

FRANTIŠKÁNSKÁ HAGIOGRAFIE II.

© Petr Regalát Beneš OFM

OBSAH

<u>I. Další prameny o sv. Františkovi</u>	2
1. Assisská kompilace / Perugijská legenda	2
2. Zrcadlo dokonalosti (<i>Speculum perfectionis</i>)	7
3. <i>Sacrum Commercium sancti Francisci</i>	14
4. <i>Actus beati Francisci</i> a Kvítky	16
4.1. <i>Actus beati Francisci</i>	16
4.2. Kvítky (<i>Fioretti</i>)	23
5. <i>Arbor Vitae Crucifixae Iesu Ubertina da Casale</i>	29
6. <i>Kniha kronik nebo soužení Řádu menších (bratři) Angela Clarena</i>	36
Exkurs: Bl. Jan z Parmy	42

I. DALŠÍ PRAMENY O SV. FRANTIŠKOVI

1. HLAS DRUHŮ: ASSISSKÁ KOMPILACE / PERUGIJSKÁ LEGENDA

COMPILATIO ASSISIENSIS (CompAss) / LEGENDA PERUSINA (LegPer)

1.1. Perugijská legenda nebo Assisská kompilace?

Při probírání tohoto spisu se velmi rychle setkáme s obtížemi, které se bohužel nešťastně promítly do prvního českého překladu *Františkánských pramenů I*, avšak jejich podstata je hlubší. Už při letném listování *FP I* většinu úryvků musíme hledat v jiných spisech, tj. v *Zrcadle dokonalosti* a v *2Cel*. Tyto úryvky však nejsou totožné, jsou v nich některé drobnější rozdíly, které tím pádem české vydání pomíjí. Na lepší české vydání textu si tedy musíme počkat v kapucínské řadě překládané z *Fontes Franciscani*¹ Bonaventurou Štívalcem a dalšími. *Assisská kompilace* má být ve 4. svazku.²

Hlavní potíží je však název a číslování textu. Někde (a právě také *FP I*) najdeme název *Perugijská legenda (LegPer)*, někde *Assisská kompilace (CompAss)*, číslování je pak rozdílné. Jaký je rozdíl? *Perugijská legenda* je vlastně fikce. Nebo spíš pracovní hypotéza,³ dnes však spíše opouštěná.

V roce 1922 Ferdinand Delorme v jednom článku upozornil na rukopisný kodex 1046 z knihovny *Biblioteca comunale Augusta* v Perugii a navrhl jej datovat rokem 1311.⁴ Jeden ze spisů v tomto rukopisu nazval „*Legenda maior et antiqua sancti Francisci*“. Časem se však prosadily jiné dva názvy a určující bylo, pro který se badatelé a následně vydavatelé rozhodli.

1. **Compilatio Assisiensis**: autoři považují v kodexu listy 94-127 za samostatné dílo. Tímto směrem šel Marino Bigaroni (v roce 1975 a 1992 tak publikoval celý text).
2. **Legenda perusina**: F. Delorme se v druhé své studii z roku 1926 snažil v textu odstranit novější prvky od starších. Ta verze se objevuje i v našich *Františkánských pramenech I*. Souvisí to s tím, že právě list začátku spisu v kodexu chybí. Ve druhém vydání *Fontes Franciscani* je dána přednost titulu *Assisská kompilace*, jak jej navrhl Bigaroni. I Accrocca se k němu přiklání, neboť podle něj lépe než jiné tituly odpovídá obsahu a původu díla: 1)

¹ *Fontes Franciscani*, a cura di E. MENESTÒ e S. BRUFANI, S. Maria degli Angeli - Assisi 1995. Vydání používá zkratku *CAss* a číslování je jiné v důsledku rozsáhlejšího textu.

² Dosud vyšly: *Spisy sv. Františka a sv. Kláry*, nakl. Ottobre 12, Velehrad 2001; *Legendy o svatém Františkovi z let 1226-1235*, nakl. Ottobre 12, Velehrad 2003; *Legendy o svatém Františkovi z let 1240-1253*, nakl. Ottobre 12, Uherské Hradiště 2008.

³ J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi*, Milano 1996, 140.

⁴ Ms. 1046. Pergamen, 14. století, 230x173mm, c. II,127, navrženo c. 95, souvěké číslování fasciкул římskými číslicemi, text ve dvou sloupcích, písmo různých rukou, poznámky na okraji. Na c. Ir poznámka s obsahem rukopisu: *Regula sancti Francisci; Declarationes summorum pontificum, scilicet Nicholay tertii, Gregorii noni, Innocentii III. ti et Alexandri quarti; Copie privilegiorum Ordinis nostri sanctae Clarae e Continentium; Legenda maior et antiqua sancti Francisci; Regula Continentium et abbreviatura privilegiorum*. Na c. Iv poznámka Vermiglioliho: "Non si è dato". Na c.1 e 5v iluminované iniciály, další iniciály střídavě červené a modré, rubriky e parafy červeně. Moderní kožená vazba s geometrickými motivy. Původní fragment hřbetu. Rukopis přišel z knihovny v konventu S. Francesco di Monteripido v Perugii, jak patrně z razítek na listech IIr, 80r, 127r.

Nejde totiž o životopis, ale o spis kompilačního charakteru; 2) byl opsán a zpočátku uchováván (pokud jde alespoň o jediný existující rukopis) v Sacro Convento v Assisi.⁵

1.2. Místo a čas sepsání

Nejsou pochybnosti, že celý kodex 1046 byl přepisován ve stejném skriptoriu, jak se odvozuje z jeho kodikologické jednoty. Bylo to pravděpodobně skriptorium konventu sv. Františka v Assisi, což lze odvodit z jeho obsahu: papežských bul, *Řehole*, hagiografického materiálu a především z poznámek na boku, které odkazují na originály, které tam musely být.

Pokud jde o datování, je nutné v první řadě dělat rozdíl mezi kompilací celého kodexu 1046 a *CompAss* jako takovou. Podle opsaných papežských bul lze předpokládat, že kodex 1046 byl opsán zhruba v roce 1311 (je v něm totiž bula Klementa V. *Ex frequentibus* z 21. března 1310, ale už v ní není jeho důležitá bula *Exivi de paradiso* z 6. května 1312).

Chybí stránky, kde byl začátek spisu, ale zároveň jsou prázdné sloupce rukopisu v závěru, z čehož lze předpokládat, že text zůstal nedokončen.

V kodexu je spis hned vedle opisu Bonaventurovy *Legendy Maior*, jinak se tam objevuje i materiál právního charakteru; to vše Accroccu vede k závěru, že nešlo o „sbírku materiálu k soukromému a osobnímu použití“, jak ho kvalifikoval Manselli.⁶ Accrocca soudí, že *CompAss* byla úmyslně dána po boku *LegMai*, aby jaksi doplnila oficiální Bonaventurovo dílo. V roce 1276 se totiž generální kapitula v Padově postavila proti rozhodnutí starému deset let v Paříži a vyzvala bratry, aby hledali hodnověrné paměti k Františkovu životu a počátkům jeho *fraternitas*.⁷ I sám obsah *CompAss* vede k těmto závěrům, protože spojuje dohromady materiály, které Crescencio da Jesi obdržel po roce 1244, ale i úryvky, které pozdější autoři, jako byl Ubertino da Casale a Angelo Clarenio, připisovali bratru Lvovi⁸ a výbor textů vzatých z *2Cel*.⁹ Jedna perikopa konečně vypráví vidění bratra Lva (*CompAss* 21).¹⁰

K otázce bratra Lva. Když Ubertino da Casale ve své *Declaratio* z roku 1311 cituje *Intentio Regulae*, dodává, že „všechno to se nachází napsáno rukou bratra Lva v knize, která je v Assisi“. I když to nebylo bez stínu pochyb ohledně *Verba s.p.n. Francisci* v první části spisu, přesto Ferdinand Delorme, Jacques Cambell a Théophile Desbonnets udělali závěr, i přes opačný názor Michaela Bihla, že tři poslední části kodexu 1046 z Perugia jsou dílem bratra Lva. Tato jeho hagiografická sbírka, i když ji pravděpodobně později přepracoval, zůstala zřejmě v podstatě věrná materiálu, který Lev, nejmilejší z Františkových druhů, předal z poslušnosti roku 1246 na žádost kapitoly v Janově a Crescencia da Jesi. Později se stal částečně pramenem *Memoriale (2Cel)*. A tentýž materiál pak Ubertino da Casale, Angelo Clarenio a Petr Jan Olivi popisují jako „svitky bratra Lva“, dříve než byly zpracovány do

⁵ F. ACCROCCA, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco“. *Un'introduzione alle fonti biografiche di San Francesco*, Padova 2005, 115.

⁶ R. MANSELLI, „Nos qui cum eo fuimus“, *Contributo alla questione francescana*, Roma 1980, 33.

⁷ F. ACCROCCA, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco“. *Un'introduzione alle fonti biografiche di San Francesco*, Padova 2005, 115. Srov. *AFH* 7 (1914), 681.

⁸ Srov. *CompAss* 15-18; 20; 102-105.

⁹ *CompAss* 1-3; 19; 23-49.

¹⁰ Srov. F. ACCROCCA, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco“, 115.

autografu z Assisi, který cituje Ubertino v roce 1311, a možná odtud do kodexu 1046, který je dnes uchováván v Perugii.¹¹

Accrocca uvádí, že po zásadních studiích Desbonnetse a Manselliho většinu úryvků můžeme oprávněně považovat za věrnou kopii materiálů zaslaných roku 1246 Františkovými druhy Crescenciovi da Jesi, které doprovázel známý list z Greccia podepsaný bratry Lvem, Rufínem a Angelem.¹² Úryvkům bratra Lva je třeba přisoudit pozdější dataci, jak vyplývá z bádání Edith Pásztor.¹³

Pozornost si zaslouží výtahy z *2Cel*. Jak víme, Bonaventura bohatě využíval spisy Tomáše z Celana a nezřídka je převzal doslova. Celanovy texty v *CompAss* naopak chybí v *LegMai*, což těžko může být náhoda. Lze se tedy domnívat, že byly vybrány po uveřejnění Bonaventurovy *LegMai*, téměř jistě po roce 1266, pokud ne po roce 1276. To vede Accroccu k datování *CompAss* až do doby po Bonaventurovi.¹⁴

Byla *Assisská kompilace* už od počátku pojímána jako text přidružený k *LegMai*? Accrocca soudí, že ano. Dobře to totiž koresponduje s rozhodnutími kapitul v Paříži a Padově: na jedné straně to chránilo specifičnost Bonaventurovy legendy, která byla i nadále jediným Františkovým životopisem v oběhu. Na druhé straně *CompAss* vyhovovala požadavku, že mělo být vyhledáno to, co bylo hodné k uchování ze života Františka a dalších bratří.¹⁵

1.3. Autor

Kompilátorem byl bezpochyby Menší bratr, který mohl mít přístup k archivu, v němž byly použité materiály uchovávané. To vede k domněnce, že pracoval v Assisi. V letech 1310-1312 byl jeho text – nevíme, jestli z originálu nebo z kopie – opsán v assiském skriptoriu stejným kopistou, který sepsal assiský rukopis č. 342 (jeden z nejdůležitějších kodexů, které nám uchovávají *Zjevení* od Angely z Foligna). A tento rukopis roku 1922 objevil Delorme.

Kompilátor provedl svou práci se starostlivou věrností, takže velká část úryvků *Assisské kompilace* je považována za věrnou kopii svědectví, která sepsali Františkovi druhové, mezi nimiž vyniká postava bratra Lva. V podstatě nás tedy přivádějí ke stádiu, které ještě předcházelo spisu *Vita secunda* Tomáše z Celana, jenž použil stejné materiály. Odtud pochází tedy kouzlo tohoto textu, který díky jednoduché formě, literárně nepříliš propracované, vyvolává v čtenáři pocit, že má před sebou autentická a bezprostřední svědectví! V tom jsou příznačné zvláště texty, v nichž se nachází ona svědecká formule „*my, kteří jsme byli s ním*“ (resp. „*s blaženým Františkem*“)!¹⁶ Ovšem i mnohé další fragmenty mohou být připsány těmto svědkům.¹⁷

¹¹ Zde je třeba pochopit komplexně práci *spirituálů* v letech 1300-1320, od Ubertina da Casale po rukopis z Perugia, od rukopisu z Perugia k assiskému kodexu spisu *Liber* od Angely da Foligno, od Angely k Angelovi Clarenovi, od Angely k Ubertinovi atd.. Srov. J. DALARUN, „*Angèle de Foligno a-t-elle existé?*“, in „*Alla Signorina*“. *Mélanges offerts à Noëlle de La Blachardière*, Roma 1995, 59-97.

¹² F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 115-119.

¹³ E. PÁZTOR, *Francesco e la "questione francescana"*, Assisi 2000, 137-242.

¹⁴ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 116.

¹⁵ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 116-117.

¹⁶ *CompAss* 11; 14; 50; 56; 57; 67; 82; 84; 86; 88; 89; 93; 101; 106; 111; 117.

¹⁷ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 117-118.

Z toho důvodu lze pochopit nostalgii po počátcích společenství, kterou lze z textu vnímat. Po době, kdy se bratři – po svém otci – usilovali radostně a velkoryse následovat Kristovy stopy v chudobě a pokoře. Vzpomínky se soustřeďují převážně na poslední roky Františkova života (nikdo nesleduje jeho život v mládí), na roky, kdy byl často nemocen (viz okolnosti kolem jeho oční nemoci: *CompAss* 5; 66; 68; 77; 83; 86). Druhové také odhalují napětí mezi Františkem a bratry (takže se stalo, že se k němu někdo choval bezohledně: *CompAss* 11), zvláště kvůli stylu života a zachovávaní *Řehole*. Objevují se vícekrát také střety mezi Františkem a bratry jemu nejbližšími, kteří v některých případech chtěli, aby byl tvrdší k vzpurným bratrům (*CompAss* 106).

Největší napětí je nicméně zachyceno v samotném Františkovi: neustálý boj, v němž se snaží dát svým bratrům příklad. Proto je častěji vzpomenua jeho snaha být „*vzorem a příkladem*“,¹⁸ takže se někdy projevila extrémní tvrdost k sobě samému. Ve vztahu k druhým je však popisován jako velmi chápající,¹⁹ i když pokud vnímal malověrnost nebo zlou vůli někoho, dokázal někdy být i tvrdý.²⁰ Byly to ostatně roky velkých změn, kdy se zdálo, že se mu věci vymykají z rukou, takže se mu nedařilo najít vždy rovnováhu mezi vlídností a přísností.²¹

1.4. Obsah

1. část spisu (*CompAss* 1-22) obsahuje výtahy z *2Cel* (*CompAss* 1-3; 19), úryvky připisované br. Lvovi (*CompAss* 15-18; 20), vidění br. Lva (21), svědectví druhů sv. Františka (4-14; 22), protože zachycují vzpomínky hlavně z posledních dnů světcova života.

2. část (*CompAss* 23-49) je dlouhým výborem z textů z *2Cel*.

3. část (*CompAss* 50-120), nejobsáhlejší, kromě tzv. „*lvovských úryvků*“ (102-105) obsahuje svědectví druhů a možná ještě jiná, vyznačuje se poměrně jednotnou stylistikou i jednotným způsobem vyprávění. Někdo zřejmě ve finální redakci textu pečlivě dohlížel na jeho výslednou podobu a někdy – jako v kap. 96 – měl potřebu ujišťovat: „*Ten, kdo toto napsal, to viděl mnohokrát a vydal o tom svědectví.*“ Více takovýchto podrobností vedlo některé autory k nejlogičtějšímu závěru, že tímto člověkem byl sám bratr Lev. Nelze to tvrdit s jistotou, ale mnohé tomu nasvědčuje.²²

1.5. Zhodnocení spisu

CompAss/LegPer shrnuje svědectví vázaná výlučně na život Františka po jeho obrácení, kde převažuje František trpící v posledních letech života. Výjimečná důležitost spisu je v tom, že opsal - bez významných stylistických a literárních úprav – a sebral vedle extraktů z *2Cel* materiály, které Crescenciovi da Jesi poslali především druhové (ale nejen oni), z nichž za většinu vděčíme bratru Lvovi, který připojil v určitém počtu případů svědeckou pečeť slovy „*nos qui cum eo fuimus*“ (my, kdo jsme byli s ním).

¹⁸ *CompAss* 50; 56; 79; 97; 108; 111.

¹⁹ Např. *CompAss* 50; 53; 89.

²⁰ *CompAss* 20; 62; 97.

²¹ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 118-119.

²² F. ACCROCCA, *La Compilatio Assisiensis, ovvero la voce dei compagni*, in: *Frate Francesco* 2/2009, 493-494.

Četba může na první pohled vyvolávat dojem neuspořádanosti, téměř jako by byl spis výsledkem zcela náhodné snůšky textů. Je pravda, že kompilátor - na rozdíl od redaktora spisu *Zrcadlo dokonalosti* - neměl potřebu své prameny přizpůsobovat přesnému kompozičnímu plánu. Ve skutečnosti pozorná četba odhalí skupiny perikop uspořádané kolem určitých tématických jader nebo je spojuje vazba „časoprostorová“, což může být převzato z bezprostředního svědectví druhů. Vyprávějí tedy o Františkovi proniknutém nevyčerpatelnou láskou k lidem a každému stvoření, pozorném k údělu ubohých (krásná epizoda o chudé ženě nemocné s očima: *CompAss* 89). Nade vším však převažuje jejich lítost, že ztratili takového bratra a otce, stesk konejšeny alespoň jistotou, že spolužití s ním byla výsada vyhrazená jen nemnohým.

Rehabilitace *CompAss/LegPer* na poli kritiky posloužila k objasnění některých aspektů „františkánské otázky“, protože mohla být určena ve velké míře ta část, která ve svém prvotním stadiu sloužila jako pramen Tomáši z Celana pro jeho *2Cel*.

Je však třeba pamatovat na to, že spis vzniká v prostředí *spirituálů* a že obsahuje řadu polemických prvků, které zahaleně vyjadřují jejich nostalgické nebo i opoziční postoje. V tom smyslu lze např. chápat častější používání výrazů jako „*tunc temporis*“ (v tehdejší době) či „*diebus illis*“ (za oněch dnů), které nesměřují k chronologickému upřesnění, ale spíš staví do kontrastu staré a nové časy. To stejné platí pro popis dobroty a svatosti, který je odlišný u bratří prvotní fraternity.

V hodnocení spisu nesmíme opomenout jeho nedostatek logické struktury a s tím související chronologický nepořádek. Autor často zaměřil pozornost více na vyjádření myšlenky, a z toho vyplývají mezery v používání jmen, nebo zmatky v odkazech na dobu a místa. Nechybí ani přehánění v oblasti zázraků. Lze také zaznamenat vlivy duchovního a asketického chápání pozdějšího, než odpovídá Františkově době.

„Spis je určitě dokumentem mimořádné krásy, neoddiskutovatelné biografické hodnoty právě proto, že je plný prosté a přesvědčivé sdílnosti, jež ho vedle *Zrcadla dokonalosti* činí jedním nejbezprostřednějších a nejvýznamnějších textů týkajících se skutků, působení a touhy Františka. Jeho vyprávění jsou proniknutá zbožným duchem i příjemným rozptýlením, bohatá na povzbudivá a podivuhodná fakta - zázračná lidsky, ne nadpřirozeně - podtržená přítomností a lidskou účastí druhů, jež byla prožívána konkrétně a intenzívně“.²³ V těchto vzpomínkách „je František přítomen v šíření i rostoucí zátěži svého hnutí; je zde vnitřní situace, kterou světec - zvláště s onou enormní tíhou - nedokáže už kontrolovat, a přece odmítá nemyslitelná a nemožná řešení na sílu“.²⁴

Ale je zde také svěžest vyprávění, hojnost optiky úpadku, pomalého a vzrůstajícího uvolnění v řádu ve srovnání s ovzduším opravdovosti a apoštolské horlivosti prvotního františkánství. V oplakávání oné atmosféry plné duchovní svobody, která charakterizovala

²³ S. DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi 1977, 110.

²⁴ S. DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti...*, 111.

člověka Františka, lze však zaznamenat i pozitivní touhu po době už minulé, ale zůstávající styčným bodem pro následování.²⁵

Se všemi svými přednostmi i nedostatky je *CompAss/LegPer* jedním z nejautentičtějších svědectví nejen o Františkovi, ale také o cenném momentu dějin řádu. Její kouzlo je právě zde. A právě díky tomuto textu je dnes možné říct, že s Františkem „se začalo probuzení světa a nastalo svítání, při němž podoby a barvy byly vidět v novém rysu“.²⁶

2. ZRCADLO DOKONALOSTI *SPECULUM PERFECTIONIS (SpecP)*

Je to hagiografický spis, který měl velmi důležité místo v celku františkánských pramenů a těšil se zvláštní přednosti některých badatelů. Měl prvořadou roli v prvních desetiletích „františkánské otázky“, kdy byl v centru tvrdé polemiky významných autorů. I když mnoho z problémů je už vyřešeno, je dobré krátce se k diskuzi vrátit.

