

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Diplomová práce

Bc. Stanislav Hlaváč

Zázrak nebo ošklivý pád z olivovníku? Středověký spor o stigmata svatého Františka z Assisi

A Miracle or an Ugly Fall from an Olive Tree? A Medieval Controversy
over the Stigmata of Saint Francis of Assisi

Praha 2018

Vedoucí práce: PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Ph.D., Th.D.

Poděkování

Velice děkuji Ph.Dr. ThLic. Drahomíru Suchánkovi, Ph.D., Th. D. za cenné rady a připomínky, které byly přínosem nejenom pro tuto práci, ale i pro mou další činnost na poli historie. Děkuji rovněž své rodině za vytrvalou a velkorysou podporu. Dále bych rád poděkoval svým přátelům Janě Fryzelkové a Janě Mottlové za pomoc při psaní práce. Janě F. patří veliký dík za veškerou podporu. Děkuji také svým bratrům v duchu Matěji Klímovi, Benjaminu Kolmačkovi a Marku Chalupovi za to, že s nimi mohu sdílet názor, že chudoba ducha je ctnost. V neposlední řadě vzdávám veliký dík dr. Jaroslavu Jirmanovi.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 6. srpna 2018

.....

Bc. Stanislav Hlaváč

Klíčová slova

Svatý František z Assisi; Stigmata; Řád menších bratří; Mystika; Katolická církev; Křesťanství; 13. století.

Keywords

Saint Francis of Assisi; Stigmata; Order of Friars Minor; Mysticism; Catholic Church; Christianity; 13th century.

Abstrakt

Diplomová práce pojednává o středověkém sporu o stigmata Františka z Assisi. Náboženský fenomén stigmat nahlíží z hlediska obecného vývoje vrcholně středověké spirituality. Práce se snaží respektovat chronologický vývoj polemiky a podle toho rovněž pojednává o postupu františkánské reflexe stigmat. Jedna z kapitol je věnována rozboru počátků františkánské tradice o stigmatě zakladatele. Následně práce pojednává o odporu vůči kultu stigmatizovaného světce z hlediska řádových pramenů a papežských bul hájících pravost stigmat. Předposlední kapitola je věnována vývoji františkánské teologie stigmat, která vyústila v exaltaci postavy zakladatele a jeho řádu. Na základě tohoto vývoje se stigmata stala předmětem rivality mezi františkány a dominikány, o čemž pojednává poslední kapitola.

Abstract

The diploma thesis deals with the medieval controversy over the stigmata of Francis of Assisi. The religious phenomenon of the stigmata is viewed from the point of view of the general development of the spirituality in the High Middle Ages. The work tries to respect the chronological development of the polemics and, accordingly, also focuses on the progress of the Franciscan reflection of the stigmata. One of the chapters is dedicated to the analysis of the origins of the Franciscan tradition of the founder's stigmata. Subsequently, the work describes the resistance against the cult of the stigmatized saint from the point of view of the Franciscan sources and papal bulls, defending the authenticity of the stigmata. The penultimate chapter is dedicated to the development of the Franciscan theology of the stigmata, which resulted in the exaltation of the founder and his order. On the grounds of this development, the stigmata became the subject of rivalry between the Franciscans and the Dominicans, as discussed in the last chapter.

Obsah

1.	Úvod	8
2.	Dopis Eliáše z Cortony	12
3.	<i>Vita prima</i> : počátek františkánské reflexe stigmat	22
4.	Odpor a pochyby vůči stigmatům optikou řadových pramenů	31
5.	Papežství a podpora víry ve stigmata	42
6.	Františkánská teologie stigmat: exaltace zakladatele a jeho řádu	53
7.	Stigmata mezi františkány a dominikány	63
8.	Závěr	71
9.	Seznam pramenů a literatury	77

Seznam zkratek

<i>FF</i>	<i>Fontes Franciscani</i>
<i>MF</i>	<i>Monumenta Franciscana</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
- <i>SS</i>	<i>Scriptores in folio</i>
num.	numerus
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus, series latina</i>
sl.	sloupec
Tom.	tomus

1. Úvod

Stigmata svatého Františka z Assisi představují jeden z význačných fenoménů vrcholně středověkého náboženského života, který dodnes vzbuzuje otázky. Nejenom František, ale i množství dalších po něm následujících nositelů ran Kristova umučení se stále těší velké pozornosti. Důvod je patrně dvojitý. Jednak jsou stigmata chápána jako tělesný projev duchovního ztotožnění s trpícím Bohem a jako taková tedy představují jeden z nejzazších momentů křesťanského života. Mystická povaha jevu přivádí k údivu věřící i nevěřící. Na základě podobnosti k Spasiteli jsou stigmata vnímána jako posvěcení života jejich nositelů. Přítomnost ran Kristova umučení na žijícím člověku z hlediska víry dokazuje jeho mimořádně hluboký vztah k Bohu. Tak tomu bylo i v případě svatého Františka, u nějž jako důvod objevení ran na jeho těle ctitelé světce uváděli mimořádnost jeho lásky ke Kristu.

Podobnost mezi Františkem a dalšími stigmatizovanými však rovněž představuje skepse, jejímž předmětem se stigmata stala. Postoje souhlasu a pochyb se týkaly a týkají každého takového případu. Důvodem skeptické pozornosti k tomuto jevu je přisuzování zázračného původu ran na těle nositele. Skeptický výklad se naopak snaží přivést stigmatizaci na přirozený základ. Jednotlivé případy jsou pak vykládány buď jako patologické psychosomatické projevy, kdy si nositel měl rány způsobit sám, nebo jako důsledky vnějšího zranění. Námitky jsou oprávněné. Známý jsou totiž rovněž případy, kdy bylo jasně prokázáno svědectvím samotného nositele či jeho blízkých, že si rány způsobil sám. V případě stigmat na rukou vyvstávají další opodstatněné námitky. Ve shodě s ikonografií umučeného Kristova těla se nositelům objevovaly rány v dlaních. To se však přičí římskému způsobu ukřižování, kdy odsouzený byl přibit na kříž hřebem v zápěstí, nikoli v dlani. Dlaň by se totiž bývala vahou těla roztrhla a ukřižovaný by spadl z kříže. V základu všech námitek však stojí spor o to, zda stigmata byla projevem nadpřirozené příčiny či přirozených okolností.

V základu mého rozhodnutí pro výběr tématu sporu o stigmata svatého Františka nestálo tázání po autenticitě ran, tedy ani po jejich přirozeném či nadpřirozeném původu. Odpovědi na otázky tohoto druhu se v této práci nenacházejí. Mým cílem bylo pozorovat, jak kult stigmatizovaného světce žil a fungoval v myslích středověkých lidí. Tážeme-li se tímto způsobem, pak fenomén

stigmat vypovídá mnohé o vrcholně středověké kultuře. Tématem této práce je proto dlouhodobý spor o stigmata svatého Františka, nikoli pokus o jeho řešení.

V nedávné době bádání o Františkových stigmatěch rozproudila kniha *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, publikovaná v roce 1993.¹ Italská historička Chiara Frugoni se v ní na základě detailního studia františkánských pramenů pokusila dokázat, že Františkova stigmata byla původně chápána jako metafora a až počínaje svatým Bonaventurou začala být propagována jejich fyzická skutečnost. Frugoni argumentovala, že rány na světcově těle, způsobené různými nemocemi, kterými v posledních letech života trpěl, byly bratry vyloženy jako stigmata. Původně stigmata jako metafora měla označovat duchovní a fyzické utrpení umírajícího světce, až později byla vyložena jejich faktická přítomnost jakožto ran Kristova umučení na Františkově těle. Bonaventura pak podle autorky v *Legenda maior* definitivně zakotvil výklad fyzické přítomnosti ran na světcově těle.

