné a obzvlášť důležité, a proto vybízejí k souběžné četbě, i když každý má své zvláštnosti. *TSoc* by neměla být chápána jako spis bohatší na detaily než *AnPer*, a tím méně jako jeho rozšířená verze. A naopak *AnPer* nelze chápat jako „shrnutí“ *TSoc*. Jde o dva různé texty a každý má být brán ve své osobitosti.²¹⁰

²⁰⁵ P. SABATIER, *Vie de Saint François*, str. LXI-LXVII; srov. *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone*, Ed. P. SABATIER, Paris 1898, XX-XXII; CXIV-CXVI.

²⁰⁶ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 213-217; E. PRINZIVALLI, *Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, 89; 94-97.

²⁰⁷ R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus...*, 27.

²⁰⁸ Manselliho tvrzení sdílí Accrocca a uvádí, že v případě jeho platnosti „fakticky čistí pole od celé série diskusí, které se protáhly na desetiletí, neboť jedno ze stanovisek objevujících se v oblasti složité »otázky« identifikovalo právě v *Legendě tří druhů* materiál poslaný druhy Crescenciovi da Jesi v roce 1246.“ F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 61-62.

²⁰⁹ *TSoc*, úvod do spisu.

²¹⁰ Srov. L. PELLEGRINI, *Legenda trium sociorum*, 264-265.

1. VZTAH *TSoc* A *LISTU Z GRECCIA*

List z Greccia byl odpovědí tří bratří na výzvu bratřím řádu, na něž se obrátila generální kapitula v Janově roku 1244, aby zaslali generálnímu ministru Crescenciovi z Jesi všechny autentické údaje, které věděli „o životě, znameních a dívech blaženého Františka“.²¹¹ List, v rukopisu z Freiburgu nazván „svědectví tří druhů sv. Františka o jeho životě a svatosti“,²¹² je datován v poustevně Greccio 11. srpna 1246 a podepsán je v pořadí: br. Lev, Rufin a Angelus.

Dnes neexistují pochybnosti o autenticitě dopisu. Skutečnost, že je podepsán třemi druhy, nakonec dala název také celé legendě, protože byl dlouho považován za její úvod nebo představení. Téměř všechny rukopisy, které obsahují *TSoc*, mají také *List z Greccia*. Oba dokumenty však mají odlišný styl. Druhové sv. Františka Crescenciovi píšou především toto:

„Poněvadž z příkazu Vašeho i minulé generální kapituly jsou bratři povinni posílat Vaší důstojnosti zázraky a divy nejblaženějšího otce Františka, které mohou znát nebo objevit, rozhodli jsme se, protože jsme s ním – ač nehodní – po delší čas žili, oznámit Vaší svatosti zcela pravdivě některé z mnoha událostí jeho života, jež jsme buď viděli sami, nebo o nichž jsme se mohli dovědět od jiných svatých bratří... Nepíšeme to na způsob legendy, protože o jeho životě a zázracích, které skrze něj učinil Pán, jsou už legendy sepsány...“

Znovu uvedme zásadní tvrzení listu, jež odpírá obsahu legendy *TSoc*:

„A nepíšeme to na způsob legendy, protože o jeho životě a zázracích, které skrze něj učinil Pán, jsou už legendy sepsány.“²¹³

Pisatelům dopisu jde totiž o něco jednoduššího, což vyjadřují téměř poeticky:

„Ale spíše, jako by se jednalo o půvabnou zahradu, sbíráme některé květy, které jsou podle našeho soudu krásné, ale nezachováváme sled historie a úmyslně pomíjíme mnohé z toho, co bylo už napsáno ve zmíněných legendách řečí tak pravdivou a elegantní.“²¹⁴

Připomeňme, že středověká hagiografická *legenda* zachovávala určitý chronologický řád, a v tom je *TSoc* vcelku typickou *legendou*. Z hlediska obsahu se nezdá, že by byl nějaký přímý vztah mezi *Listem z Greccia* a aktuální *TSoc*. Jaká je tedy mezi nimi vztah? Jaký je účel dopisu? Autoři dopisu jsou totožní s autory legendy? Názory badatelů byly velmi různé.²¹⁵

²¹¹ Dopis generální kapituly či Crescencia se nám nezachoval, víme o jeho obsahu díky kronice 24 generálů z 2. pol. 14. století: *Chronica XXIV generalium Ordinis*, in *AnalFranc* III, 262.

²¹² Tento kodex nám pravděpodobně uchovává text nejbližší originálu dopisu. *TSoc*, „Rubrica“, in *Fontes Franciscani*, S. Maria degli Angeli – Assisi 1995, 1373.

²¹³ Zde je odkaz na *ICel*, *JulVita* a snad na *AnPer: TSoc*, „Epistula“ 1,8, in *Fontes Franciscani*, 1374.

²¹⁴ *Tamtéž*, 1,9-10, 1374.

²¹⁵ Více o tom F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 204-209.

Podle Sabatiera lze nesrovnalosti vysvětlit dokonce tím, že text *TSoc* byl změněn zásahy „shora“, ze strany autorit řádu či církve. Tento názor byl však více méně vyvrácen.²¹⁶

Prvním účelem *Listu z Greccia* je představit generálnímu ministrovi materiál v intencích janovské kapituly roku 1244. Tento materiál zde nazýváme „*Florilegium*“²¹⁷ a byl uspořádán třemi autory, kteří dopis podepsali. Druhým účelem dopisu bylo představit jistý druh „balíčku dokumentů“, které sebrali, snad i revidovali a možná i sami použili. Podle nejlepších předpokladů tento „balíček dokumentů“, odeslaný třemi bratry roku 1246, obsahoval:

- a) „*Florilegium*“, tzn. skutečná sbírka textů doprovázená *Listem z Greccia* tří druhů;
- b) paměti nebo spisy bratra Lva;
- c) *AnPer*;
- d) jiný materiál, který dostali od důvěryhodných bratří.²¹⁸

Do tohoto „balíčku“ určitě nepatřila legenda *TSoc*.²¹⁹

2. DATUM A POSTUP SEPSÁNÍ

Konečná podoba *TSoc* je výsledkem redakční práce, která proběhla na několikrát. Jasně jsou dnes hlavně dva kroky:

1) Prvních 16 kapitol bylo sepsáno po *AnPer* (1240-41) a před *2Cel* (dokončeno 1247). Horní časový mezník je možné ještě o něco posunout mezi rok 1244, tj. rok generální kapituly, a 1246, kdy je datován *List z Greccia*.

2) Poslední dvě kapitoly, které zkráceně vypovídají o Františkově smrti a kanonizaci, jsou napsány jiným stylem než zbytek spisu, s evidentní závislostí na *2Cel* a *LegM*. Byly tedy napsány až po generální kapitule v Paříži roku 1266. Přesnější určování jsou pak spíše hypotézy.

Accrocca se pokouší rekonstruovat vznik spisu takto, což jsou ovšem závěry provizorní.²²⁰ Po roce 1244 se z různých stran sešly texty se vzpomínkami na Františka na základě žádosti Crescencia z Jesi. Svůj podíl poslali i měšťané z Assisi, kteří se právem mohli považovat za výsadní pozorovatele či svědky událostí. Dali proto sepsat uspořádané vyprávění Františkova života, od jeho narození až zhruba po rok 1220. Autor textu použil kromě osobních vzpomínek, které mohl shromáždit, také *1Cel*, *AnPer* a něco málo z *JulVit*.

²¹⁶ F. ACCROCCA, *La Legenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*. In: *Frate Francesco* 71 (2005), 550-551.

²¹⁷ F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 209. Uribe zachovává název, který navrhl Di Fronzo. Beguin zase navrhol název „memorie“ (paměti).

²¹⁸ „...z mnoha jeho skutků něco málo, co jsme sami viděli nebo jsme se mohli dovědět přes jiné svaté bratry, a zvláště od bratra Filipa, vizitátora chudých dam, bratra Ilumináta de Arce, bratra Massea z Marignana a bratra Jana, druha ctihodného otce bratra Jiljího, který mnoho z toho měl od téhož samotného svatého bratra Jiljího i svaté paměti bratra Bernarda, prvního druha blaženého Františka...“. Srov. *TSoc*, „Epistola“ 1,3-5, in *Fontes Franciscani*, 1373n.

²¹⁹ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 209.

²²⁰ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 62-68.

Tato první verze spisu, která odpovídá dnešním prvním 16 kapitolám, se člení na:

- Františkovo mládí (I-II)
- Konverze (III-VIII)
- Příchod prvních druhů a jejich způsob života (VIII-XI)
- Schválení od Inocence III. a postupná institucionalizace společenství (XII-XVI)

Od konce VIII. do XVI. kapitoly autor postupuje podle *AnPer*, což občas doplňuje *ICel*. Úmyslem tedy nebylo vytvořit nový hagiografický text (spis neuvádí zázraky, Františkovu smrt a oslavení, ani stigmata, i když nechybí vyprávění o nových snech a viděních: *TSoc* 13; 51; 56; 63). Autor chtěl spíše poskytnout uspořádaný materiál, který měl podat jinak některé fáze Františkova života.

Běžný hagiografický text ze své povahy zdůrazňuje to, jak Boží milost pronikla do života svěťce, takže je obvykle nepřiliš pozorný na různé fáze, na které se konverze dělí. Náš autor naopak - jako dobrý znalec jazyka a stylu, ale neodborník v hagiografii - popisuje s neobvyklou působivostí Františkovy mladistvé zvyky:

„František ... se rád nádherně odíval, dával si šít dražší šaty, než se jeho stavu slušelo. Byl tak marnivý, že někdy si nechal ušít oděv ze dvou kusů látky: z velmi drahé tkaniny a té nelacinější hadroviny“ (*TSoc* 2).

„I přes zármutek rodičů, vstával od stolu, když na něho zavolali druhové“ (*TSoc* 9).

Velmi působivý je popis jeho vnitřního zrání, který byl výsledkem tvrdých bojů se sebou samým. Jako v den, kdy si šel poprvé vyžebrot jídlo do města:

„Když pak dával do brašny zbytky jídel, mnozí, kdo věděli, jak pohodlně byl dříve živ, divili se, jak rychle se změnil k takové pokoře a pohrdání sebou. Když pak chtěl ta jídla smíchaná v jakousi kaši jíst, roztrásl se odporem, protože něco takového nejen nebyl zvyklý jíst, ale ani dívat se na to. Přemohl se však, dal se do jídla a brzy se mu zdálo, že ani dříve tak dobře nejedl“ (*TSoc* 22).

Neméně tvrdé bylo setkání s lidmi, když šel žebrot o olej do lampy v San Damianu:

„Když přišel k jednomu domu, viděl, že se tam lidé scházejí ke hře, a proto se styděl prosit je o almužnu. Hned se však upamatoval, že nejedná správně. Rozběhl se k hráčům, vyznal jim svou vinu a pro lásku Boží je francouzsky prosil o almužnu na olej pro ten kostel“ (*TSoc* 24).

Autor velmi dobře zná město. Ví např., že je tam špitál pro malomocné (*TSoc* 11), zná zvyky bohaté mládeže v Assisi (*TSoc* 7), popisuje nezvykle přesně fungování městských institucí a jejich kompetence (*TSoc* 19: zde je jedinkrát v pramenech zmíněn pokus Františkova otce o intervenci u konzulů). *TSoc* přisuzuje více než jiné prameny rozhodující roli assiskému biskupu Guidovi I. On byl jediný, komu se František v počátcích svěřoval (*TSoc* 10), to on mu radil, jak se má chovat k otcí, když ho obvinil (*TSoc* 19); od té chvíle se biskup stal jeho vůdcem („*dirigendo ipsum*“), takže k němu František častěji chodil pro radu, když byl nepochopen obyvateli města, a býval přijat s pochopením (*TSoc* 35). Sám František

pak po střetu s otcem utěšuje kněze ze San Damiana slovy, kterými ho utěšoval předtím biskup (*TSoc* 21).

Stojí za povšimnutí způsob, jak autor referuje o některých zásadních událostech života prvního společenství. Ve vyprávění o tom, jak bratři otvírají evangelium či jak se skupina setkává s Inocencem III., *Perugijský anonym* otevřeně protiřečí *ICel*,²²¹ zatímco autor *Legendy tří druhů* přijímá obě verze, ale umísťuje je do dvou různých okamžiků (*TSoc* 25; 28-29 a 46-53).

Tento text autora, o němž viz dále, je poslán Crescenciovi z Jesi a Celanovi posloužil spolu se vzpomínkami Františkových druhů při psaní *2Cel*. Všechny tyto materiály (přidané ke svědectvím a vzpomínkám jednotlivců či bratří) byly pak uchovávány v archivu u bratří v Assisi, nebyly zničeny. Později, koncem 13. nebo začátkem 14. století, což také vysvětluje mlčení o spisu ve 13. století, nějaký anonymní redaktor zcela libovolně spojil dohromady tento spis (kapitoly I-XVI) s *Listem z Greccia* a doplnil kapitoly XVII-XVIII, možná i *TSoc* 15, kde je, zdá se, přerušena kontinuita vyprávění.

Kapitoly XVII-XVIII. Na nich je jasně vidět ruka jiného, pozdějšího autora-redaktora. Je zde zřejmě snaha nenechat spis jaksi „nedokončen“ či „nekompletní“.

