

Úvod do františkánské hagiografie

(Institut františkánských studií 2011/2012)

© Petr Regalát Beneš, OFM

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK (zvl. životopisů a některých spisů)

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

Nejčastěji uvedené spisy sv. Františka

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

I. ÚVOD DO HAGIOGRAFIE

1. DŮLEŽITÉ POJMY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) *historický fakt*;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. HISTORICKÝ VÝVOJ HAGIOGRAFIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na počátku tohoto období byly určující dva faktory:

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

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

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

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

3. HLAVNÍ CHARAKTERISTICKÉ RYSY STŘEDOVĚKÝCH *LEGEND*

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

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

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

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

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

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

¹² Zvláště *Acta Martyrum*.

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

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

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

Nejdůležitějšími jsou:

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

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

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

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

4. HLAVNÍ CHARAKTERISTIKY FRANTIŠKÁNSKÉ HAGIOGRAFIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Viz *Acta Sanctorum Iunii*.

II. FRANTIŠKÁNSKÁ OTÁZKA

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

1. POJEM A PODSTATA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hlavní cíle františkánské otázky

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

Hledisko františkánské otázky

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

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

2. DĚJINY FRANTIŠKÁNSKÉ OTÁZKY

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

1. Před františkánskou otázkou: od Bonaventury po Sabatiera

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Raoul Manselli (1917 Neapol –1984 Řím).

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

V roce 1980 Manselli vydal dva důležité tituly:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. AKTUÁLNÍ POHLED NA POSLOUPNOST SEPISOVÁNÍ HAGIOGRAFICKÝCH TEXTŮ O FRANTIŠKOVĚ⁴²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. PROBLÉM SPISŮ VE FRANTIŠKÁNSKÉ OTÁZCE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

OBSAH

Seznam použitých zkratk, zvl. spisů	1
I. ÚVOD DO HAGIOGRAFIE	2
1. Důležité pojmy	2
2. Historický vývoj hagiografie	4
3. Hlavní charakteristické rysy středověkých legend	10
4. Hlavní charakteristiky františkánské hagiografie	12
II. FRANTIŠKÁNSKÁ OTÁZKA	14
1. Pojem a podstata	14
2. Dějiny františkánské otázky	15
3. Aktuální pohled na posloupnost sepisování hagiografických textů o Františkovi	20
4. Problém spisů ve františkánské otázce	26

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

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

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

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