Ve shodě se svou argumentací vyložila Chiara Frugoni zjevení serafa na hoře La Verna, které podle první legendy svatého Františka předcházelo stigmatizaci, jako světcovo duchovní zrcadlo. Tento názor opodstatněně podepřela tím, že až v Bonaventurově *Legendě maior* se líčí, že stigmata světci způsobilo přímo zjevení. Do té doby totiž františkánská hagiografie udržovala časový předěl mezi zjevením a objevením ran na Františkově těle. Veškeré legendy světce z Assisi důrazně prosazovaly fyzickou podobnost ran na světcově těle s ranami Kristova umučení a rovněž od počátku propagovaly jejich fyzickou přítomnost. Podle Chiary Frugoni však jejich vyložení jako stigmat bylo „vynálezem“, jak napovídá název její knihy, nikoli konstatováním autenticity.

Knihy *Francesco e l'invenzione delle stimmate* tak představuje další příspěvek k skeptickému tázání po stigmatěch svatého Františka. Ačkoli tato

¹ FRUGONI, C. *Francesco e l'invenzione delle stimmate*. Torino: Einaudi, 2010. Na knihu zareagovaly další příspěvky k problematice: DALARUN, J. *La Malavventura di Francesco d'Assisi: Per un uso storico delle leggende francescane*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996; MICCOLI, G. Considerazioni sulle stimmate. In: *Il fatto delle stimmate di S. Francesco*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1997, s. 13-39; TREXLER, R. C. The Stigmatized Body of Francis of Assisi: Conceived, Processed, Disappeared. In: Schreiner, K. – Müntz, M. (eds.). *Frömmigkeit im Mittelalter: Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, s. 463-497; Bibliografický přehled, vydaný ještě před knihou Chiary Frugoni, vytvořil: SCHMUCKI, O. *The Stigmata of St. Francis of Assisi: A Critical Investigation in the Light of the Thirteenth-Century Sources*. New York: The Franciscan Institute, 1991.

diplomová práce nerozvíjí tento úhel pohledu františkánského bádání, kniha Chiary Frugoni nabídla mimořádně detailní rozbor pramenů, které se vztahují k Františkovým stigmatům, z něhož lze čerpat i při zkoumání sporu. Zcela zásadní příspěvek k bádání o polemice, která ohledně stigmat vznikla, představuje studie francouzského historika Andrého Vaucheze *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge* z roku 1968.² Její výsledky dodnes nebyly překonány a studie tak stále představuje referenční bod pro zkoumání sporu o stigmata světce z Assisi. Žádná z nových studií k problematice zatím dále nerozvedla závěry obsažené v tomto příspěvku. Vauchezova studie je tedy zásadní i pro tuto diplomovou práci, ve které jsem se snažil doplnit její výsledky o analýzu františkánské tradice o stigmatěch a o další formy dobových výkladů ran na Františkově těle. Dále jsem se snažil rozvinout téma papežské obhajoby autenticity stigmat a doplnit jej o výklad úzkého sepětí, které zejména během 13. století pojilo papežství s Řádem menších bratří.

Po úvodu první kapitola diplomové práce pojednává o *Okružním listu* Eliáše z Cortony, který obsahuje první zmínku o specifických ranách na Františkově těle. Informace obsažené v tomto dopisu jsem se snažil zasadit do obecného kulturně-náboženského kontextu. Vedle případu Františkových stigmat jsem uvedl další, vůči němu starší příklady osob, o nichž se tvrdilo, že na svém těle nosily rány podobné Kristovým. Znění dopisu jsem nadto zasadil do kontextu následující františkánské tradice o stigmatěch.

Vita prima sancti Francisci od Tomáše z Celana je první legendou o svatém Františkovi. Autor v ní poprvé předložil líčení stigmatizace se zjevením serafa na hoře La Verna. Analýze této epizody věnuji celou druhou kapitolu. Tomáš z Celana byl autorem i dalších legend o svatém Františkovi, mezi něž náleží *Tractatus de miraculis*, který dále obohatil tradici o stigmatěch. Zejména tomuto hagiografickému prameni je věnována třetí kapitola, která pojednává o odporu a pochybám vůči Františkovým stigmatům optikou františkánských pramenů. Na podporu kultu stigmatizovaného světce během 13. století vehementně vystupovalo papežství. Čtvrtá kapitola tedy líčí otevřené projevy odporu vůči stigmatům na základě svědectví papežských bul.

² VAUCHEZ, A. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. Tome 80, n°2. Rome: École française de Rome, 1968, s. 595-625.

S významným přispěním Bonaventury z Bagnoreggia františkánští autoři 13. a 14. století rozvinuli teologii stigmat svatého Františka. Joachimistické inspirace františkánské reflexe postavy zakladatele podpořily exaltaci světce a s ní i glorifikaci řádu. Vyústěním těchto úvah bylo zdůraznění Františkovy výjimečnosti oproti ostatním světcům a rovněž připodobňování světce ke Kristu, které se projevilo v ideji *Fransiscus alter Christus*. Této problematice je věnována pátá kapitola. Exaltace svatého Františka a jeho řádu a vůbec stigmata světce byly důvodem rivality, která vznikla mezi františkány a dominikány. Ambivalentnímu vztahu Řádu bratří kazatelů k Františkovým stigmatům je věnována poslední, šestá kapitola.

Ke zpracování práce jsem využil zvláště hagiografické prameny, papežské buly, kázání a v neposlední řadě různé náboženské traktáty. Důležité svědectví odporu vůči stigmatům svatého Františka přinášejí rovněž dobové kroniky. Jednotlivé zprávy o zpochybňování kultu světce a jeho stigmat jsem se pokusil interpretovat na základě vývoje vrcholně středověkého náboženské uvažování a rovněž s přihlédnutím k historickému kontextu expanze Řádu menších bratří. Jednotlivé výsledky jsem pak konzultoval se sekundární literaturou.

2. Dopis Eliáše z Cortony

Z doby, kdy byl František z Assisi ještě naživu, není známo žádné svědectví o specifických ranách na jeho těle, které by bylo možné považovat za stigmata. Sám světec se o ničem podobném ve svých spisech nevyjadřuje a stejně tak mlčí jakákoli svědectví z Františkova bezprostředního okolí. O to větší překvapení tedy musela vzbudit zpráva řádového vikáře Eliáše z Cortony o Františkově úmrtí. Okružní dopis, napsaný odpoledne 4. října 1226, tedy ihned po světcově skonu, předkládá první svědectví o Františkových stigmatěch.³ Ve shodě s tehdejší módou stylisticky vysoce vytríbený dopis obsahuje náрек nad smrtí zakladatele řádu, který však postupně přechází v nadšený tón⁴:

„A těmito slovy vám oznamuji velikou radost a neobyčejný zázrak (*miraculi novitatem*). Co je svět světem, nebylo slýcháno o takovém znamení, leč u Božího Syna, kterým je Kristus Pán. Nedlouho před smrtí se ukázalo, že náš bratr a otec je ukřížovaný pěti ranami, které jsou pravými Kristovými stigmaty (*que vere sunt stigmata Christi*), jež nosí na svém těle. Jeho ruce i nohy byly jako probodené

³ Helias Cortonensis. Epistola encyclica de transitu sancti Francisci. In: Menesto, E. – Brufani S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 249-255. (Dále jako „Epistola encyclica“.) Dopis, zaslaný celému řádu, se nám dochoval pouze v tomto exempláři jako součást novověké edice františkánských pramenů G. Spoelbercha *Speculum vitae beati Francisci et sociorum eius* z roku 1620. Odlišnost tohoto listu od druhého dochovaného Eliášova dopisu (dopis bratřím z Valenciennes), spočívající ve školeném stylu, přivedla F. Accrocca ke zpochybnění autenticity prvně zmíněného: ACCROCCA, Felice. Un apocrifo la „Lettera enciclica di Frate Elia sul transito di s. Francesco“? In: *Collectanea Franciscana*. Vol. 65, 3-4. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995, s. 473-509. Na základě studia Spoelberchovy práce Accrocca došel k závěru, že dochovaná podoba *Okružního listu o smrti sv. Františka* je editorovým výtvozem. Existenci Eliášova dopisu s podobným obsahem však dokládá františkánský kronikář Jordán z Giano, který v době sepsání zastával úřad kustoda v Durynsku. Pravost listu dále podepírají citace, které z něj převzal Tomáš z Celana ve *Vita prima* při popisu Františkových stigmat. Právě zkoumání různých zmínek o stigmatěch, jak ještě uvidíme, může potvrzovat autenticitu dopisu. V úplnosti však problém zůstává nevyřešen. Je možné, že Spoelberch text, který měl k dispozici, formálně upravil, avšak obsah, jak dokládají zmíněná svědectví, zůstal týž.