1. Je to Menší bratr (ostatně kdo jiný by měl přístup do archivu?). Polemizuje totiž s těmi, kdo popírají Františkova stigmata (*TSoc* 70). Jedinkrát v celém spisu Františka nazývá „*náš nejsvětější otec*“; přirovnává jej k Samsonovi, což přebírá z kanonizační buly *Mira circa nos* (*TSoc* 73).

2. A to bratr pravděpodobně z konventu Sv. Františka v Assisi. Zdůrazňuje primát baziliky sv. Františka, z papežovy vůle „*hlavy a matky celého řádu Menších bratří*“ (*TSoc* 72), což ukazuje zřetelnou opozici vůči Františkovým druhům, kteří přisuzovali takový titul Porciunkuli (*CompAss* 56; *SpecP* 55); zřejmě proto významně zmiňuje: „*jak vysvítá z bulou ověřené listiny s podpisy všech kardinálů*“ (*TSoc* 72).²²²

3. AUTOR HLAVNÍ ČÁSTI SPISU (KAPITOL I-XVI) A STYL

Obecně je možné říci, že autor *TSoc* je schopný v používání jazyka. Jeho latina je obecně přijatelná, ale nedá se v žádném případě srovnávat s klasickým stylem, který užívají ve svých spisech Celano a Bonaventura. Umí používat *cursus* v jeho třech nejobvyklejších modalitách.

I když se v textu nacházejí některé redakční formy v první osobě množného čísla (*TSoc* 15; 73), je pravděpodobné, že autor byl jenom jeden, přestože je velmi obtížné určit jeho jméno. Zde *měníme dřívější verzi* těchto skript, kde jsme psali: „Jisté je, že byl členem řádu, protože je v něm dobře orientován a na spise pravděpodobně pracoval v Assisi nebo v jeho blízkosti.“ Teď se však přidržujeme argumentace, jak ji uvádí F. Accrocca:

²²¹ Srov. *AnPer* 10-11; *ICel* 22 a *AnPer* 31-36; *ICel* 32-33.

²²² Jde o list *Is qui ecclesiam* Řehoře IX. z 22.4. 1230 (*Bullarium Franciscanum* I, str. 60-62).

„Dobrá znalost městských institucí a civilního práva, naopak nevelká znalost kanonického jazyka, malá zběhlost v hagiografickém literárním druhu, neobvyklá pozornost k roli biskupa, malý historický zájem o některé klíčové události (až k míchání různých verzí): to vše vede k hledání autora ne ve františkánovi, ale – jak chtěl Raoul Manselli – zřejmě v assiském notáři, jehož hlavním cílem bylo, zdá se, opravit silně negativní obraz z *ICel* 1-2, pokud jde o mládí světce, jeho rodinu a chování celého umbrijského města. A tak u prvních let Františkova života, přestože si autor často vypůjčuje slova Celana, chce revidovat základní pojetí: František není už zatvrzelý hříšník, ale mladík bystrého důvtipu, veselý, zdvořilý, jemného vystupování (*TSoc* 2-4), dokonce přehnaně štědrý (*TSoc* 2; 5; 7; 10). Znal – i když ne dobře -francouzský jazyk (důležité upřesnění, které mohli být schopni dodat jen jeho spoluobytelé: *TSoc* 10); byl v řeči vychovaný, nikdy k nikomu nemluvil slovy urážlivými nebo prostými a neodpovídal tomu, kdo začal neslušné hovory (*TSoc* 3). Tady je zřetelná neshoda s Tomášem z Celana, podle něhož měl František jazyk neslušný (*ICel* 2). Zkrátka tyto přirozené ctnosti byly pro něj také stupínky, které ho připravily na setkání s milostí (*TSoc* 3). Na rozdíl od *ICel* nejsou Františkovi rodiče představeni jako lidé neslušní, špatní vychovatelé svého syna; matka podle autora milovala Františka více než ostatní děti (*TSoc* 9) a pokud otec vystupuje k Františkovi tvrdě, autor také nezamlčuje jeho bolest, když viděl vnější zbídačelost syna (*TSoc* 23). Také po střetu před biskupem je zmíněno otcovo zarmoucení (*TSoc* 20). Jiné podrobnosti jsou uvedeny k počátkům Františkova kajícího života: např. jeden člen rodiny znal jeho útočiště ve skrýši („*cavea*“: jeskyně, bouda?) u San Damiana (*TSoc* 16) nebo když ho měšťané Assisi viděli nahého, zlobili se na jeho otce, že mu nenechal ani nic k oblečení (*TSoc* 20).“²²³

Dnes bohužel nemáme originální text *TSoc*. Nejstarší rukopis se nachází v kodexu knihovny v Sarnanu z konce 13. století, nebo počátků století 14. Je to pravděpodobně kopie originálního textu. Obsah je v podstatě stejný s jinou kopií, známou jako tradiční verze.²²⁴ Tištěné edice začínají s bollandisty v roce 1768 v *Acta Sanctorum*. Opravdu kritické vydání na sebe však nechalo čekat až do roku 1974, díky františkánu Theophilu Desbonnetsovi.²²⁵

4. TÉMATICKÁ STRUKTURA A OBSAH *TSOC*

Ve dvou nejstarších rukopisech²²⁶ je rozdělení na kapitoly stejné, což ukazuje na to, že toto rozdělení bylo už v originálním textu. Názvy se však u obou verzí liší, což je pravděpodobně dílem kopistů.

²²³ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 66-67.

²²⁴ Více o tom: F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 232-235.

²²⁵ *Legenda trium Sociorum Edition critique*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 67 (1974), 89-144.

²²⁶ Tj. rukopis ze Sarnana a z tzv. „porciunkulské rodiny“.

1. Nově uvedená fakta. Tak jsou zde úryvky o Františkově věznění v Perugii, jak se stal vůdcem assiské zlaté mládeže, počátky jeho veřejného kázání, překonání jeho nechuti jíst vyžebaná jídla, jak se styděl žebrot a řešil to používáním francouzštiny (*TSoc* 4; 7; 21-24). Tyto epizody nepřinášejí jen nová fakta, ale ukazují dobře i různé sociálně-kulturní klima: prvních druhů, assiské mládeže i zajímavé vykreslení Františka, např.: „*Když pak chtěl ta jídla smíchaná v jakousi kaši jíst, roztrásl se odporem, protože něco takového nejen nebyl zvyklý jíst, ale ani dívat se na to*“ (*TSoc* 22).

Novinkou *TSoc* je také scéna s Ukřižovaným v San Damiano (scéna není ve *Vita prima!*), který se obrací na Františka takto: „*Františku, nevidíš, že se můj dům hroutí*“ („destruitur“)? *Jdi tedy a oprav mi ho*“ (*TSoc* 13). Tento zázrak je zde přímo spojen s utrpením a stigmaty. Jeho ozvěnu také najdeme v „lateránském“ snu Inocence III. - bazilika se hroutí a malý chud'as ji podpírá svým tělem (*TSoc* 51) - podle jednoho *exempla*, které známe i z dominikánské hagiografie. V ekonomii *TSoc* představuje mluvící Ukřižovaný ze San Damiana styčný bod vyprávění, odhaluje totiž dvojí Františkovo poslání: osobní utrpení a záchranu církve. Tato epizoda - podle Dalaruna bez dostatečného historického základu - se později stane jedním z nejužívanějších témat v kázáních 2. poloviny 13. století, mezi *Vita secunda* a *Legendou Maior*. Je v ní obsažen jak úděl světce, tak řádu.²²⁷

Texty, týkající se řádu, jsou v zásadě tři.

Prvním textem, posíleným díky vyprávění jednoho vidění, je vychvalování kostelíka Panny Marie Andělské, který bude později stále více oslavován, zvláště ve *Vita secunda*, jako znamení ryzosti počátků. Podle *TSoc* František „ho pokorně získal“ („*eam humiliter acquisivit*“) od opata kláštera sv. Benedikta z Monte Subasio (*TSoc* 56). Dalarun se pozastavuje nad tím, co tady vlastně latinský termín „*acquisivit*“ znamená, a chápe jej spíše jako „koupil“.²²⁸

Druhý text je o Františkově založení tří řádů (*TSoc* 60), což Bonaventura pak ve stopách Giovanniho de La Rochelle a Juliána ze Špýru (*Officium sancti Francisci*) výrazněji převezme do své *Legendy Maior*. Na rozdíl od *Perugijského anonyma* je pro *TSoc* těžší (je tu časový rozdíl 6-7 let) připomenout si, jak to s řádem bylo vlastně na počátku. Pojem *religio*²²⁹ (a to už ani nemluvíme o pojmu *fraternitas* zapomenutém už po delší dobu) se vytrácí, zatímco - v protikladu s historickou realitou, jak prokázalo bádání Gillese Gérarda Meerssemana - všechna tato hnutí, jež byla během prvních dvou desetiletí 13. století v pohybu, chtějí být připsána pouze sv. Františkovi.²³⁰

Třetím novým příspěvkem tří druhů na téma řádu je Františkovo vidění černé kvočny, jež ho vedlo k tomu, aby požádal papeže Honoria III. o jmenování Hugolina jako kardinála

²²⁷ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 137.

²²⁸ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 137n.

²²⁹ O pojmech *religio* a *fraternitas* viz kapitola o *Perugijském anonymu*.

²³⁰ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 138.

protektora: „Viděl malou černou kvočnu s nožkami jako holubice, která měla tolik kuřat, že je nemohla pod křídly skrýt, takže kuřata pobíhala kolem ní. Když se probudil ze spánku, začal o vidění přemýšlet. Brzy osvícen svatým Duchem poznal, že tou kvočnou je on sám (*TSoc* 63). Chiara Frugoni odhaluje jemné podrobnosti mezi podobnostmi o chudé ženě v poušti a této kvočně, obě jsou právě v *TSoc*. V obou je mateřská postava Františka dána do vztahu k církvi, kterou on sám také nazývá „naše matka“.²³¹

Dalarun nakonec shrnuje, že úpravy, které dělá *TSoc* s texty přejatými z *ICel* a z *AnPer*, nejsou pouhou literární hrou. Celkový cíl legendy je podle něj stejný jako u Jana, autora *AnPer*: obhájit řád takový, jakým se stal ve 40. letech 13. století, bez hořkosti, litování a oplakávání. Zvolil jen jinou cestu, ne pedagogiku *AnPer*, tj. projít si společně onu cestu vedení kronikou. František, který je v *ICel* „použit“ i za cílem vykreslení, jak má být momentálně veden řád, je v *TSoc* „použit“ ne v jednom okamžiku, ale v trvání dvaceti let (1226-46). Světce je podle toho třeba vidět s větším časovým odstupem. Je chápán jako předurčený ke svatosti pro dobu svého života, pro dobu po smrti jako prorok, vizionář - a tedy více Jan než Kristus. Přiblížení postavy Františka k postavě Krista - což je pokušení pro *TSoc* zcela cizí - je mnohem zřetelnější v *2Cel* a *3Cel*, ale zvláště v Bonaventurově *Legendě Maior*.²³²

5. HODNOTA A VÝZNAM *TSoc*

Spis *TSoc* byl (a částečně ještě je) pro kritiku textů oříškem, zvláště pokud jde o autora a o jeho spojení s *Listem z Greccia*. Chybné přisouzení autorství třem Františkovým druhům však bylo pro spis dobrodiním, protože zásadně přispělo k jeho velkému rozšíření.

- *TSoc* je jedním z nejcennějších pramenů k poznání Františka.²³³
- *TSoc* je třeba považovat za „assiskou legendu o Františkovi“.
- Ve svém celku se nezabývá jen Františkovým životem, ale popisuje také některé určující momenty počátků františkánského hnutí a do popředí staví význam některých bratří v tomto procesu.
- Je to prezentace nepolemická, což není v pozdější františkánské literatuře, počínaje od *2Cel*, obvyklé.
- Je to „text nepochybně znamenitý a schopný mluvit – se svou osobitou pozorností k Františkovu lidství – k člověku každé doby.“²³⁴
- Určitě nechce být definitivním životopisem, jako tzv. oficiální legendy, ani pro svůj obsah, ani pro svou formu. Avšak alespoň z hlediska formy – na rozdíl od toho, co obvykle představuje stará próza – většina jeho příběhů je vyprávěna velmi živě a

²³¹ Srov. J. DALARUN, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Roma 1994, 129.

²³² J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 140.

²³³ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 131.

konkrétně, pravděpodobně díky používání dialogů, které používá v podobném stylu jako evangelium.

To vše spolu s dalšími faktory (stručnost, prostota výkladu, kolorit různých úryvků) činí z *TSoc* spis, který čtenáře snadno zaujme. Sabatier ho nazval „nejkrásnějším františkánským památníkem a jedním z nejznamenitějších výplodů středověku“.²³⁵

²³⁴ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 68.

²³⁵ P. SABATIER, *Vie de Saint François*, str. LXVI.

VII. LEGENDA MAIOR SVATÉHO BONAVENTURY: FRANTIŠEK „OSLAVENÝ PRAPOREČNÍK KŘÍŽE“

Bonaventura z Bagnoregia napsal tři díla hagiografického cyklu o sv. Františkovi:

1. *Vita beati Francisci*, známá jako **Legenda Maior** (*LegM - Větší legenda*). Je to dílo samostatné, autonomní, na rozdíl od dalších dvou.
2. **De Miraculis** je v podstatě až na několik malých dodatků přepis Celanova pojednání o zázracích, a proto se zde nebudeme tímto spisem až na výjimku zabývat.
3. *Vita minor beati Francisci*, známější jako **Legenda minor** (*Legm - Menší legenda*) je vlastně liturgickým kompendiem *Legendy Maior*. Spolu s ní zachovává velkou jednotu a obě mají velkou důležitost mezi hagiografiemi Františka z Assisi, hlavně pro vliv, který měly na dějiny řádu.