2.1. Autor

Jedním z nejdiskutovanějších problémů počátků celé „františkánské otázky“ byl problém autora *SpecP*. Roku 1898 v prvním moderním vydání tohoto spisu (jeho obsah byl v zásadě znám už od roku 1504!) přisoudil Paul Sabatier autorství sekretáři sv. Františka, bratru Lvovi.²⁷ Už název Sabatierovy publikace byl poněkud provokativní, neboť se v něm kromě Lvova autorství objevuje, že je to „nejstarší legenda“ o sv. Františkovi. Sabatier kromě datace (příliš věřil datu z kodexu Mazarin 1743, kde byl letopočet 1227, zakládal svůj názor především na jednotě plánu, inspirace a stylu. Živost vyprávění některých událostí předpokládá očitého svědka, což je vidět zvl. u psaní řehole ve Fontecolombo, v popisu života bratří v Rivortorto, nebo ve vyprávění posledních let Františkova života. Z druhé strany se odvolával na výroky některých autorů z počátku 14. století, zvl. Francesca Venimbeniho, Angela Clarena a Ubertina da Casale, kteří obecně zmiňují *scripta* br. Lva, citují z jeho spisů, což odpovídá některým úryvkům ze *SpecP*.

Faktem je, že už před těmito autory i Petr Jan Olivi ve svém komentáři řehole *Expositio super Regulam* - napsaném možná roku 1288 - uvádí: „Proto se čte i v listech bratra Lva, na něž napsal to, co předtím od našeho otce jakožto jeho jedinečný druh viděl a slyšel...“.²⁸ To je jasné přisouzení svědecké hodnoty bratru Lvovi.

²⁵ Srov. E. MENESTÒ, „Introduzione“, in *Fontes franciscani*, 1469.

²⁶ G.K. CHESTERTON, *San Francesco d'Assisi*, Milano 1977, 153.

²⁷ P. SABATIER, *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima, auctore frate Leone*, Paris 1898.

²⁸ „Unde et in cedulis fratris Leonis, quas de his quae de patre nostro, tamquam eius singularis socius viderat et audierat, conscripsit, legitur“. D. FLOOD, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden 1972, 189.

Sabatier už v názvu svého vydání připsal autorství bratru Lvovi, který tak dostal roli strážce neporušené paměti, požehnané navíc výsadou dlouhého společného života s Františkem. A takovému svědectví Sabatier přisuzoval důležitost téměř rovnocennou jako samotným Františkovým spisům.²⁹

Reakce na Sabatierovu práci však byla rychlá. Kritici brzy prezentovali řadu námitek, zvláště že spisem není dílem jediného autora apod. (opakování; různost stylů uvnitř spisu i ve srovnání s jinými texty bratra Lva; 8x je Lev citován ve třetí osobě; žádná zmínka autorů ze 13. stol. o *SpecP* a o autorství Lva). Přesto setrvačností např. ještě v roce 1943 připisuje E. Franceschini autorství tohoto spisu Lvovi.³⁰

Objev *Perugijské legendy* díky Ferdinandu Delormovi v roce 1922 na jedné straně znamenal přesun pozornosti od *SpecP* k novému pramenu, na druhé straně nabízel nový a zajímavý materiál k prověřování starších tezí. Právě díky tomu se pokročilo zásadním způsobem k určení textů bratra Lva. Na základě studií pak vznikla hypotéza, že právě *LegPer* byla hlavním pramenem *Specula perfectionis*. Dnes se spíše zdá přesvědčivější teze, že jak *LegPer*, tak *SpecP* čerpaly z jednoho pramene. Problém možných zprostředkování mezi tímto pramenem a dvěma spisy zůstává naprosto otevřený.³¹

Na základě toho lze konstatovat, že spis jako takový není možné přisoudit bratru Lvovi, nemůže se však popřít, že do něj Lev nějakým způsobem mohl přispět. Každopádně však otázka autorství zůstává otevřená. Autor jistě patřil ke *spirituálům*, neboť je zde cítit blízkost k jejich způsobu myšlení. Dobře také znal předchozí hagiografické prameny; předpokládá se, že se narodil v letech 1255-60 a dostal se do kontaktu s některými bratry, kteří znali generaci druhů sv. Františka. Spíše než spisovatel je to však kompilátor vědomý si své role, takže dokázal respektovat fakta, která měl k dispozici z pramenů.

2.2. Čas a místo sepsání

Sabatier ve svém prvním vydání napsal, že jde o nejstarší legendu, tj. ještě starší než *ICel*. Tento názor si vlastně podržel až do smrti, pokládal za rok sepsání *SpecP* 1227.³² Většina kritiků velmi brzy odmítla tento názor, a to z více důvodů. Z vnitřních lze uvést jmenování kardinála Hugolina už jako papeže, nemoc a smrt bratra Bernarda (zemřel až kolem roku 1443), František nazývaný jako *beatus* nebo jako *sanctus* (svatý), stejně jako Klára a Dominik apod..³³

Kromě těchto anachronismů jsou tu další indicie pozdního charakteru spisu: typickým znakem bývá častější popisování zázraků, které není v prvotních pramenech (*ICel*, *AnPer*, *TSoc*); dále výrazně polemický tón spisu dokumentující pozdější napětí v řádu.

²⁹ F. ACCROCCA, *Lo Speculum perfectionis, alternativa a Bonaventura*, in: *Frate Francesco* 1/2010, 245.

³⁰ Srov. E. FRANCESCHINI, „Introduzione”, in FRATE LEONE, *Lo specchio di perfezione*, Milano 1943, XVII-XXV. Text převzat do: E. FRANCESCHINI, *Nel segno di Francesco*, S. Maria degli Angeli - Assisi 1988, 184-187.

³¹ L. PELLEGRINI, „Introduzione“ ke spisu *Speculum perfectionis*, in *Fontes Franciscani*, 1840.

³² Jeho názor se zakládal na datumu, který uvádějí *Explicit* dvou rukopisů z 15. stol. patřících k rukopisné rodině z „jižních zemí“. Jde však o chybu v přepisu kopisty, z původního MCCCXVIII (1318) na chybné MCCXXVIII.

³³ Srov. *SpecP* 2,1; 112,14; 85,9; 90; 108; 43,1; 43,6; 43,11-14.

Podle rukopisu z Ognissanti se jeví jako věrohodné datum konečné redakce rok 1318, ovšem spis mohl být předtím dokončován po částech.³⁴ Jako místo sepsání je velmi pravděpodobná Porciunkula. Právě tam také bylo určité centrum skupiny horlivců, které se cítilo napadáno církevní autoritou. Tato skupina brání pak své ideály tím, že chce ukázat Františka jako „zrcadlo dokonalosti“ Menšího bratra, který přijal *Řeholi* od samého Boha, a proto nelze dělat její ulehčující výklady a má se zachovávat „*ad litteram*“ a „*sine glossa*“ (do písmene a bez poznámky).³⁵

2.3. Prameny

V úvodu spisu, který nacházíme pouze v rukopisech „skupiny jižních zemí“ a který neuvedl Sabatier v žádném svém vydání, je tato poznámka: „*Toto dílo bylo kompilováno ve formě legendy z některých starých, které napsali a dali napsat na různých místech druhové blaženého Františka*“. Až Sophronius Clasen správně zdůraznil důležitost údajů této rubriky a nyní jsou brány vážně. Uribe rozděluje 124 kapitol takto:

- 115 kapitol pochází z pramenu společného pro *SpecP* a *CompAss/LegPer*
- 4 kapitoly, které nejsou v *CompAss/LegPer*, pocházejí z *2Cel*
- 2 kapitoly z *Verba sancti Francisci*
- 1 kapitola z *1Cel*

Prvky, které jsou společné s *CompAss*, studovala řada kritiků. Podle Desbonnetse *Zrcadlo dokonalosti* alespoň nepřímo závisí na této kompilaci díky rukopisu, který nazývá *Ms. d* a který se nedochoval, a také na jedné jeho hypotetické kopii (*Ms. f*).³⁶

O materiálu, který pochází z *2Cel*, filologická studia došla k dosti pravděpodobným závěrům. Podle Clasenova jsou texty z *2Cel* ve *SpecP* díky ústní tradici Celanova díla, které bylo zničeno z nařízení kapituly roku 1266.³⁷ To ovšem jiní kritici nepřijímají. Podle Desbonnetse také zde pochází materiál od Celana z *Ms. d* a z hypotetického *Ms. f*.

Kapitoly, jež nemají sobě podobné v jiných životopisných pramenech, jsou tyto:

- Vsuvka mezi kap. 71 a 72 o trestech, které ohlásil Pán nevěrné frakci řádu, a o odměně pro věrné (možná pozdější dodatek).
- Kap. 84, vynášení důležitosti Porciunkuly.
- Kap. 120, Píseň bratra slunce, jejíž text se nachází v předchozích rukopisech.

Z toho vysvítá, že většina pramenů, které kompilátor použil, je známá a že je příliš neměnil. Co se týče obsahu, spis čerpá z materiálu, který dnes nacházíme v *CompAss*, i když ne výlučně, takže D. Solvi jej definuje jako „promyšlené přepracování *CompAss*“.³⁸ Pokud jde o rozdělení materiálu, autor je dělá podobně jako Celano ve druhé části *Vita secunda* a Bonaventura ve střední části *LegM*, i když jiným způsobem.

³⁴ Podle M. Causseho mohla být práce dělána v letech 1311-1318, tj. od doby, kdy Ubertino da Casale našel *rotuli* ke své slavné *Declaratio*.

³⁵ Srov. *SpecP* 1,8.

³⁶ T. DESBONNETS, *Recherches sur la généalogie des biographies primitives de Saint Francois*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 60 (1967), 313-315.

³⁷ Srov. S. CLASEN, *Legenda Antiqua S. Francisci*, Ed. E.J. BRILL, Leiden 1967, 290-294.

³⁸ D. SOLVI, *Lo "Speculum perfectionis" e i rotoli di frate Leone*, in *Studi Medievali*, serie 3, 34 (1993), 646.

Originálních prvků je ve *SpecP* málo. Pouze ve 29 kapitolách lze zaznamenat asi 50 nových prvků, z nichž jen 8-9 má trochu větší rozsah. Nejde o nové údaje, ale o „vědomé a úmyslné variace, které přispívají k tomu, že vzniká nová verze použitých materiálů“.³⁹ To vybízí k pozornějšímu pohledu na *usus compilandi* (způsob kompilování), tj. na metodu, kterou autor použil ve výběru a rozdělení materiálu. O tom více Uribe.⁴⁰

Praktický příklad způsobu autorovy práce s prameny ukazuje E. Pásztor.⁴¹ *Legenda perusina* obsahuje jednu velmi negativní předpověď budoucnosti připisanou Františkovi.⁴² Na první pohled by se zdálo, že je to typický text pro duchovní klima závěru 13. nebo počátku 14. století, zatímco to není nic jiného než převzatá druhá část jedné perikopy obsažené už v *2Cel*, tzn., že předchází ještě rok 1246.⁴³ Jedná se o jedno *loghion* připisované světcí, v němž se předpovídá, že kvůli špatným příkladům bude františkánská *religio* zdiskreditována a budou do ní vstupovat jen málokterí. Těch málo bude vedeno pouze Duchem Svatým a budou požehnáni od Boha, ale nebudou konat záslužné skutky, protože ochladnou v lásce. Přijdou na ně nezměrná pokušení, ale ti, kdo se ve zkouškách osvědčí, budou lepší než jejich předchůdci. Jde totiž o zkoušky, po nichž dostanou korunu života.

Ve verzi *LegPer* a *2Cel* jsou nebezpečí označena pouze obecněji: jen zdánlivá „*conversatio religiosa*“ (řeholní způsob života) a ustrnutí v zahálce, neodporování pokušení. V *Zrcadle dokonalosti* jsou však tyto viny upřesněny.⁴⁴ Jsou jimi důvěřování pouze ve svou „*scientia et sapientia*“ (vědu a moudrost), a také necvičení se ve skutečných ctnostech, což je také blíže vysvětleno: v následování cesty kříže a pokání, v ryzím zachovávání evangelia, jež mají bratři kvůli svým slibům zachovávat ryze a jednoduše. Úryvek tak získává nejen františkánský význam, ale také výrazně polemický rys. Jde o jeden z nejzajímavějších případů přepracování textu, který přejde nejprve do neoficiálního pramenu a odtud je posléze přetvořen tak, že - i když zachovává většinu původního kontextu - je k němu přidána polemická váha, kterou v roce 1246 ještě neměl.

Pozornost si z různých důvodů jako příklad zaslouží tento úryvek *CompAss* 64:

„Když se jednou vrátil blažený František ke kostelu Panny Marie Andělské v Porciunkule, našel tam bratra Jakuba Prostého s jedním malomocným znetvořeným vředy, který sem přišel tentýž den. Sám svatý otec mu doporučoval toho malomocného i zvláště všechny další malomocné, kteří byli velmi posetí četnými ranami. V těch dobách totiž bratři zůstávali v leprosáriích. Bratr Jakub však byl téměř lékařem těch, kdo byli velmi posetí ranami, a dobrovolně se dotýkal jejich ran, převazoval je a ošetřoval. Blažený František řekl bratru Jakubovi, téměř jako by mu vyčítal: »Neměl bys sem vodit bratry »křesťany«, neboť to není vhodné ani pro tebe, ani pro ně.« Blažený František nazýval malomocné ‚bratry křesťany‘. Toto tedy řekl svatý otec, ač se mu líbilo, že jim pomáhal a sloužil, přece nechtěl, aby vodil ty, kdo byli velmi posetí ranami, mimo špitál. Zvláště když onen bratr Jakub byl

³⁹ D. SOLVI, *Lo “Speculum perfectionis” e le sue fonti*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 88 (1995), Tavola II, 464-465.

⁴⁰ F. URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara (secc. XIII-XIV)*, Assisi 2002, 351.

⁴¹ Srov. E. PÁZTOR, *La questione francescana oggi*, in *Francesco d’Assisi e la “questione francescana”* Assisi 2000, 40n.

⁴² *LegPer* 2.

⁴³ *2Cel* 157.

⁴⁴ *SpecP* 70.

velmi prostý a často s nimi chodil do kostela Panny Marie s nějakým malomocným, a zvláště když obvykle lidé měli strach z malomocných, kteří byli plni ran. Ještě blažený František nedomluvil, hned si to vyčítal a šel vyznat svou vinu Petru z Cattanie, který byl tehdy generálním ministrem. Především se blažený František obával, že když huboval bratra Jakuba, zahanbil malomocného. Proto vyznal svou vinu, aby prokázal dostiučinění Bohu i malomocnému. A řekl blažený František bratru Petrovi: »Prosím tě, potvrď mi pokání, které jsem se rozhodl vykonat za svou vinu, a nebraň mi v tom! « Bratr Petr mu řekl: »Ať se ti stane, jak se ti líbí. « Bratr Petr totiž tak cítil a obával se Františka a tak mu byl poslušný, že se neodvážil měnit jeho příkazy, i když tehdy i při mnoha jiných okolnostech ho mnohé trápilo. Blažený František řekl: »To buď moje pokání: abych jedl s tím bratrem křesťanem z jedné misky.« A to se stalo, když zasedl blažený František za stůl s malomocným a s dalšími bratry, byla mezi oba dána jedna miska. Ten malomocný byl celý pokryt ranami a vředy. Zvláště prsty, kterými bral jídlo, měl zkroucené a podlité krví, takže vždy, když je ponořil do misky, stékala krev do ní. Když to viděl bratr Petr i ostatní bratři, byli velmi zarmoucení, ale neodvážili se nic říct z obavy ze svatého otce. *Ten, kdo to napsal, to viděl a vydal o tom svědectví.*“

Tento text je typickým příkladem různých rozporů, které jsou ovšem známkou života a pravdivosti fakt. Až extrémní Františkova tvrdost vůči sobě samému, choulostivá situace s malomocným a zátěží, která působila na společnost i bratry, strach bratří z Františka, a to i generálního ministra Petra. Na závěr právě typická pečeť očitého svědka, jak jsme ji zmiňovali výše, nejpravděpodobněji bratra Lva.

2.4. Struktura

Z tématického hlediska lze spis rozdělit na 12 částí, k tomu ještě přidejme *Úvod* a *Explicit*. Názvy jednotlivých kapitol (i když nejsou zcela originální, jak nám je představuje kritické vydání) jsou obvykle klíčem k jejich chápání. To je zvláště zajímavé v některých případech, kde je zřejmé, že název úplně neodpovídá obsahu kapitoly. Vidět je to zvláště v druhé části spisu, která pojednává o Františkově vlídnosti a má název „*Láska, pochopení a vlídnost k bližnímu*“. Také III. část, která téměř výlučně pojednává o pokoře, nese název: „*Dokonalost pokory a poslušnosti*“.

Rozdělení do 12 částí pravděpodobně také není náhodné, neboť ve středověku čísla v rozdělení spisů měla velkou symbolickou důležitost. Zde je to pravděpodobně odkaz na 12 kapitol *Potvrzené řehole*. Téma věrnosti *Řeholi* jako hlavní klíč k výkladu *SpecP* navrhl už G. Intersimone.⁴⁵ Pro D. Solviho jsou bezprostřednějším styčným bodem *Konstituce z Assisi*, uložené kapitulou v Neapoli roku 1316, které byly také rozděleny do 12 kapitol.⁴⁶ I později konstituce řádu často dodržovali toto rozdělení na 12 kapitol podle *Řehole*.

2.5. Zhodnocení *SpecP*

Podle E. Prinzivalli vztah mezi spisy *Zrcadlo dokonalosti* a *Perugijská legenda/Compilatio Assisiensis* lze shrnout takto:

- *Zrcadlo* je tématické a stylistické uspořádání materiálů, jež jsou obsaženy také v *LegPer/CompAss*.
- Tato shoda materiálů je velmi široká, ale ne naprostá.

⁴⁵ G. INTERSIMONE, *Lo specchio di perfezione*, in *Italia francescana* 26 (1951), 38-40.

- Ideová orientace obsahu rozděleného do 12 kapitol podle schématu odpovídajícímu ctnostem svěťce odpovídá hlediskům *spirituálů*, což vychází z epizody v úvodu, v níž „*plures ministri*“ (mnoho ministrů) odmítá *Řeholi*.⁴⁷

V té souvislosti je dobré si povšimnout formy, jakou *SpecP* prezentuje *Řeholi*. Spis jednak obsáhle používá Františkovy spisy, zvláště *Potvrzenou řeholi*, jakož i *Nepotvrzenou*. Autor představuje *Potvrzenou řeholi* jako nejpřesnější výraz evangelní dokonalosti. František sám je pak jejím nejdokonalejším vykladatelem. Je zde tedy dynamický vztah mezi napodobováním Krista a evangelní dokonalostí skrze Františka a jeho *Řeholi*.

Podle Manselliho *SpecP* odpovídá přesnému redakčnímu plánu uspořádanému kolem Františkových ctností, ale jinak jeho redaktor zasahoval do textů, které mu sloužily jako prameny, mnohem méně razantně než to dělal Tomáš z Celana. I na rozdíl od kompilátora *CompAss* jsou jeho zásahy „v naprosté většině velmi malé“.⁴⁸

Jako hagiografický pramen má *Zrcadlo dokonalosti* – jestliže je porovnáme s jinými – hodnotu doplňkovou a druhotnou, protože přináší málo nových prvků pro historii. Z hlediska informativního obsahuje určité množství údajů o místech a časech, případně některé drobné detaily o Františkově životě, které nejsou v jiných pramenech.

Spis patří k literárnímu druhu *Specula*, neboť jeho úmyslem je nabídnout Františkovu osobu jako model svatosti. V tom ohledu jsou velmi typické výrazy *speculum* (zrcadlo), *imago perfectionis* (obraz dokonalosti), *perfectio* (dokonalost). Jako zrcadlo chce představit systematicky Františkovu spiritualitu, což dělá nejkompletněji ze všech tzv. „neoficiálních“ pramenů. Její uspořádání je tématické, ne chronologické, protože vychází z údajů o Františkově životě, ale ne z života samého. Je velmi pravděpodobné, že se v tom autor inspiroval *LegM* sv. Bonaventury a druhou částí *2Cel*.

Pokud jde o Františkovu osobnost, *SpecP* přece jen přináší některé jeho rozměry neznámé jiným životopiscům. Představuje jej jako muže své doby, který měl ve svém mládí rytířské sny o velkých postavách, jako byl Karel Veliký, Roland a Olivier, jejichž „*chansons des gestes*“ musel znát.⁴⁹ Nazývá své druhy „rytíři Kulatého stolu“⁵⁰ a chystá se dokonce mluvit s císařem (kvůli bratrům chocholoušům).⁵¹ Podobně jako *LegPer*, i *SpecP* proniká hlouběji do Františkovy psychiky, jeho utrpení kvůli řádu, v nemoci, v pomalé agónii jeho poslední choroby aj.

Na rozdíl od jiných *Zrcadel* té doby chce *SpecP* představovat Františka jako model pro bratry ne z abstraktních úvah o jeho svatosti,⁵² ale z jejích lidských rozměrů prostřednictvím toho, co pro Františka znamenalo proniknutí do bolesti Kristova utrpení. Jde proto o svěťce proniknutého lidskostí, blízkého bolesti a lidským omezením, ale představovaného vždy z pohledu *spirituálů*, tj. je zde zdůraznění témat jako pokory a chudoby, pohled na budoucnost

⁴⁶ D. SOLVI, *Lo “Speculum perfectionis” e le sue fonti*, 451.

⁴⁷ Srov. *SpecP* 1.

⁴⁸ R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 32.

⁴⁹ Srov. *SpecP* 4.

⁵⁰ *SpecP* 72.

⁵¹ *SpecP* 114.

řádu z hlediska soužení, František je předkládán ve své obzvláštní podobnosti s Kristem. Je však třeba uznat, že *SpecP* je v tom méně radikální než jiné spisy *spirituálů* té doby.⁵³

Celkově je *SpecP* také poměrně cenným svědectvím o úctě ke sv. Františkovi na počátku 14. století a dokumentem, jenž nemá sobě podobného, prezentujícím to, jak chápal a vykládal Františka a jeho ideály směr *spirituálů*. V tom ohledu mají některé kapitoly zvláštní důležitost, zvláště 85., která vyjadřuje ideální profil Menšího bratra podle tohoto pojetí.