⁴ Dopis, obsahující na třicet dva biblických citací, byl napsán v tehdy oblíbeném, vysoce školeném stylu *cursus*. Autor měl při jeho sepisování k dispozici okružní list mnichů z Marmoutier o smrti jejich opata Bernarda, dále dopis o smrti bratra Gerarda a pak také list Petra z Blois o zavraždění Tomáše Becketa. Textové shody nacházíme rovněž u Bernarda z Clairvaux a opata Notkera I. ze Sankt Gallen. Viz *Epistola encyclica*, s. 250. O dalších zdrojích dopisu hovoří FRUGONI, s. 88, pozn. 5. Pokud tedy trváme na autenticitě dopisu i ohledně jeho formální podoby, je možné, že text byl připraven již dříve před Františkovou smrtí.

hřeby, které prošly naskrz a zanechaly [po sobě] rány a černotu od hřebů. Jeho bok vypadal jako opravdu probodený kopím a často mokval krví.“⁵

Tato slova tedy stojí na počátku všech literárních a ikonografických pramenů, které se vztahují k stigmatům „chudáka“ z Assisi. Po popisu stigmat Eliáš pokračuje oznámením dalšího zázraku. Dokud František žil, „nebyl pohledný a jeho tvář nebyla krásná a ani jeden jeho úd nezůstal bez velkého utrpení, [...], ale po smrti byl krásného vzhledu, zářil podivuhodným jasem, byla radost se na něj podívat.“ A jeho údy, posmrtně strnulé, se staly ohebnými a měkkými jako u vláčného dítěte.⁶ V případě tohoto druhého zázraku se jedná o tradiční hagiografické topos, které nacházíme v množství dalších legend. Popsaná tělesná změna pro současníky vyjadřovala přechod ze stádia smrtelnosti ke stavu oslaveného těla, tedy jednoho z hlavních atributů svatosti.⁷ Pokud jde však o stigmata na Františkově těle, Eliáš je ohlašuje coby neslýchanou novinu (*miraculi novitas*), která v dosavadní hagiografické literatuře nenachází srovnání. Jediný obdobný příklad shledává v ranách umučeného Krista, které se podle něj věrně reprodukovaly na Františkově těle.

Zásadní novinou však není skutečnost, že František na svém těle nosil rány podobné Kristovým stigmatům, jak mylně tvrdili mnozí hagiografové a dodnes tvrdí mnozí historici. František rozhodně nebyl ojedinělým příkladem jinak neznámého a bezprecedentního jevu. V náboženských dějinách 11. a 12. století vystupují další případy lidí, mužů či žen, laiků i kleriků, kteří na svém těle nosili rány podobné Kristovým, jejichž povaha, pokud ji známe, se různila. V *Životě*

⁵ „Et his dictis, annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et clavorum nigredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit.“ Epistola encyclica, s. 254. Překlady původních latinských textů až na výjimky a drobné úpravy přebírám z moderní české edice františkánských pramenů: ŠTIVAR, J. B. (ed.). *Františkánské prameny*, I-III. Velehrad – Uherské Hradiště: Ottobre 12, 2001-2008. (Úplné bibliografické odkazy na jednotlivé svazky jsou uvedeny v seznamu pramenů.)

⁶ „Dum adhuc vivebat spiritus eius in corpore, non erat in eo adspectus, sed despectus vultus eius et nullum membrum in eo remansit absque nimia passione, [...], sed post mortem eius, pulcherrimus adspectus est, miro candore rutilans, laetificans videntes. Et membra quae prius rigida erant, facta sunt mollia nimis, sese vertentia huc atque illuc [...] tamquam pueri delicati.“ Epistola encyclica, s. 254.

⁷ VAUCHEZ, A. *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. New Haven – London: Yale University Press, 2012, s. 218. (Dále jako „VAUCHEZ, *Francis of Assisi*.“)

svatého Dominika Loricata, napsaném okolo roku 1160, Petr Damián píše: „Náš Dominik nesl na svém těle Ježíšova stigmata, a nejenže si na čelo namaloval standartu kříže, ale otiskl ji rovněž všude po svých končetinách.“⁸ Ačkoli není zcela jasné, jak Petr tuto zmínku míní, jedná se o první známý popis tělesných známek, které mohly být považovány za reprodukci Kristových stigmat na žijícím člověku.⁹

Známý je rovněž případ z Františkovy doby, ke kterému se vyjádřila canterburská provinční synoda v roce 1222. Synoda soudila jednoho laika, který si sám způsobil rány podobné stigmatům a nechal se oslovovat jako Ježíš. V případě figurovala rovněž jeho družka, která se vydávala za Marii. Kronikáři, kteří o tomto procesu referují, jejich jednání posuzují jako svatokrádež. Oba dva synoda odsoudila k doživotnímu žaláři.¹⁰ Podotkněme však, že trest jim byl udělen nikoli kvůli sebepoškození, ale kvůli účtě, které se domáhali. Známý jsou rovněž případy, kdy si někteří vychytralí lidé sami obstarali rány na těle podobné Kristovým za účelem obohacení.¹¹

Další příklad představuje bekyně Marie z Oignies (†1213), jejíž životopis sepsal Jakub z Vitry. Zatímco ženy umývaly její mrtvé tělo před pohřbem, zpozorovaly rány, které si Marie sama způsobilá v touze připodobnit se trpícímu Kristu. Ačkoli ženy byly překvapeny, protože Marie své rány pečlivě ukryvala, Jakub jakožto její zpovědník znal jejich původ. Životopisec se následně ptá: „Proč ti, kteří ctí červi vycházející z ran Šimona Stylity a oheň, který zapálil nohy svatého Antonína, nejsou ohromeni a neuctívají rovněž takovou sílu ducha v křehkém

⁸ „Dominicus autem noster stigmata Jesu portavit in corpore, et vexillum crucis non tantum in fronte depinxit, sed cunctis etiam undique membris impressit.“ Petrus Damianus. *Vita sancti Rodulphi episcopi et s. Dominici Loricati*. In: Migne J. P. (ed.). *PL*. Tom. 144. Paris: apud J. P. Migne, editorem, 1867, sl. 1024.

⁹ CONSTABLE, G. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 202-203. (Dále jako „CONSTABLE“.)

¹⁰ „Ductus est in concilio laicus qui se crucifigi permisit, in quo omnia cicatricum vulnera vestigia in manibus et pedibus et latere perforatis et in capite apparuerunt. Adducta est cum eo mulier quedam que se appellari fecit Mariam matrem Christi, nomine suo proprio mutato. [...] His duobus concilium penam inflixit condignam ut muris lapideis inclusi, vitam ibi terminarent.“ POWICKE, F. M. – CHENEY, C. R. (eds.). *Councils and Synods with other documents relating to the English Churches*. Vol. II, pt. I, 1205-1265. Oxford: Clarendon Press, 1964, s. 104-106.