Jako první důležitý faktor je třeba zmínit, že někdy kolem roku 1260 zemřel Tomáš z Celana, po desítky let oficiální hagiograf řádu, který měl několikrát za úkol zachytit život a skutky jak zakladatele řádu, tak jeho „rostlinky“, sv. Kláry (*ICel-4Cel; LegCl*). A právě roku 1260 se v Narbonně konala důležitá generální kapitula, na níž byly schváleny *generální konstituce*, které sestavil generální ministr Bonaventura z Bagnoregia, z velké části zpracované z předchozí legislativy, jež byla určena ke zničení, proto se z ní zachovaly jen fragmenty. Kapitula pak pověřila Bonaventuru, známého učitele teologie, který má v tu dobu v rukou už tři roky otěže řádu, aby napsal nový Františkův životopis. Některé závažné otázky formuluje E. Pásztor:²³⁶

- a) Je zvláštní, že kapitula v Narbonně i přes řadu životopisných spisů o sv. Františkovi (spisy Celana, Juliána ze Špýru, sbírka svědectví, kterou nařídil Crescencio da Jesi, „*Florilegium*“ atd.) vyjadřuje potřebu vypracovat novou *legendu* o světcích. Proč? Akta narbonské kapituly odpovídají pozoruhodně: „*Ut de omnibus una bona compiletur*“ („aby byla z mnoha sestavena jedna dobrá“). Takže ty předchozí dobré nebyly?!
- b) Generální kapitula v Pise (1263) schvaluje novou legendu zvanou *Maior*.
- c) Generální kapitula v Paříži (1266) prohlašuje *Legendu Maior* za oficiální legendu Řádu menších bratří a nařizuje zničit všechny předcházející životopisy (ba i ty, které byly do té doby pojímány za oficiální prameny). Nejedná se tedy prostě o vůli sjednotit předchozí životopisné zprávy do nové *legendy* („aby byla z mnoha sestavena jedna dobrá“), nýbrž o snahu *narysovat profil Františka*, v němž by řád poznával svého zakladatele, a dokonce představit všem oficiální historii počátků řádu.
- d) Z toho ovšem vyplývá problém: kdo je František v *Legendě Maior*? Je to mytizovaná postava nebo konkrétní člověk představený ve své lidské a duchovní realitě v kontextu

²³⁶ Srov. E. PÁSZTOR, *San Bonaventura: biografo di San Francesco? Contributo alla “questione francescana”, v Francesco d’Assisi e la “questione francescana”, 243-246.*

řeholního řádu, který si dal za úkol obnovu evangelního života? Jinými slovy: Je nebo není Bonaventura Františkovým životopiscem? Touto otázkou se zabývali historikové od Niccolò Papiniho až podnes; nechybí mezi nimi ti, kdo považují Bonaventuru „věrného interpreta postavy světce“, ale dnes zřejmě převládají ti, kdo pro něj jako životopisce mají v zásadě negativní posudek. Střízlivě to shrnuje Raoul Manselli, když uvádí, že Bonaventuru je třeba více považovat za filozofa-teologa a méně za životopisce-historika Františka a františkánství.

Kvůli zmíněnému zničení nařízenému roku 1266 tedy po staletí - a to až do publikování jiných životopisných pramenů Bollandisty v 2. polovině 18. století - znala drtivá většina bratří Františka v podání Bonaventurově. Dílo tedy muselo mít chtě nechťe na františkánství obrovský vliv.

1. AUTOR

Obvykle toho víme o autorech františkánské hagiografie velmi málo, někteří zůstávají anonymní, jiné je těžké identifikovat, o některých (Tomáš z Celana) se naše informace zužují téměř výlučně na jejich literární dílo. O Bonaventurovi toho naopak víme mnoho. Byl proslaveným učitelem a teologem, byl generálním ministrem řádu, zanechal po sobě velké množství spisů. I z toho důvodu je dobré prezentovat na počátku jeho životní data a základní linie jeho myšlení.

1.1. Život

Vlastním jménem Giovanni di Fidanza se narodil asi roku 1217, podle některých 1221, v Bagnoregio dodnes pozoruhodném městečku nedaleko města Orvieto (lat. jméno *Balneum Regium* se vztahuje na termální prameny, do nichž se podle pověsti ponořil langobardský král Desiderius a byl uzdraven). Je prvním mezi františkánskými hagiografy, který nepoznal Františka z přímé zkušenosti. Ovšem v *Legendě minor* píše nejpodrobněji o zázračné pomoci světce, která ovlivnila jeho život.

„V různých zemích světa působí skrze něho Bůh stále bezpočet dobrodiní, jak jsem i já, který jsem zmíněné zázraky popsal, sám na sobě zakusil. Když jsem totiž jako malé dítě velmi těžce onemocněl, složila má matka blaženému Františkovi slib, a on mne vysvobodil z tlamy smrti a vrátil mi plně zdraví a sílu. Mám to ještě v živé paměti a vyznávám to před celým světem...“ (Legm VII,8).

V roce 1235 se vydal do Paříže, kde započal studia, aby v roce 1243 obdržel titul magistr *es arts*. Roku 1242 byl přijat do Řádu menších bratří, v němž se tehdy pod pevným vedením Haymona z Favershamu (generální ministr od roku 1240 – viz výše) definitivně ustalovala klerikalizující tendence v řádu. Mezi povoláními Haymona a Bonaventury je nemálo

podobného. Oba přišli do řádu z univerzitního prostředí, jež bylo velmi vzdálené, a to nejen zeměpisně, od marko-umbrijsko-toskánské oblasti, v níž se společenství menších bratří zrodilo a rozvinulo. Ovšem s Haymonem dříve, s Bonaventurou později řád dýchá ovzduší Paříže, té Paříže, na niž se později zaměří šípy kritiky *spirituálů* (známé téma „*Ó Paříži, Paříži, tys zabila Assisi...*“ apod.). Bonaventura strávil v Paříži 22 let (1235-57) a v mnohém zůstal pevně zakořeněn v pařížském prostředí, kam se pravidelně vracel i při svých cestách jako generální ministr. Ne náhodou se první generální kapitula, kterou mohl za svého úřadu naprogramovat v zaalpské oblasti, konala roku 1266 v Paříži.²³⁷

Bonaventura tedy studuje teologii na františkánském učilišti v Paříži, otevřeném v roce 1237, pod vedením Alexandra Haleského, Odon Rigauda a Giovanni de La Rochelle. Po dokončení tehdy povinného komentáře knih *Liber sententiarum* získal v roce 1253 od generálního ministra Jana z Parmy dovolení učit teologii. Stal se vedoucím učitelem pařížského františkánského učiliště a brzy musel hájit řád v poměrně tvrdé polemice proti Vilémovi di Saint-Amour a proti světským učitelům a napsal *Questiones disputatae de perfectione evangelica*. Aniž by upadl do pasti pseudo-joachimismu, byl v zásadě v souladu s papežem Alexandrem IV., který později odsoudil spisy dvou jeho oponentů, na druhé straně přiměl generálního ministra františkánského řádu Jana z Parmy, aby se zřekl úřadu, pravděpodobně pro jeho joachimistické tendence.

2. února 1257 se Bonaventura stává na generální kapitule v Římě, které předsedal sám papež, generálním ministrem, tento úřad pak zastává až do 20.5. 1273. Je to snad nejdelší období generalátu a to spolu s jinými věcmi přispělo, že byl Bonaventura někdy nazýván druhým zakladatelem řádu. Zdá se, že dnes mají proti tomuto chápání někteří historikové výhrady, uvádějí, že i Bonaventura byl jakýmsi „produktem“ své doby.

Bonaventura pak úplně neopustil pole teologie, ale věnoval se také stálým návštěvám provincií a udržoval velmi dobré vztahy s papeži Alexandrem IV., Urbanem IV., Klementem IV. a Řehořem X., tak s francouzským králem Ludvíkem IX.. Přitom byl činný na poli legislativy řádu a hagiografie - pole našeho zájmu - a zachovalo se nám po něm mnoho promluv, což není náhodou, protože podle Bonaventury je kázání podstatnou činností menšího bratra a dá se říci, že mnohé z rozhodujících tendencí vývoje řádu té doby se podle něj daly ospravedlnit právě díky tomuto povolání.

V roce 1265 odmítl arcibiskupský úřad v Yorku, který mu nabídl Klement IV. Roku 1269 se nezřekl funkce na pařížském učilišti a textem *Apologia pauperum* (Obhajoba chudých) znovu zasáhl do disputace mezi světskými učiteli a těmi, kdo patřili k mendikantským řádům. V roce 1271 podpořil volbu Řehoře X. za papeže, 1273 měl v Paříži přednášky *Collationes in Hexaëmeron*, které byly odpovědí na stále rozšířenější averroismus na pařížských univerzitách. Ve stejném roce 1273 jej Řehoř X. jmenoval kardinálem a roku 1274 se zúčastnil Lyonského koncilu, při němž podporoval unii mezi latinskou a řeckou církví, během

²³⁷ L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, in L. PELLEGRINI, *Frate Francesco e i suoi*

koncilu také 14. července 1274 umírá. Je to tentýž rok, kdy umírá další velký teolog scholastiky, Tomáš Akvinský. Zatímco Tomáš byl však svatořečen poměrně brzy, roku 1323, Bonaventura musel čekat až do roku 1482 (tedy ještě později než jiný františkán sv. Bernardin Sienský, který byl svatořečen jen 6 let po své smrti roku 1450!). Roku 1588 byl Bonaventura označen titulem *serafický učitel*.

1.2. Celková charakteristika Bonaventurova díla

Popsat odpovídajícím způsobem komplexní Bonaventurovo dílo vyžaduje mnohostrannou přípravu. Je však možné s J. Dalarunem říci toto: je jen málo děl takové šíře, která zanechávají podobný dojem jednotnosti, koherence. A jedním z nejjistějších vodítek k pochopení této koherence je postava sv. Františka a také františkánský řád.

V minulosti se často opakovalo, že Bonaventura byl druhým zakladatelem řádu. Podle Desbonnetse je tento „výraz zároveň přesný, nemístný i dvojznačný. Přesný v tom, že titul byl přijatelný, neboť František nikdy nezaložil řád. Nemístný, protože se vši objektivitou ho má rozdělit s Haymonem z Favershamu. Dvojznačný, protože on sám si nikdy nepředstavoval, že by měl tuto roli.“²³⁸ Jestliže byl Bonaventura považován za druhého zakladatele řádu, bylo to především pro jeho legislativní činnost. Ovšem novější studie vyvracejí tvrzení, že by se nám před ním nezachoval žádný legislativní františkánský text kromě řehole.²³⁹ Velká část stanov, které Bonaventura shromáždil, byla již vypracována před rokem 1254. Je dokonce třeba říci, že v podstatě zůstala nezměněna restrukturační daná řádu dvěma nejdůležitějšími legislativními kapitulami: v letech 1239 a 1242.²⁴⁰

Dva měsíce po svém zvolení za generálního ministra rozesílá provinciálům 23. dubna 1257 list *Licet insufficientiam meam* s vystižením problémů řádu (viz níže), navrhuje vždy jako řešení schválenou řeholi. Tři roky poté dal sepsat rozhodnutí jedenácti předešlých generálních kapitul - jen díky tomu se nám zachovala - spojil je, doplnil a nechal schválit generální kapitulou v Narbonně roku 1260. Pravdou je, jak si všimá T. Desbonnets, že František je v tzv. *Constitutiones narbonensis* (Narbonnské konstituce) velmi málo zmiňován. V textu *Definitiones* přijatém na stejné kapitule je zase upravena antifona *Hic vir vanitatibus nutritus indecenter* v *Officiu* sepsaném Juliánem ze Špýru, čímž je definitivně vymazána z františkánské liturgie hříšná stránka Františkova mládí.

Je také probírána otázka chudoby, i co se týče budov: kostely proto nemají mít zvonici ve tvaru věže a nemají být opatřené klenbou, kromě největší kaple. Ale je chudoba a chudoba. V *Expositio super Regulam fratrum minorum* Bonaventura dokáže už rozlišovat mezi vlastněním věcí, odmítnutým a nenáviděným, a užíváním užitečných věcí bez přivlastnění.

agiografii, 156-157.

²³⁸ T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, 177-178.

²³⁹ To jsem uvedl do první verze těchto skript.

²⁴⁰ Srov. R. BROOKE, *Early franciscan Government Elias to Bonaventure*, Cambridge 1959, 279/282; L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, 175.

V roce 1269 píše v *Apologia pauperum*: „Je v souladu s evangelní chudobou opustit pozemské vlastnictví, co se týče ovládání a vlastnění a naopak nezřící se zcela jeho užívání, ale omezit ho“.²⁴¹ Vlastnictví knih je dovoleno, jen když směřuje ke studiu a kázání. Názory, které bratři podporují, mají být v souladu s naukou učitelů řádu, tzn. také ideologickou centralizaci a normalizaci.