Z hlediska historického je pravdivá, neboť nemění historické údaje, ale tendenční, protože je prezentuje tak, že se jeví jako manipulované a přepracované, se silnou příchutí polemiky zaměřené na podporu názorů směru horlivců. V podstatě odráží polemickou a obtížnou dobu ve vývoji řádu poznamenaném určitým rozdělením. *Spirituálové* zde ukazují nesmlouvavost vůči těm, kdo některé věci vidí opačně, zvláště pokud šlo o studia, chudobu a pokoru.⁵⁴ Na druhé straně je to důkaz, že v té době bratři mohli projevit různost názoru a že proto nejsou zcela přesné názory těch historiků, kteří tvrdí, že ostatní bratři bránili *spirituálům* ve vyjádření jejich myšlenek.

Na závěr můžeme říci, že četba spisu vyžaduje smysl pro kritický úsudek, zvláště pokud jde o původ textů a o mnohá tvrzení, kterým nemůžeme dávat stejnou váhu jako jiným prvotním františkánským pramenům.

E. Franceschini nazývá *Zrcadlo dokonalosti* jedním ze tří monumentů, které první období „vystavělo“ Františkovi (spolu s bazilikou sv. Františka a životopisy Celana a Bonaventury). Eliáš chtěl oslavit Františkovu vznešenost, Celano s Bonaventurou jeho svatost, a *SpecP* spolu s *Legendou tří druhů* jeho lidství. Místa a materiálu se dostalo pro všechny.⁵⁵

⁵² V té souvislosti je zajímavé všimnout si, jak kompilátor v různých úryvcích odstraňuje poznámky týkající se svatosti a zázraků, např. v *SpecP* 66; 101,17; 102,16; 11,3; 112,11.

⁵³ Např. Ubertino da Casale a jeho *Arbor vitae*, Angelo Clareno (*Chronicon*) nebo tzv. *Verba* Konráda z Offidy aj.. Tyto spisy se odvolávají na ústní nebo písemná svědectví Františkových druhů, do nichž jsou vedle známých Františkových myšlenek zařazována také jakási mysteriózní „tajemství“ týkající se budoucnosti řádu ve 14. a 15. století.

⁵⁴ Srov. např. *SpecP* 11,6; 69; 70,4; 72,19-26; 81,2.6.

⁵⁵ Srov. E. FRANCESCHINI, *Nel segno di Francesco*, 183n.

3. SACRUM COMMERCIIUM SANCTI FRANCISCI CUM DOMINA PAUPERTATE POSVÁTNA ÚMLUVA SV. FRANTIŠKA S PANÍ CHUDOBOU (*SacCom*)

Sacrum commercium je pro františkánskou hagiografii v některých ohledech spis unikátní. Z literárního hlediska jeden z nejkrásnějších, z hlediska dějin františkánského řádu jeden z nejdůležitějších. Raoul Manselli ho nazval „jedním z nejzvláštějších dílek první františkánské literatury“.⁵⁶

3.1. Autor a datování

Sacrum commercium je dílo zároveň fascinující, ale i problematické. Vždyť se doposud nepodařilo ani určit autora ani dojít ke společnému závěru ohledně datování. Pokud jde o autora, byla navržena různá jména: Antonín Paduánský, Giovanni Parenti, Jan z Parmy, Crescencio da Jesi, César ze Špýru. Za datum sepsání se považoval ještě před třiceti lety skoro jistě rok 1227; dnes je ovšem těžko přijatelný.⁵⁷ Na tuto falešnou stopu přivedlo badatele datum *červenec 1227* napsané na okraji některých kodexů ze stejné rodiny. Proti tomu však svědčí dvě věci. Jednak František je ve spisu jmenován 9x a vždy jako *beatus*, což se dodávalo už ke svatořečeným osobnostem (kanonizace až 16.7. 1228). Dále je to duch spisu. Ve skutečnosti totiž spis odráží dvojí problematiku, jež byla velmi aktuální kolem poloviny 13. století, totiž zostření konfliktu mezi sekulárními představiteli a mendikanty.

K tomu lze uvést alespoň jeden velmi příznačný příklad. V počátcích společenství bratří se odehrála jedna epizoda, kterou zaznamenává *AnPer* 20-21 a *TSoc* 38-39. Dva bratři dorazili do Florencie, ale nedostalo se jim tam dobrého přijetí. Následující ráno jistý bohatý člověk jménem Guido, vnímavý k údělu chudých, chtěl dát bratřím – stejně jako dalším chudým – každému peníz. Oni však nechtěli přijmout a odpověděli: „*Je pravda, že jsme chudí, ale je to chudoba, která pro nás není tak těžká jako pro ostatní nuzné, protože jsme se chudými stali dobrovolně, z milosti Boha, jehož radu následujeme*“ (*TSoc* 39). První bratři tedy nemysleli, že by je jejich rozhodnutí pro chudobu uvádělo do situace, kdy jsou duchovně výše než jiní chudí. Byli si vědomi, že je to důsledkem aktu dobrovolnosti a že se proto nejedná o stav tak tvrdý, k němuž byli donuceni bídou jiní.

Na počátku 50. let však mendikanti stále více zdůrazňovali, a to především v důsledku polemiky se sekulárními činiteli, význam své volby chudoby, tehdy už považované za základ jejich vyvolení a duchovní nadřazenosti. Proto Tomáš z Celana zahajuje svoje *Pojednání o zázracích*, sepsané právě v těchto letech, oslavováním chudoby, považované za sílu této „*nova religio*“ - nové řehole (*3Cel* 1). I generální ministr Jan z Parmy a Jordán ze Saxonie, generální magistr dominikánů, v roce 1255 napsali list určený bratřím svých řádů (vůči útokům z vnějšku mendikanti postupovali někdy společně) s oslavou dobrovolné chudoby.⁵⁸ Toto vynášení chudoby dobře pochopíme, když máme na zřeteli, že právě v roce 1255 si sekulární mistr Guglielmo de Saint-Amour vybírá za terč polemiky proti mendikantům právě jejich slib chudoby.

⁵⁶ R. MANSELLI, *Evangelismo e povertà*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XII e XIII* (Accademia Tudertina 1969), Todi 1969, 11.

⁵⁷ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 87.

Pro datování spisu *Sacrum Commercium* se proto jeví jako důležité některé formulace v jeho Prologu: „Právem nebeské království patří těm, kdo ze své vůle, s ryzím úmyslem a z touhy po věčných dobrech, nevlastní žádné dobro pozemské“ (*SacCom* 3). Nebo: „Mezi ostatními přejasnými a znamenitými ctnostmi, které v člověku připravují místo a přebývání Bohu a ukazují skvělejší a rychlejší cestu k jeho dosažení, svatá Chudoba přednostně vyniká nade všemi a ze zvláštní milosti předstihuje tituly jiných“ (*SacCom* 1). A konečně, ptá se Accrocca, není obranou praxe žebrání mendikantů, kterou mistr Guglielmo zuřivě odsuzuje, tento text z Prologu?⁵⁹ „Je nezbytné, aby žil z nebeských věcí ten, kdo se nestará o světské, a aby okoušel štěstí v přítomném vyhnanství sladké drobtů, které padají ze stolu svatých andělů, ten, kdo se zřídá všeho pozemského a všechno považuje za lejno“ (*SacCom* 3). Autor ústy Paní Chudoby říká bratřím: „Nejvyšší“ je váš slíbený způsob života („*altissima est professio vestra*“), nad (síly) člověka, ctnosti, jistá cesta do nebe (*SacCom* 65).

Krásná a slavná je scéna o stolování Paní Chudoby s bratry (*SacCom* 59-63). Chudoba nenachází nic než trochu skrovného jídla, bez talířů, mís, nože, soli, vína... Namísto lůžka si lehla holá na holou zem, kámen místo polštáře. Po spánku chce, aby jí ukázali klášter. „Bratři ji vyvedli na pahorek, ukázali jí celý svět, pokud oko dohlédlo, a pravili: Toto je náš klášter, paní!“

Na rozdíl od Bonaventury, který vidí františkánské dějiny jako neustálý pokrok, autor *SacCom* se obrací k minulosti. Prvotní *fraternitas*, společenství bratří, žilo dokonale svůj způsob, a z něho by bratři neměli ustoupit. V tom je znát větší souznění s *2Cel* než s Bonaventurou. Proto také Paní Chudoba vyzývá bratry, aby „vytrvali“ v nastoupené cestě a „neopustili“ dílo dokonalosti, jak to mají ve zvyku dělat druzí (*SacCom* 65).

Jak jsme uvedli, zatím všechny snahy o určení autora ve světle historického bádání a rukopisné tradice vyšly naprázdno. Ovšem datováním spisu do doby konfliktu se sekulárními činiteli se zužuje pole hypotéz a některé je třeba zcela pominout. Nemohli být autory sv. Antonín nebo Cesario ze Špýru, neboť v polovině 13. století byli už dávno po smrti. Jméno Jana z Parmy je zatím nejpravděpodobnější mezi dosud navrženými, ale v tom případě zůstává problém vysvětlit mlčení Ubertina da Casale. Ubertino totiž „plnými hrstmi“ čerpá ze *SacCom*, ale nepíše nic jistého o autorovi. Nazývá ho: „jistý svatý učitel, profesor této svaté chudoby a její neúnavný horlitel“ (*Arbor vitae* V,3; FP 2071). Ubertino má pro Jana z Parmy navíc obdiv a oslavuje ho téměř jako světce, těžko tedy vysvětlit, že by jeho autorství neznal a nezmínil.

Accrocca soudí, že autorem by mohl být některý teolog (je totiž výrazná jeho znalost Písma) náture Jana z Parmy, sdílející jeho ideály a názory. Ať už byl však autorem kdokoliv, dokázal napsat spis, který znamenal výzvu pro svou dobu. Hledání a chvála Paní Chudoby, vyprávění o její cestě časem a nástrahách nepravých řeholníků, smlouva uzavřená s Františkem, „pravým následovníkem a učedníkem Spasitele“ (*SacCom* 4 - náznak tématu František coby „*alter Christus*“, další známka pro datování do poloviny 13. století), a s jeho druhy, všechno v tomto alegorickém spisu dokáže působivě mluvit ve prospěch vysokého

⁵⁸ Srov. *Annales minorum* III, ad. an. 1255, num. XII, Quaracchi 1931, 430.

⁵⁹ F. ACCROCCA, „*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*“, 89.

ideálu křesťanského života, v přesvědčení, že právě Paní Chudobě Pán „odevzdal klíče od nebeského království“ (*SacCom* 4).⁶⁰

4. ACTUS BEATI FRANCISCI (*ActBFr*) A KVÍTKY (*Fior*)

Těmito dvěma spisy se prakticky uzavírá cyklus prvotních hagiografických pramenů o Františkovi z Assisi, neboť jsou jistě těmi nejpozdějšími. Probíráme je v jediné kapitole, neboť jsou spolu úzce spojeny. Zvláště *Kvítky* natolik závisejí na *ActBFr*, že by jejich samostatné představení nebylo prakticky možné. Je totiž pravděpodobné, že překladatel díla do italského jazyka (53 kapitol) měl před očima obsáhlejší kompilaci (zhruba 67 kapitol, z nichž jde v některých případech o syntézu).

Pro českého čtenáře však opět nastává problém, protože na rozdíl od vícera vydání *Kvítků* nemáme v češtině text *Actus* a běžně se o tomto spise nic neví. Nyní můžeme alespoň v něčem zaplnit tuto mezeru.

4.1. ACTUS BEATI FRANCISCI (*ActBFr*) – „SKUTKY BLAŽENÉHO FRANTIŠKA“

Jde o soubor vyprávění o životě sv. Františka a jeho prvních druhů, jakož i o různých bratřích patřících k provincii Marky, kteří žili koncem 13. a počátkem 14. století. Nevíme, jestli slovo *Actus* byla v názvu spisu od počátku. Jisté je, že v roce 1381 je nacházíme již v katalogu knihovny konventu sv. Františka v Assisi. Zdá se, že tento titul se inspiruje od rubriky, již uvádí mnoho rukopisů, třebaže by se podle ní měl spis jmenovat *Notabilia de Beato Francisco et sociis eius* („Pamětihodné věci o blaženém Františkovi a jeho družích“).⁶¹ Přestože tedy spis nebyl vždy označován jako *Actus Beati Francisci*, tento název se vžil během 20. století po vydání spisu od Paula Sabatiera roku 1902.

Když Cambell charakterizuje název *Notabilia de Beato Francisco et sociis eius*, píše, že je „průzračný, ale nedokaly“:

- 1) *Průzračný* proto, že nám jasně představuje autorův cíl: nabídnout *doplnění* známým a oficiálním legendám o sv. Františkovi, pokud jde o zakladatele řádu i o jeho nejbližší. Omezuje se na významné fakty a na podivuhodné skutky, které ještě nebyly sepsány, pokud jejich znalost bude k užítku a prospěchu pro duši.
- 2) *Nedokaly*, pokud máme na zřeteli *obsah* spisu. Jak už jsme uvedli, je v něm totiž dvojí řada vyprávění, některá se týkají Františka a jeho druhů, včetně Antonína, tj. bratří první františkánské generace. Jiná vyprávění se však týkají horlivých bratří, kteří nemohli zakladatele znát a žili v provincii Marky. Jelikož titul naprosto mlčí o druhé kategorii bratří, některé kritiky to vedlo k tvrzení, že aktuálně máme v rukou jakési „druhé vydání“ spisu, jež do sebe pojalo i druhý typ bratří. Tuto hypotézu však vyvrátilo publikování analýzy A.G. Littleho.⁶² Titul zřejmě znamená, že u tolika

⁶⁰ F. ACCROCCA, „Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco“, 90-91.

⁶¹ Začátek rukopisu uvádí: „Ad laudem et gloriam Domini nostri Jesu Christi et sanctissimi patris nostri Francisci. Hic scripta sunt quaedam notabilia de beato Francisco et sociis eius et quidam actus eorumdem mirabiles...“.

⁶² A.G. LITTLE, *Un nouveau manuscrit franciscain*, in *OCH* 3 (1914), 1-103.

pěkných příběhů zajímají pisatele na prvním místě ty, které zajímají celou františkánskou rodinu. Jiné jsou uvedeny tak trochu jako příloha pro duchovní útěchu bratří jeho provincie. A nepovažuje za nutné zmiňovat se o této příloze v titulu.

4.1.1. Autor

Pro nedostatek jiných svědectví se musíme spokojit s údaji, které nám nabízí samotný spis. Po jeho pozorné četbě můžeme shrnout hlavní poznatky o autorovi takto:

a) Jako jméno autora se objevuje dvakrát jméno bratra Hugolina.⁶³

b) Jednou je Hugolin zmiňován jako svědek jedné epizody, ovšem píše někdo jiný.⁶⁴

c) ve dvanácti případech je přímá či nepřímá zmínka o autorovi a jeho informátorech. Z toho tři zmínky se jistě vztahují na Hugolina, šest pravděpodobně, jedna jistě ne.

Kdo je tento Hugolin? Většina současných badatelů se domnívá, že je to Hugolin Boniscambi z Montegiorgio (dříve Monte Santa Maria, městečko v Markách). O jeho životě se toho ví velmi málo. Podle některých dokumentů posloužil v roce 1319 jako svědek v mírové smlouvě mezi dvěma městy (Massa Fermana a Amandola). V roce 1331 se objevuje v Neapoli u generálního ministra řádu Gerarda Oddona a podepisuje obvinění z hereze michelismu proti bratru Andreovi z Gagliana, provinčnímu exministrowi z Penne. Při procesu v roce 1337 Andrea odpovídá na tato obvinění z konventu v Avignonu, že jsou to pro něj lži a žvásty.⁶⁵ V roce 1342 je Hugolin garantem závěti jednoho kněze (Conrado z Falerone). Zemřel kolem roku 1350. Jemu se tedy připisuje autorství tohoto spisu nebo alespoň jeho velké části v první fázi kompilace-redakce, ovšem není snadné určit, které kapitoly jsou jeho dílem. Někteří mu připisují první část.

Z rozboru stylu a jazyka někteří vědci předpokládají přítomnost alespoň ještě jedné osoby v redakčním procesu. V prvních 48 kapitolách (věnovaných většinou Františkovi a jeho druhům) je více inspirace a dynamismu ve vyprávění, zatímco ve zbytku (věnovanému bratřím z Marek) ho ubývá, naopak zdůrazňuje se jistý mystický spiritualismus. Možná tedy do druhé části zasahoval anonymní autor, snad Hugolinův žák, dosti pravděpodobně patřící ke *spirituálům* z okolí Angela Clarena. Mnohé však není příliš objasněno.

4.1.2. Datum sepsání

Můžeme určit časové rozmezí stanovením mezníků *terminus a quo* a *ad quem* (od něhož a k němuž): datum x | ↔ | datum y

1. *A quo*. *Actus* píšou už v čase minulém o bratru Janu z La Verny, který zemřel na La Verně 9. srpna 1322. Spis zmiňuje opuštění konventu v Brunoforte v roce 1327. Podle E. Menestò, který vyvrací dva argumenty Cambella,⁶⁶ byl spis napsán nejdříve roku 1327.

⁶³ „Et omnia praedicta retulit michi Hugolino ipse frater Johannes“ (*ActBFr* 58,21). „... et ego, frater Hugolinus de Monte Sancte Marie, steti ibidem tribus annis et vidi certitudinaliter dictum miraculum notum tam secularibus quam fratribus totius dicte custodie“ (*ActBFr* 55,18) - číslování podle Cambella.

⁶⁴ „Hanc ystoriam habuit frater Iacobus de Massa ab ore fratris Leoni; et frater Hugolinus de Monte Sancte Marie ab ore dicti fratris Iacobi; et ego qui scribo ab ore fratris Hugolini, viri fide digni et boni“ (*ActBFr* 9,71).

⁶⁵ E. PÁSZTOR, *Il processo di Andrea da Gagliano*, in *AFH* 48 (1955), 282; 17.

⁶⁶ Další dva argumenty jsou: František strávil jednu postní dobu na ostrově jezera Trasimeno v oblasti Perugia. Tam byl založen františkánský dům roku 1328 a spis *Actus* uvádí jasnou narážku na toto založení (ve skutečnosti

2. *Ad quem*. Víme, že svátek Stigmat sv. Františka byl stanoven pro celý řád na generální kapitule v Cahors roku 1337. Důvodem byl podle Avignonské kompilace zázrak, který způsobil sv. František, aby pomstil urážku svých stigmat. Protože pozdější rodiny rukopisů o svátku píšou, ale nenajdeme o něm zmínku ve vydání od Littla ani v *Kvítcích*, je zřejmé, že tento svátek ještě při vydání první psané podoby spisu neexistoval. Proto lze rok 1337 brát za druhý mezník, kdy už spis byl napsán.

Výsledek - termín sepsání se pohybuje v rozmezí let: 1327 | ↔ | 1337

4.1.3. Místo sepsání

Autor speciálně chválí provincii Marky Ankonské a je vidět, že ji velmi miluje: „*Provincie Marky Ankonské byla jako jakési hvězdné nebe ozdobené významnými hvězdami a svatými, totiž Menšími bratry*“.⁶⁷ Mimochodem tato provincie je jednou z prvních jedenácti, které byly založeny v roce 1217. Eliáš ji později rozdělil na dvě, ale po skončení jeho generalátu byla v roce 1239 opět spojena v jednu.

Různí badatelé potvrzují tradici, podle níž byl spis napsán v konventu San Liberato (dříve nazývaném Soffiano), i když zůstává určitá možnost i blízkého městečka Sarnano. To bylo spolu s blízkým San Ginesio útočištěm *fraticellů* a *spirituálů*, následovníků Pietra da Macerata a Angela Clarena (viz část skript o Angelu Clarenovi). Z některých textů *ActBFr* je ostatně cítit clarenovská inspirace, jako např. vyprávění o soše, vidění bratra Jakuba z Massy.

4.1.4. Dobové pozadí

Ve spisu je možné vnímat napětí vzniklé kolem diskusí *spirituálů* nad základními tématy prvotního františkánství. Na prvním místě to bylo téma svobody zachovávaní „*pure et litteraliter*“, „*sine glossa*“ (prostě a doslova, bez poznámky) „*formy života*“, o které František s důrazem píše v *Závěti*. Stále se zde objevuje narážka na onu evangelní svobodu, na niž se odvolávali *spirituálové*, když nechtěli být poddáni některým normativním zásadám *komunity*, které považovali za zrazení původních úmyslů Františka, a proto chtěli žít odděleně. V *ActBFr* 3,8 se proto vypráví, jak „*jakýsi velmi krásný mladík*“ - *Kvítky* o něm píšou, že to byl Boží anděl - položil bratru Eliášovi otázku (na kterou však Eliáš nechce odpovědět): „*zda je možné některým lidem zachovávajícím svaté evangelium uložit něco, co je proti evangelní svobodě*“.⁶⁸

Že byl bratr Hugolin z Montegiorgio velmi blízký *spirituálům* z Marek, dosvědčuje i fakt, že jako jeden ze svých pramenů používá *Chronicon* Angela Clarena, ba že je to jeho prvořadý pramen. Stejně osoby, které jsou v *ActBFr*, najdeme i v Clarenově spisu: bratr Lucido, br. Matteo da Monterubbiano, br. Jakub z Massy, br. Konrád z Offidy a jeho přítel br. Pietro da

byl založen dříve, už během 13. století). Cambell dále zmiňuje rozdělení Angela Clarena na sedm trápení řádu, kdy sedmé trvalo 1322-31. Na to odpovídá Menestò, že tento úryvek z Clarenova spisu *Chronicon*, 7 trib., IV, je velmi nejasný, není jasné, zda jde o sedmé trápení nebo pouze o pauzu před ním (srov. J. CAMELL, „Introduzione“, in *Actus Beati Francisci et sociorum eius*, a cura di M. Bigaroni e G. Boccali, Chiesa Nuova-Assisi 1988, 46; E. MENESTÒ, „Introduzione“, in *Fontes Franciscani*, Santa Maria degli Angeli-Assisi 1995, 2078n).