¹¹ Podobný případ patrně líčí César z Heisterbachu v *Dialogus miraculorum* v kapitole XXIII „De novicio cuius fronti crux impressa est“. Novic zde prohlašuje: „Puto quod sculptores et pictores sacrarum imaginum aliquod speciale premium ex hoc percipiant.“ Načež mnich odpovídá: „De hoc dubitare non debes, si tamen magis sit devotio, quam avaritia mercedis in causa.“ STRANGE, J. (ed.). *Caesarii Heisterbacensis Dialogus miraculorum*. Vol. II. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: J. M. Heberle, 1851, s. 100.

pohlaví jedné ženy, která, poraněna láskou a posílena Kristovými ranami, si nedělala starosti o rány na vlastním těle?“¹² Důvodem Mariina jednání byla touha přiblížit si Kristovo utrpení na vlastním těle a připodobnit se Spasiteli. Podobně jednal i markýz Robert de Montferrand, jehož případ popisuje dominikánský kazatel Štěpán z Bourbonu ve sbírce historek určených pro kazatele. Markýz si spolu s dalšími kajícíky opakovaně způsoboval rány na vlastním těle na připomínku Kristova utrpení.¹³

Na základě zmíněných příkladů vyniká skutečná novost Eliášova sdělení. Eliáš rány na Františkově těle označil jako nový zázrak (*miraculi novitas*), přisuzoval jim tedy nadpřirozený původ. František si rány nezpůsobil sám, ani jej neporanil žádný jiný z lidí, jejich příčina spočívá mimo přirozené vysvětlení. Eliáš následně výjimečnost jevu troufale vystupňoval tím, že Františka popsal jako ukřižovaného a prohlásil, že jeho rány jsou pravými Kristovými stigmaty (*vere sunt stigmata Christi*).¹⁴ Světci z Assisi se tak dostalo privilegia dokonalého připodobnění ke Kristu. O příčině Františkových ran se však Eliáš blíže nevyslovil, konstatoval pouze, že se tak stalo nedlouho před smrtí (*non diu ante mortem*).

Eliáš ve větě konstatující pravost stigmat přímo citoval jedině novozákonní užití termínu, a to Pavlův *List Galatským*, kde apoštol prohlašuje, že na svém těle

¹² Marie si rány způsobila nožem, kterým odřezávala kousky svého masa: „Fervore enim spiritus quasi inebriata, prae dulcedine Agni Paschalis carnes suas fastidiens, frustra non modica cum cultello resecavit, quae prae verecundia in terra abscondit: et quia nimio amoris incendio inflammata carnis dolore superavit, unum de Seraphim in hoc mentis excessu sibi adstantem aspexit. Loca vero vulnerum, cum corpus eius in morte lavaretur, mulieres invenerunt et admiratae sunt: qui autem ex eius confessione praedicta cognoverant, quid esset intellexerunt. Qui Symeonis vermes ex vulneribus scaturientes, qui beati Antonii ignem, quo pedes incendit venerando admirantur, cur non etiam in sexu fragili tantam mulieris fortitudinem obstupescant, quae caritate vulnerata, et Christi vulneribus vegetata, proprii corporis neglexit vulnera?“ Citováno dle: FRUGONI, s. 93.

¹³ „Qui [Robert de Montferrand], multis annis ante mortem suam in memoriam passionis eius et fidei, stigmata Domini Jesu in corpore suo portaverat. Cum aliis penitentiis quas faciebat in memoriam passionis Domini, cum quibusdam clavis carnem suam singulis sextis feriis usque ad sanguinis effusionem configebat.“ LECOY DE LA MARCHE, A. (ed.). *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d'Étienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle*. Paris: La Société de l'Histoire de France, 1877, s. 277. Markýzova náklonnost k heretickým myšlenkám vrhala na jeho kajícícké jednání podezřelé světlo. Robert de Montferrand zemřel v roce 1234. Popisovaná událost se vztahuje k roku 1220.

¹⁴ Giles Constable na základě studia středověkého ideálu následování Krista konstatuje, že novost Františkových stigmat spočívá ve skutečnosti, že se od počátku věřilo, že byly způsobeny nadpřirozenou příčinou a že dokládají Františkovo dokonalé následování a jeho apokalyptickou roli jako druhého Krista: CONSTABLE, s. 217.

nosí Kristova stigmata.¹⁵ Podle tradičního výkladu apoštol mínil rány, které utržil při bičování.¹⁶ Moderní bádání však ukazuje, že pojem stigmata byl ve středověku užíván i jako metafora pro nesmazatelné stopy svátosti křtu, které se trvale otiskly do duše věřícího.¹⁷ Toto pojetí mohlo být důvodem, proč Eliáš tvrdil, že rány na Františkově těle neměly obdoby kromě samotného Krista, a nezmínil se tak o apoštolu Pavlovi. Tou zásadní pohnutkou Eliášova konstatování však patrně byla snaha připodobnit Františka přímo ke Kristu, a poukázat tak na výlučnost světcova příkladu, která nachází srovnání pouze u samotného Syna Božího. Eliáš vylíčil stigmata jako výlučné privilegium jediného člověka a nikoli jako obecný znak všech pokřtěných.

Kromě absence určení původu Františkových stigmat a přesné datace jejich objevení *Okružní list* ponechával otevřený prostor pro výklad i v jiné otázce, na kterou upozornil Eliášův současník, anglický kronikář Roger z Wendoveru. Eliáš sice popsal, jak vypadalo Františkovo tělo nedlouho před smrtí, ale neřekl již, jestli rány, které na něm spatřil, časem zmizely či trvale zůstaly. Roger při popisu Františkových stigmat patrně neznal následující františkánské legendy, které téma stigmatizace dále rozvinuly a obohatily¹⁸, a vycházel tak pouze z Eliášova dopisu. Ve svém líčení však tvrdí, že se smrtí rány na Františkově těle zmizely, což je ale v rozporu s františkánskou hagiografií, která trvá na přítomnosti stigmat na Františkově mrtvém těle.¹⁹ Roger rovněž, vkládaje do úst Františka fiktivní výrok, předložil vysvětlení jeho ran. Světec v jeho kronice prohlašuje, že se na něm ukázalo mystérium kříže proto, aby ostatní setrvali neochvějně ve víře v Krista.²⁰

¹⁵ „Ego enim stigmata Jesu in corpore meo porto.“ Gal 6:17.

¹⁶ 2Kor 11:23-28.

¹⁷ Stejný výklad musel být znám i Eliášovi a Františkovi, protože otázku povahy křtu nastolil Inocenc III., který podporoval potřebu udílení křtu dětem za účelem očištění od prvotního hříchu. Stigmata jako metaforu pro přináležitost věřících ke Kristu užívá i Jakub z Vitry ve svém životopisu Marie z Oignies. Podrobněji o tématu pojednává FRUGONI, s. 58.

¹⁸ Roger totiž vůbec nezmínil pobyt na hoře La Verna a rovněž zjevení serafa. Stigmatizaci Františka lokalizoval do Říma, což je ve shodě s vyzněním Rogerem vymyšleného Františkova vystoupení, které má za cíl pokárat hříšný život papežského města. COXE, H. O. (ed.). *Rogeri de Wendover Chronica, sive Flores historiarum*. Londini: sumptibus Societatis [English Historical Society], 1842, s. 152-154. (Dále jako „Roger z Wendoveru“.)

¹⁹ Františkovo mrtvé tělo poznamenané ranami bylo veřejně vystaveno, jak ve shodě s Tomášem z Celana tvrdí celá následující františkánská hagiografie. Thomas de Celano. *Vita prima Sancti Francisci*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 389-391. (Dále jako „Vita prima“.)

²⁰ Roger z Wendoveru, s. 154.

Touto epizodou anglický kronikář naznačil, v jakých ohledech se pociťovalo za nutné doplnit Eliášovu zprávu. Určení příčiny a okolností stigmatizace jako první zásadně rozvinul Tomáš z Celana.