Na druhé straně J. Dalarun dodává, že v celé scholastice, která bývá často popisována jako literatura abstraktní až někdy k neplodné spekulaci, nevidí žádný jiný příklad člověka (kromě Krista), který by hrál tak zásadní roli ve filozofické a teologické reflexi, jako sv. František v myšlení Bonaventury.²⁴² B. Smalley zdůrazňuje např. františkánskou vnímavost, přítomnost evangelního charismatu františkánské spirituality v Bonaventurově exegetické práci (komentáře na knihu Kazatel, na evangelia podle Jana a Lukáše). Nebo lze uvést příklad Bonaventurova chápání františkánské zkušenosti ve vztahu k církvi v úryvku z *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum* (List o třech otázkách nejmenovanému učiteli):

„Vyznávám před Bohem, že to, co mi nejvíc umožnilo milovat život blaženého Františka, je fakt, že (jeho život) je podoben počátku a dokonalosti církve, která začala nejprve od prostých rybářů a postupovala k nejslavnějším a nejznalejším učitelům; to stejné můžeš vidět v řádu blaženého Františka, jak ukazuje Bůh, že nebyl založen z předvídavosti lidí, ale Krista“.²⁴³

To psal jako mladý učitel v Paříži roku 1254. Také G. Miccoli osvětluje: František, řád, Kristus, to jsou tři pojmy neodlučně spojené s Bonaventurovým myšlením.

2. DOBOVÉ POZADÍ A OKOLNOSTI SEPSÁNÍ *LEGENDY MAIOR*

2.1. Řádová krize?

Jak jsme uvedli, 23. dubna 1257, tedy dva měsíce po svém zvolení, rozeslal Bonaventura provinciálům okružní list *Licet insufficientiam meam*. Nutno dodat, že nebyl při svém zvolení na kapitule v Římě přítomen, takže zřejmě i tento dopis rozeslal bez předchozího kontaktu s minulým vedením řádu. V listu vypočítává deset důvodů, „proč se lesk našeho řádu nějakým způsobem zakalil, z vnějšku je nakažen a uvnitř se zatemnila záře svědomí“.²⁴⁴ Vyzývá provinciály, aby proti těmto nešvarům bojovali použitím stávající legislatury. Vyjmenovává syrovým jazykem tyto nešvary:

²⁴¹ BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, in BONAVENTURA, *Opera omnia*, 8, Quaracchi 1898, 272.

²⁴² J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, Milano 1996, 154.

²⁴³ BONAVENTURA, *Epistola de tribus quaestionibus*, in BONAVENTURA, *Opera omnia*, 8, 336.

²⁴⁴ S. BONAVENTURA, *Epistola I*, in *Sancti Bonaventurae Opuscula franciscana*, 113-117.

- 1) „Množství činností, v nichž bratři chtivě vyhledávají a nerozvázně přijímají peníze a ještě nerozvázněji s nimi zacházejí.“
- 2) „Zahálka některých bratří, bahno všech nešvarů, jímž jsou mnozí omámeni, a volí si jakýsi příšerný stav mezi kontemplativním a aktivním, a ne tak tělesně jako kruté pohlcují krev duší.“
- 3) „Potulování se mnohých, kteří jsou pro potěšení svých těl zátěží těm, u nichž procházejí, a nezanechávají po sobě příklady života, ale spíše pohoršení duší.“
- 4) „Nevhodné žebrání, kvůli němuž se všichni, kdo procházejí zemí, do té míry odvracejí od přicházejících bratří, jako by se báli, že potkávají lupiče.“
- 5) „Nákladné a zvláštní stavění budov, jež zneklidňuje pokoj bratří, zatěžuje přátele a nás různě vystavuje špatným soudům lidí.“
- 6) „Množení se přátelství, která nám naše řehole zakazuje, z čehož vznikají podezření, pomluvy a mnohá pohoršení.“
- 7) „Nemoudré svěřování úřadů, kdy jsou bratřím ne ještě ve všem dostatečně vyzkoušeným, tělesně umrtveným a duchovně silným ukládány úřady stěží snesitelné.“
- 8) „Hrabivé zmocňování se pohřbívání a závětí, ne bez velkého pobouření kléru a především kněží ve farnostech.“
- 9) „Častá a nákladná úprava míst (tj. konventů) s jakousi prudkostí a narušováním pozemků, se známkou nestálosti, ne bez předchozího posouzení chudoby.“
- 10) „Nákladnost výdajů. Neboť když se bratři nechtějí spokojit s málem a láska u lidí chladne, stali jsme se všem přítěží a budeme jí ještě více v budoucnu, pokud se rychle nepřiloží lék.“

Na jedné straně se zdá, že se Bonaventura jako „nové koště“ nechal unést a použil nadměrně silných výrazů. Těžko si představit po deseti letech generalátu tak horlivého muže, jakým byl Jan z Parmy, že by tento výčet byl věrným portrétem řádu. Na druhé straně se jedná o problémy, které bychom našli i v jiných obdobích řádové existence.²⁴⁵ Lze tedy připustit tvrzení, že řád prožíval etapu krize, zapříčiněnou především jeho explozivním růstem a začleňováním se do organismu společnosti.²⁴⁶

Přítomnost bratří ve městech, v počátcích spíše okrajová, se stala stále viditelnější a masivnější, takže se podobala invazi do prostoru dříve tradičně vyhrazeného diecéznímu kléru. *Cura animarum* (péče o duše) se stále více stávala středem činnosti a zájmu nové instituce, takže v ní rostl vliv kleriků. V těchto oblastech bonaventurovská legislativa promulgovaná v Narbonně uzavírá dlouhodobější vývojové tendence: centralizace a zvláště klerikalizace řádu. Ta se upevnila již kapitulou v Rouen roku 1239 ruku v ruce se sesazením generálního ministra Eliáše coby bratra laika. Proces vytěšňování laického prvku na okraj v Narbonně dostává pečeť i právní, která velmi znesnadnila až znemožnila vstup bratří laiků do řádu. Pro méně zasvěceného člověka se zdá neuvěřitelné, co čteme v *Narbonnských konstitucích*, ovšem už přejaté ze starších, nedochovaných konstitucí, o podmínkách ke vstupu do Řádu menších bratří:

²⁴⁵ Strov. T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, 171-172.

²⁴⁶ L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, 152.

3. *A protože Bůh nás povolal nejen pro naši spásu, ale také k vzdělávání (lat. »aedificationem«) příklady, radami a spasitelným napomináním, nařizujeme, aby nebyl přijat do našeho řádu nikdo, pokud není klerikem patřičně vzdělaným v gramatice nebo v logice, anebo pokud není klerikem nebo laikem, jehož vstup by znamenal velmi hojné a slavné povzbuzení u lidu a kléru.*

4. *Jestliže je skutečně třeba přijmout někoho mimo toto pravidlo k vykonávání domácích prací, ať se tak neděje bez urgentní nezbytnosti a bez výslovného svolení generálního ministra.*²⁴⁷

2.2. Boj proti mendikantům

Od 40. let 13. století prameny ukazují stále více krizi vztahu s laickými složkami městské společnosti, zvláště s těmi na vyšší intelektuální úrovni. Od 50. let se jevištěm tohoto zápasu stala velká univerzitní města, především Paříž: na jedné straně vysocí představitelé univerzitního kléru i laiků, na druhé straně špičkoví zástupci mendikantských řádů, v jejichž první řadě stál Bonaventura. Řád v tu dobu skutečně procházel krizí sympatie a důvěryhodnosti ze strany všech částí městské společnosti, z níž ty vzdělané dokázaly obratně pranýřovat zdánlivé i skutečné rozpory mezi hlásaným ideálem a životem bratří.

Uvnitř františkánského společenství se navíc projevovalo vědomí jeho duchovní a evangelně očištné funkce v církvi, jež se proměnila v jistý druh zhoubného sebe-oslavení. Jeho nejotevřenějším a nejvýbušnějším vyjádřením byl spis *Liber introductorius in Evangelium aeternum* Gerarda z Borgo San Donino z roku 1254, který se stal nebezpečnou zbraní v rukou protivníků, zvláště protože narušoval pevnou solidaritu, kterou dosud byly spojeny mendikantské řády s papežstvím.

Kritice nejvíce vadilo právě zakládání stále prostornějších konventů v městech, jejichž středem byl kostel, aula ke kázání. Dále nahrazení manuální práce studijní aktivitou a následnou velkou koncentrací v univerzitních městech; postupné opouštění nestálosti obživy, zaopatřované nádenickou prací a každodenním žebráním, ve prospěch prostředků a příjmů pravidelnějších, včetně závětí, pohřbů a příjmů z pastorační činnosti. Byl to proces probíhající před očima všech i se svými výstřelky a nešvary. Generální kapituly a vedení řádu musely stále častěji sahat k protiopatřením, což je markantní právě v době generalátu Jana z Parmy (1247-57), Bonaventurova předchůdce. Nebyly to však zásahy dostatečně systematické a organické.²⁴⁸

Bonaventura se osvědčil v polemice, ba pronásledování přímo v jeho hlavním centru, na pařížské univerzitě. Z toho vyplývá, že v tom okamžiku nebyl v řádu nikdo příhodnější, kdo by vzal na sebe odpovědnost sepsat *legendu* o zakladateli řádu, aby vhodně prezentoval jeho obraz a bránil jeho ideál.

²⁴⁷ *Constitutiones generales* I, 3-4, in *Sancti Bonaventurae Opuscula franciscana (Sancti Bonaventurae Opera XIV/1)*, lat. text s italským překladem), Roma 1993, 128n.

2.3. Řád proti Inocencovi IV.

Dne 22. listopadu 1254 vydal papež Inocenc IV. list *Etsi animarum*, vlastně jen pár dní před svou smrtí 7. prosince téhož roku. V ní formuloval řadu obvinění, která později svým výše popsaným okružním listem z roku 1257 vlastně potvrdil Bonaventura. Ta obvinění nepřímou potvrzuje i jiný list z roku 1255, tj. list generálů dvou mendikantských řádů svým bratřím, tedy od Jana z Parmy a dominikána Umberta z Romans. Listem *Etsi animarum* papež Inocenc IV. položil četné hranice pastorační činnosti mendikantů, neboť fakticky odvolal řadu privilegií, která jim udělil Řehoř IX. Je možné, že Inocenc nejednal se souhlasem většiny kardinálské koleje, protože kardinálové krátce na to zvolili za nového papeže právě Rainalda z Jenne, po desítky let předtím kardinála protektora Menších bratří.

Ovšem zde se musíme vrátit ještě o něco zpět. Na Inocencův pohled musely mít vliv události generální kapituly v Metz u roku 1254. Menší bratři se na ní rozhodli přestat praktikovat některé zásady buly Inocence IV. *Ordinem vestrum* z roku 1245, která vlastně komentovala františkánskou *Řeholi*. Šlo o zásady, v níž se bula vzdalovala od slavné buly Řehoře IX. *Quo elongati* z roku 1230. Toto rozhodnutí následně ratifikovala i generální kapitula v Narbonně. Inocence IV., rozhodný zastávce „plnosti papežské moci“, tím musel být velmi zasažen a dotčen.

Spis *Liber introductorius in Evangelium aeternum* Gerarda z Borgo San Donino z roku 1254 byl přece jen záležitostí jednotlivého bratra. Ovšem v Metz se vzdálil od pozice papeže vlastně celý řád, a to ve jménu chudoby, která však do té doby jako by řádu nebránila přijímat mnohé výsady v jeho prospěch. Inocenc se proto rozhodl zasáhnout františkány (ale něco díky tomu „slízlí“ i dominikáni) právě ve stejné tématice, v níž se řád distancoval od papeže. Rozhodnutí kapituly v Metz tedy mohlo být opodstatněně chápáno jako neopatrné, a jako hlavní odpovědný byl považován generální ministr, tj. Jan z Parmy. Jedním z důvodů jeho pozdějšího sesazení mohla být proto i tato událost.

Nelze však podcenit také polemický vztah bratří k bule *Ordinem vestrum*, který je vidět na komentáři k řeholi provensálského bratra Huga z Digne. Ten na jedné straně nechce hledat „úmysly“ Františka, „*ktéré neznáme*“, ale na druhé straně se snaží do jisté míry distancovat již od buly Řehoře IX. *Quo elongati* a od snahy pokračovat v cestě takovýchto papežských komentářů, které mohly zavést řád ke všem možným proměnám. Hugův komentář k řeholi se tedy chtěl oddělit od papežských zásahů, v prvé řadě od buly *Ordinem vestrum*. Možná právě Hugo mohl mít vliv na rozhodnutí kapituly v Metz.

Bonaventura musel jako generální ministr i hagiograf řešit i tuto problematiku uvnitř i vně řádu.

²⁴⁸ Srov. L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, 153-155.

2.4. Různé proudy v řádu

Už brzy se v životě františkánského společenství začaly projevovat dvě tendence, které se časem více profilyovaly, a přibývalo jejich zastánců. *Vita secunda* Tomáše z Celana se snažila oživit zájem o poznání „úmyslů“ zakladatele, ale jistě nedosáhla hlavního cíle, který navrhla kapitula v Janově roku 1244, když požadovala sepsání nového životopisu, a to jednotu výkladu Františkova evangelního ideálu pro bratry. Různé proudy, které v řádu byly, se postupně sjednotily do dvou skupin počínaje rokem 1274, tzn. po smrti a konci generalátu Bonaventury, takže se polarizovaly jakési dvě strany: *spirituálové* a *bratři komunity*. Pravdou je, že během Bonaventurova generalátu se ještě nemluvilo otevřeně o těchto stranách, ale narůstal rozdíl ve výkladech prvotního františkánského ideálu. Když byl Bonaventura zvolen v roce 1257 generálním ministrem, znal velmi dobře tento dvojí proud v řádu.