⁶⁷ *ActBFr* 53,1 (Cambell 48,1); srov. *Fior* 42.

⁶⁸ *ActBFr* 3,21; srov. *Fior* 4.

Monticello. 76. kapitola *ActBFr*, kde se vypráví v proti-bonaventurovském duchu a na obranu Jana z Parmy, „*jak bratr Jakub z Massy viděl všechny Menší bratry světa ve vidění stromu a poznal ctnost a zásluhy i neřesti každého*“,⁶⁹ je úplně doslovným převzetím úryvku z *Chroniconu*, ze IV. trápení řádu, které Clareno umisťuje do období generalátu Bonaventury (1257-74).⁷⁰ I jiná vyprávění vidění v *ActBFr* mají za téma úpadek řádu.

Hned od začátku spisu se objevují ideály drahé *spirituálům* ve vyprávěních o lidském údělu Františka a jeho prvních druhů. Všichni - v čele s Františkem - se cítí být bratry věcí, přírody i smrti. Není v nich pohrdání, nýbrž pouze láska. Ale ještě více než láska je tu chudoba, její naplnění, což znamená učinit se a stát se podobnými Bohu. A jen když člověk žije v chudobě, může se Boží tvář plně projevit v jeho tváři. Vyprávění je obklopeno ovzduším velké dokonalosti, charakterizované hlubokým kontemplativním poznáním Boha, téměř prorockým způsobem poznávají jeden druhého, aniž by potřebovali mluvit, jako by byli už „*in speculo illo aeterno constituti*“ (postaveni v onom věčném zrcadle), což je dokumentováno příkladem setkání bratra Jiljího s francouzským králem Ludvíkem (mimo jiné historicky nemožným).⁷¹

I trvání na asketické praxi (posty, umrtvování, pokoření, absolutní trpělivost) se stává obdivem k dřívější morálce, svědectvím touhy po oné evangelní dokonalosti, kterou se vyznačují počátky dějin řádu. Právě z této touhy se rodí vyprávění některých epizod politicko-organizačního rázu jako v kapitole *ActBFr* 16 (srov. *Fior* 16), která pojednává o velkém problému vztahu mezi životem aktivním a kontemplativním. Nebo epizody, jež narážejí na polemiky mezi dominikány a františkány o vlastnění a chudobě (kap. 20; srov. *Fior* 18), na františkánské misie v Egyptě (kap. 27; *Fior* 24), na vztahy s francouzským králem Ludvíkem IX. (kap. 46; *Fior* 34), na domnělý odpad bratra Eliáše a na jeho zavržení zjevené Františkovi (kap. 62; *Fior* 38). Všechny tyto epizody mají jak vidno paralely s *Kvítky*. Jsou to epizody historicky často překroucené nebo přímo zfalšované či vymyšlené.⁷² Jejich anachronismus a nepřesnosti vyplývají jednak z časové „vzdálenosti“, jsou však také důsledkem implicitní polemiky s bratry *komunity*, polemiky, jež vede pisatele ke zkreslování, překrucování reality a vyprávěných témat. Je to polemika ve ztlumených rysech, která vzniká z oplakávání doby už nenávratně minulé, poznamenané velikostí Františkovy duchovní revoluce, jež hluboce otřásla pesimistickým viděním světa typickým pro vrcholný středověk.

4.1.5. Obsah

Vyprávění *ActBFr* má strukturu epizodickou a neodvívá se organicky, ale prostřednictvím jednotlivých dokumentů, drobných příběhů a povzbudivých příkladů nazývaných „*excerpta*“, „*flores*“. Odtud plyne charakter jakéhosi literárního výboru. Kvůli tomu je i rukopisná tradice poněkud zmatená a nestejnorodá. Většinou jsou v *ActBFr* rozlišovány čtyři části:

1. věnována Františkovi a některým druhům (1-31).

Pouze František: 6; 9; 14; 17-29;

⁶⁹ *ActBFr* 76; *Fior* 48.

⁷⁰ *Chronicon*, 4 *Trib.*, V.

⁷¹ *ActBFr* 46,9, podle Cambella 43,9; srov. *Fior* 34.

⁷² J. CAMELLA, *Actus Beati Francisci*, 49-65.

Dvanáct druhů: 1,1-9;
Bernard: 1,10-5;
Lev: 7-8;
Maseo: 10-13;
Klára: 15-16;
Pellegrino a Riccieri: 30-31;

2. *věnována pouze některým jeho druhům (32-47). Jde spíše o historii řádu, a to zvláště v umbrijském kraji.*

Bernard: 32
Rufín: 33-37;
Lev: 38-39;
Maseo: 40;
Klára: 41-42;
Jiljí: 43;
Antonín: 44-45;
Konrád: 46;
Tyran obrácený příkladem jednoho Menšího bratra: 47.

3. *Mluví o některých bratřích z Marek patřících k následujícím generacím (48-59).*

Pietro da Montecchio: 48,7-11;
Pietro a Konrád: 48, 12-20;
Jan z Alverny: 49-53; 56-57;
vidění jednoho bratra ze Soffiana: 54;
Simone: 55;
Pacifik a Humilis: 55
Jan z Penny: 58;
nemocný bratr ze Soffiana: 59.

4. *Různé události; je zde zřetelnější obrana rigorismu v chudobě (60-68).*

Lev a Konrád: 60;
František obrací jednoho šlechtice: 61;
Eliáš: 62;
Pietro a Konrád: 63;
vidění Jakuba z Massy: 64;
zázrak Františkových stigmat: 65;
Jiljí: 66-68.

Děj se tedy odehrává nejprve tedy v umbrijském prostředí, potom přejde do oblasti Marek. Je pravděpodobné, že toto přemístění odpovídá redakčním fázím zpracování spisu. Postup není životopisný a následnost faktů není chronologická. Rozdělení, pokud vůbec nějaké existuje, může být na kapitoly o době, kdy František žil, a na kapitoly pojednávající o

událostech po jeho smrti. Ovšem i toto rozdělení, i když odpovídá dvěma odlišným geografickým prostředím, není strukturální ani zřejmě není přímo pisatelem chtěné. Toto „provinční hledisko“ se totiž občas rozšiřuje na místa a kraje značně vzdálené. Avšak na druhé straně zmínky o poutním místě sv. Jakuba v Haliči (Galície - kap. 3; *Fior* 4), o Francii (kap. 13; *Fior* 13), o Římě (kap. 13; *Fior* 13), o Egyptě (kap. 27; *Fior* 24) a o Boloni (kap. 4 a 30; *Fior* 5; 27) jsou čistě podružné a nemají sílu změnit jinak obecné určení prostředí. Přejechy scénáře jsou pouze rozšířením apoštolské činnosti bratří, která se uskutečňuje kázáním, modlitbou, příkladem, solidaritou, jež vede k pohledu na bližního nejdříve jako na bratra, jemuž je třeba pomoci, a pak až na hříšníka, který se může obrátit.

Dominantním tématem - i v hagiografické rovině - je zpodobení Františka s Kristem.⁷³ V jednom úryvku je výslovně František nazýván „*alter Christus*“ (druhý Kristus): „*Nejopravdovější Boží služebník František, protože byl v něčem jako druhý Kristus daný do světa, Bůh Otec tak chtěl šťastného člověka připodobnit v mnohém Kristu, svému Synu*“.⁷⁴ Už jsme uváděli, že tento interpretační záměr zpodobení s Kristem není nový. Je naznačen už v *2Cel*,⁷⁵ k plnému rozvinutí dochází v Bonaventurově *LegM*.⁷⁶ Přebírá ho také např. Jacopone da Todi: „*O Francesco da Deo amato / Cristo en te s'ène mustrato*“ (Ó Františku od Boha milovaný, Kristus se v tobě ukázal).⁷⁷ „*Vedo la novetate / Cristo novo piagato*“ (vidím novou věc, nový Kristus s ranami).⁷⁸

ActBFr však kvůli poměrně dlouhému hledání všech možných přirovnání a podobností mezi Františkem a Kristem riskují, že bude znehodnoceno, co je ve skutečnosti intimním, duchovním, mystickým faktem. Popis přeměny, která vede člověka Františka ke zpodobení s Kristem, jde v *ActBFr* podle E. Menestò někdy až za hranici vyumělkovanosti, anebo v horším případě přehnané zázračnosti až pohádkovosti. Přilnutí k modelu Krista je oznámeno, ale pak je popisováno spíše ve vnějších aspektech nebo ve způsobech Kristova a Františkova historického jednání než v hlubších duchovních aspektech. Umbrie a další území, kde František působil, se příliš neliší od Palestiny 1. století. Ale ona srovnávání by měla být motivem mírné úvahy, nanejvýš sugestivnímu dojmu, ale jistě ne východiskem k systematické snaze dokázat mimořádnou charismatickou Františkovu sílu, jež ho zjevila současníkům jako převtělení Ježíše z Nazareta.⁷⁹

Častěji bylo opakováno, že jedním z hlavních cílů *ActBFr* je nabídnout příklady vyrovnané lásky, šťastné pokory, odvážné trpělivosti, zkrátka všech těch ctností, které charakterizují skutky a učení Františka ne ještě deformovaného a konvenčního. V *ActBFr* je totiž svatost na dosah ruky nebo už činná v aktérech: prorocká vidění a sny, rozhovory s personifikacemi božského jsou všedními událostmi. Andělé tlučou na dveře konventů, zdá se, že nadpřirozeno dohlíží na všechnu lidskou činnost, ať je náboženská nebo ne. Je tu harmonické prolínání božského a lidského. Veškerá skutečnost znovu získává božský rozměr především v jeho

⁷³ Srov. *ActBFr* 1,1-2; 13,1-2; 4,1; srov. *Fior* 1; 13; 5.

⁷⁴ *ActBFr* 6,1; srov. *Fior* 7,1.

⁷⁵ Srov. *2Cel* 26; 135, 217; 219.

⁷⁶ Srov. *LegM* celý prolog; XIII,4; XIV,4.

⁷⁷ JACOPONE DA TODI, *Lauda* LXI.

⁷⁸ JACOPONE DA TODI, *Lauda* LXII, 1-2.

⁷⁹ E. MENESTÒ, „Introduzione“, 2083.

nejpokornějších a nejbolestnějších projevech, a chce tak být poselstvím pro všechny lidi, kteří, jestliže budou moci žít a uskutečňovat svatost jen výjimečně, v každém případě budou moci být „*in perfecta laetitia*“ (v dokonalé radosti).

V podstatě všem se může - ba má - přihodit to, co se přihodilo obyvatelům Assisi, kteří přiběhli, aby uhasili požár, který, jak se zdálo, zasáhl Pannu Marii Andělskou „*et totum locum et silvam que erat adhuc iuxta locum*“ (a celé místo a les, který byl u toho místa). Ve skutečnosti si však všimli, že ten velký oheň byl „*ignis divinus*“ (božský oheň). Našli totiž „*blaženého Františka s blaženou Klárou i všemi druhy*“, jak byli „*vytrženi k Pánu*“, a „*recesserunt valde hedificati et consolati*“ (vzdálili se velmi povzbuzeni a potěšeni).⁸⁰

4.1.6. František ve spisu *ActBFr*

Spolu s Cambellem můžeme zhodnotit, jaký je František ve spisu *ActBFr*.⁸¹ Je určitě sympatickou postavou pro svou lásku ke všemu, co je na světě menší a méně přitažlivé, zvláště svět zvířat, nebo problém malomocných. Nelze pominout, že je zde líčen i ve své tvrdosti, především k sobě samému: umrtvuje se v jídle a pití až bez potřebné míry, příkladem je postní doba na jezeru Trasimeno.⁸² Je tvrdý také k druhým: trestá Rufína, když ho neposlechl hned; navrhuje sultánovi zkoušku ohněm...⁸³ Ale je to František, jehož přirozenost ustupuje milosti, která převládá:

- *Muž modlitby*, v samotě i v noci, nebo i v modlitbě hodinek.⁸⁴
- *Ženich Paní Chudoby*, ať co se týče jídla,⁸⁵ náčiní⁸⁶ či hábitu.⁸⁷
- *Je pokora učiněná člověkem*.⁸⁸
- *Planoucí apoštol doma i v zámoří*.⁸⁹

4.1.7. Význam díla

Z hlediska literárního. Pisatel určitě není chladný historik, který uspořádává fakta a vzpomínky, ale učitel, který se snaží formovat myšlení a srdce svých čtenářů za pomoci velmi živých a sugestivních obrazů. Z nich pak vychází naukové nebo morální poučení. Cambell spis nazývá „*velkým katechismem v obrazech*“.⁹⁰ Je to velký rozdíl například od pozdějšího známého spisu *Imitatio Christi* (Následování Krista), bohatého obsahem, ale poněkud abstraktního. Zde je použito podobně jako v Ježíšových podobenstvích mnohem více vyprávění. Tyto obrazy jsou navíc většinou krásné. Autor si uchovává mladého ducha s celou obrazotvorností a citlivostí.

⁸⁰ *ActBFr* 15,12-15; srov. *Fior* 15.

⁸¹ J. CABELL, *Actus Beati Francisci*, 70-71.

⁸² *ActBFr* 6; srov. *Fior* 7.

⁸³ *ActBFr* 34,4 (srov. *Fior* 30); *ActBFr* 27,3 (srov. *Fior* 24).

⁸⁴ *ActBFr* 8,1; 9,30.37-38; srov. *Fior* 9; -.

⁸⁵ *ActBFr* 13,8-10.12; srov. *Fior* 13.

⁸⁶ *ActBFr* 13,10-11; srov. *Fior* 13.

⁸⁷ *ActBFr* 74; srov. *Fior* - Úvaha o stigmatěch 3.

⁸⁸ *ActBFr* 10; 2,15; 31,5 a 13; 36,6?; srov. *Fior* 10; 3; 27; Úvahy o stigmatěch 4c? Srov. 2*Cel* 140b.

⁸⁹ *ActBFr* 16,1-13 (srov. *Fior* 16); *ActBFr* 27 (srov. *Fior* 24).

⁹⁰ J. CABELL, *Actus Beati Francisci*, 69.

Představuje hezké portréty. František je básník chudoby, přítel ptáčků, Antonín zase přítel ryb, Bernard a Simone milují hlavně ticho lesa, kde modlitba snadněji stoupá k Bohu. Maseo a jeho námahy v konventu, pyšný Eliáš bude spasen pro svou lásku k otci, Lev by chtěl zmizet pod zemí pro jednu indiskrétnost, Pellegrino (jméno zároveň znamená italsky „poutník“) je skvělým poutníkem cesty zbožnosti, špatným poutníkem, když má jít navštívit svou rodinu. Bentivoglio je tak šlechetný, že dělá dlouhou cestu pěšky a nese přitom na zádech malomocného.

Autor často volí šťastné výrazy. Ne nadarmo Cambell píše, že ze spisu by se mohla udělat excelentní sbírka vybraných úryvků,⁹¹ jak se to někdy děje s *Kvítky*. A přidejme ještě autorův smysl pro humor.

Nedostatky formy - často z překypující představivosti autora; někdy jsou to zdlouhavé části textu, které unavují čtenáře, jindy úryvky neuvěřitelné nepravděpodobnosti.

Nedostatky obsahu - jsou zřetelně závažnější, zvláště v závěru, který pojednává o provincii Marek. Autor třeba nejeví pražádný zájem o apoštolskou činnost bratří, pro něj je důležitý jen život modlitby. Zajímá se o vidění, zjevení, extáze, a to stále. Noříme se do nereálna, do snu. Podle Cambella nejde o zdravou spiritualitu, když se vychvaluje neustále heroismus početných skupin bratří. Vidí v autorovi jednoho z chudých poustevníků, učedníků Angela Clarena, početných v kraji Brunforte.⁹²

Z hlediska historického je zřejmé, že nejde o historické dílo v úzkém slova smyslu. Cambell píše, že „pokud jde o přesnost faktů, náš spis má své dobré a špatné stránky“ a že „autora spíše přitahuje výhradně kontemplativní ideál a vlastní představivost, než chladná přesnost“.⁹³ *ActBFr* chtějí být doplněním už existujících životopisů, tj. což byla v té době prakticky Bonaventurova *LegM*. Ale je zde vidět typický zákon člověka, že jak roky ubíhají, v paměti probíhá neustálý proces jakési proměny a přikrášlování určitých faktů.

4.2. KVÍTKY (*FIORETTI - Fior*)

Kvítky jsou nesmírně rozšířeným spisem pojednávajícím o počátcích františkánství, napsaným v italštině. V podstatě jde o selekci, překlad a v některých případech úpravu spisu *ActBFr*. Typickým příkladem, který se v praxi používá, i když nemáme u nás znalost pramenu, je Františkova známá afektivní modlitba „*Můj Bože, mé všecko*“. Její znění bychom v dosud vydaných českých *Františkánských pramenech* marně hledali. Ve *Fior 2* však najdeme tento text:

„Svatý František v domnění, že pan Bernard opravdu spí, vstal hned z lože a začal se modlit, pozvedal oči a ruce k nebi a s velmi velikou zbožností a horlivostí říkal: **Bože můj, Bože můj**. A to říkal a proléval mnoho slz a tak setrval až do svítání a stále opakoval: **Bože můj**, a nic jiného.“

⁹¹ J. CAMELL, *Actus Beati Francisci*, 73.

⁹² Srov. J. CAMELL, *Actus Beati Francisci*, 75.

⁹³ J. CAMELL, *Actus Beati Francisci*, 49.

Teprve v *ActBFR* 1,21-22 bychom našli latinský text: „*Deus meus et omnia!*“, který je do češtiny překládán právě „*Můj Bože, mé všechno*“. Ale v *Kvítcích* takto přesně není.

Výsledkem práce autora *Kvítků* je souhrn epizod spojených se životem Františka a jeho prvních druhů, vyprávěný v obrazné a atraktivní formě s velkou živostí, díky níž si vysloužil sympatie bezpočtu čtenářů v průběhu staletí, jak to ostatně dokazují mnohá vydání ve všech možných jazycích. Pro mnohé lidi k *prvnímu* a někdy i *jedinému* kontaktu s františkánstvím dochází právě skrze *Kvítky*, a proto si tento spis také zaslouží naši pozornost. Podle mínění mnoha badatelů, jež se zakládá na dostatečně solidní rukopisnou tradici (toskánská rodina), pět *Pojednání o stigmatěch* tvoří součást *Kvítků*.

Přestože Lukas Wadding přeložil italský název *Fioretti* jako *Floretum* a mylně spis přisoudil Hugolinovi ze Sancta Maria in Monte, nelze se domnívat, že jeho originál byl v latině. Podobného omylu se dopustil Sabatier, když publikoval s latinským titulem výběr z kapitol *ActBFR*, které odpovídaly italskému textu *Kvítků*.

Hned na začátku je třeba také upozornit, že v některých vydáních, v češtině, ale i v jiných jazycích, jsou jakoby součástí *Kvítků* i další životopisy, zvl. populární *Život bratra Ginepra*, nebo *Život bl. bratra Jiljího* (srov. např. *Frant. Prameny I* vydané 1980 v Římě aj.). K tomu je třeba říci, že tyto životopisy nejsou součástí *Kvítků*! Vydání *Frant. Pramenů I* z roku 1999 je už správně zařazuje jako dodatek na konci svazku.

4.2.1. Autor a datum sepsání

Když mluvíme o autorovi *Fior*, používáme tento termín v širším slova smyslu, neboť je spíše tím, kdo přeložil a upravil latinský text *ActBFR* do lidové italštiny. V některých případech zase zkompiloval různé tradice, což platí zvláště pro druhou část spisu, *Pojednání o stigmatěch*. Až dosud nebylo možné identifikovat tohoto anonymního pisatele; o jeho jménu se během času objevila řada různých hypotéz, ale bez uspokojivých výsledků.⁹⁴ Jediné, na čem se hypotézy více méně shodují, je, že autor byl Menší bratr.

Ani co se týče místa a času sepsání, není možné určit přesnější údaj, neboť spis sám ani jiné dokumenty nenabízejí nic konkrétního. Návrhy, které se objevily, jsou silně podmíněny hypotézami týkajícími se autora, jakož i tím, jestli badatelé dávají časovou prioritu buď pro *ActBFR* nebo pro *Fior*. Uvedme tedy dva střízlivé názory: Cambell uvádí rozmezí mezi roky 1390 až 1396,⁹⁵ R. Rusconi umisťuje spis do období 1370-1390.⁹⁶ Česká vydání *Františkánských Pramenů I* ještě uvádějí starší, překonaný názor, že totiž *Kvítky* pocházejí z poslední čtvrtiny 13. století.

4.2.2. Prameny Fior

Pramenem prvních 53 kapitol je *ActBFR*, neboť *Kvítky* jsou překladem a adaptací tohoto spisu. Najdeme zde jen pár drobných originálních prvků: bratr Matteo váhá uposlechnout vybidnutí, aby si šel odpočinout (kap. 45); zmínka o pokoře bratra Jakuba z Massy (kap. 48);

⁹⁴ Srov. F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, Assisi 2002, 443-446.