Příklady Marie z Oignies a Roberta de Montferrand svědčí o emocionálně založené podobě spirituality, která se soustředila na Kristovo lidství a pozemské utrpení. Počínaje 11. stoletím se podobných případů objevovalo čím dál více. Vrcholně středověkou spiritualitou postupně pronikla úcta ke Kristovu lidství a touha po účasti na jeho umučení, na jejichž šíření se mendikantské řády podstatně podílely.²¹ Jednalo se o novou podobu zbožnosti, která se ve většině případů rodila spíše mimo zdi klášterů a která se postupně rozvíjela vedle intelektuálně založené kontempace klášterních mystiků, jejichž hlavním protagonistou ve 12. století byl Bernard z Clairvaux. Cílem kontempace, jak jej popsal Bernard, bylo sjednocení duše s Bohem. Extáze klášterních mystiků neprovázely žádné tělesné změny, nýbrž pouze duchovní, smysly nevnímání jevy. V kázání na *Píseň písní* Bernard popsal mystické zasnoubení duše s Bohem: „Ženichovo Slovo do mě několikrát vstoupilo a nikdy o svém příchodu nedalo žádné znamení ani hlasem, ani obrazem, ani žádným jiným smyslově vnímatelným projevem. [...] Poznal jsem jeho přítomnost pouze skrze hnutí srdce.“²² Takto založená mystika se soustředí na sjednocení s Kristovým božstvím, příklad Marie z Oignies a mnoha jiných však cílil na sjednocení s Kristovým trpícím lidstvím, kterého dosahuje, jak jsme viděli, i bez mystického vytržení.²³

Stigmata, ať už je jejich příčina jakákoli, jsou projevem ztotožnění s Kristem na kříži. Františkánská hagiografie veskrze vnímá Františkova stigmata

²¹ C. Ginzburg shledává původ zbožnosti zaměřené na Kristovo lidství v laické religiozitě, které dali františkáni spolu s dominikány průchod, a podpořili tak její rozšíření jako obecné podoby vrcholně a pozdně středověké spirituality: GINZBURG, C. *Folklore, magia, religione*. [E-book]. [Převzato z:] *Storia d'Italia. I caratteri originali*. Vol. I. Torino: Einaudi, 1972 [cit. 1.8.2018], s. 16-22. Dostupné z: https://kupdf.net/download/folkloremagiareligione_58e17702dc0d6045158970ef_pdf

²² „Ita igitur intrans ad me aliquoties Verbum sponsum, nullis unquam introitum suum indicium innotescere fecit, non voce, non specie, non incessu. Nullis denique suis motibus compertum est mihi, nullis meis sensibus illapsus penetrabilibus meis: tantum ex motu cordis, sicut praefatus sum, intellexi presentiam eius.“ Bernardus Claraevallensis. *Sermones in Cantica*. Sermo LXXIV. In: Migne, J. P. (ed.). *PL*. Tom. 183. Parisii: apud Garnier fratres, editores et J-P. Migne successores, 1879, sl. 1141.

²³ Na okraj podotkneme, že spiritualitě východního křesťanství byla adorace Kristova lidství a utrpení cizí. Na Východě se stigmatizovaní světci neobjevili: HEER, F. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 152.

jako výsledek a potvrzení jeho dokonalého následování Ježíšovy pozemské pouti. Vypjatě emocionální zbožnost Marie z Ognies nenašla ve Františkově případě obdobu. Avšak úvahy nad utrpením Krista byly vlastní i světci z Assisi, jak dokazuje *Oficium o utrpení Páně*. František se zde v textu k deváté církevní hodině snažil nahlédnout do Ježíšova srdce v době jeho smrtelné agónie.²⁴ Hlavním tématem celého officia je pak výzva k přijetí kříže, neboť touto cestou šel Kristus ke vzkříšení. Současný převažující názor zdůrazňuje jako nejvlastnější podstatu Františkovy zbožnosti užaslou kontemplaci Stvoření a božího vtělení, nesmíme však zapomínat, že tím vskutku bytostným byla pro světce idea následování Krista. Nadto Františkův úžas nad Boží láskou, která se projevila při vtělení, není nijak ve sporu s ideou následování, a to i do krajnosti, tedy v utrpení.²⁵ Bez jakéhokoli nároku na posuzování autenticity míním, že rány na Františkově těle, Eliášem vyložené jako stigmata, nebyly cizorodým prvkem zbožnosti světce z Assisi.²⁶

Rozdíl mezi Františkovým následováním Krista a kontemplací Kristova utrpení spočíval ve františkánském závazku k jednání. Rané františkánství usilovalo o následování Krista skrze zachovávání chudoby. *Posvátná úmluva svatého Františka s Paní Chudobou*, anonymní alegorický příběh nahlížející prizmatem teologie chudoby Kristův život a následné dějiny církve, předkládá chudobu jako jedinou možnou cestu Kristových následovníků. Důstojnost „paní Chudoby“ spočívá v tom, že nerozlučně doprovázela Krista po celé jeho pozemské pouti a následovala ho „až do smrti, a to smrti na kříži.“ František a jeho druhové

²⁴ Franciscus Assisiensis. *Officium passionis Domini*. In: Menesto, E. – Brufani S. (eds.). *FF. Assisi*: Edizioni Porziuncola, 1995, s. 151-152.

²⁵ Jako bytostný projev Františkovy úcty k vtělení se pochopitelně předkládá slavnost narození Páně, kterou František uspořádal na Vánoce roku 1223 u vesnice Greccio. Sám světec se o této události ve svých spisech nezmiňuje, avšak Tomáš z Celana ve *Vita prima* líčí, že kromě toho, že Františkovu mysl neustále zaměstnávaly úvahy nad pokorou Kristova vtělení a láskou v utrpení, bylo důvodem uspořádání slavnosti rovněž to, že světec chtěl na vlastní oči vidět hořkou nouzi, kterou už jako dítě musel Kristus snášet: „Praecipue incarnationis humilitas et charitas passionis ita eius [Francisci] memoriam occupabant, ut vix vellet aliud cogitare. [...] Volo enim illius pueri memoriam agere, qui in Bethlehem natus est, et infantilium necessitatum eius incommoda, quomodo in praesaepio reclinatus [...] corporeis oculis pervidere.“ *Vita prima*, s. 359-360.

²⁶ Chiara Frugoni se na základě Františkovy úcty k vtělení a absence úvah nad bolestmi zakoušenými Kristem při umučení snaží dokázat, že stigmata jsou cizorodým prvkem jeho zbožnosti, který mu byl přisouzen až *post mortem* Eliášem a následně františkánskou hagiografií: „Infatti Francesco nei suoi scritti non si soffermò a meditare sui dolori patiti da Cristo nella Passione ma sulla generosità di quell'atto di amore divino; per questo preferì il simbolo della nuda croce senza Cristo crocifisso.“ FRUGONI, s. 73.

promlouvají k personifikované Chudobě slovy: „A na samotném kříži, když už jeho tělo bylo obnažené, když rozevřel náruč a jeho ruce i nohy byly probodené, trpěla jsi s ním, a to tak, že na něm nebylo vidět nic slavnějšího než tebe. [...] Takže, kdo není označen tvým znamením, nemůže vejít do království.“²⁷