2.4. Rozmnožení a různost literární produkce o sv. Františkovi

Už po kanonizaci Františkova osoba přitahovala silně pozornost pisatelů a kompilátorů. Kromě oficiálních životopisů Tomáše z Celana začaly velmi brzy kolovat krátké či dlouhé legendy a různá „*florilegia*“, nebo sbírky historek, některé poněkud dětinské či tendenční. K tomu je třeba připočítat lekcionáře, jež psali někteří clunyjští nebo cisterciáckí písaři, kteří bez skrupulí brali různé prvky ze životopisů světců minulosti (např. sv. Martina z Tours, sv. Benedikta) a připisovali je sv. Františkovi, neboť měli nedostatek informací a liturgických lekcionářů. Víme také, že v roce 1236 cisterciáci zapsali Františkovo jméno do martyrologia a že v roce 1259 na žádost menších bratří přizpůsobili pro celý cisterciácký řád Oficium dvanácti lekcí a jednu mši.²⁴⁹

2.5. Předehra a sepsání

Nastínili jsme různé faktory, jež měly vliv na formování přání po nové *legendě* o sv. Františkovi. Její nezbytnost byla zřejmě cítit již v roce 1257 během generální kapituly v Římě (v konventu Aracoeli). Už tam totiž kapituláři žádali, „*ohledně legendy blaženého Františka, aby ze všech byla sestavena jedna dobrá*“.²⁵⁰ Stojí za povšimnutí, že není použito slovo *sepsat*, ale dosl. *kompilovat* (sestavit). To ukazuje na metodologické kritérium, kterého se měl autor držet. Na druhé straně je vidět, že je určitá nespokojenost bratří s legendami dřívějšími. Z okolností se zdá, že žádost se týkala na legendu *ad usum chori* (k použití v chóru).

Žádost kapitulárů nedošla bezprostředního vyslyšení, ale zůstala latentní na následující kapitulu v Narbonně (1260). Po úspěchu, který měl Bonaventura na této kapitule se schválením svých připravených *Konstitucí*, bylo jasné, že kapituláři budou právě jeho chtít

²⁴⁹ Srov. *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, ed. J.M. CANIVEZ, Louvain 1934, II, 152; 450.

²⁵⁰ K pramenu a problematice okolností a data více viz pozn. 17 u F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 250.

pověřit sepsáním nejen legendy liturgické, ale také kompletního a definitivního životopisu sv. Františka, který by shromáždil celou existující ústní a písemnou tradici.

V *Prologu* spisu Bonaventura uvádí pohnutky k sepsání, mezi nimiž jmenuje i „svorné naléhání generální kapituly“ (*LegM* 3). Podle editorů z Quaracchi to byla žádost nečekaná.²⁵¹ Luigi Pellegrini však soudí, že Bonaventura pravděpodobně myslel na *LegM*, už když psal na La Verně v roce 1259 své *Itinerarium mentis in Deum* (Putování mysli do Boha). Odpovídalo to jeho plánu vedení řádu, který zahrnoval v prvním kroku přesnou kodifikaci norem, tj. vypracování *Konstitucí* (schválených pak na kapitule v Narbonně roku 1260), a v druhém kroku, úzce svázaném s prvním, také duchovní model jako styčný bod pro všechny bratry.²⁵² Šlo o jakousi historicko-teologickou revizi Františkovy postavy, která posléze tak dokonale odpovídala požadavkům „elity“ řádu, že vedla k dalším důsledkům.²⁵³

Bonaventura se ihned pustil do sbírání písemných materiálů, stejně jako ústních tradic o sv. Františkovi. To ho také vedlo ke kontaktům s prvními druhy světce a k tomu, že navštívil místa, kde se narodil, žil a zemřel (Srov. *LegM* 4).

Podle tradice dělal Bonaventura konečnou redakci *Legendy Maior* v konventu v Mantes na periférii Paříže, pravděpodobně ve druhé polovině roku 1262. *Serafický učitel* měl ve zvyku uchýlit se do ústraní tohoto konventu, když chtěl studovat nebo psát. Pokud je to pravda, bylo to právě tady, kde se s ním setkal jeho přítel Tomáš Akvinský. Ten, když ho viděl ponořeného do práce, řekl: „*Necháme světce, který pracuje pro světce*“.²⁵⁴

2.6. Přijetí *Legendy Maior*, příkaz ke zničení ostatních legend

Práce to byla tak důkladná, že na generální kapitule v Pise (1263) bylo představeno 34 kopií jak *Legendy Maior*, tak *Legendy minor* (každá pro jednu provincii řádu). Každá provincie pak měla rozmnožit tyto kopie do každého konventu. Také někteří cisterciáckí mniši udělali kopie *Legm* pro své *Legendáře* a někdy *LegM* nebo její části.

Úspěch Bonaventurova díla byl takový, že na následující kapitule v Paříži (1266) prohlásil *Legendu* za jediný oficiální, definitivní a výlučný text a z toho důvodu nařídil z poslušnosti zničení všech předcházejících životopisů, včetně těch, které kolovaly i mimo řád:

„*Tak ve jménu poslušnosti nařídila generální kapitula, aby všechny předcházející Legendy o blaženém Františkovi byly zničeny, i kde se mohly nacházet mimo řád, ... protože ona legenda, kterou udělal generální ministr, byla zkompileována podle toho, co on sám slyšel z úst těch, kdo byli s blaženým Františkem stále a znali s jistotou vše to, co po schválení bylo napsáno v tomto životopise.*“²⁵⁵

²⁵¹ Srov. „Praefatio“ in *Analecta Franciscana* X, str. LXII, pozn. 2, a str. LXXIII, pozn. 2.

²⁵² L. PELLEGRINI, „Introduzione“, in *Opere di San Bonaventura T. XIV/1: Opuscoli Francescani*, 41-43. Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 105.

²⁵³ Srov. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, 105; 109.

²⁵⁴ „Sinamut, inquit, Sanctus, qui laborat pro Sancto“ (L. WADDING, *Annales* IV, 1260, 155, n. 18).

²⁵⁵ Art. 11 in G. ABATE, „*Le Diffinitiones*“ 5; srov. taktéž in A.G. LITTLE, *Definitiones Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Minorum 1260-1282*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914), 678 § 8.

Toto vysvětlení neuvádí jasné a pro nás dnes dostatečně pochopitelné důvody, takže se nám to rozhodnutí zdá absurdní. Historik Giovanni Miccoli je nejdříve jakoby omlouvá s odůvodněním, že „dováděje jasné vědomí těch, kdo vedli menší bratry, o akutní nutnosti nabídnout bratřím model, jenž byl v menším rozporu s novou situací a s linií, kterou v té době řád přijal“. Nicméně hned nato Miccoli píše: „Ale nevěřím, že by existovalo něco podobného v dějinách středověké hagiografie a kultury.“²⁵⁶

Podle Angela Clarena, když píše o Bonaventurovi, ke zničení došlo „*ipso iubente*“ (tj. z jeho příkazu).²⁵⁷ Rozhodnutí je o to neobvyklejší, že za deset let poté Gerolamo d'Ascoli, následující generální ministr po Bonaventurovi, nařídil, aby byla hledána všechna díla napsaná o sv. Františkovi a dalších svatých bratřích a aby byla poslána jemu samotnému.²⁵⁸ Uribe zmiňuje, že existoval v té době určitý zvyk, že když nějaká generální kapitula schválila nějaké nové předpisy (Konstituce, liturgické normy atd.), nařídilo se zničení předcházejících textů, sotva přišla kopie nového dokumentu. To se stalo např. i po schválení *Konstitucí* v Narbonně roku 1260.²⁵⁹

Jak bylo již zmíněno výše, rozhodnutí mělo skutečně závažné dopady, neboť znamenalo devastaci části materiálů o životě sv. Františka. Spisem, který například neušel zničení a nedochoval se, je životopis sv. Františka od notáře Jana z „Ceprana“ nebo z „Celana“ s názvem *Quasi stella matutina* („Jako hvězda jitřní“). A přece tento titul převzal jako nosné téma sám Řehoř IX. do buly ke svatořečení *Mira circa nos*, což dokumentuje i *ICel*.²⁶⁰ Objevuje se dokonce výrazně v Prologu samotné *Legendy Maior*: „*On totiž jako hvězda jitřní třpytící se uprostřed mlhy jasem života a září nauky...*“.

3. STRUKTURA *LEGM*

LegM je rozdělena do *Prologu* a 15 kapitol.

Prolog, velkolepá předehra, charakterizovaná jako „definitivní vítězný »manifest« Františkovy svatosti“.²⁶¹ Podivuhodně shrnuje podstatné rysy Františkovy osobnosti: znamení a přítomnost Krista v poslední fázi dějin (Prol. 1), naplněn prorockým duchem přišel připravit cestu Pánu, který se brzy vrátí (Prol. 2). Je andělem šesté pečeti (Zj 7,12), to on vtiskne na

²⁵⁶ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 282-283.

²⁵⁷ *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, text, poznámky a komentář A. GHINATO (Sussidi e Testi per la Gioventù Franciscana 10), Roma 1959, 100, r. 4-8. Mohlo by jít o určitou Clarenovu zaujatost, ale faktem je, že v jiném případě, když píše o Bonaventurovi, jeví se velmi korektní, to když např. píše, že kardinálskou hodnost „*contra suam voluntatem assumpto*“ (přijal proti své vůli). *Tamtéž* 131, r. 1-4.

²⁵⁸ A.G. LITTLE, *Definitiones Capitulorum Generalium...*, v *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914), 681.

²⁵⁹ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, 253n. Srov. F. ACCROCCA, *Intorno al notaio Giovanni, autore della vita di S. Francesco Quasi stella matutina*, in F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Padova 1997, 37.

²⁶⁰ Srov. *ICel* 125. Tento životopis tedy nezmizel beze stop, různí autoři se o něm a jeho autorovi zmiňují, i když ne vždy se shodují. Více o tom F. ACCROCCA, *Intorno al notaio Giovanni...*, 37-56.

²⁶¹ F. ACCROCCA, *Intorno al notaio Giovanni...*, 54.

čelo věrných služebníků znamení Tau. Je druhým Eliášem (*LegM*, Prol 1; 4,4; 15,8; srov. 11,6), novým Janem Křtitelem. Obrazy *Prologu* tedy vyzdvihují Františkovu prorocko-eschatologickou roli. Je přítelem ženicha (1; 9,1), vyznačuje novou etapu v dějinách spásy (*LegM* 11,14), oživuje divy konané v apoštolských dobách (*LegM* 12,8)

V *legendě* pak velmi rychle rozlišíme dva druhy kapitol podle jejich obsahu: některé chronologicky sledují život sv. Františka, další pojednávají o nejdůležitějších rysech jeho spirituality.

Chronologické kapitoly: 1-4 (od Františkovy konverze k počátkům řádu)
13-15 (od stigmatizace po kanonizaci)
Tématické kapitoly: 5-12 (hlavní Františkovy ctnosti).

Na konci spisu se jako dodatek nachází pojednání o zázracích rozdělené do deseti kapitol. V nich jsou tématicky seskupeny různé zázraky: zázračná moc stigmat, vzkříšení mrtvých, uzdravení v nebezpečí smrti, záchránění trosečníci atd..

Toto rozdělení někteří badatelé viděli ve světle tradiční nauky o „třech cestách“ duchovního života, které právě Bonaventura učil, a rozdělují *Legendu* takto:

- *Cesta očištná*. Konverze sv. Františka, jeho asketické ctnosti, odměna. Nachází se v těchto kapitolách:
 - Kap. I: jeho život ve světě; kap. V: přísnost jeho života.
 - Kap. VI: světcova pokora a poslušnost.
 - Kap. II: dokonalé obrácení k Bohu; kap. VII: láska k chudobě.
- *Cesta osvětlná*. S trojím cílem: stvoření, lidé a Bůh.
 - Kap. VIII: úcta a zármutek pro nerozumné stvoření.
 - Kap. III: založení řádu a schválení řehole; kap. IV: pokrok řádu a potvrzení řehole.
 - Kap. IX: horlivost jeho lásky a touha po mučednictví; kap. X: život modlitby a síla jeho modliteb.
- *Cesta sjednocující*. František získává mimopřirozené dary, zvláště stigmata.
 - Kap. XIV: transitus; kap. XV: kanonizace.
 - Kap. XI: moudrost Písem; kap. XII: účinnost jeho kázání; kap. XIII: svaté rány.

Později se R.J. Armstrong vrátil k tématu struktury *LegM* a sledoval kritérium kontextu s Bonaventurovým dílem. Za tím účelem aplikoval některé základní principy jeho teologie, zvláště přiblížení k Bohu z horizontální nebo antropologické perspektivy, díky níž se dochází k pochopení tří knih, které Bůh pro nás napsal: knihu stvoření, Písma a života. Armstrongův návrh je možno schematicky vyjádřit takto:

- První fází je Františkova konverze a založení řádu:
 - Kap. I: Františkův život ve světě; kap. II: dokonalá konverze k Bohu a oprava tří kostelů;
 - kap. III: založení řádu; kap. IV: potvrzení řádu.