⁹⁵ 18. března 1390 byla totiž dopsána kniha *Liber de conformitate* a nejstarší rukopis, který obsahuje *Kvítky*, je datován 17.7. 1396. Srov. J. CABELL, *Glans franciscaines. Deux manuscrits de la compilation vénitienne*, in *FranzStud* 49 (1967), 318.

⁹⁶ R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, Padova 2002, 104.

zpráva o smrti bratra Jana z Alverny, zmínka o plamenech, které byly viděny po tři dny na hoře La Verna a chronologický odkaz ve vztahu k autorovi (kap. 49).

Pokud jde o *Úvahy o stigmatěch*, zdá se, že kompilátor použil čtyři druhy pramenů:

- 1) Některé vycházejí z *ActBFr*.
- 2) Z materiálu pocházejícího z ústní toskánské tradice, který má vztah k La Verně.
- 3) Z materiálů o La Verně pocházejících z různých hagiografických spisů 13. století, zvl. od Celana, z *LegM* a ze *SpecP*.
- 4) Dva hagiografické spisy ze 14. století: *Chronica XXIV Generalium* a *Liber de conformitate* od Bartoloměje z Pisy. Ten měl podle Cambella velký vliv na *Úvahy o stigmatěch*.

Z toho vyplývá, že *Úvahy o stigmatěch* můžeme považovat za novou kompilaci, k níž neexistuje předchozí latinský text.

4.2.3. Tématická struktura

Přestože má spis jistou inspirační jednotu a některá společná témata, která předpokládají společnou nit ve vyprávění, nemá ve svém celku vymezenou tématickou strukturu. Na první pohled je znát rozdělení na dvě nestejně dlouhé části. První obsahuje 53 kapitol vyprávějících o životě Františka a jeho druhů (kap. 1-41) a dalších bratří prvních františkánských generací, patřících do oblasti Marek (42-53). Zahnuje časové období od roku 1209 do 9. srpna 1322 (smrt Jana z Penny). Je dobré všimnout si, že každá kapitola z této části je tématicky samostatná a má svou vnitřní jednotu.

Druhá část má 5 kapitol a vypráví o události Františkovy stigmatizace se vším, co předcházelo, i s pozdějšími zázraky. Počet kapitol je evidentně symbolický, jak stojí v úvodní rubrice: „*A protože řečených stigmat bylo pět podle pěti Kristových ran, toto pojednání bude mít pět úvah*“:

1. Jak pan Orlando z Chiusi daroval horu La Vernu sv. Františkovi.
2. Pobývání sv. Františka s jeho druhy na hoře La Verna.
3. Zjevení Serafa a vtištění stigmat.
4. Jak sv. František po vtištění stigmat sestoupil z La Verny a vrátil se k Panně Marii Andělské.
5. Zjevení svatým lidem související se svatými ranami.

4.2.4. Cíl spisu

Na rozdíl od jiných spisů zde nemáme na začátku *incipit*, který by nám dal v tomto ohledu nějaké informace. Autor chtěl jistě vytvořit text, který přitáhne pozornost díky literárním efektům a barvitosti vyprávění. Na druhé straně, jak je vidět na zacházení s prameny, chtěl autor zjednodušit a zpřístupnit text čtenářům (vypouští některé naukové prvky, upřesňuje některé události či místa).

Nejevidentnějším cílem spisu (a je to vidět hned v první kapitole, která ovšem kopíruje 1. kapitolu *ActBFr*) je představit sv. Františka a jeho druhy a žáky jako modely evangelní dokonalosti podle určitého chápání v určitém dějinném okamžiku: „*A jako svatí apoštolové byli světem obdivováni pro svou svatost a plnost Ducha Svatého, tak velmi svatí druhové*

svatého Františka byli lidmi takové svatosti, že od apoštolských dob do dneška neměl svět tak podivuhodné a svaté lidi“ (Fior 1). To také vysvětluje přehršel příkladů intenzivní modlitby, bratrského života, heroické trpělivosti, hluboké pokory, prosté radosti. Přednost je dávana příběhům zázračným až pohádkovým, které mají velký dopad na lidovou zbožnost. Pozitivní a radostná vize spirituality je představena jako překonání pesimistické vize typické pro vrcholný středověk.

Podle někoho jsou *Kvítky* méně provokativní než jiné františkánské prameny v pojednávání o jistých tématech, jako je např. chudoba. Důvodem této větší vyváženosti je zřejmě to, že adresáty spisu nejsou Menší bratři, ale věřící obecně. To je dosvědčeno např. poučným charakterem mnoha příběhů nebo tím, že dílo bylo napsáno v lidové italštině. Autor také nenazývá sv. Františka „náš Otec“, jak je tomu v *ActBFr*.

V *Úvahách o stigmatěch* autor nechce psát historii (i když zde v podstatě používá historické údaje), ale chce rozjímat o duchovním významu Františkových stigmat. Proto dělá jakýsi souhrn a zužuje Františkovy pobyty na La Verně na jeden jediný, takže někdy dělá evidentní chronologické změny. To se týká i místního hlediska. *Úvahy o stigmatěch* se v tom podobají typu některých hrdinských poémů, ve kterých se vše točí kolem jedné postavy, jedné události a jednoho místa. V našem případě postavou je František, událostí stigmatizace a místem La Verna.

Na rozdíl od prvních 53 kapitol se autor v *Úvahách o stigmatěch* pohybuje v pojednávání o tématu s velkou svobodou, takže má tato druhá část všechny rysy přílohy. Tomu odpovídá ještě více i skutečnost, že téma stigmatizace, tak důležité ve Františkově životě, není vkomponováno přímo do hlavní části *Kvítků*.

4.2.5. Význam spisu

Z hlediska uměleckého a literárního mají *Kvítky* vlastní hodnotu, která překračuje v jistém smyslu zásluhu překladatele a propagátora. Kromě evidentní krásy a harmonie literární formy a uznávané novosti, jakou jeho vyprávěcí technika znamenala v kontextu dobové literatury, hodnota tohoto spisu pochází také z pokorné, a někdy také naivní prostoty, jež se skrývá ve vyprávění mnoha všedních faktů uvedených vedle zázračných a podivuhodných věcí, které okouzlují představivost čtenáře. S P. Luzzim můžeme konstatovat, že „spolu s *Písní bratra slunce* jsou *Kvítky* nejlepším dárkem, který dalo františkánství italské literatuře“,⁹⁷ a dodejme, že nejenom italské.

Historickou hodnotu *Fior* zpochybňuje řada autorů už po několik staletí.⁹⁸ V tom by bylo třeba zastavit se nad různými epizodami, na což tady není prostor. Cambell poměrně podrobně hodnotí různé epizody a zařazuje je do různých kategorií. Např. vyhodnocuje, že příběh o vlkovi z Gubbia má pravdivý základ, kolem něhož *ActBFr* a *Kvítky* vytvořily poetické příkrášlení.⁹⁹ Uvedeme stručně jen některé z textů, které Cambell považuje za jistě

⁹⁷ P. LUZZI, *Francesco d'Assisi. Guida spirituale di comportamento con l'ambiente*, Torino 1989, 15.

⁹⁸ Více o tom srov. D. CRESI, *Discussioni e documenti di storia francescana*, in *Studi Francescani* 55 (1958), 37-38.

⁹⁹ V *Passio S. Verecundi* se čte, že František se nebál projet jednou večer na svém oslu územím opatství, i když ho sedláci upozorňovali na vlky: srov. *Passio S. Verecundi*, in L. LEMMENS, *Testimonia minora*, in AFH 1,

nepravdivé, ovšem v *ActBFr*. František s Bernardem jsou společně na mši ne v biskupském kostele, ale v kostele S. Nicolò (*Fior* 2); některé texty proti Eliášovy (jako s andělem u fortny, který nenajdeme nikde jinde v pramenech, *Fior* 4); přehnané vynášení sestry Kláry, např. zázrak s kříži na chlebech na příkaz papeže: nenajdeme o něm zmínku ani v životopisu papeže Inocence IV., ani Kláry, ba ani - a to je nejzávažnější - ve spisu Klářina kanonizačního procesu (*Fior* 33); Sultánovo obrácení Františkem při jeho cestě na Východ a jeho pozdější křest (*Fior* 24); obrácení hříšnice při této cestě se ve skutečnosti událo na hradě Barletta (*Fior* 24); setkání br. Jiljího s francouzským králem Ludvíkem: Ludvík IX. se nikdy do Itálie nedostal, šlo zřejmě o kontakt s někým z neapolského královského dvora (*Fior* 34).¹⁰⁰

Pravdou ovšem je, že *Kvítky*, jak je tomu také u *ActBFr*, jsou plodem písemné i ústní tradice, která má své kořeny v prvních dobách františkánství a kterou někteří první druhové a jejich žáci předávali, a tak ji shromáždil Hugolin z Montegiorgio a jeho spolupracovník či spolupracovníci. Je však třeba mít na paměti, že cílem spisu není psát historii, autor se na úkor historických údajů snaží zdůrazňovat některé rysy asketického a duchovního rázu za účelem povzbuzení čtenářů.

Kvítky nám určitě také nenabízejí kompletní Františkovu historii, ani vyčerpávající pohled na jeho spiritualitu. Ukazují z toho jen některé věci zaměřené jistým směrem. Jednou z ústředních myšlenek je Františkovo zpodobení s Kristem (v 1. kapitole je přirovnáván k Ježíšovi, který si vybral 12 učedníků; v 7. kap. se postí 40 dní a je tam nářek na stigmata; také v jiných úvahách o stigmatěch). To je ovšem dominující myšlenka františkánské literatury 14. století a zde nedosahuje úrovně současníků.

Pokud jde o polemický charakter *Kvítků*, názory badatelů na něj se velmi různí. Někteří totiž považují spis za rozhodně polemický, vášnivý a bojovný, jiní říkají, že *Kvítky* nejsou spisem výslovně polemickým. B. Bughetti píše, že z 53 kapitol je pouze šest polemických (4, 6, 31, 36, 38, 48), a z nich v užším slova smyslu jen první dvě a poslední dvě.¹⁰¹

Lze však říci, že ve spisu najdeme různé prvky polemického rázu, protože kontrastují s pojetím bratří tehdejší *Comunitas*, zvláště pokud jde o některé rysy charismatu sv. Františka a o jeho pojetí duchovního života. Není zde však znát vzpurný postoj, který se objevuje v některých jiných spisech skupiny radikálnějších *spirituálů* té doby. Je to zřejmě proto, že adresáty spisu nebyli bratři.

Jednou z nejvíce zřejmých charakteristik spisu je primát různých vizí a v menším měřítku také zázraků a divů. Lze říci, že svatost je zde definována podle toho, jak mají aktéři blízký vztah s nadpřirozenem nebo s divy.

Některé části mají svou zvláštní krásu a hloubku s poselstvím platným pro všechny doby, např. epizoda o dokonalé radosti (kap. 8), o vlku z Gubbia (kap. 21) nebo hluboce evangelní myšlenky, jež se odrážejí ve Františkově odpovědi na vytrvalé otázky bratra Massea (kap. 10).

(1908), 69-70. G. PAGNANI našel zase v rukopisu E.70 ze Sarnana řeč ze 13. století o Františkově lásce, kde je citován také příběh o vlkovi z Gubbia; srov. J. CAMBELL, *Actus Beati Francisci*, 58.

¹⁰⁰ Srov. kompletní analýza J. CAMBELL, *Actus Beati Francisci*, 49-65.

¹⁰¹ B. BUGHETTI, *Intorno ai Fioretti di S. Francesco*, in *Frate Francesco* 4 (1927), 246.

Tento spis má jistě svou důležitost, zvláště když uvážíme jeho popularitu a čtenářský ohlas i u nekřesťanů. Ale je třeba jej studovat se zdravým smyslem pro realitu i historii, aby bylo možné odhalit a vyložit poselství obsažené v jeho vyprávěních.

Na závěr ještě přidáme myšlenky františkána Javiera Garrida:

»Skutky apoštolů jsou evangeliem Ducha. *Kvítky* jsou jejich radostnou ozvěnou, jsou to *Skutky františkánské*. Paradox *Kvítků* je stejně jako paradox Skutků apoštolských v tom, že všechno vypadá jako sen (...), a to i přesto, že víra je zde přítomná v síle bezprostřední zkušenosti. Atmosféra nevinnosti, která v *Kvítích* proudí a dýchá z nich, je paprskem Zmrtvýchvstání (*Nového Života*).

Pro některé lidi je jedinou rozhodující věcí historicita. Pravda má své racionální požadavky. Jak se snažit, abychom získali seriózní teologii z historických slabin některých „kvítků“ v jejich středověké představivosti? Nejsou až příliš evidentní hagiografické triky té doby? Dnes jsme přejali historickou přísnost a věříme, že Boží divy procházejí skrze pokoru běžné reality. (...) *Kvítky* snadno pohorší. Milují extrémní výrazy. Jsme zvyklí na určitý humanismus a zdá se nám to přehnané. Dáváme přednost jiným způsobům, racionálnějším a vyváženějším, a říkáme: „Milost neničí přirozenost, ale zdokonaluje ji; základní zákon vztahů mezi člověkem a Bohem není dialektický, ale lineární a integrující. Proč přehánět věci a přivádět je do takových extrémů?“

Přijetí *Kvítků* se neděje na úrovni kritiky. Avšak jejich slabost je jejich silou. Nekážou totiž sebe samé, ale Pána Ježíše Krista (srov. 2Kor 4,5).

Jako dobrá zpráva *Kvítky* apelují na víru v přítomnost Ježíšova království. Jejich pravda se nachází za hranicí důvtipné prostoduchosti. Co je jasného a výrazného, vydařeného a svítícího na těchto stránkách, bylo vymámeno ze slávy Pána.

Vyznávám, že jsem byl někdy přitahován romantickým citem pro poezii, jako připomínkou vzdáleného ráje, steskem po životě, který nám uniká, i když po něm horoucně toužíme. Teď se mi zdá, že je tento prvek františkánské tradice věrnou kopií nového stvoření v Kristu, které očekáváme (srov. 2Petr 3,13-14)... Pravda *Kvítků* je proto Amen naší víry a naší naděje.¹⁰²

Pro informaci zbytek této části skript, není to potřeba ke zkoušce!

5. ARBOR VITAE CRUCIFIXAE IESU¹⁰³ UBERTINA DA CASALE¹⁰⁴

František, „znamení podobnosti s Kristovým životem“



Ubertino da Casale, Incipit rukopisu Arbor vitae, Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. 328.

Ubertino se narodil v Casale Monferrato roku 1259 a mladý vstoupil do Řádu menších bratří (kolem r. 1273). Poněvadž jeho rodné město v diecézi Vercelli patřilo pod provincii Menších bratří v Janově, v pramenech bývá někdy nazýván Ubertino z Janova. 25. července 1285 poznal v poustevně v Grecciu Jana z Parmy, který tam žil v ústraní. Pro Ubertina to bylo velmi důležité setkání: důkazem je i fakt, že po desetiletích si ještě pamatoval jeho přesné datum.¹⁰⁵ Tento muž, kterému dává Ubertino přívlastek „*sanctissimus*“, jej „*potěšil, rozhřešil a poučil*“.¹⁰⁶

V letech 1285-89 Ubertino pokračuje ve studiích ve Florencii. Tady se dostává do kontaktu – podle svého svědectví – jednak s muži a ženami živenými intenzivním řeholním nadšením (Markéta z Cortony, Cecílie z Florencie, Pietro Pettinaio) a za učitele má Petra Jana Oliviho, který byl v letech 1287-1289 lektorem teologie ve florentském konventu Santa Croce, v jednom z nejvýznamnějších řádových studijních středisek.

Další období studií (1289-1298) Ubertino strávil v Paříži. Během něho citelně upadl v duchovním životě, „*v cestě Ducha*“. Záchranou byla pro něj žena, která se nedlouho předtím obrátila ke Kristu a stala se uznávanou vůdkyní skupiny osob jí oddaných: Angela z Foligna. Ubertino ji nazývá svou „*ctihodnou a nejsvětější matkou*“. Ježíš jí ukázal „*všechny slabosti*“ jeho srdce i „*skryté kvality*“. Díky tomu pak s velkou vděčností píše: „*Mohl jsem tak znovu získat všechny ty dary, které mi má špatnost ztratila, takže od té chvíle jsem nebyl už tím, kterým jsem vždy byl.*“¹⁰⁷

¹⁰² Citace z knihy: D.E. CELIGUETA, *I primi compagni di San Francesco*, Padova 1995, 13.

¹⁰³ Část, která nás zajímá: *Františkánské prameny I*, Olomouc 2001, 825-849.

¹⁰⁴ Ubertinem da Casale se zabývá jedna část kurzu o františkánských osobnostech prvního století po Františkově smrti, viz t.č. (tj. podzim 2005) rozpracovaná skripta na webové stránce *Institutu františkánských studií*.

¹⁰⁵ *Arbor* 5,3; FP 2054.

¹⁰⁶ *Arbor*, Prolog. I.

¹⁰⁷ *Arbor*, Prolog. I.

V letech 1298-1302 působí jako lektor ve Florencii. Vyučování však opouští a věnuje se kazatelské činnosti. V následujících letech intenzivní aktivity Ubertino prochází střední Itálií (Umbrií, Toskánskem, Markou Ankonskou), dokud není roku 1304 obviněn, zřejmě že se vyjadřoval veřejně kriticky k situaci ohledně zachování řádové *Řehole*. Je povolán do Říma k papeži Benediktovi XI. a poté uvězněn. Osvobozen byl – jak píše Angelo Clareno – díky intervenci města Perugia a bylo mu uloženo období mlčení. Je proto přeložen na La Vernu. Právě během tohoto nuceného pobytu na důležitém františkánském místě sepisuje první verzi svého stěžejního díla, *Arbor Vitae*, tedy *Strom Ježíšova ukřižovaného života*. Bylo to na pobídku spolubratří, jejichž představiteli byli místní kvardián a rodný Ubertinův bratr Giovannino. Spis měl pak poměrně hluboký vliv na spiritualitu 14. a 15. století, zvýrazněnou ještě tím, že tato verze byla vydána tiskem roku 1485 v Benátkách.¹⁰⁸

Koncem roku 1306 nacházíme Ubertina jako „*kaplana a přítele rodiny*“ kardinála Napoleona Orsiniho, který v těch letech plnil funkci papežského legáta v Toskánsku. Jako člověk jeho doprovodu Ubertino dostal pověření vést v městě Arezzo proces proti hnutí „*Ducha svobody*“. Roku 1309 přichází za Orsinim do Avignonu. Ve Francii se až do roku 1312 aktivně zapojil do tzv. „*velké disputaci o chudobě*“. Roku 1309 totiž papež Klement V. svolal představitele dvou bojujících stran, „*komunity*“ a *spirituálů*, a vytvořil kardinálskou komisi, která měla vnést světlo v některých sporných bodech, jako byla infiltrace sekty „*Ducha svobody*“ uvnitř řádu, zachování *Řehole*, pronásledování *spirituálů* v některých provinciích bratří, pravověrnost spisů Petra Jana Olivioho. Vznikla z toho ostrá i pamfletářská polemika. Ubertino, který byl zvolen zástupcem *spirituálů* spolu s Raymundem Gaufridim, se ve svých vystoupeních soustředil především na druhý bod, tj. zachování *Řehole*.

Nástup Jana XXII. na papežský stolec však znamenal razantní změnu v disputaci. Nový papež se od počátku postavil nepřátelsky vůči *spirituálům* a vyzval je, aby se podřídili řádové autoritě. Ubertino se tehdy rozhodl začlenit se do benediktinského opatství v belgickém Gembloux. Nevydal se tam však okamžitě, a vlastně nevíme, jestli se tam vydal vůbec. Zůstal na kurii pod ochranou Orsiniho, dokud nebyl roku 1319 obviněn z hereze od Buonagrazii z Bergama (který byl jedním z představitelů bratří „*komunity*“ během „*velké disputace*“). Roku 1325 je proti Ubertinovi zahájeno vyšetřování. Ubertino se zřejmě proto rozhodl uprchnout. Z jednoho papežského listu víme, že byl „*tulákem po světě*“. Jeho stopy se definitivně ztrácejí po roce 1328.

Strom Ježíšova ukřižovaného života, jeho nejslavnější dílo, se dělí na pět knih s celkově 101 kapitolami různé délky. V zásadě se jedná o rozjímání nad hlavními etapami Kristova života:

1. kniha – od zrození ve věčnosti ke vtělení;
2. kniha – Kristovo dětství;
3. kniha – od kázání Jana Křtitele do závěru Kristovy veřejné činnosti;
4. kniha – Kristovo velikonoční tajemství, nanebevzetí Panny Marie a její setkání se Synem v nebeské slávě;

¹⁰⁸ UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Venezia 1485, ristampa anastatica a cura di Ch.T. Davis, Torino 1961.

5. kniha – dějiny církve až do druhého Kristova příchodu.

Oním *Stromem života* je sám Kristus, Bohočlověk: ve svém vystupování, svých skutcích, o kterých zbožná duše nemá přestávat rozjímat, naopak, má je „přežvykovat“ myslí, hloubat o nich. *Stromem* je však také církev, Kristem založená, rozprostírající se v čase, i když podstupuje poskvrnění od těch, kdo by měli být její věrní. Paralelou k životu církve s jejími vyvýšeními i pády jsou i dějiny řádu založeného Františkem, jehož synové – *viri seraphici* (serafičtí mužové) – jako malé evangelní stádo na konci časů budou mít vůli a schopnost obnovit ji s působením a dary Duch Svatého.