Chudoba jako druh utrpení, na které rané františkánství reaguje a zároveň jej posvěcuje, je nahlížena jako cesta k napodobení Krista. Chudoba rovněž stojí v základu sociálních projevů, jako je opovržení a osamocení. Těchto aspektů utrpení, které jsou vlastní trpícímu Kristu, se dotýká dílko *O pravé a dokonalé radosti* (*De vera et perfecta laetitia*), jehož původ tradice opodstatněně připisuje Františkovi.²⁸ Na jeho stránkách František postupně definoval, v čem pravá a dokonalá radost spočívá. Výčet negativních vymezení zakončil vyličením situace, jak se vrací zimní nocí do blíže neurčeného konventu tak zmrzlý, že jej rampouchy z hábitu bodají do nohou, až mu teče krev. Když dorazí ke dveřím a ohlásí se, odmítnou jej s poukazem, že není vhodná doba na cestování. Když znovu naléhá, bratr za dveřmi mu odpoví: „Jdi, ty hlupáku a prost'áčku, nehodíš se k nám. Je nás tu tolik a takových, že tebe nepotřebujeme.“ František se vstupu domáhá ještě napotřetí, ale znovu je rezolutně odmítnut. Epizodu následně zakončuje slovy: „Říkám ti, že jestli i potom budu trpělivý a nerozduřím se, pak v tom je pravá radost, opravdová ctnost a spása duše.“²⁹

Trpělivě snášené utrpení je jedním z aspektů následování Krista. „Pohleďme, bratři, všichni na dobrého pastýře, jenž pro spásu svých ovcí podstoupil utrpení na kříži“, vyzval František v šestém *Napomenutí* (*Admonitiones*) *O napodobování Pána* (*De imitatione Domini*). „Pánovy ovce ho následovaly v trápení i pronásledování, v pohanění i v hladu, ve slabosti i v pokušení a ve všem

²⁷ „Non reliquisti eum usque ad mortem, mortem autem crucis. Et in ipsa cruce, denudato iam corpore, extensis brachiis, manibus et pedibus confixis, patiebaris secum, ita ut nil in eo te gloriosius appareret. [...] Quia, nisi signatus sit signaculo tuo, ad regnum quisque intrare non potest.“ *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 1712. (Dále jako „*Sacrum commercium*“.)

²⁸ „Toto krátké dílko, napsané formou dialogu, je potřeba považovat za kompilaci 7. kapitoly *Actus beati Francisci et sociorum eius s Napomenutím* 5 a 125. odstavcem *Druhého životopisu* Tomáše z Celana. Nicméně je velmi pravděpodobné, že vyšel opravdu od sv. Františka, což dosvědčil br. Leonard z Assisi, a obsahuje tři nejdůležitější prvky františkánského ideálu. Dobu sepsání nelze stanovit.“ ŠTIVAR, J. B. (ed.). *Františkánské prameny*. Sv. I. Velehrad: Ottobre 12, 2001, s. 149.

²⁹ „Vade; tu es unus simplex et idiota; admodo non venis nobis; nos sumus tot et tales, quod non indigemus te. [...] Dico tibi quod si patientiam habuero et non fuero motus, quod in hoc est vera Laetitia et vera virtus et salus animae.“ *Franciscus Assisiensis. De vera et perfecta laetitia*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 242.

ostatním; a za to od Pána obdržely věčný život.“³⁰ V předchozí, šesté kapitole František vysvětlil, v čem spočívá důstojnost člověka: „Ale tímto se můžeme chlubit, [totiž] svými slabostmi a tím, že každý den neseme svatý kříž našeho Pána Ježíše Krista.“³¹ Význam Františkových stigmat, jak jej předkládá františkánská hagiografie, je patrně v úzkém vztahu k teologickým a morálním myšlenkám obsaženým v těchto dvou *Napomenutích*.³²

Pozemská pouť Ježíše Krista sloužila jako vzor dokonalého života. Oproti ranému středověku, kladoucímu důraz na Kristovu božskou přirozenost, se počínaje 11. a zejména 12. stoletím začala prosazovat úcta ke Kristovu lidství. Tato proměna značila zvýšený zájem o otázky spojené s náležitým jednáním v individuálním životě. Přesun pozornosti rovněž znamenal prohloubení etické povahy křesťanství.³³ Idea následování Krista v jeho lidskosti se prosazovala a koexistovala spolu s ideály prvotní církve (*ecclesia primitiva*) a apoštolského života (*vita apostolica*), které se staly vůdčími idejemi reformovaného mnišství. Oba ideály se týkaly praktického života náboženských komunit.³⁴

Idea následování Krista pak předkládala Ježíšovo jednání jako dokonalý vzor. Její dosah se již netýkal pouze klášterního života. Úcta ke Kristovu lidství a utrpení se stala podstatnou součástí laické religiozity. Pro laická kajnická hnutí konce 12. století, jako byli například italsí humiliáti, se idea následování Krista úzce pojila s ideálem apoštolského života. Právě humiliáti se svým potulným kazatelským životem představovali předvoj raného františkánského bratrstva. Na rovině individuálního náboženského života pak šlo o doslovné následování Krista.

³⁰ „Attendamus, omnes fratres, bonum pastorem, qui pro ovibus suis salvandis crucis sustinuit passionem. Oves Dominisecutae fuerunt eum in tribulatione et persecutione, verecundia et fame, in infirmitate et tentatione et ceteris aliis; et de his receperunt a Domino vitam sempiternam.“ Franciscus Assisiensis. Admonitiones. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1995, s. 29. (Dále jako „Admonitiones“.)

³¹ „Sed in hoc possumus gloriari in infirmitatibus nostris et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi.“ Tamtéž, s. 28.

³² Tento názor překládá DALARUN, J. *The Great Secret of Francis*. In: Dalarun, J. – Cusato, M. F. – Salvati, C. *The Stigmata of Francis of Assisi. New Studies. New perspectives*. New York: The Franciscan Institute Publications, 2006, s. 15: „I believe that Francis’s wounds are in close relationship with the theological and moral thoughts he expresses in Adm 5-6.“ (Dále jako „DALARUN“.)

³³ CONSTABLE, s. 169-170.

³⁴ O reformovaném mnišství 11. a 12. století souhrnně pojednává: RANFT, P. *The Theology of Work. Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*. New York: Palgrave – Macmillan, 2006.

Kristovo vtělení a pozemský život, zvláště pokud jde o utrpení, byly zásadní pro jeho roli jako Spasitele. Právě z toho vyplývala idea spásonosného významu utrpení a rovněž představa, že v utrpení se člověk setkává s Bohem, který za lidstvo láskyplně trpěl, aby jej vykoupil. Tyto úvahy stály v základu kultu Kristových ran a vypjaté zbožnosti toužící po účasti na Spasitelově utrpení. Jelikož Kristovo umučení představovalo předpoklad pro následné vzkříšení, dávalo tak příklad věřícím toužícím po spáse.

V úctě ke Kristovu lidství kořenila úcta k jeho tělu. Touha následovat Spasitele trpícího našla vyústění v touze po fyzickém připodobnění, jejímž projevem bylo způsobování si ran na vlastním těle jako v případě Marie z Oignies. Stigmata Františka z Assisi pak byla františkánskou tradicí vykládána jako projev dokonalého fyzického připodobnění k umučenému Kristu.

3. *Vita prima*: počátek františkánské reflexe stigmat

Vita prima s. Francisci (První život sv. Františka), sepsaná mezi lety 1229 a 1230, stojí jakožto kanonizační legenda na počátku řady legend sepsaných Tomášem z Celana, prvního životopisce svatého Františka. Tomášovo dílo, kterému se dostalo obrovského rozšíření i mimo františkánský řád, představuje ústřední bod františkánské reflexe postavy zakladatele do roku 1266, kdy generální kapitula v Paříži rozhodla o zničení všech legend o Františkovi předcházejících Bonaventurovu *Legendu maior*. Avšak i hagiografické dílo Bonaventury z Bagnoreggia dále rozvinulo témata předložená v legendách Tomáše z Celana, mezi něž patří i stigmatizace svatého Františka.