- Tato fáze vede konvertitu, člověka evangelia, k odhalení vyváženosti ctnostného života, jak je vidět v následujících kapitolách:

Kap. V: strohost a útěcha, kterou mu dávali tvorové; VI: pokora a poslušnost a božská vlídnost k jeho touhám; kap. VII: chudoba a obdivuhodné řešení potřeb.

- Od tohoto stavu konvertita mohl číst knihy napsané Bohem:
 - *V knize stvoření* - Kap. VIII: zbožnost; kap. IX: láska; kap. X: modlitba.
 - *V knize Písma* - Kap. XI: porozumění Písmu; kap. XII: kázání; kap. XIII: svatá stigmata.
 - *V knize života* - Kap. XIV: trpělivost a transitus; kap. XV: kanonizace.²⁶²

Bonaventura je spisovatelem systematickým, a proto v psaní každé kapitoly zachovává zvláštní strukturu, která v zásadě spočívá v třech částech: úvod (uspořádání témat), děj, závěr (ve formě shrnutí). Děj se téměř vždy ještě rozděluje na dvě nebo více částí, v nichž někdy můžeme rozlišit různé oddíly. Na základě toho se každá kapitola jeví jako dobře uspořádaný celek. To stejné platí o prologu, který je opravdu mistrovským dílem díky své výstižnosti a svou teologickou šíří, zvláště v části věnované Františkově roli v dějinách, kde autor používá obecná schémata hagiografických prologů.²⁶³

4. OBSAH A NĚKTERÉ POSTŘEHY

Vracíme se k výše zmíněné otázce, kterou jiným způsobem vyjádřil už Ubertino da Casale na začátku 14. století v páté knize své první verze spisu *Arbor vitae crucifixae Iesu*, kde dvakrát v téže souvislosti pozvedá obviňující prst, jednou proti Bonifácovi VIII., svému současníkovi, podruhé proti Bonaventurovi. Oba jsou podle něj vinni usurpováním: papež si usurpoval „svět církve“, Bonaventura zase rysy pravé tváře sv. Františka.²⁶⁴ Lze tedy nazvat Bonaventuru Františkovým životopisem v pravém slova smyslu?

Dalarun se snaží vypreparovat, co nového Bonaventura přidal k dosud známým biografickým údajům.²⁶⁵ Nachází asi 40 nových příběhů, které nejsou v předešlých pramenech, ale opravdu životopisného materiálu o Františkovi přinášejí poměrně málo. Častěji se také zdá, že za jeho novým příspěvkem lze vyčíst určitý záměr a že se za obrazem zakladatele ukrývá určitý problém v řádu. Například když bratři odmítají přijmout od jednoho milosrdného Saracéna almužnu v penězích a ten nabídne, že jim obstará vše, co potřebují. Jak

²⁶² Srov. R.J. ARMSTRONG, *Towards an unfolding of the structure of BONAVENTURE "Legenda Major"*, v *Laurentianum* 29 (1988), 330-346; také v *Metodi di lettura delle fonti francescane*, a cura di E. COVI e F. RAURELL, Roma 1988, 167-174.

²⁶³ Zajímavý je komentář k prologu L. PELLEGRINI, *Il ruolo "profetico" di Francesco d'Assisi. Analisi sincronica del prologo della "Legenda Maior"*, v *Laurentianum* 26 (1985), 361-395.

²⁶⁴ UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, anastatický přetisk CH. DAVIS, Torino 1961, 437; 445; 449; 462. Srov. E. PÁSZTOR, *Frate Leone testimone di San Francesco*, in *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*, 151.

²⁶⁵ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 163nn.

podivuhodný příklad nevěřícího, který se stane vzorem pro křesťany a umožňuje bratřím zachovat ducha *Řehole* (*LegM* 4,7)!

Nepřekvapí, že většina nových textů se točí kolem symboliky kříže v životě sv. Františka a kolem jeho stigmat. Sváté rány získávají léčivou moc, zázračně narůstá počet přímých svědků, patří mezi ně i budoucí papež Alexandr IV., jak už se to uvádí v promluvě z roku 1255. Jistěže v nových úryvcích není vykládána jen podobnost mezi Františkem a Kristem. Plášť umístěný do přechodové fáze mladého Františka, nový polibek malomocného, čtyřicetidenní posty v samotě, kázání na loďce v Gaetě jsou také scény zároveň evangelijní. Všimněme si také dvou literárních motivů, které zabírají značný prostor. Jednak používání biblické *Písně písní*, jež je přítomna všude, ačkoli František ji ve svých spisech necituje ani jednou(!). Dále „světelné“ metafory, které neustále dělají z Františka hierarchického člověka na světelném žebříku, vystupujícího k Bohu a pak zase sestupujícího k lidem, aby vystoupil znovu s nimi.

Na základě postřehů z druhého Bonaventurova spisu *De Miraculis J. Dalarun* uvádí, že Bonaventura vypustil v knize o zázracích ze své předlohy, tj. ze spisu *Tractatus de miraculis* od Tomáše z Celana, úryvky o paní Jacopě a Praxedě. To obecněji odpovídá jeho snaze „vymazat“ z Františkova života vztahy k ženám kromě sv. Kláry, což je vztah, který také živě symbolizuje vztah mužské a ženské větve františkánského řádu.

4.1. Tři nové úryvky k situaci v řádu

Jsou tři nové úryvky velmi spojené s událostmi v řádu, které zasluhují hlubší prozkoumání. První úryvek je inspirován *Perugijskou legendou* (*LegP* 113), ale zde vyložené velmi rozdílně (*LegM* 4,11). Vypráví, jak měl František zjevení od Boha o nutnosti sepsat řádu *Řeholi*, když měl udělat hostii z drobtů chleba, které sesbíral ze země a měl dávat bratřím. Ony drobty byly úryvky evangelia, hostií řehole. Na rozdíl od předchozích znění řehole, jejichž zmatky a neúplnosti zřejmě Bonaventura chce také zdůraznit (aby „do minulosti“ poněkud snížil váhu *Nepotvrzené řehole* z roku 1221), *Potvrzená Řehole* vznikla Božím působením ve Františkovi po jeho výstupu na La Vernu a po přísném postu. Jsou zde tak spojeny:

- Mojžíšův výstup na Sinaj pro desky Zákona (Desatero B. komentuje v letech 1267-68);
- Kristův 40-tidenní půst na poušti;
- Františkova stigmatizace;
- vlastní Bonaventurův pobyt na La Verně v roce 1259.

Ale neznámý vikář, kterému byla nová řehole svěřena, ztratí z nedbalosti text. Světec jako nový Mojžíš tedy vystoupí znovu nahoru a obdrží naprosto stejný text, potvrzený následně Honoriem III.

Poselství tohoto úryvku je podle Dalaruna celkem jasné. *Potvrzená řehole*, obdařená pečeti papeže i stigmat, nemá nic společného s předešlými řeholemi, lidskými a ošklivými, je to božské zjevení. Ale označení vikáře, tj. Eliáše (který ovšem nikdy není v *Legendě Maior*

výslovně jmenován!), jako odpovědného za krátkodobou ztrátu textu - což je prvek, který zcela chybí v *Perugijské legendě*, kde je Eliáš pouze tlačěn ministry, aby se přesvědčil, jestli nová řehole není příliš tvrdá - je zvláště chytrý způsob jak získat obecný souhlas pro oficiální znění textu, jak od horlivců, tak od komunity. *Potvrzená řehole*, celá *Potvrzená řehole* a nic než *Potvrzená řehole*.²⁶⁶

Druhý úryvek proti zahálce (*LegM* 5,6a) je ve skutečnosti ubráním hodnoty práci jako prostředku k obživě, což ovšem František naopak zastával, a to více v *Nepotvrzené řeholi* než v *Potvrzené*. V *LegM* se práce stává pouhým prostředkem proti nečinnosti, čistě v duchu monastické tradice. To mimo jiné klade intelektuální práci na stejnou úroveň jako manuální práci. Toto přemístění hodnot podrobně analyzoval Giovanni Miccoli.

Třetí úryvek začíná Františkovou otázkou: je důležitější modlitba nebo kázání? Světec není schopen rozhodnout se ani za pomoci bratří. Posílá tedy dva posly k Silvestrovi a Kláře, aby je požádali o radu. Obě osobnosti, typičtí představitelé kontemplace (jsou proto vybráni záměrně), odpovídají shodně ve prospěch kázání (*LegM* 12,1-2). Jako Eliáš byl uveden za příklad negativního přístupu k *Potvrzené řeholi*, Klára a Silvestr zde mají potvrdit cestu, kterou si sami nezvolili. Lze říci, že kázání, jak ukazuje také *Epistola de tribus quaestionibus*, je určitým klíčem k Bonaventurově stavbě: Kristus a František si vyvolili kázání. Proto má Menší bratr kázat; proto má číst Písmo a jeho komentáře; proto může pro usnadnění používat knihy; a přestože nemá vlastnický postoj, vlastní je atd. To jsou určité logické řetězce u Bonaventury, které však nikdy nejsou vykládány scholasticky; jsou pouze nabízeny a rozptýleny do prvků, jež se zdají náhodné až do chvíle, kdy je celá architektura stavby dokončena, aniž by si čtenář vůbec všiml „průběhu prací“.

4.2. Namátková snůška nebo pečlivý výběr? Přepisování.

Tyto nové Bonaventurovy úryvky mohou zčásti vysvětlit jeho přístup. Ale pochopit *Legendu Maior* samu o sobě by vyžadovalo pochopit především úpravy, které dělá u předchozích textů, jež mu slouží za prameny, zvláště *1Cel* a *2Cel*. Podle Dalaruna se totiž těžce mýlil Paul Sabatier, když napsal o Bonaventurově díle: „Jeho dílo je skutečným snopem, nebo spíš loďkou, kam autor neúnavně shromažďoval, poněkud náhodně, snopy svých předchůdců. Většinu času je zařazoval téměř tak, jak jsou, a omezil se na to, aby je zkrátil a odplevelil“.²⁶⁷

První omyl Sabatiera byl v tom, že pominul Bonaventurovo obrovské úsilí v přepisování. Miccoli odpovídá: „Co nás zajímá na prvním místě, je právě snaha vidět jakého Františka vědomě zkonstruoval, kde a jak zasahoval, když psal o bratřích a událostech, které měl před

²⁶⁶ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 164.

²⁶⁷ P. SABATIER, *Vie de s. François d'Assise*, str. LXXXIII.

sebou, jaký význam získává tato jeho rekonstrukce a konečně jakou skutečnou historičnost (...), pokud jde o Františka, jeho kázání a jeho dílo, tato rekonstrukce získává“.²⁶⁸

Dalším omylem Sabatiera je názor, že Bonaventura nahromadil své výroky „poněkud náhodně“. Miccoli: „Je celkem jasné, že Bonaventurova linie se neomezuje jen na rovinu odstínů, ztlumení, škrtnání určitých faktů a epizod za čistě mírotvorným účelem: je to zásadní schéma použité k představení, vykládání a posouzení Františkova života, založení řádu, jeho dějin a jeho vývoje, jež dovoluje smazat ty pochybnosti, zmatky, střety, které stavěly horlivce za řeholi, zastánce věrného a literárního následování z doby počátků, proti bratrovi komunity. A toto schéma bylo takové, že v podstatě odnímalo každý důvod k bytí a každý kousek podpory všem těm, kdo zastávali, že je nutné, aby řád zůstal přísně věrný svým počátkům a stěžovali si na postupné vzdalování“.²⁶⁹

Co se týče dosti razantních úprav částí *1Cel* a *2Cel*, které byly včleněny do *Legendy Maior*, stačí uvést jediný, ale důležitý příklad: příběh o Františkově mládí vyprávěný protichůdně už v těchto dvou Celanových textech, které teď Bonaventura nějak musel převzít. Dělá to neustálými úslovími na dvě protikladná vyprávění, ale aby „osladil“ ještě víc postavu mladého obchodníka syna, než to dělala *Vita secunda*:

„Ačkoliv v mladém věku vyrůstal v marnostech mezi lidskými syny propadlými marnosti - a když si osvojil určitou znalost písma, dali jej učit se zjištěnému kupeckému řemeslu - byl přesto chráněn nebeskou záštitou. I když miloval radovánky, neotročil mezi bujnou mládeží tělesné nevázanosti. Ačkoliv pracoval, aby měl zisk, nesložil uprostřed hrabivých kupců svou naději v peníze a poklady“ (LegM 1,1).

Bonaventura není tím, kdo se vyhýbá citlivým otázkám; vyrovnává se s nimi, staví se k nim směle, ale jeho literární a teologická schopnost je taková, že dokáže předložit svůj smysl, aniž by vyvolal někdy pocit, že zanedbal obtíže.

4.3. Zmizík na části Františka

Zde bychom mohli skončit, ale mnohé by nám zůstalo ještě skryto. Bonaventura by zůstal hlavním aktérem, hagiograf by nám poněkud překryl historického Františka. Ale Dalarun pokračuje ještě dál: co všechno Bonaventura nechce ze svých pramenů uchovat a co mělo být po hlasování generální kapituly nenávratně zničeno? Vážený autor *Legendy Maior* se tak stává soudcem té části Františkovy zkušenosti, která byla nejdříve prvotní Františkovou hagiografií zaznamenána a nyní byla považována z nějakého důvodu za nepřijatelnou. Dalarun identifikuje vypuštěné úryvky, aby odhalil, jaký František „vyjde z tohoto tunelu“.

²⁶⁸ G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974, 53n; TENTÝŽ, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 284n.