Podle svědectví samotného autora v I. *Prologu* víme, že nejdříve psal onu čtvrtou knihu. Díky bádání kolem rukopisné tradice *Stromu života*, které provedl Argentinec Carlos Martínez Ruíz,¹⁰⁹ dnes víme, že Ubertino nenapsal jen jednu verzi spisu roku 1305 na La Verně. Kromě ní načrtl novou verzi díla mezi lety 1312-1316, a nakonec vypracoval novou verzi mezi roky 1326-1329. Knižní vydání z roku 1485, kterou dosud používali všichni autoři pojednávající o *Arbor Vitae*¹¹⁰ a z níž jsou překlady i v našich *Františkánských pramenech I*, představuje jen první verzi. Konec konců sám Ubertino v první verzi píše: „(Ježíš) *mi totiž umožnil psát celou tuto knihu, na niž jsem téměř nikdy předtím nemyslel, během zhruba ne více než tři měsíců a sedmi dní, a i tehdy jen když on diktoval, a když jsem přebíral z jiných (knih), dovoloval velmi málo, o samotě, v nedostatku textů, opravovat pochybné body... Nemohl jsem ani zběžně spis revidovat; ať mě proto promine čtenář různý pořádek, mnohá opakování, které se zřejmě objeví v textu knihy...*“ (Prolog I,6).

K obsahu

Církev. I přes příkrou polemiku proti církevní prohnitosti je římská církev pro Ubertina „svatou matkou“ (*Arbor* IV,5), „hlavou všech ostatních církví“ (II,2), je znamením Petrova primátu, uchovavatelkou plnosti moci a „nezničitelnou pravdou“ (IV,36). Ubertino však nepomíjí špatnosti, kterými je církev napadena, špatnosti, které symbolizuje postava „špatného pastýře“ (III,7).

Kristus je pro Ubertina středem a vrcholem celých lidských dějin. „*On je počátek, střed i cíl naší spásy. Podobně se učinil počátkem, středem a cílem této knihy. Učinil se u této knihy totiž zvláštním způsobem aktérem, subjektem, cílem a formou*“ (Prolog I,3a).

Dějiny a František. Ubertino dějiny rozděluje do sedmi stavů odpovídajícím třem věkům. Šestý stav ve třetím věku zahajuje František, Anděl šesté pečeti (srov. Zj 7,2). On je

¹⁰⁹ MARTÍNEZ RUÍZ C., *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la cristología. El cuarto libro del Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino da Casale*, Antonianum, Roma 2000.

¹¹⁰ Např. SARRI F., „*Pier di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale Maestri di Teologia a Firenze (Sec. XIII)*“, Estratto Studi Francescani, n. 1, Gennaio-Marzo 1925, Firenze 1925; DAMIATA M., *Pietà e storia nell'Arbor Vitae di Ubertino da Casale*, Firenze 1988; DAMIATA M., „*Ubertino da Casale*“, in *Mistici Francescani II. Secolo XIV*, Milano 1997, 593-673; DAMIATA M., *Aspettando l'Apocalisse in fervore e furore con Ubertino da Casale*, Roma 2000; MANSELLI R., „*Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale (a proposito della Lectura super Apocalipsim e dell'Arbor vitae crucifixae Iesu)*“, in *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, introduzione e cura di P. Vian, Roma 1997, 79-108; MANSELLI R., „*L'Anticristo mistico, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*“, in *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, 469-490. RUH K., „*Ubertino da Casale*“, in *Storia della mistica occidentale*, vol. II, Milano 2002, 498-508.

obnovitelem evangelního života, obraz Vykupitele, „*znamení podobnosti s Kristovým životem*“ (Arbor V,3; FP I: 2047-2051):

„V něm začíná šestá epocha církve, během níž má nastat reforma jejího života podle Krista. Proto lze říci, že byl vpravdě předobrazem prvním člověkem (tj. Adamem), kterého Bůh láskyplným a svobodným rozhodnutím po díle pěti dnů stvořil ke svému obrazu (Gn 1,26) a své podobě, aby vládl všem časům... Je možno říci, že on (František) byl zvláštním způsobem znamením podobnosti s Kristovým životem...“

„Mluvíme-li o Františkově chování, třeba přiznat, že lze těžko dokonale popsat, s jakou věrností a horlivostí usiloval následovat pozemský život Krista. Všechna jeho vnější i vnitřní horlivost směřovala k jednomu: obnovit v sobě i v ostatních překryté i zapomenuté stopy Krista. A toto bylo vlastním charismatem blaženého Františka, který v tomto věku - jako první - a v krátké době - obnovil ve svaté církvi Kristův život v komunitní a trvalé formě života ve svém řádu... Duch svatý apoštolům ukázal, že stav dokonalosti evangelního života nepřijmou davy v jejich době. Proto církevním obcím, které založili, neukládali, aby zachovávaly ten styl života, který od nich žádal Kristus a který oni zachovávali. Toto vše bylo vyhrazeno třetí epoše světa, v níž je zvláštním způsobem zdůrazňována Osoba Ducha svatého a v níž se otevírá šestá pečeť, to je údobí šesté epochy církve. V ní se měl církvi znovu ukázat Kristův evangelní život a měl nastat návrat k principu dokonalosti tohoto života. Aby se tedy církev mohla vrátit do apoštolských dob, začali se svatí lidé opět odvolávat na prvopočátky. Proto jsem už výše řekl, že se tato šestá epocha inspiruje dobou Kristova pozemského života a že usiluje o podobnost s ním. Když Jan píše o otevření šesté pečeti, praví (Zj 7,2): »Spatřil jsem, jak od východu slunce vystupuje jiný anděl. V rukou držel pečatidlo živého Boha.«

Když opat Jáchym tento verš vykládal,¹¹¹ napsal: »Toto je onen anděl, kterého Kristus pro dokonalou podobnost se sebou nechá otevírat třetí stav světa.« Jáchym tedy z osvětlení tvrdí, že na počátku šesté epochy bude světu dán andělský člověk, kterého Kristus vidí jako spodobeného se sebou. Člověka, který se zjeví jako někdo, kdo zcela zvláštním způsobem obnoví Kristův život podle evangelií. A já jsem od jednoho slavného učitele tohoto řádu slyšel, že bratr Bonaventura, tehdy generální ministr a slavný učitel, při kapitule v Paříži s jistotou prohlásil: »Blažený František byl andělem šesté pečeti a evangelista Jan mluvil o něm, o jeho formě života a jeho řádu, když psal ta slova, viděl Františka a skupinu jeho synů, dokonalé následovníky Krista, na stránkách knihy po otevření šesté pečeti.« A též bratr Bonaventura tehdy s velkým nadšením - jak mi sdělila důvěryhodná osoba - řekl, že si tím je zcela jist i proto, že jiné důvěryhodné osoby o tom dostaly zvláštní zjevení.

Mně, který toto píše, i každému jinému, kdo se dívá bez věrolomných a nečistých úmyslů, je pro mnohá svědectví starých svatých bratří jasné: jak blaženému Františkovi, tak ostatním jeho druhům, od nichž jejich upřímný apoštolský život vzdaluje každé podezření, bylo zjeveno, že založení řádu, jeho růst i hrozná zkáza a zemlání i jeho slavné vzkříšení jsou podobné Kristovu životu. A toto jim bylo zjeveno nejednou a tak zřetelně, že tyto věci tvrdili s naprostou jistotou.“

František následuje evangelium a v něm se ukazuje podle něj zásadní chudoba, jak ji praktikovali Kristus, jeho matka a apoštolové. Obtížné nacházení chudoby, nepochopitelné a barbarské i pro zbožné současníky, nepochopení i ze strany církevní hierarchie, Boží inspirace k nové cestě, to jsou témata společná Ubertinovi i spisu *Sacrum Comercium*, z něhož hojně čerpá. Jeho zásluhou je popularizace tohoto spisu.

„Jako zvědavý zájemce s otevřenými očima obcházel cesty a náměstí církve, zkoumal život jednotlivců a dotazoval se jich, jak milují evangelní chudobu. Ale tato slova byla skrytá, neznámá, zněla téměř barbarsky těm, jichž se tázal. Trásl se hrůzou, když o chudobě slyšeli a skoro zlořečili tomu, kdo se tázal. Říkali:

¹¹¹ Joachim da Fiore.

»Chudobu, kterou hledáš, nech si pro sebe a své syny po tobě. Nám nestůj v cestě za radostí ze zábav a bohatství.« Když tuto odpověď od lidí slyšel, řekl si František: »Půjdu k vůdcům lidu, papežům a budu jim o chudobě mluvit. Ti přece znají cestu Páně a soudy Boží. Prostí lidé, neurození a pošetilí, cestu svého Pána Ježíše neznají.« Papežové mu však odpověděli ještě tvrději: »Jaké nové učení to hlásáš? Kdo může žít bez majetku, bez hmotných statků? Jsi snad lepší než naši otcové, kteří nám odkázali majetek a krásné kostely, plné pokladů? Co znamená to slovo umírněnost, spojované s chudobou? Nechápeme, o čem mluvíš.«

František, udivený, ale duchem chudoby opojený, vrhl se na modlitby a vzýval Ježíše, učitele chudoby: »Pane Ježíši, ukaž mi cesty své nejmilejší chudoby, Vím, že ve Starém zákonu, který je předobrazem Nového, jsi jim slíbil: Každé místo, na které šlápne vaše noha, bude vaše (Dt 11 24). Šlapat znamená pohrdat: chudoba pohrdá vším, a proto je královnou všeho. Ale, můj Pane, měj slitování se mnou i s paní Chudobou! Chřadnu láskou k ní a bez ní nemohu odpočívat. Můj Pane, ty víš, že jsem se do ní zamiloval. Ona však sedí ve smutku, zavržena ode všech. Vdovou se stala paní národů (Pláč 1,1-2), nízkou a pohrdanou se stala královna ctností. Sedí mezi odpadky a nařiká si, protože ji všichni její přátelé zavrhlí a jsou jí nepřáteli a projevují se jako cizoložníci, a ne manželé. Viz, Pane Ježíši: tato chudoba je královnou ctností, protože tys odešel od andělů, sestoupil jsi na zem, aby ses s ní mohl oženit a milovat ji věčnou láskou a zplodit s ní všechny syny dokonalosti. Ona se k tobě přivinula s takovou věrností, že od té doby, cos byl v lůně Matky, začala její sláva, poněvadž, jak se soudí, měl jsi nejmenší tělo mezi všemi živými. Když ses narodil, přijala tě paní Chudoba do svatých jesliček ve stáji a když jsi žil na světě, nechala tě zbaveného všeho, že ti nakonec chybělo i místo, kde bys položil hlavu. Jako nejvěrnější choť, když jsi bojoval za naše vykoupení, věrně tě doprovázela a byla ti nablízku jako jediný zbrojnoš. V utrpení, když tě i učedníci opustili, ona zůstala a sjednotila tě - s celým doprovodem svých knížat - s věřícími. A víc: tvoje vlastní Matka, která tě milovala věrně a s láskou plnou bolesti, která s tebou byla ve všech bolestech, nemohla se tě pro výši kříže dotýkat. Ale paní Chudoba u tebe stála jako milé páže a víc než kdy jindy tě objímala, vnitřně spojená s tvou bolestí. Proto ti neuhladila kříž, nezhotovila dostatek hřebů, ani je nezašpičatila a nepracovala - připravila ti pouze tři drsné, hrubé a ohnuté hřeby, aby tím pomohla tvým mukám. Zatímco jsi umíral palčivou žízni, paní Chudoba, věrná milenka, zasáhla, abys nedostal ani kapku vody - přes bezbožné vojáky ti připravila nápoj tak hořký, žes mohl jen okusit, aniž bys pil. A v pevném objetí této nevěsty jsi vypustil duši. A ta věrná nevěsta byla i při pohřebních obřadech a nedovolila, abys měl v hrobě plátna či masti, leč darované druhými. A byla i při tvém zmrtvýchvstání, protože když jsi slavně vstal v jejím objetí, zanechal jsi v hrobě všechno vypůjčené. A vzal jsi chudobu i do nebe, když jsi světským lidem zanechal všechny věci světa. V tom okamžiku, Pane, nechal jsi v ruce chudoby pečeť nebeského království, aby jí byli poznamenaní vyvolení, kteří chtějí jít cestou dokonalosti. Kdo by tedy tuto paní Chudobu nemiloval nade všechno na zemi? Prosím tě, poznamenej mne tímto privilegiem. Toužím po velikosti tohoto pokladu. Prosím, aby byl - pro tvé jméno, nejchudší Ježíši - jediným vlastnictvím mým a mých synů na věky. Abych nevlastnil nic pod nebem, aby mé tělo, pokud žije, mohlo být udržováno věcmi druhých a užívalo jich co nejchuději.«

A nejmilosrdnější Pán vyslyšel jeho prosbu; chudobu mu dal za předmět lásky, jeho rozum zjevil její velikost a dovolil mu, aby ji věrně zachovával. Zvláštním privilegiem, které neměli svatí, žijící před ním, dovolil mu, aby ji přelil na své následovníky, protože paní Chudoba je rozpoznávací znamení jeho řádu: na věky nevlastnit nic pod nebem a žít v chudém užívání věcí druhých. František nechtěl oddělit svou paní Chudobu od pronásledování světem, protože s obojím se zasnoubil Kristus. Proto obojí - chudobu i pronásledování - miloval jedinou a stejnou láskou. Aby tedy mohl vlastnit nebeské království, které je dáno této chudobě a pronásledování, zřikal se všeho, co mohlo pronásledování umenšovat. Privilegia maří chudobu, odstraňují pronásledování a rozvádějí toto svaté manželství. Proto odmítal jakékoli privilegium, kromě jediného: aby ničím neposkrvnil svou chudobu. Nyní nařiká, že ho lstivě tohoto pokladu zbavili způsobem života, jakým žijí jeho potomci. Tento řád opravdu sestoupil z Jeruzaléma do Jericha a octl se

mezi lotry (srov. Lk 10,3), kteří jej nechali nejen polomrtvým, nýbrž zcela mrtvým a už páchnoucího zavřeli ho do hrobu a ve svém šílenství se chlubí tím, že toho dosáhli.

Světce tuto zkázu, kterou se po celý život snažil odvrátit, předvídal. Proto se v Legendě praví, že ho víc než vše jiné uráželo, když u svých bratří viděl něco, co nebylo v dokonalém souladu s chudobou. Proto bratry učil, aby si po způsobu chudých stavěli chudičké příbytky, v nichž by bydlili, jako by nebyly jejich majetkem, nýbrž majetkem druhých. Aby na zemi žili jako cizinci a poutníci. To znamená, kdyby je někdo chtěl vyhnat, aby se mu nestavěli na odpor a neuplatňovali žádná »práva«. Tedy žádné motivy vlastnictví, žádné lsti, žádné oddalování, zanechávání věcí, které vlastně patří jiným. Ať to považují - s plnou důvěrou v Boha - za znamení povolání Duchem svatým na jiná místa i skrze nenávisti pronásledovatelů.

Proto jsou chudoba a pronásledování ve světě sestry a jsou jim odevzdány klíče nebeského království. A není to jen příslib jako majetek: pronásledování může vzít celý svět a evangelní chudoba nic z toho, co patří světu, nemůže hájit. A protože moudrý Stvořitel rozhodl, že žádný tvor nemůže být bez svého místa ve světě, chudobě a pronásledování určil nebeské bydliště, protože na světě vlastně nemají žádného místa. Člověk jen přirozeným rozumem tyto věci nechápe (srov. 1 Kor 2,14). Těmto věcem ani naslouchat nemůže ten, kdo falešným životem poskvrňuje paní Chudobu, kdo ji jen z donucení snáší. Ti však, kdo mají ducha toho, který chudobu zachovával i učil, Krista, chudobě rozumějí a radostně ji zachovávají. O Otci se v Legendě vypráví, že rozkazoval zbourat už vystavené domy, že bratřím přikazoval, aby z nich vyšli, jakmile upozoroval něco, co by bylo proti evangelní chudobě nebo podle touhy přivlastňovat si. Prohlašoval, že základem řádu je tato chudoba. Že z ní vyrůstá struktura řehole, která zůstane pevná, bude-li chudoba pevná a zničí se, bude-li chudoba podkopávána. Jaké bolestné důsledky z toho vyplývají! Jsou-li slova nejsvětějšího Otce pravdivá - a o tom nelze pochybovat - jsou synové vůči řeholi často heretiky a ničí ji, místo aby ji zpevňovali. Opravdu! Chudoba je jakoby exkomunikována ze všech míst. A toto je věc očím světa zjevná: v každém místě stavějí okázalé, světskou marností pozoruhodné domy právě tito chudí.“

Jinde píše Ubertino, že Františkovi synové se ukázali jako nevěrní a řád je nyní napaden sedmi zlými duchy. Pouze „malá částička“ (IV,36) se uchránila bez úhony, a to *spirituálové*, legitimní Františkovi synové, věrní skutečnému úmyslu světce. Ti žijí podle kritérií chudého užívání („*usus pauper*“) věcí, jehož se držel i Kristus během svého pozemského života.

„Ty víš, čtenáři, že když David prorokoval, řekl, že se synové ciziny vzdálili od svých cest (srov. Žl 18/17) a že kulhaví jdou špatně svou cestou. Nejsou tedy synové ciziny ti, kdo cestou řehole nejdou ani dobře, ani špatně. Jsou to spíše synové vzpurní a synové zkázy (srov. Ez 2,6) vlastně lvi na svobodě, šelmy, které zpusťily všechno, a to nad pomyslení, takže z Františkova života a slíbené řehole nezůstalo nic, co by neroztrhali, nepošlapali a nepozřeli. Píši to tak s bolestným úžasem, že se mi zdá, jako by mi mělo puknout srdce a stěží zadržuji ruku, aby všechno neroztrhala a hlas aby nekřičel. Dotýkám se těch nejhlubších skutečností a vidím, jak přesnou shodu mezi řeholí a životem, Otcem a syny, někteří zvrátili na takovou, jaká je mezi bílým a černým, beránkem a vlkem, spravedlivým a bezbožným, mezi těmi, kdo duše obracejí, a těmi, kdo je krutě převracejí. Jak nejen nechťejí plnit, co slíbili, nýbrž, jak už vícekrát s lítostí bylo řečeno, krutě pronásledují ty, kdo to zachovávat chtějí.“

Hned v následujících řádcích se Ubertino pozastavuje nad zakládáním františkánských konventů (míst) uprostřed měst. I zde je zpochybňováno to, co přešlo do běžného povědomí a o čem rádi mluví historikové, totiž že Menší bratři jsou typickým „městským řádem“.

„Což nevidíš, jestli máš oči k vidění, že jim nestačí potloukat se po tržišti, nýbrž že si i svá místa (locula) chtějí stavět uprostřed náměstí? Nejsou-li pak všichni na tržištích, neznamená to, že by po tom netoužili, ale že nemohou získat dovolení bydlet tam. A že všude, kde jsou, dělají z místa bydlení náměstí. Náměstím či

tržištěm nazývám davy lidí - poněvadž šoupají nohama a gestikulují rukama, aby na sebe strhli zástupy lidu. A nebojí se, že tím působí řádu škodu. Jasně to pochází z marnivosti - pod jejím totiž vlivem nehledají nic jiného než svět, pověst, slávu. A říkají-li, že to dělají pro užitek duší, lze jim namítnout, že je to pošetilý užitek druhých, když zrazují vlastní spásu a profes. Neměl snad František větší horlivost o duše, abych tak řekl, v nehtech rukou a nohou, než mají oni nebo se tváří, že mají? Není to plýtvání úřadem, který přijali? Chceš vidět jejich faleš? Není to horlivost o duše, která je inspiruje, ale hledání pozemských věcí, peněz a přízně světa. Neusilují o to sloužit chudým, kteří je nemohou obdarovávat - ani nevyhledávají pohřby takových. Ani to nesnášejí, aby se v blízkosti jejich domu postavil jiný řeholní dům, který by spolu s nimi usiloval o spásu duší.

Nejedná se tedy o horlivost o duše, nýbrž o vyhledávání lidské cti a příjmů. I když takoví bratři říkají mnoho liščích slov i lží - aby skryli své chyby... nemohou skrýt pravdu člověku, který zná jejich život, řeholi a svatou Závěť i ostatní slova, která ze zjevení Božího řekl blažený František. Jak zrazují život, který slíbili, a působí hanbu svému Otcí. Avšak ani zde, ani jinde netvrdím, že je pro záchranu řádu třeba zachovávat nejsvětější Závěť a ostatní cvičení dokonalosti, o nichž blažený František tvrdil, že patří k evangelní dokonalosti. Jasně a pevně však říkám: odmítat nejsvětější Závěť a nechtít zachovávat její napomenutí znamená nechtít zachovávat evangelní stav a velký úpadek. Proto od té chvíle začal jejich odklon od dokonalosti, který končí ve zkáze. I když zachovávání řehole podle různých prohlášení a usnadnění, která se snažili získat od římských papežů, stačí z hlediska cesty k spáse, přece se takto nezachovává nejvyšší dokonalost, o níž blažený František tvrdil, že ji dostal od Krista, kterou on věrně zachovával a chtěl, aby ji i bratři zachovávali. Evangelní dokonalostí může být nazýván jiný způsob - jak potvrdili papežové ve svých spisech. Ztrácíme mnoha slovy čas od té chvíle, kdy se podle Božího úradku stalo, že čím víc žádali v prohlášeníh pomoc ve věci dokonalosti, tím víc šli ke zkáze. Proto od doby, kdy Mikuláš III. učinil poslední prohlášení - v němž vyložil řeholi tím, že ji přizpůsobil v zachovávání tomu životu podle ní, jak mu byl znám v jeho době - jako by k břichu řádu přivěsili mlýnský kámen a se všemi uvolněními se noří do hlubin moře.