Tomáš z Celana se ve *Vita prima* chopil nesnadného úkolu zodpovědět dvě zásadní otázky, které zůstaly nezodpovězené v Eliášově *Okružním listu*: Kdy se objevily rány na Františkově těle a za jakých okolností k tomu došlo. Základní obtíž tohoto tázání spočívala u samotného světce, který se podle Tomáše o ranách nijak nešířil, „aby mu lidský obdiv neukradl propůjčenou milost.“³⁵ Rány na rukách a nohách patrně nebylo možné zcela ukryt, ale ránu v boku František úzkostlivě a pečlivě skrýval, takže o ní dlouho nevěděli ani jeho nejvěrnější druhové. Jedinými svědky rány v boku ještě za Františkova života byli podle Tomáše bratři Eliáš a Rufin, který se jí náhodou dotkl, když „třel prsa přesvatého muže“.³⁶ Kromě problému určení datace a okolností, Františkovo mlčení před Tomáše postavilo další otázku, a to proč se na něm rány objevily.

Na tento soubor otázek se snaží *Vita prima* odpovědět v prvních čtyřech kapitolách (§88-98) druhé části, která pojednává o posledních dvou letech Františkova života. Z řazení kapitol je patrné, že se Tomáš snažil uvést událost a samotný jev stigmatizace do kontextu světceho života. Zároveň se zdá, že chtěl otupit hrany Eliášova mimořádného oznámení, aby nevzbuzoval pohoršení pro troufalé ztotožňování Františka s Kristem. První kapitola (§88-90), která jako prolog připravuje cestu k vyličení stigmatizace, Františka představuje jako strůjce

³⁵ *Vita prima*, s. 372.

³⁶ „Sed felix Helis, qui, dum viveret sanctus, utcumque illud videre meruit; sed non minus felix Rufinus qui manibus propriis concrectavit.“ Tamtéž, s. 371. Žádný hagiograf nepřidal další svědky stigmat za Františkova života k těm, které Tomáš jmenuje ve *Vita prima*, kromě samotného Tomáše. Ten ve *Vita secunda* zmiňuje ještě bratra Pacifika. Bonaventura pak mezi svědky zařadil ještě papeže Alexandra IV., což se však patrně neshoduje s realitou. Viz DALARUN, s. 17.

obnovy náboženského života, který novým způsobem osvětlil dokonalost předešlých světců. Tímto krokem Tomáš z Celana zařadil Františka po jejich bok jako pokračovatele, nikoli jako bezprecedentního inovátora. I tak však Tomáš světci připisuje prvenství v lásce ke Kristu, pro kterou byl na svém těle „označen znamením utrpení a kříže, jako kdyby se Synem Božím visel na kříži.“³⁷ Františkovo dokonalé následování evangelia podle Tomáše v plnosti vyjevuje Kristův kříž. V této kapitole se poprvé objevuje snaha o teologický výklad Františkova života.

V následující kapitole Tomáš vylíčil události, které stigmatizaci předcházely. Popisuje, jak se František uchýlil na horu La Verna, aby kontemплоval o tom, jak má dále následovat Boží vůli, přičemž byl „ochoten snášet všechny úzkosti srdce i všechny tělesné strasti, kdyby si mohl vybrat, jen aby se na něm milostivě naplnila vůle nebeského Otce.“³⁸ Tímto konstatováním Tomáš činí aluzi na úzkostnou Kristovu modlitbu v getsemanské zahradě: František je zde připodobněn ke Kristu, La Verna k Olivetské hoře.³⁹ Následné vylíčení stigmatizace se tak dostává do kontextu Kristova umučení na Golgotě. Ještě předtím se však František dozvěděl o tom, jak s ním naloží Boží vůle, když otevřel evangelium a zde „uviděl líčení o utrpení našeho Pána Ježíše Krista.“⁴⁰ V Tomášově podání tak František následoval Krista nejenom svým jednáním, ale i tím, co mu bylo dáno vytrpět. Ačkoli tedy Tomáš, jak ještě uvidíme, měl snahu zmírnit Eliášovo ztotožnění Františka s Kristem, činí tak také, avšak skrytějšími prostředky, jako je v tomto případě kompozice vylíčené události.⁴¹

Samotná událost obdržení stigmat se podle Tomáše udála dva roky před Františkovou smrtí na tomtéž místě, na hoře La Verna, kde se mu zjevil muž v podobě serafa se šesti křídly, „který nad ním visel na kříži s rozpjatýma rukama

³⁷ „Et quidem gloriosa vita ipsius priorum sanctorum perfectionem illustrat lumine clariore: probat hoc passio Iesu Christi et eius crux plenissime manifestat. Revera in quinque partibus corporis passionis et crucis signaculo pater venerabilis est signatus ac si in cruce cum Dei Filio pependisset.“ Vita prima, s. 366.

³⁸ „Paratus erat homo [Franciscus], spiritum Dei habens, omnes animi pati angustias, omnesque passiones corporis tolerare, si tandem optio sibi daretur, ut voluntas Patris caelestis misericorditer completeretur in eo.“ Tamtéž, s. 368.

³⁹ Srov. Lk 22:39-42.

⁴⁰ „Factum est autem cum [Franciscus] aperuisset librum, occurrit sibi primo passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat.“ Vita prima, s. 368-369.

⁴¹ Podobnost kompozice mezi Tomášovým vylíčením události na La Verna a evangelijním příběhem o Kristu na Olivetské hoře konstatuje rovněž FRUGONI, s. 84.

a nohama u sebe.⁴² Zatímco se František snažil pochopit smysl zjevení, „začala se na jeho rukou i nohou objevovat znamení hřebů tímž způsobem, jak je krátce předtím viděl na ukřižovaném muži nad sebou.“⁴³ Následuje popis ran, který v legendě nacházíme ještě na jiném místě, a to v případě líčení situace vystavení Františkova mrtvého těla. První popis, následující po zjevení serafa, musel vycházet z druhého, protože nikomu za Františkova života patrně nebylo umožněno podniknout tak detailní ohledání, jaké předložil Tomáš z Celana. Druhý popis obecněji opakuje totéž, co je obsaženo v prvním. V každém případě se zde Tomáš vědomě rozešel s Eliášovým popisem: „Bylo úžasné sledovat *ne* stopy po hřebech uprostřed dlaní a na nohou, ale hřeby utvořené z jeho masa, černého jako železo, a v jeho pravém boku krvavou červeň rány.“⁴⁴

Ačkoli by se tak nemuselo na první pohled zdát, rozdíl mezi oběma popisy je zásadní. Eliáš popsal Františkovo mrtvé tělo, jako by bylo sňaté z kříže.⁴⁵ Tomáš tuto přímou identifikaci s Kristovým umučením ztlumil tím, že nehovoří o dírách

⁴² „[Franciscus] faciente ipso moram in eremitorio, quod a loco in quo positum est Alverna nominatur, duobus annis antequam animam redderet caelo, vidit in visione Dei virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum.“ Vita prima, s. 369-370.

⁴³ Stigmatizaci svatého Františka věrně zachycuje nejstarší dochované výtvarné ztvárnění události na relikviáři vyrobeném po roce 1228, který je dnes uchováván v pařížském muzeu Louvre. Viz obr. č. 1, s. 84.

⁴⁴ Uvádím druhý popis, jelikož v jeho případě se Tomáš výslovně rozchází s Eliášem: „Cernere mirabile erat in medio manuum et pedum ipsius non clavorum quidem puncturas sed ipsos clavos ex eius carne compositos, ferri retenta nigredine, ac dextrum latus sanguine rubricatum.“ Tamtéž, s. 391. První popis je detailnější, ale v zásadě obsahuje stejné informace jako druhý, ačkoli v něm nenacházíme zmíněnou výslovnou kontradikci vůči Eliášově znění. Tento popis navíc obsahuje zajímavý detail, a to, že krev, která z ní vytékala, často Františkovi potřísnila kalhoty a hábit: „Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus exsistentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et repercussa, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut tunica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro.“ Tamtéž, s. 370.