²⁶⁹ G. MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, v *Studi medievali*, s. 3^a, 11 (1974), 394n; TENTÝŽ, *Francesco d'Assisi*, 276n.

Sympatická, nicméně nepřesná, může být v tomto ohledu pozice Damiena Vorreuxe, který o Bonaventurovy píše: „Oslazuje, aby skončil s jistým Františkovým spektakulárním přeháněním, jež riskovalo, že pohorší bázlivé; pomíjí detaily, které by mohly přivítat polemiky. Zkrátka (citace Gilsona): »chtěl vymazat omyly morálního rázu tam, kde jej obviňujeme, že chtěl zničit historické dokumenty«.²⁷⁰ Není však světec někým, kdo také přehání? Spíše je tedy možné sdílet podobné tvrzení G. Miccoliho: „To s sebou přináší Bonaventurovo vědomé škrtnání celé řady faktů a skutků z Františkova života i ztlumení a oslazení dalších, aby zrušil existenci každého problému z pohledu řádu vnímaného jako jednotka sama o sobě, každého úsilí, diskuse a střetu kolem jeho organizace a jeho způsobu bytí, zkrátka kolem toho, co František cítil s obrovskou silou jako snahu nabídnout společnosti své doby paradoxní zkušenost evangelního života v celé její konkrétní celosti“.²⁷¹

Zatímco Bonaventura přímo nepoužil zřejmě Perugijský anonym, měl před očima při psaní 1Cel, 2Cel, Legendu tří druhů a prameny LegPer/(CompAss). Tyto čtyři zdroje však v jeho očích nemají stejnou hodnotu. Prvořadým pramenem jsou pro něj jednoznačně Celanovy spisy, zatímco z dalších dvou bere poměrně málo. V tom případě i Bonaventurovo vypuštění úryvků z *TSoc* nebo *CompAss* má spíše indikativní hodnotu, ale vypuštění textů z Celanových legend nabývá na důležitosti. Na jedné straně můžeme mluvit o úryvcích odstraněných, vymazaných, na druhé straně – opatrněji – o zamlčených, zapomenutých. To je kritérium, které musíme mít na zřeteli při následující Dalarunově analýze.²⁷²

Užijeme-li počtů, máme výčet více než 250 epizod, které Bonaventura ze svých čtyřech pramenů nepoužil: 60 z *1Cel*, 27 z *TSoc*, 47 z *LegPer/(CompAss)* a 120 z *2Cel*. Probereme je s Dalarunem časově pozpátku, až dojdeme k nejbližší době sv. Františkovi, tj. k *1Cel*.

1. Z Celanovy *Vita secunda* jsou především vypuštěny prvky, které už neměly tu historickou platnost, jako odkazy na Francii, různé zmínky o kardinálu Hugolinovi, později papeži, a jeho smrti. U Františka je vypuštěno jeho původní jméno Jan. Bonaventura chce oslavit Františka jako více než proroka, alespoň jako Eliáše. Neobjevují se jak tvrdosti, tak slabosti světce, jakož i všechno to, co ukazuje jeho fantazii, jeho lehkost, ale také jeho skutečnou prostotu. Když v tomto smyslu procházíme *Legendu Maior*, někdo si může vzpomenout na film Jeana Eustacha, v němž hlavní postava vysvětluje, proč se má jíst ne horké ani studené, ne tvrdé ani tekuté, ale vlažné a měkké.

Z textu pak „mizí“ Františkovo tělo a jeho vztahy k ženám, takže Dalarun nazývá v souladu s Ginsburgem *Legendu Maior* „vykastrovaný příběh“.²⁷³ Je vypuštěn úryvek o ženě se zlatou hlavou, hrudí a rameny ze stříbra atd., což znamená zřejmě vyhnutí se ženské Františkově

²⁷⁰ D. VORREUX, *Introduction*, in *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, a cura di T. DESBONNETS – D. VORREUX, Paris 1981, 555.

²⁷¹ G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, 55-56.

²⁷² J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 169-175.

²⁷³ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 170; J. DALARUN, *Francesco: un passaggio*, 131.

metafoře a zároveň podle Miccolioho metafoře o chudobě a řádu. Ještě jasnější je vypuštění úryvku o černé kvočně, který v sobě všechna tato témata soustřeďuje.

Celá třetina vypuštěných textů se týká budoucích útrap řádu, vnitřních rozporů, ambiciózních bratří, prostoty dobrého ministra... Jsou také vypuštěny úryvky, které připomínají Františkovu nedůvěru ke studiu, knihám, k vědě a ty, jež ukazují jeho kázání v nesouladu se scholastikou. Jsou také zamlčena místa, která stroze zmiňují úctu k chudobě a učí nenávisti k penězům. To však nutně neznamená, že by Bonaventura měl v zásadě jiný vztah k penězům a bohatství, podle Dalaruna chce spíše kontrolovat způsob kladení problémů týkajících se třeba knih, vlastnictví, peněz.

2. Nepoužité úryvky z *Perugijské legendy*/(*CompAss*) (Frant. hagiografie II). Zde musíme na rozdíl od Dalaruna dodat, že podle novějších bádání zřejmě Bonaventura nemohl vidět text *Perugijské legendy*/(*CompAss*) hotov, ale čerpal spíše z balíčku jejich pramenů. Tím jsou závěry některých následujících úvah dosti nejisté, nicméně je uvádíme.

Zde přistupují zmínky o úpadku řádu a zradě četných bratří, dále různé zmínky o chudobě Františka a bratří nebo fakt, že žebrání nemá spočívat v okrádání chudých, což by byl dobrý argument do ruky světským učitelům pařížské univerzity. Pokaždé když má František příležitost vyjádřit svou nedůvěru ke knihám, k jejich vlastnění, zvláště k vlastnění žaltáře, nenajdeme to v *LegM. Z Perugijské legendy* snad nejvíce Bonaventura pomíjí úryvky týkající se chudoby konventů a velmi strohého charakteru, který si mají uchovat jejich stavby.

Dále nepřebírá úryvky týkající se města Assisi, *Legenda Maior* totiž není už legendou spojenou s „místním“ světcem. Bonaventura se také evidentně vyhýbá jménu bratra Eliáše a vůbec je v legendě neuvádí. O něm jako o vikáři se zmiňuje zřejmě spíše kvůli apologii *Potvrzené řehole. Závěť ze Sieny* a Jacopa ze Settesoli jsou vypuštěny; vůbec zdá se, že autor raději jednou navíc zmíní *Potvrzenou řeholi*, než by jedinkrát zmínil jakoukoliv *Závěť*. A dále, podle Chiary Frugoni vyprávění o pobytu na La Verně z *Perugijské legendy* nemohlo být převzato, bylo nepřijatelné.

Celkově lze říci, že Bonaventura musel zřejmě nad *Perugijskou legendou* skutečně trpět. Jako plná nostalgie, neustálých výčitek přítomnosti ve jménu idealizované minulosti, je detailní svědectví bratra Lva textem nejvíce v rozporu s Bonaventurovým pohledem na stálý pokrok řádu a na obhajování Františkovy zkušenosti na základě úspěšnosti řádu. Jak by Bonaventura mohl použít následující úryvky, i když jsou v hlubokém souladu s *Řeholí* a *Závěťí*?

„Někteří bratři řekli blaženému Františkovi: »Nevidíš, že některý biskup nám nedovolí kázat a my musíme trávit v nečinnosti i několik dní v jedné krajině, zatímco bychom mohli jít dále hlásat slovo Boží? Bylo by lépe, kdybys vymohl od pana papeže v tom smyslu výsadu, bylo by to ke spáse duší.« František jim ale odpověděl velmi důrazně: [...] »Já si nežádám od Pána pro sebe, jen tu výsadu, abych neměl někdy

nějakou výsadu od člověka. Abych každému prokazoval úctu a poslušnosti ke svaté řeholi spíše příkladem než slovem všechny obracel« (CompAss 115).

„Řekni mi, Otče, co jsi chtěl na počátku, když k tobě přicházeli bratři, a co chceš nyní a stále až do smrti, abych o tvé vůli nabył jistoty: smíme my, klerici, kteří máme tolik knih, mít je, i když se vymlouváme, že jsou to knihy náboženské?« Blažený František mu na to řekl: »Ujišťuji tě, bratře – kdyby mi to bývali bratři uvěřili – že mou první snahou a poslední vůlí je, aby žádný bratr nesměl mít leč hábit, jak dovoluje řehole, s cingulem a spodním šatem« (CompAss 66).

3. Srovnání *Legendy Maior* a *Legendy tří druhů*: více než vzpomínky na pokroky řádu Bonaventuru zajímá jeho současný vývoj a úspěch.

Jako je zapomenuto Assisi, tak jsou zapomenuty odstíny dvorské kultury a rytířské ideologie, jež se už do řádu noviců (od r. 1220) a kněží (zvl. od sesazení bratra Eliáše r. 1239) jaksi nehodí. Jsou také zamlčeny všechny úryvky, které pojednávají o tom, jak v počátcích okolí špatně zacházelo s prvními bratry. Tím spíše je zamlčeno to, že si lidé dělají z bratří dobrý den, neboť ještě nejsou institucionalizovaným řádem. Bonaventura chce řád moudrých, a ne bláznů.

Zdá se však, že se mu příliš nelíbí ani popsání postupného uspořádávání řádu. Generální ministr pomíjí odkazy na *fraternitas* (první společenství bratří), na práci, společné vlastnění knih, na první kapituly, na první ministry.

Zde je třeba se nad *Legendou Maior* zastavit. Když čteme III. a V. kapitolu o pokroku řádu, které by nějak měly přibližovat Františkovu epochu, jako to dělala *Legenda tří druhů*, máme spíše dojem, že nejsme svědky lidské záležitosti s jejími okamžiky pochybností, váhání, pokusů. U Bonaventury jsme svědky matematického šíření, téměř geometrického, prozřetelnostního, nevyhnutelného, podporovaného plamennými vizemi. I sama stavba kapitol znamená, že už na konci první čtvrtiny vyprávění, tj. IV. kapitoly, je bratří 5000!

Z určitého hlediska by mohlo dílo Bonaventury a tří druhů dosáhnout spojnice v jistém triumfalistickém vidění řehole, ze které se stal řád. Ve skutečnosti tomu tak však není. *TSoc* je historickou obhajobou růstu řádu s ohledem na Františkův ideál. *LegM* je prozřetelnostní obhajoba Františkovy zkušenosti s ohledem na úspěch řádu. Ve skutečnosti postupuje jeden spis opačným směrem než druhý.

4. Porovnání mezi *Legendou Maior* a *Vita prima* od Tomáše z Celana bude nejdůležitější. Zde došlo podle Dalaruna k „velké skartaci“, ba k jakémusi „vybílení“.²⁷⁴

Jako první se objevují škrty některých „prošlých“, neaktuálních textů. Jde o osobní Celanovy vzpomínky, zásahy Eliáše a Řehoře IX., zmínky Francie. Jsou také vypuštěny tehdy ještě řídké stopy střetů v řádu, vzpomínky na špatné přijetí bratří a mnohé z nejsladších vzpomínek na první *fraternitas*.

²⁷⁴ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 173.

Je smazáno Františkovo mládí jakož i jeho první hříchy, jeho pochybnosti a váhání, jeho fantazie a jeho „tanečnická“ slova kázání před Honoriem III. (Srov. *ICel* 73), i velká část toho, co se týká Františkovy lásky ke stvoření.

Mění se také myšlenka, že Františka je možné napodobit. Tady je třeba bez ironie zhodnotit protirečení obsažené v *Legendě Maior*: prolog tuto možnost napodobování připouští a teprve v průběhu vyprávění se mluví o nenapodobitelnosti většiny jeho skutků. To možné napodobování Františka není u Bonaventury prázdným příslibem. Je možné dvojím způsobem a je lépe, když je to spojeno: vstup do řádu, následování Bonaventurova Františka na mystické cestě poznání Boha – nebo přesněji poznání v Bohu – tak, jak začalo na La Verně. Toto napodobování Františka ohlášené v Bonaventurově prologu není pak následně možné zařadit do vyprávění světcova života, protože nejde tolik o historickou a lidskou možnost, jako o model jak instituční, tak metaforický, tzn. více teologický než morální. František u Bonaventury není už zkušeností, je spíše alegorií.

Ze spisu *Vita prima* se pak podle Bonaventury bude muset vypustit a integrovat decentně do *Legendy Maior* tělo, sexualita, vztah k ženám. Dalarun zdůrazňuje, že stopa Kristových stigmat na nepanenském těle byla postupně stále více považována – a nejen u Bonaventury – za pohoršující možnost. V tom smyslu proto generální kapitula v Narbonně roku 1260 nahradila antifonu, která připomínala Františkovo nevázané mládí.²⁷⁵

Františkova nedosažitelnost a nenapodobitelnost neměla bratry odrazovat, ale povzbuzovat, aby se vydali „průchozími“ cestami, tj. cestami univerzitních studií a apoštolátu ve světě, jež jim umožňovaly vytušit duchovní vrcholky, kterých jejich zakladatel dosáhl.²⁷⁶ Připojujeme jeden postřeh od Étienne Gilsona, který je jakýmsi spojujícím článkem mezi dvěma posledními body:

„Následování sv. Františka nemohlo být už následováním do písmene od chvíle, kdy (Bonaventurova mystika) prováděla abstrakci od mimořádné askeze a extrémních umrtvování, jež sv. František praktikoval; nemohlo být už víc než převodem. A tento převod byl možný, jen když nějaká jiná kázeň převezme uvolněné prázdné místo a sehraje roli, kterou měla doposud kázeň těla. A proč by tedy – tak mimořádnou se mohla tehdy ta věc zdát – touto kázní nemohla být kázeň ducha? Modlitba, samozřejmě, rozjímání, které František už tak dobře praktikoval, ale zřejmě i nová záměna vědy za zbožnost, pro zakladatele řádu neznámá, neboť cesty vědy nebyly jeho cestami“.²⁷⁷

Velký intelektuál Gilson pochopil Bonaventuru, objasňuje to velmi dobře. A u Bonaventury v podstatě jde o velké intelektuální dobrodružství.