Jsem už mnoho let v řádu a vidím to. I když mnohé výstřelky omezil a leccos myslil, že léčí, uvolnění je takové, že se lék stal smrtonosným. Něco pod cenzurou zakázal, aby svět nereptal na výstřelky, do nichž se po uvolnění kázně upadlo. Když však svět srovná skutky se spisy, vidí, že se podle různých výkladů, prohlášení a ulehčení přestupují. Je podivné, že se žádá výklad tak jasných textů - vždyť pochopení řehole nedělá těžkostí. Jestli tu je nějaká těžkost, pak tato: jak způsobit, aby se jejich život shodoval s řeholí. Vždy přece chtěli bratři jít do hloubky; vždy hledali shodu života s četbou o nejvyšší dokonalosti. Ale tuto shodu nechtěli dosáhnout pomocí papežské autority. Vždyť se nejedná o zázrak, podléhající Boží moci. Jde jen o to, bránit špatnému a nemluvit falešně. Každý, kdo má zdravý rozum a zná gramatiku, když zkusí tento život a čte řeholi, jasně poznává, co má a co nemá být. I kde si mohou život a řehole protirečit. Kdo řeholi přestupují, mluví o tom, že mezi životem a řeholí jsou problémy, které by měly být odstraněny výkladem evangelní dokonalosti římskou církví. Je to však klamně tvrzení: evangelní dokonalost byla dána Františkem a porušují a zatemňují ji špatní žáci. Nemusí tedy být znovu dáována a prohlašována: musí být vzkříšena Boží moci a nekonečnou dobrotou. Je vskutku pravda, že se nyní smíchali s pohany a naučili se jejich jednání. I jejich bůžkům se dali do služeb a tito bůžci se pro ně stali osidlem. A co je ještě bolestnější: své dcery a syny zabíjeli v oběť zlým duchům (Žl 116/105,35-37). Jejich »svaté úřady« se totiž skoro všeobecně obrátily ve svatokupecké a pochlebnické vyhledávání příležitostí, a tak byly obětovány falešným bůžkům, to je tržištěm, kde dnes řeholníci většinou budují svá obydlí, svá místa.

Ne tak František! Jeho formoval dokonalý Ježíš k obrazu svého života, k dokonalému zachovávání evangelia, ke slávě své a spáse lidu s ohledy na lidskou slabost i míru milosti.“

Vliv spisu *Arbor Vitae* na následující staletí byl obrovský. V pozdější vlně k tomu přispělo i rozšíření díky knižnímu vydání v roce 1485. Je také jisté, že už předtím se inspiroval *Stromem*

života i Dante. Například (kromě jiného) slavné verše jeho *Božské komedie* z dílu *Ráj* XI,37-39 (i ve *FP* I: 2105):

„Jeden plál serafínsky, druhý zase
tou moudrostí svou na zemi se skvěje
jak jeden z cherubínů ve svém jase.“

Ubertinův text (*Arbor* V,3; *FP* I: 2046):

„Mezi všemi - podobni Eliášovi a Henochovi - zazářili zvláště František a Dominik. Prvý, očištěn žhavým serafickým uhlem a zanícen nebeskou horlivostí, zdálo se, že zapálí celý svět. Druhý, jako rozpjatý, ochraňující cherubín, svítil světlem moudrosti a plodným slovem hlásání. V temnotách světa zářil jasným světlem.“

6. KNIHA KRONIK NEBO SOUŽENÍ ŘÁDU MENŠÍCH (BRATŘÍ) OD ANGELA CLARENA¹¹²

Perspektiva mučednictví

Další nepochybně fascinující postavou je Angelo Clareno, spolu s Ubertinem da Casale hlavním představitelem *spirituálů* konce 13. století a v první čtvrtině 14. století, osobnost složitá a obtížně vystihnutelná, s velmi pohnutým životem. Nikdy nechyběly protichůdná hodnocení jeho osobnosti i působení, a také historiografie 20. století se v podstatě vyjadřovala velmi různorodě. Různá hodnocení vycházejí jednak ze skutečnosti, že Clareno se odloučil od františkánského řádu, ale především z jeho spisu *Kniha kronik*, který je jeho nejznámějším dílem. Jediné platné hledisko proto zůstává – přistoupit k takové osobnosti ne s úmyslem soudit, ale především s nutností pochopit.

6.1. Život Angela Clarena

**asi 1255 Fossombrone (nebo Chiarino u Loreta?)*

†1337 Santa Maria d'Aspro, Lucania

Někdy zván Angelo da Cingoli, původně se jmenoval Pietro z Fossombrone. Nejisté datum jeho narození je dnes umisťováno přibližně do roku 1255.¹¹³ Kolem roku 1270 mohl vstoupit k Menším bratřím.

Byl poprvé uvězněn po nepokojích, které vznikly mezi bratry v Markách jako reakce na zprávy o úpravách ve struktuře řádu rozhodnutých na 2. Lyonském koncilu (1274). Propuštěn byl 1289-90 na příkaz generálního ministra Raimonda Gaufridiho (1289-1295), obránce *spirituálů*. Gaufridi pak i nadále považoval situaci Clarena a jeho druhů za nejistou, takže

¹¹² Menší část: *Františkánské prameny I*, Olomouc 2001, 857-893.

¹¹³ F. ACCROCCA, *Introduzione*, in *Expositio super Regulam Fratrum minorum* di ANGELO CLARENO, a cura di G. Boccali, Santa Maria degli Angeli 1994, 6-10.

využil žádost východoarménského krále Ayetona II.,¹¹⁴ který žádal o vyslání bratří svatého jednání a života, a poslal je na misie do Arménie-Kylýkie:

„Poslal k němu bratry, které předtím dostal ven ze žaláře, tj. Angela a Tomáše z Tolentina, nyní mučedníka, bratra Marka z Montelupone, bratra Pietra z Maceraty a dalšího Pietra, neboť nepochybně soudil, že těmito bratry uspokojí přání krále.“¹¹⁵

Král je dobře přijal a oni se mu odvděčili svědectvím příkladného života. Poslal proto generálnímu ministroví dopis, který byl čtený na generální kapitule v Paříži roku 1292 a dosvědčený dvěma knížaty a dalšími váženými muži. Bratři syrské provincie však poslali proti tomu pomlouvačné dopisy, na které museli pak misionáři podat vysvětlení. Když viděli zášť vůči sobě, rozdělili se. Pietro z Fossombrone a Pietro z Maceraty se vrátili do své provincie, kde našli klima velmi nepříznivé, především vlivem bratra Monalda, provinčního vikáře (nedovolil jim najít někde útočiště i přesto, že byli krajně vyčerpani).

Na radu generálního ministra se vydali k papeži Celestýnovi V., když pobýval v l'Aquile. Zde mu vysvětlili svou situaci, a on rozhodl o založení nového řádu „Chudých poustevníků“, v němž by mohli – v přímé poslušnosti papeži a v mnišském hábitu – zachovávat Františkovu *Řeholi a Závět'* podle úmyslu zakladatele. „Máme před sebou zřejmě jediný takový fakt v dějinách středověku: tito františkáni dvakrát složili svůj slib Menších (bratří) ve dvou různých hábitech, nejdříve před řeholním představeným, pak před papežem.“¹¹⁶ Právě při této příležitosti Pietro z Fossombrone změnil své jméno na Angelo Clarena a Pietro z Maceraty na Liberát. Když se bratři *Komunity* dověděli o papežově rozhodnutí, jejich reakce byla útočná. Zjednali si muže, kteří měli unést „ozbrojenou rukou“ Clarena a jeho druhy, zatímco se papež nacházel ještě v Aquile.

Když se Celestýn V. záhy zřekl úřadu a nástupce Bonifác VIII. anuloval všechny dispozice svého předchůdce, rozhodl se Clarena s druhy, že nejlépe bude „oddělit se na vzdálená a opuštěná místa, kde by mohli svobodně sloužit Pánu bez pozdvižení a pohoršení lidí“. Bonifác zasáhl i do vedení řádu: Gaufridimu nejdříve nabídl biskupský úřad, a když ten jej odmítl, prohlásil, že kdo se necítí na to být biskupem, nemůže být hlavou takového řádu, jako je františkánský s tak vážnou odpovědností. Generálním ministrem se stal Giovanni Minio da Morrovalle, oddaný a poslušný Bonifácovi, nepřátelský vůči skupině rigoristů.

Znovu se tedy otevřela cesta exilu, tentokrát do řecké Acháje, na ostrově Trixonia v Korintském zálivu, kde vládl francouzský baron, který bratřím dovolil poustevnický život. Zde jsou Liberát s Angelem od roku 1295. Po dvou letech ovšem i sem dosáhl hněv Bonifáce VIII. bulou *Firma cautela* latinskému patriarchovi v Konstantinopoli a dvěma arcibiskupům v Patrassu a v Aténách, v níž je odsuzuje, neboť „lžou, že vedou poustevnický život o samotě, a mezi nimi je shledáno, že někteří jsou znečištěni některou heretickou nepravostí, kterou

¹¹⁴ Král Ayeton II. byl hluboce osloven františkánským ideálem, že dokonce třikrát abdikoval, aby se věnoval františkánskému životu. R. MANSELLI, *Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clarena, in TENTÝŽ, Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma 1997, 550.

¹¹⁵ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, ed. a cura di G. Boccali (latinsko-italský text), Santa Maria degli Angeli 1998, 546-549.

¹¹⁶ F. ACCROCCA, *I »Pauperes Eremitae Domini Celestini«*, in *Celestino V Papa Angelico*, l'Aquila 1988, 98.

klamou prosté myslí“. Zdá se však, že papež neměl příliš přesné informace. Bratři byli každopádně vypuzeni z ostrova a nuceni se roku 1298 uchýlit do Tessalie v Soluňském království, kde se jim však Řekové vyhýbali jako bludařům. Zřejmě tady se naučil Angelo řečtině, která mu byla užitečná pro osvojení a prohloubení východní spirituality, zvláště pokud jde o poustevnictví, i pro překlady textů. Bratřím však nebylo dovoleno účastnit se misie mezi „nevěřící“ Armény, kterou organizoval Konrád z Offidy, Giacomo del Monte a Tomáš z Tolentina.

Skupina bratří s Liberátem se proto rozhodla jít přímo za Bonifácem VIII., ale nezastihli ho již naživu, stejně jako Benedikt XI. zemřel příliš brzy. Zatímco Clareno ještě setrval v Řecku, skupina kolem bratra Liberáta se usadila v kraji Molise na pozvání Andrey z Isernie. Zde proti nim vystoupil inkvizitor dominikán Tomáš z Antverp. Ten nejdříve radil, aby Liberát uprchl a přišel na papežskou kurii v Avignonu. Liberát, těžce nemocen, musel však přerušit cestu ve Viterbu. Po dvou letech utrpení v poustevně S. Angelo della Vena „*andělský muž zemřel*“, „*povolán k jiné kurii*“. Následně se Tomáš z Antverp zachoval lstivě a dal zadržet 42 bratří a obvinil je, že jsou ze sekty bratra Dolcina.

Málo toho víme o letech, která Clareno strávil v Itálii po návratu z Řecka (v souvislosti se smrtí Liberáta) a před přesunem do Avignonu roku 1311. Po návratu byl v Perugii vlídně přijat kardinálem Napoleonem Orsinim, ale pro nemoc ho nemohl doprovázet. Nevíme, jestli se usadil v nějaké poustevně nebo se pohyboval po střední Itálii. Pravděpodobně se po smrti Liberáta stal styčným bodem skupiny. V Římě však musel čelit procesu, v němž mu bylo připisováno 15 kapitol obvinění od Martina z Casalbore. Naštěstí se vyhnul obvinění z hereze a odebral se na kurii do Avignonu.

Pobyt v Avignonu se proti očekáváním značně protáhl. Už dříve se spřátelil s kardinálem Giacomem Colonnou, v jehož příbytku zde bydlí a těší se jeho ochraně. Ovšem tento stav zdánlivého bezpečí později nazývá „*velmi hořkým*“, s tím, že ho nenáviděl „*více než jakýkoli jiný trest, který až dosud ve světě zakusil*“.

Byl svědkem koncilu ve Vienne (1311-12), v následujících letech měl zřejmě důvody k optimismu, jak svědčí jeho listy a některé kroky papeže Klementa V. (např. sesazení nepřátel Olivioho). Přes Giacoma Colonna se seznámil s Filipem, synem krále na Mallorce, s nímž ho pak pojilo těsné přátelství; vícekrát chválil jeho život, který odpovídal plně integritě františkánské *Řehole*. *Spirituálům* se však nepodařilo získat to, co obdrželi od Celestýna V.: oddělit se od řádu a žít pod poslušností někomu jinému. Nepomohly ani přímluvy Filipa z Mallorky. Spolu s doprovodem kardinála Colonna pak Angelo vystřídal několik míst: Montpellier, Avignon, Carpentras, Valenza sul Rodano.

Po smrti Klementa V. 13.4. 1314 následovaly dva roky uprázdňování papežského stolce. 7.8. 1316 byl zvolen Jacques Duèse jako Jan XXII. (1245-1334), více než sedmdesátiletý starý muž, ale bojovného ducha, který dobře znal napětí ve františkánském řádu. Na jaře 1317 povolal na kurii hlavní *spirituály* přítomné v Provinci. V okamžiku, kdy chtěl Clareno dokázat výmysly bratří v době Bonifáce VIII., ho však papež nenechal mluvit a nařídil mu mlčet. Tehdy prý Clareno odvážně a přímo vystoupil: „*Svatý Otče, naslouchal jste lžím bratří,*

*ale nemáte odvahu vyslechnout pravdu, kterou vám říkám.*¹¹⁷ Papež ho poté dal uvěznit. V žaláři napsal papeži omluvný list *Epistola Excusatoria*, který je velmi důležitým dokumentem pro poznání některých fází jeho života. Jeho žádost byla přijata a byl osvobozen 23.6. 1317. Papež mu dal však vybrat: vrátit se do řádu nebo vstoupit do jiného schváleného řádu. Angelo tehdy přijal hábit *celestinů*. Pro středověkého člověka je hábit výrazem jeho statutu. Změnit řeholní hábit, který nosil přes 40 let, bylo jistě velmi náročné.

7. března 1318 byl čtyři spirituálové upáleni v Marseille. Clarenó zůstal na kurii v Avignonu až do smrti svého ochránce Giacoma Colony v srpnu 1318. Vrátil se do Itálie a usadil se v Subiacu, kde se stal opatem jeho přítel Bartolomeo. V Subiacu byl stranou dalších bouřlivých událostí. Bulou *Sancta Romana* již 30.12. 1317 odsoudil *spirituály*, roku 1318 byly exhumovány ostatky Olivioho, spáleny a popel rozptýlen. V letech 1322-24 probíhala velká diskuse o chudobě Krista a apoštolů, jež vyvrcholila listem *Cum inter nonnullos* 12.11. 1323, který vyvolal vzpouru generálního ministra řádu Michele z Ceseny, s dalšími pohnutými událostmi, včetně tahů císaře Ludvíka Bavorského se zvolením františkána Pietra Ranallucciho da Corbara za protipapeže Mikuláše V.. V roce 1326 papež odsoudil Olivioho spis *Lectura super Apocalipsim*. Ze Subiaca psal Clarenó dopisy svým přátelům a napsal svá největší díla: Výklad řehole *Expositio Regulae* (1321-23), *Liber Chronicorum* neboli *Kniha kronik* (kolem 1326) a *Apologii* (1330).

Subiaco se díky Clarenově přítomnosti stalo centrem radikálního františkánství. Jan XXII. opět v roce 1331 odmítl žádost Filipa z Mallorky, aby dovolil Clarenově skupině oddělit se od řádu a žít samostatně. Od téhož roku inkvizice pod tlakem více než osmdesátiletého papeže zintenzívnila své zásahy. Angelo, rovněž osmdesátník, se necítil v bezpečí, takže roku 1334 opustil Subiaco a vydal se na cestu do Neapolského království, kde počítal s ochranou Filipa z Mallorky. Zde zemřel v Lucanii v poustevně Santa Maria dell'Aspro 15. června 1337.

6.2. Liber Chronicorum neboli Kniha kronik¹¹⁸

Byla dopsána v polovině 20. let 13. století s cílem podpořit druhy v potížích a ukázat jim důvody jejich utrpení. Převládá v ní proto mučednický pohled. V tom světle jsou zarámována strádání malého jádra věrných učedníků z vůle Prozřetelnosti pronásledovaných upadající většinou. Celé dílo provází protiklad: „*synové těla / synové ducha*“. Text je představen jako drama o sedmi aktech: spíše historická reflexe než historie v úzkém slova smyslu. Clarenó chce ukázat kontinuitu, zlatou nit, která spojuje jeho skupinu přímo s Františkem. Nechce vyučovat studenty, ale spíše poskytnout solidní motivace druhům a učedníkům, aby je povzbudil v očekávání blížících se zkoušek.

- **1. soužení** - způsobené nevěrou a neposlušností bratří, kteří nepromýšleli možné uskutečňování evangelního života a *Řehole* chtěné Kristem skrze Františka.
- **2. soužení** – generalát bratra Eliáše (1232-1239)
- **3. soužení** – generalát Crescencia z Jesi, příznivce vědy a dychtivého cti na úkor evangelní pokory a chudoby, kterému se snažil oponovat Jan z Parmy (1244-1257)

¹¹⁷ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, 719.

¹¹⁸ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, 944 stran.

- **4. soužení** – generalát Bonaventury (1257-1274), jemuž Clarenó vyčítá břitké jednání s Janem z Parmy, kterého časem povolal k procesu do Città di Piave. Jan z Parmy tam „*stojí před svými nejnevěděnějšími syny*“: „*vyšetřován, moudrý od méně moudrých, zkoušen, stařec od mladíků, plný Ducha Svatého od nezbožných, následovníků choutek svého srdce*“, odsouzen k „*věčnému vězení*“. Na intervenci kardinála Ottoboniho nakonec rozhodnutí zmírněno, takže si Jan může vybrat konvent v Grecciu, „*velmi vhodný k duchovnímu pokoji; v tom místě se oddával sobě a Pánu a po třicet let (tam) vedl život andělský spíše než lidský*“.
- **5. soužení** – pronásledování Petra Jana Olivioho, už za generalátu Girolama z Ascoli (1274-1279); vzpoura bratří z Marek po zprávě o některých rozhodnutích 2. Lyonského koncilu (1274); pontifikát papeže Celestýna V. (1294); smrt Petra Jana Olivioho (1298), pronásledování bratří v Provinci a Markách až do smrti bratra Liberáta (1307).
- **6. soužení** – zčásti se prolíná s 5. soužením. Pontifikát Celestýna V. a dalších 28 let: papež Jan XXII., konec *spirituálů*.
- **7. soužení** – začíná 29. rokem, kdy se má odehrát poslední boj, o němž Clarenó nemluví. Otázka společného vlastnictví Krista a apoštolů. Bratři ze strany odpůrců žádají papeže o vydání Ubertina da Casale, který přebývá na kurii; ten se ale obává o život a přijímá nabídku papeže o přestup do jiného řádu. Podle Angela však už soužení končí, neboť Satan je blízko svého přemožení a Kristus naplní přísliby dané Františkovi (VII, 89-94).

Dílo nechce být až tak „kronikou“, jako spíš hledáním historické kontinuity, vyjádřeným příznačnými osobnostmi, jež v různých fázích zosobňují „syny Františkovy“ a „syny Eliášovy“, a to v neustálém zápase. V tom smyslu se Clarenovo dílo velmi liší od spisu Salimbena z Parmy. I Salimbene je zaujatý, ale je to v pravém slova smyslu kronikář. I z toho důvodu se Clarenó málo stará o ověřování dat a údajů, které jsou – zvláště v prvních souženích, tedy časově vzdálenějších – nezřídka protichůdné a mylné. Navíc s výjimkou Eliáše jsou zcela pominuti první generální ministři a jejich úloha. Lze to pochopit u Alberta z Pisy, který zastával úřad velmi krátce, ale ne u Giovanni Parentiho (1227-1232) nebo Haymona z Favershamu (1240-1244); jim Clarenó věnuje velmi rychlou zmínku a vyjadřuje se s velkou chválou (II, 157; 220-225).

Clarenó připisuje Františkovi samotnému proroctví o postupném zhoršování stavu jeho řehole, kvůli němuž „*zli duchové budou napadat řeholi a velmi mnozí povstanou proti ní; přibude těch, kdo žijí živočišně a tělesně; budou chyceni do sítě a polapeni choutkami a starostmi o život*“ (Prol. 202-203; FP 2136). Clarenova vize františkánských dějin je tedy přesně opačná než Bonaventurova. Emblematická je v tom pasáž o Nabuchodonosorově soše (srov. Dan 2,31-35), kterou Clarenó uvádí jak v *Prologu své Knihy kronik* (Prol. 303-334; FP 2146), tak v *Komentáři k Řeholi*. Zatímco se František jednou modlil, zjevil se mu Boží anděl v podobě sochy složené z různých druhů kovu, od nejušlechtilejších k těm nejprostším. Anděl světci vysvětlil, jak toto vidění představuje vývoj různých fází života jeho řádu, od prvotní dokonalosti k postupnému a téměř nezadržitelnému úpadku.

V první části *Knihy kronik* se tak vrací stěžejní body Clarenova postoje. František není už pouze anděl šesté pečeti; na rozdíl od Bonaventury Clarenno vidí světcovu zkušenost v radikálním následování bolestného a ukřižovaného Krista a ve Františkovi, zrazeném většinou jeho následovníků, proroka věštícího budoucí vývoj řádu. V centru Františkovy zkušenosti s Kristem a křížem nachází svůj důvod věrné následování těch, kdo jsou jeho syny podle Ducha: v utrpení, které mají nevyhnutně podstoupit a zůstat věrní *Řeholi* a *Závěti*, ožívá autentický Františkův duch a jeho pravé dědictví.