Ale Františkovo dobrodružství bylo jiné, on nebyl jenom intelektem. Byl tělem, vzhledově se nepodobal nikomu jinému. Právě v Celanově *Vita prima* se nachází jeden z nejvíce

²⁷⁵ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 173.

²⁷⁶ Srov. G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, 173.

²⁷⁷ Překlad z É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1984², 71-72.

autentických portrétů literární historie, úryvek, který generální ministr zcela opomenul. A chápeme proč: anděl šesté pečeti byl ve skutečnosti malý, s krátkými pažemi a černými vousy (Srov. *ICel* 83). A když se František v *Legendě tří druhů* vyjadřuje o svém pojetí řádu, mluví v hrubějších a výraznějších termínech než Bonaventura: „*Já jsem ta černá kvočna, protože jsem malý postavou a od přirozenosti černý...*“ (*TSoc* 63). To je celý problém: jak je možné sloučit peří serafína s peřím černé kvočny? Abychom našli historického Františka, musíme ho samozřejmě oprostít od bonaventurovských světél a andělských křídel.²⁷⁸

Ale to nestačí. Anděl šesté pečeti byl malý a černý, dobře. Avšak andělská postava Františka podle Bonaventury není jen manipulací hagiografa, v druhé části předmětu si povšimneme i odrazu ve výtvarném umění.

5. ZHODNOCENÍ *LEGM*

Poté, co jsme si prošli obsahovou stránku legendy, přistoupíme k posouzení celého díla, i když mnohé postoje už byly naznačeny či prezentovány výše. Z toho, co jsme uvedli, je celkem pochopitelné, že kolem spisu se rozvinula silná polemika, která své první projevy měla už v období dramatického zápasu spirituálů koncem 13. a začátkem 14. století. V posledních sto letech se tato polemika znovu zažehla mezi různými odborníky na františkánské prameny. Posoudit ji je často velmi obtížné, nicméně alespoň základní orientace je důležitá už kvůli následnému přiměřenému výkladu textu legendy.

Polemika se v zásadě točí kolem třech oblastí a na něco jsme už vícekrát narazili, především spolu s J. Dalarunem:

1. Bonaventurovo používání pramenů, které měl k dispozici;
2. úmysly, které za tímto používáním stojí;
3. vnitřní uspořádání *Legendy*.

Na zamlčení některých epizod poukazovali kriticky už *spirituálové*. Tak např. jeden z jejich představitelů, Ubertino da Casale, obviňuje Bonaventuru, že *cum industria* („pilně“) vypustil mnoho věcí a vysvětlení, které se nacházejí ve starších legendách, zvláště ve vztahu k některým odchylkám, jež se objevovaly v zachovávání řehole a jež mohly způsobit ostouzení řádu.²⁷⁹ V tom smyslu píše také Angelo Clarenus, který uvádí:

„(František) sdělil svým druhům a prvním bratřím mnoho věcí, které byly zapomenuty jak proto, že všechno, co bylo napsáno ve staré legendě, bylo zapomenuto po sepsání nového díla bratra Bonaventury, tak proto, že tím bylo pohrdáno, neboť to - jak se zdálo - protiřečí obecnému mínění, normálnímu způsobu života a gustu moderních lidí.“²⁸⁰

²⁷⁸ Srov. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, 175.

²⁷⁹ Srov. UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*. With an Introduction and Bibl. by Ch. T. Davis, Torino 1961, lib. V, f. 437a; f. 445a.

²⁸⁰ ANGELUS CLARENUS, *Chronicon*, 100.

Diskuse, která začala koncem 19. století mezi odborníky, vychází z různých pohledů na legendu. Zatímco pro některé je *Legenda Maior* v zásadě dílo teologické povahy, jiní ji považují především za historický dokument. Pro ilustraci uvedme názory některých předních představitelů polemiky.

Paul Sabatier tvrdí, že Bonaventura prezentuje Františka jako určitý druh standardizovaného světce s nedostatkem lidských rysů. Je někdy velkým divotvůrcem, ale bez vlastní podoby, bez originality. Je to vágní postava, pasivní nástroj v Božích rukou. Dodává, že *LegM* je kniha méně kvalitní než pozdější dokumenty jako *Kvítky*, a raduje se, že existuje i jiný životopis o sv. Františkovi.²⁸¹

Walter Goetz, který napadá Sabatierovy hypotézy o *Zrcadlu dokonalosti*, jinak v podstatě sdílí jeho pozici o *LegM* a ještě zesiluje myšlenku, že Bonaventura svou práci vykonal tak, aby neurazil extrémistické tendence v řádu, a z toho důvodu zachoval mlčení o základních prvcích prvotního Františkova ideálu.²⁸² Nelítostný úsudek uvádí **John Moorman**, když píše, že „Bonaventura nikdy skutečně nepochopil františkánský ideál“ a svůj výklad Františka dělal ze svého příbytku v Paříži a ne z lesa La Verny nebo z jeskyní u Greccia a Fonte Colomba. Svým mlčením a škrtním nám prezentuje nesprávnou vizi řádu, a kdybychom neměli jiný životopis sv. Františka, byli bychom nejchudší ze všech.²⁸³

Pro **Edith Pásztor** Bonaventura není životopisem sv. Františka, protože nám díky svému přístupu k používání pramenů představuje osobu umenšenou ve svém lidském rozměru, mimo jeho skutečný historický profil. Podle ní v první části legendy převažuje Boží zásah a v druhé části morálně-hagiografický úmysl, takže bohatá lidská osobnost světce je druhořadá. Historický horizont této prezentace Františka odpovídá 2. polovině 13. století a ne světcově době.²⁸⁴

Théophile Desbonnets píše: „Jestliže je *Legenda Maior* velkolepou syntézou duchovního života, projevuje se však jako dokonale provedená operace nabalzamování mrtvého, jemuž se chce zakázat, aby se pletl do reálného života.“²⁸⁵

Giovanni Miccoli uznává, že *LegM* je dílem teologicko-spirituálním, ale brání silně i její historický charakter a vidí ji pouze z této perspektivy. Říká, že Bonaventura jistě provedl „oslazení“ a manipulaci, rozvíjí pak myšlenku Edith Pásztor a kvalifikuje *LegM* jako dokument refundace (znovu-založení) řádu a jistý druh modelu jednání pro bratry nové generace.²⁸⁶

²⁸¹ Srov. P. SABATIER, *Vie de St. François*, str. LXXXIV-LXXXVIII.

²⁸² Srov. W. GOETZ, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung*, Gotha 1904, 244-257.

²⁸³ Srov. J.R.H. MOORMAN, *The sources*, 141; 143-144; 148; J.R.H. MOORMAN, *History of the Franciscan Order*, Oxford 1968, 286nn.

²⁸⁴ Srov. E. PÁZTOR, *S. Bonaventura: biografo di S. Francesco?*, 243-272.

²⁸⁵ T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, 176.

²⁸⁶ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, 300; o jeho kritické pozici k *LegM* srov. G. MICCOLI, *Di alcuni passi di Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano*, in *Studi Medievali* 11 (1970), 381-395; *Bonaventura e*

Vedle těchto názorů nechybějí jiné, které zase naopak vynášejí za každou cenu hodnotu díla *serafického učitele* a zaujmají někdy jednostrannou pozici nebo přednášejí nepřesvědčivé důvody. Někteří posuzují výklady historiků jako mylné přehánění o nepodstatných věcech, jež nemá nic společného s faktickou pravdou. Mezi ně patří jeden z velkých Bonaventurových znalců a obdivovatelů, **Etiénne Gilson**, jehož jeden důležitý úryvek jsme už uvedli. **Michael Bihl** píše, že se nemá dávat hodnota tvrzením, že Bonaventura nepsal ve své *Legendě*, aby nastolil mír mezi dvěma stranami v řádu a aby bránil v hádce uvnitř řádu, protože neexistují staré dokumenty, které by potvrdzovaly závažné a veřejné boje v řádu v roce 1260 nebo před ním. Připouští, že byly rozmíšky, ale ne boje.²⁸⁷

Sophronius Clasen si stěžuje, že moderní kritici dostatečně neocceňují *LegM*, a říká, že je třeba ji studovat v kontextu celého Bonaventurova díla, tak jako celé hagiografické produkce o sv. Františkovi, předcházející i následující. Trvá na tom, že teologická perspektiva, kterou dal Bonaventura spisu, neprotiřečí ani jeho hagiografickému charakteru ani historickým údajům.²⁸⁸

Velká hodnota *Legendy Maior* spočívá především v tom, jak nabízí překrásný profil Františkovy osobnosti, jeho duchovní cesty, jeho mystického výstupu, který jej vede až k vrcholu zpodobení se s ukřižovaným Kristem. Bonaventura nám navíc nabízí pěkné shrnutí tohoto profilu, když krátce předtím, než vypráví o Františkově tranzitu, píše:

„Ó, opravdu to byl muž nejplněji křesťanský! I za života se snažil podobat Kristu živému, i při smrti umírajícímu a mrtev mrtvému tím, že ho dokonale následoval, a vtištěnou pečeti podobnosti si zasloužil být ozdoben.“²⁸⁹

Serafický učitel vidí Františkovo povolání a jeho poslání v církvi vždy z hlediska mystického. Možná tím chtěl nenápadně Františkovu postavu uchránit polemik, které vznikaly především mezi horlivci o řeholi. Jiné úsudky viz Dalarunův rozbor obsahu *Legendy*.

Přes všechny možné námitky nelze přehlédnout hodnotu *LegM*, takže byla například definována jako „mistrovské literární dílo středověké hagiografie“²⁹⁰ a může být považována za nepřekonatelné mistrovské dílo syntézy Bonaventurovy hagiografie a mystiky, které vstupuje do sladění ducha a citů se sv. Františkem.²⁹¹

Francesco, in *San Bonaventura francescano*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale XIV, Todi 1974, 49-73.

²⁸⁷ M. BIHL, Praefatio, in *Anallecra Franciscana X*, str. LIX-LXX.

²⁸⁸ Srov. S. CLASEN, *S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compiler*, in *Archivum Franciscanum Historicum* LIV, 244-246.

²⁸⁹ „O vere christianissimum virum, qui et vivens Christo viventi et moriens morienti et mortuus mortuo perfecta esse studii imitatione conformis et expressa promeruit similitudine decorari!“ (*LegM* XIV,4).

²⁹⁰ Srov. E. LONGPRÉ, *Bonaventure (saint)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* t. IX, 1937, 760.

²⁹¹ Srov. L. DI FONZO, *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, t. 3, Roma 1963, 252.

OBSAH

Seznam použitých zkratk, zvl. spisů	1
I. ÚVOD DO HAGIOGRAFIE	2
1. Důležité pojmy	2
2. Historický vývoj hagiografie	4
3. Hlavní charakteristické rysy středověkých legend	10
4. Hlavní charakteristiky františkánské hagiografie	12
II. FRANTIŠKÁNSKÁ OTÁZKA	14
1. Pojem a podstata	14
2. Dějiny františkánské otázky	15
3. Aktuální pohled na posloupnost sepisování hagiografických textů o Františkovi	20
4. Problém spisů ve františkánské otázce	26
III. TOMÁŠ Z CELANA A JEHO HAGIOGRAFICKÉ SPISY O FRANTIŠKOVĚ ...	29
1. Autor - život a osobnost	29
2. „ <i>Vita Beati Francisci</i> “ (1 <i>Cel</i>)	31
3. Legenda „ <i>Ad usum chori</i> “ (4 <i>Cel</i>)	42
4. „ <i>Memoriale in desiderio animae</i> “ (2 <i>Cel</i>)	43
5. „ <i>Tractatus de miraculis</i> “ (3 <i>Cel</i>)	54
IV. DĚDICI SPISU 1 <i>CEL</i>	60
1. Julián ze Špýru - Františkův hagiograf	60
2. „ <i>Officium Rhythmicum</i> “ (Jul <i>Off</i>)	61
3. „ <i>Vita sancti Francisci</i> “ (Jul <i>Vita</i>)	64
V. PERUGIJSKÝ ANONYM (An <i>Per</i>)	66
VI. „ <i>LEGENDA TRIUM SOCIORUM</i> “ (T <i>Soc</i>)	76
VII. <i>LEGENDA MAIOR</i> SV. BONAVENTURY, FRANTIŠEK „OSLAVENÝ PRAPOREČNÍK KŘÍŽE“	85
1. Autor	86
2. Dobové pozadí a okolnosti sepsání <i>Legendy Maior</i>	89
3. Struktura <i>LegM</i>	95
4. Obsah a některé postřehy	97
5. Zhodnocení <i>LegM</i>	105
OBSAH SKRIPT	108