Jakou důvěryhodnost zasluhuje Clarenovo vyprávění? Je nemožné odpovědět komplexně, protože v díle se míchají zneklidňující pravdy s vyprávěními získanými z ústní paměti, která nepohrdne překračováním meze legendárního charakteru. Clarenno například vyčítá Eliášovi, že byl on hlavním odpovědným za úpadek řádu. Ve skutečnosti byl Eliáš blíže než jiní umbrijské skupině, jež zarputile lpěla na vzpomínkách na Františka a prvotní *fraternitas*. Stejně tak i když Clarenno vypadá jako pevně přesvědčený o tom, že je právě Eliášovi třeba připsat k tíži konečnou odpovědnost za smrt Cesaria ze Špýru (jehož považuje za mučedníka), této jeho verzi chybí potřebný opěrný základ.

Je však také pravda, že čím více se postupuje ve vyprávění v čase, tím vážněji text musíme brát. Je možné a potřebné mluvit o zaujatém svědectví, které snadno zastiňuje – pokud přímo nevypouští – nevídané epizody a vypravuje fakta z vlastního přesného úhlu pohledu. Avšak je obtížné zpochybnit podstatu faktů. To platí například i o tom, když Clarenno ve 4. soužení tvrdí, že Jan z Parmy po svém opuštění funkce generálního ministra (1257) v blíže neupřesněné době podstoupil proces v Città della Pieve. V závěru Jan dostal - díky přímluvám mocných – trest nuceného pobytu v poustevně v Grecciu, kde žil 30 let a vedl tam „*život andělský spíše než lidský*“ (IV,319). Jakkoliv může být zaujaté svědectví Salimbena z Parmy, v podstatě potvrzuje toto vyprávění.¹¹⁹ To lze říci i ohledně záležitosti s „Chudými poustevníky“, tedy skupinou, do níž papež Celestýn V. shromáždil Clarena a jeho druhy, když je oddělil od řádu a podřídil přímo sobě. Stejně tak je těžké zpochybnit i vyprávění o mučednictví Poncia Botugatiho. Tento Menší bratr nechtěl odevzdat některé spisy Petra Jana Olivioho určené ke spálení, a proto se dočkal smutného konce.

Clarenova *Kniha kronik* kolovala anonymně a měla určitě vliv v kruzích rigoristů. Především z její první části je vzato 26 kapitol spisu *Život chudého a pokorného Božího služebníka Františka*. Masivně z ní čerpal observant Giacomo Oddi, autor *Franceschiny*. Použili ji také Mariano z Florencie a Marco z Lisabonu pro své františkánské kroniky, byli jí okouzleni i první generace kapucínů (významný vliv měla *Kniha kronik* na kronikáře, jako byli Bernardin z Colpetrazza a Mattia Bellintani da Salò.

¹¹⁹ Celistvé vydání jeho *Kroniky* připravil Giuseppe Scalia (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 125), Turnholt 1998, str. 465, rr. 25-26. První italské vydání a cura Berardo Rossi, Bologna 1987, str. 425.

EXKURS - Bl. Jan z Parmy

*cca 1208 Parma - †19.3. 1289 Camerino

Jan Buralli, syn šlechtice Alberta Buralliho z Parmy, byl poslán na studia ke svému strýci, kaplanu špitálu San Lazzaro. Později byl pověřen vyučovat logiku v katedrální škole. Když ve věku asi 25 let vstoupil kolem roku 1233 k Menším bratřím, byl generálním ministrem bratr Eliáš. Po slibech odešel do Paříže, aby se zdokonalil ve studiích, byl vysvěcen na kněze. Nejdříve se s úspěchem věnoval kázání – pro naukový obsah, líbivou formu i příjemný hlas. Vyznal se v hudbě a byl dobrým zpěvákem. Následně vyučoval v Bologni, Neapoli, později v Paříži (1245), kde komentoval Písmo a *Sentence*. V roce 1240 se v Anglii setkal s králem Jindřichem III., téhož roku ve Francii s Ludvíkem IX. během jeho odjezdu na křížovou výpravu.

V roce 1247 byl na generální kapitule v Lyonu zvolen generálním ministrem. Byly to obtížné roky pro nesoulady v řádu, zvláště ohledně praxe chudoby. Jako první generální ministr začal proto vizitovat provincie. Dával přitom příklad velké pokory, prozíravosti a strohosti. V roce 1250-51 jej papež Inocenc IV., který ho nazval „*andělem pokoje*“, pověřil, aby vedl jednání v Konstantinopoli s řeckým císařem a s patriarchou Manuelem II. k sjednocení církví, avšak nedosáhl kladných výsledků.

O Janovi z Parmy a jeho svatosti máme některé texty ve *Františkánských pramenech I* u Ubertina da Casale, který - jako ostatně *spirituálové* obecně – je Janovi nakloněn, a ve *Františkánských pramenech II* v úryvcích *Kroniky* Salimbena z Parmy.¹²⁰

*Ubertino o Janu z Parmy*¹²¹

„*A nelze zanedbat svědectví jednoho svatého, bohumilého člověka. Jednoho z nejdokonalejších, kteří v naší době žili. Chci promluvit o svatém Otci Janu z Parmy, který byl generálním ministrem tohoto řádu, moudrým učitelem, výmluvným kazatelem, přísný a plný pokory a lásky. Dosáhl vrcholů kontemplace, měl velkou lásku k samotě, utíkal před světskými marnostmi a byl pln horlivosti pro Boha, která vyplynula z poznání zkázy tohoto řádu a církve. Tuto hořkou pravdu pevně hájil a také pro ni s nesmírnou trpělivostí snášel mnoho pronásledování a pokořování. Nedal se zlomit a před mnoha biskupy a kardinály horlivě tuto pravdu zastával. Zaslouženě a jistě by měl být zahrnut mezi láskyplné, serafické muže svaté církve všemi, kdo upřímně milují a následují Ježíše. Ač stár, silou milosti žil v zápalu ducha, planul láskou jako jeden ze žáků evangelisty Jana a toužil připojit ke Kristu Asii, která byla v otroctví bludů. Veden tedy apoštolskou horlivostí a poslušností k panu papeži, mířil do těch krajů. Cestou se zastavil v Camerino v Marce. Zde byl povolán do nebeské slávy Ježíšem Kristem, kterého upřímně miloval dokonalým životem podle evangelia, řehole a závěti blaženého Františka. Důkazem jeho oslavy v nebi jsou mnohonásobná svědectví zázraků, která koná Ježíš, když pečuje o oslavu pokorných. Opravdu si nevzpomínám, že bych četl o nějakém svatém, který by byl příčinou tolika zázraků. Opravdu mnohé vzkřísil z mrtvých, mnohé z nebezpečí smrti zachránil, četným slepčím pomohl, podobně mnoha němým,*

¹²⁰ *Kronika Salimbena de Adam*, in *Františkánské prameny II*, 124-126; *FP II*, 2639-2644.

¹²¹ *FP I*, 2052-2056.

hluchým, zraněným, zarmouceným, chřadnoucím a stíženým mnoha jinými neduhy. Čím méně ho schvalovala »tělesná« církev - kterou tvrdě káral - tím větší se zdá moc konat zázraky v církvi nebeské. Tento Jan jasně tvrdil - a sám jsem to těmito nehodnými ušima slyšel - že šestá pečeť začíná Františkem a jeho řádem a že nespravedlnost církve se má projevit i ve zmateném životě řehole kvůli těm jejím synům, kteří ji přestupují, a velkým prelátům, kteří je chrání. Mluvím o té církvi, která se už nenazývá Jeruzalémem a Kristovou Nevěstkou, nýbrž Babylónem, nevěstkou a necudnou. Soud nad ní vrhne plné světlo na Kristův život a za její odsouzení zpívají svatí slavné aleluja v šesté vizi. Pevně věřím, že Kristus, obhájce pravdy, těmi četnými zázraky na přímlovu tohoto svatého člověka ukázal: pravda, kterou tělesné církvi hlásal a kterou Františkovi synové podle těla velmi nenáviděli, zazáří všem, kdo se dívají očima víry. Jsou tu totiž od Boha z nebe svědectví, která vylučují každou pochybnost. Byl jsem tehdy mladík a čtyři roky před jeho smrtí jsem naslouchal slovům z jeho nejsvětějších rtů. Strachoval jsem se pro přestupky, které jsem spáchal proti slíbené řeholi. Hleděl jsem do jeho andělské tváře a on mi pravil: »Jdi s jistotou, synu, protože ode dneška za čtyři roky ti Bůh výslovně ukáže, koho máš následovat, která slova pravdy zachovávat.« Byl jsem v poustevně v Grecciu, kde tehdy ten andělský člověk andělsky žil. O svátku svatého Jakuba, 25. července, slyšel mé nářky, když jsem se vyzpovídal ze svých hříchů, protože jsem nevěděl, koho mám následovat, když i preláti církve i představení řádu podporovali uvolnění života i je přímo ukládali. Jan tvrdil věci přímo opačné. A řekl mi plačícímu na kolenou před ním na odlehlém místě ta slova, která jsem výše uvedl. Čtyři roky na to, kolem 20. března, šťastně došel do nebe, ve svém učení pevný. Já žil mezitím daleko, mnoha věcmi rozptylován a pln zármutku nad nedokonalostí našeho života. K tomu stížen povinností vyučovat. O svatodušních svátcích úplně neočekávaně objevil se u nás bratr Šalomoun, ministr v Marce, a přinesl zprávu, že Jan, svatý Boží muž, zemřel a září mnoha zázraky. Byl jsem zavalen starostmi a vůbec jsem nevzpomněl na slova, která jsem tehdy od toho svatého člověka slyšel. Jako by mi srdce proklálo kopí, ihned jsem si všechno připomněl: jak žádal, abych následoval opravdově ducha Kristova. A jako by stál přede mnou, se do mého srdce vrývalo: »To je ten, jehož máš následovat; není svědkem lži; Bůh jeho slova potvrzuje zázraky.« Toto třeba říci na svědectví o tomto požehnaném a svatém muži. A bez pochyb prohlašuji, že i on patří k andělu šesté pečeti. Myslím, že byl předobrazem tím andělem, který Janovi, úplně udivenému, ukázal tajemství ženy a šelmy a odsouzení veliké nevěsty ve Zjevení 19. A přidržuji se ještě mínění, že je to anděl, o němž se mluví v kapitole 19, že sestoupil z nebe. A tento měl mezi všemi velikou sílu, jak žít přísně podle evangelia uprostřed těch, kdo je přestupovali, jak usvědčovat nejtvrdší hlavy bratří i bezbožných. Chtěl, aby pole celé církve plodilo Krista a byla ozářena jeho slávou a životem. V síle Ducha neúnavně křičel, že bezbožný Babylón odpadl od pravého uctívání Boha. A celou silou povzbuzoval tu druhou církev, o níž se v té kapitole Zjevení mluví, aby vyšla z jejich středu. V těchto svatých následovnicích Františka, ba Pána Ježíše Krista, kteří prožili mnohá pronásledování kvůli zachovávaní řehole a závěti svatého Otce Františka, míním: Když nemohli žít uprostřed tohoto Babylónu v zachovávaní evangelia, Jan jim radil, aby odešli do Asie. Prorocky jim předpovídal, že tam by se mohli zachránit před bouřemi do té doby, kdy milovaný Ježíš poskytne reformované církvi život podle evangelia.“

Svědectví Salimbena z Parmy

Podle dalších svědectví Salimbena, které nejsou v *FP II*, ovšem není pochyb o Janově joachimismu. Salimbene k roku 1248 píše:

*„A odešel jsem do města Aix a bydlel tam v konventu Menších bratří; opsal jsem tam se svým druhem výklad opata Joachima pro generálního ministra bratra Jana z Parmy, který byl stejně tak velikým joachimistou.“*¹²² Salimbene spojuje Jana z Parmy duchovně i v joachimismu s Hugem z Digne: *„Bratr Hugo obvykle říkal, že má čtyři přátele, které miluje více než všechny ostatní. Z nich první byl bratr Jan z Parmy, generální ministr, a bylo to přirozené, protože oba dva byli velcí klerici a duchovní muži a vrcholní joachimité. I mně byl blízký, jak pro lásku bratra Jana, tak protože se vědělo, že věřím naukám Joachima z řádu di Fiore.“*¹²³

Je zřejmé, že Jan z Parmy přikládal proroctvím Joachima da Fiore takovou váhu, že se snažil napomoci k naplnění ohlášených znamení pro začátek nové epochy. Alespoň to, že se vydal k byzantskému císaři, aby usiloval o smíření s řeckou církví, bylo kromě papežského vyzvání vedeno i touto touhou. Poprvé to bylo v letech 1250-51, podruhé v roce 1289, kdy však během cesty onemocněl a zemřel.¹²⁴

Na generální kapitule 2. února 1257 Jan z Parmy skončil svůj generalát. Papež Alexandr zasáhl a donutil ho opustit úřad, protože neviděl rád joachimistu jako generálního ministra a aby zřejmě uchránil řád od jakéhokoliv obvinění:

*„Kvůli nauce opata Joachima, k níž se příliš upnul, začal být [Jan z Parmy] nenáviděn jistými ministry a papežem Alexandrem IV. a papežem Mikulášem III., tedy papeži, kteří jako kardinálové vedli řád; a dříve ho milovali jako sebe samy pro jeho vědění a jeho svatost života. (...) Jindy, když jsem pobýval v Ravenně, bratr Bartoloměj Calarosi z Mantovy, který byl lektorem a ministrem v Miláně, a byl jím v Římě, a tehdy se nacházel se mnou v ravennském konventu jako prostý bratr bez nějakého úřadu, mi řekl: »Bratře Salimbene, já vám říkám, že bratr Jan z Parmy zapříčinil neklid v sobě i svém řádu; protože byl takového vědění, svatosti a dokonalosti života, že mohl navrhnout reformy římské kurii; a oni by ho poslechli. Ale poté co se pustil do následování proroctví fantazírujících lidí, zapříčinil hanbu sobě a nemálo urážek svým přátelům.« A já jsem mu odpověděl slovy: »I mně se to tak jeví, a je mi to nemálo líto, protože jsem ho něžně miloval.«*¹²⁵

K opravdové krizi došlo roku 1260, kdy po uplynutí roku zůstala zklamána očekávání Joachimových následovníků:

*„Když tyto věci slyšel bratr Bartoloměj [Calarosi z Mantovy], řekl mi: »Stejně jako on i ty jsi byl joachimita.« Řekl jsem mu: »Ano, je pravda, co říkáte. Ale poté co zemřel Fridrich, který byl již císařem, a uplynul rok 1260, opustil jsem zcela tuto nauku, a nyní jsem názoru, že věřím jen tomu, co vidím svýma očima.« Řekl mi: »Bud' požehnán! Kdyby to udělal i bratr Jan [z Parmy], přinesl by pokoj do ducha svých bratří.«*¹²⁶

¹²² Rossi 412, Scalia, 428.

¹²³ Rossi, 324.

¹²⁴ Rossi 447.

¹²⁵ Rossi, 422-423.

¹²⁶ Rossi, 423.

Angelo Clareno o Janu z Parmy

Clareno zachycuje i v symbolice události kolem změny generálních ministrů v roce 1257 a následný osud Jana z Parmy:

„A přišel svatý František a podával ducha života svým bratřím, jak mu bylo nařízeno. Počínaje od Jana, dal mu kalich plný ducha života. On vzal kalich z Františkovy ruky a slavnostně a zbožně ho vypil. A když ho celý vypil, stal se zářivým jako slunce. Následně po něm byl kalich ducha života podáván všem a bylo velmi málo těch, kdo ho přijímali s patřičnou úctou a vypili celý.“¹²⁷

„Nade všemi, kteří byli na stromě, zářil světlem bratr Jan, který byl cele obrácen ke kontemplování nekonečné hlubiny pravého světla. Poznal víchr bouře, která měla povstat proti stromu a vzdálil se z vrcholu oné větve, kde byl, opustil všechny větve a šel, aby se skryl v pevnějším místě kmenu stromu.

A zatímco tam celý bdělý čekal, bratru Bonaventurovi - jenž vystoupil na místo, odkud sestoupil on, a vypil část podaného kalicha, a část vylil – byly dány železné drápy ostré jako ostří břitu k holení vousů. Ten se pohnul ze svého místa a chtěl se vrhnout proti bratru Janovi. Když to bratr Jan viděl, volal k Pánu. A na volání bratra Jana Kristus povolal sv. Františka, dal mu velmi ostrý kámen pyrit nazývaný kuchtík a nařídil mu: »Jdi a na živém kameni uřízni drápy bratru Bonaventurovi, kterými chce trhat bratra Jana, tak aby mu nemohl uškodit.« Přišel sv. František a uřezal železné drápy bratru Bonaventurovi, a tak bratr Jan zářící jako slunce usedl na jeho místo.

Tehdy se rozpoutal silný víchr a obořil se na strom, a bratři padali ze stromu. První, kdo spadli, byli ti, kdo vypili celého ducha života. Ale bratr Jan i další, kdo vypili celého ducha života, byli přeneseni do kraje života, světla a záře, ale oni temní a ti, kdo padali, byli přeneseni k ministrům temnot do míst temnot a mizérie.“¹²⁸

„Po tomto šetření a odsouzení jeho [Jana z Parmy] druhů bratr Bonaventura povolal bratra Jana do Città di Pieve na kapitulu a shromáždění diskretů a hlavních bratří. Bylo to na údiv všech, kteří chtěli jednat bez ohledu a ničemně s mužem a jeho potupou, k bolesti a pohoršení všech, kdo to slyšeli, a k hanbě a rozpakům celého řádu.

Bratr Jan šel a byl nucen přísahat jako ten, kdo je podezřelý z hereze, vyšetřován, moudrý od méně moudrých, zkoušen, stařec od mladíků, plný Ducha Svatého od nezbožných, následovníků choutek svého srdce. Tehdy moudrost a svatost bratra Bonaventury potemněla, zbledla a byla zastřena; a jeho mírnost, vzrušením ducha změněná v zuřivost a hněv, upadla tak, že řekl: »Kdybych neměl starost o čest řádu, dal bych ho veřejně potrestat jako kacíře.«

Bratr Jan stojí před svými nejnevěděčnými syny, kteří nemají nic, čím by ho obvinili, a vyslychají, co věřil ohledně výše řečené otázky. Při odpovědi přijímá osobu nevinnosti člověka Krista a říká, že věří a vždy věřil v této a ve všech ostatních otázkách jen v to, co uchovává církev a učí svatí.

Jelikož se z více stran tázali na mnoho věcí a on dával málo odpovědí, litoval totiž rozhořčení a nerozumné a neuctivé pošetilosti těch, kdo se ho ptali, zvolal silným hlasem

¹²⁷ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis minorum*, ed. a cura Giovanni Boccali, Santa Maria degli Angeli 1998, 428-431.

¹²⁸ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum...*, 431-435.

uprostřed nich: »Věřím v jednoho Boha Otce všemohoucího.« Bratři hned pojali proti němu větší hněv; a aby to bylo řečeno krátce, po mnoha dotazováních a odpovědích bratr Bonaventura s radou bratří a souhlasem pana (kardinála) Jana Gaetana blahé paměti, tehdy protektora (řádu), rozhodl odevzdat ho věčnému žaláři, tak jako uvěznil jeho druhy.

Jakmile to došlo sluchu pana (kardinála) Ottoboniho, který byl později papežem, napsal panu (kardinálu) Janovi, bratru Bonaventurovi a rádcům, aby si to pečlivě rozmyslili a pozorně prozkoumali a varovali se tak neuváženě a unáhleně zacházet s bratrem Janem. »Neboť víra bratra Jana je má víra a jeho osoba je má osoba. Kde bude on, i já budu s ním. A nemyslete s vašimi úskoky, že ho tak snadno můžete strhnout jako kacířského muže, protože nejen od té doby, co jsem kardinálem, ale mnohem dřív jsme dobře znali jeho svatost a víru. A neznáme nikoho dalšího v Boží církvi věrnějšího a katoličtějšího než je on. Přestaňte ho proto pronásledovat, neboť jeho pronásledování je i naše.«

Po obdržení a pozorném prozkoumání listu pan kardinál Jan změnil mínění, bratr Bonaventura se svými rádci zmírnili svůj hněv, a s láskou – alespoň zdánlivě – měli rozhovor s bratrem Janem v klidnějším duchu. On od nich dostal svolení a vybral si Římskou provincii a v Římské provincii místo Greccio, velmi vhodné k duchovnímu pokoji; v tom místě se oddával sobě a Pánu a po třicet let (tam) vedl život andělský spíše než lidský.¹²⁹

Jan XXI. a Mikuláš III. Janovi nabízeli kardinálskou hodnost, ale on pokorně odmítl. Smrt jej zastihla 19. března 1289 v Camerinu, když se znovu na žádost papeže vydal na cestu se smířčím posláním do Řecka. Byl nejprve pohřben v Camerinu v kostele sv. Františka, v roce 1873 byly jeho kosti přeneseny do katedrály. Dnes je ukazována truhla s jeho ostatky při „jesličkové“ jeskyni konventu Greccio. Jeho veřejnou úctu schválil Pius VI. 1. března 1777. Liturgické oficium bylo schváleno pro františkánský řád 1780 a rozšířeno pro „Stati ducali“ 24. dubna 1781. V liturgii se připomíná 21. března.

¹²⁹ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum...*, 450-457.