⁴⁵ Dlužno podotknout, že se v tom shoduje s pozorováním bratra Lva, jak jej zaznamenal Salimbene de Adam. Lev prý Salimbenovi řekl, že když bylo Františkovo mrtvé tělo omýváno před pohřbem, vypadalo jako ukřižované a zrovna sňaté z kříže: „Nam sicut dixit michi frater Leo, socius suus, qui presens fuit, quando ad sepeliendum lavabatur [Franciscum] in morte, videbatur recte sicut unus crucifixus de cruce depositus.“ Salimbene de Adam. Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum. In: HOLDER–EGGER, O. (ed.). *MGH SS XXXII*. Hannover, Leipzig: Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevii, 1905–1913, s. 195.

ani jizvách po hřebecch, ale výrůstcích z Františkova masa, podobných hřebům.⁴⁶ Proměna se tedy udála na rovině Františkova těla, nikoli tak, že by jeho ruce a nohy probodl někdo druhý, jak může vyplývat z Eliášova *Okružního listu*. Kontemplace spojená se zjevením serafa, v jejímž důsledku nastala tělesná změna, se tak jeví jako daleko subtilnější. Další rozdíl mezi Eliášovým a Tomášovým popisem se týká rány v boku. I Tomáš mluví o tom, že z ní často vytékala krev, na rozdíl od Eliáše, který ránu nelokalizuje, ji však hagiograf ve shodě s ikonografií Kristova umučení umístil na pravý bok. Právě rána v boku, jak ještě uvidíme, sehrála v reflexi Františkových stigmat význačnou roli. Mezi ostatními ranami Kristova umučení měla tato rána privilegovanou úlohu. Skrze ni se naplnilo *Písmo* ohledně Mesiáše, jemuž na rozdíl od dvou lotrů ukřižovaných, „nezlámou jedinou kost.“⁴⁷ V teologické reflexi se pak skrze tuto ránu v Ježíšově boku, z níž vytekla krev a voda, zjevovalo tajemství lidského vykoupení a obrození.⁴⁸ Mezi ostatními ranami na Františkově těle rána v boku nejvíce oplývala teologickými implikacemi a jako taková se setkávala s častým nepřijetím.⁴⁹

Pokud jde o zodpovězení dvou základních otázek, a to datace a lokalizace události stigmatizace, Tomáš se patrně částečně opírá o svědectví bratra Lva, který Františka na La Verně patrně doprovázel. Musíme však mít na paměti, že celou událostí zjevení serafa a objevení ran na Františkově těle Tomáš z Celana vstoupil na pole teologie, nikoli historie. Nahlížíme-li totiž na celou událost přísně historicky, nutně dospějeme k závěru, že v některých případech se Tomáš nemohl opírat o žádná svědectví. Příběh, který ve *Vita prima* předložil, je z velké části plodem teologické reflexe, nikoli sběru historických dat.⁵⁰

⁴⁶ Rozdíl zdůrazňuje rovněž André Vauchez. VAUCHEZ, *Francis of Assisi*, s. 218.

⁴⁷ Exod 12:46; Num 9:12; Žalm 34:21.

⁴⁸ Po konstatování přítomnosti rány v boku na Františkově mrtvém těle Bonaventura odkazuje na ránu v boku Spasitele. Zároveň nezapomíná zdůraznit, že poranění Františkovi nebylo způsobeno lidským zásahem. „Inventa quoque fuit patentius in ipsius corpore non inflictia humanitus neque facta plaga vulneris lateralis, instar vulnerati lateris Salvatoris, quod redemptionis et regenerationis humanae in ipso Redemptore nostro protulit sacramentum.“ Bonaventura de Balneoregio. *Legenda maior Sancti Francisci*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 906. (Dále jako „Legenda maior“.)

⁴⁹ V průběhu 13. století některé obrazy zobrazovaly Františka bez stigmat, především bez rány v boku, nebo zpodobňovaly serafa jako anděla. Důvod těchto ikonografických odklonů od legend spočíval patrně ve snaze vyhnout se odkazům na Krista a umučení. FRUGONI, s. xxvii.

⁵⁰ Jacques Dalarun konstatuje, že bez svědectví týkajícího se stigmatizace, mohl Tomáš z Celana vytvořit pouze alegorický příběh o objevení ran na Františkově těle, který následně mnozí pochopili jako historickou naraci: DALARUN, s. 25.

To, že celá epizoda byla následně pochopena jako historická skutečnost, dosvědčuje sám bratr Lev. V rubrice na pergamentu, na němž se z jedné strany dochoval autograf Františkových *Chval Boha nejvyššího* a z druhé strany požehnání, jehož je sám Lev adresátem, světcův nejvěrnější druh tvrdí, že František oba texty sepsal, když „dva roky před svou smrtí trávil čtyřicetidenní půst na hoře La Verna k uctění svaté Panny, matky Boží, a svatého Michaela Archanděla od svátku Nanebevzetí svaté Panny Marie až do svátku svatého Michaela Archanděla v září.“ Lev dále pokračuje: „A spočívala nad ním [Františkem] ruka Boží; po zjevení a utěšujících slovech serafa a otištění stigmat Kristových na jeho těle složil tyto chvály, napsané na druhé straně pergamentu, a napsal je vlastní rukou, vzdávaje tak Bohu díky za požehnání jemu udělené.“⁵¹ Lev v této rubrice událost datuje daleko přesněji než Tomáš z Celana. Svátek Nanebevzetí Panny Marie spadal na 15. srpna a svátek Michaela Archanděla na 29. září. O sepsání *Chval Boha nejvyššího* a požehnání bratru Lvovi na La Verna se zmiňuje i Tomáš ve *Vita secunda*, nijak však nespojuje tuto epizodu s událostí stigmatizace, což činí až Lev ve zmíněné rubrice.

Ve františkánské hagiografii nacházíme ještě jinou tradici, která zaznamenává zjevení serafa, avšak jej nespojuje se stigmatizací. Jejím zdrojem byl patrně sám Lev, z jehož vzpomínek vychází takzvaná *Assiská kompilace*. Zde se dočítáme, jak František trávil na hoře La Verna již zmíněný půst, během něhož „měl zjevení serafa, z něhož čerpal živou duchovní útěchu po celou dobu, co žil.“⁵² O této útěše hovoří i Lev ve zmíněné rubrice. Proč však nejsou nijak zmíněna stigmata, když se v tomto líčení opět ocitáme na La Verna a opět se Františkovi zjevuje seraf? Zodpovězení této otázky ukazuje, že povaha příběhu líčeného Tomášem ve *Vita prima* je teologická, nikoli historická.

V deváté kapitole druhé části *Vita prima* Tomáš z Celana rozvádí teologický kontext Františkovy stigmatizace. Důvodem objevení ran na jeho těle byla podle něj Františkova láska ke Kristu: „On [František] tě velmi miloval a ty jsi ho

⁵¹ „Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadragesimam in loco Alvernae ad honorem beatae Virginis, matris Dei, et beti Michaelis archangeli a festo assumptionis sanctae Mariae Virginis usque ad festum sancti Michaelis septembris. Et facta est super eum manus Domini; post visionem et allocutionem Seraphim et impressionem stigmatum Christi in corpore suo, fecit has laudes ex alio latere cartulae scriptas et manu sua scripsit gratis agens Deo de beneficio sibi collato.“ Citováno dle FRUGONI, s. 97, pozn. 114.

⁵² Legenda perugijská. Assiská kompilace (1276-1300). In: Pospíšil, C. V. (ed.). *Františkánské prameny* I. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001, s. 569. (Dále jako „Assiská kompilace“.)

přeslavně ozdobil.“⁵³ Tomáš prohlašuje, že ten, kdo se snaží Boha milovat opravdu z celého srdce, dostane místo ve vyšším a Bohu bližším řádu nebeských duchů. Do tohoto řádu podle angelologie Pseudo-Dionysia Areopagity, jehož dílo *O nebeské hierarchii* Tomáš patrně znal, náležejí serafové.⁵⁴ Zásluh, kterých dosáhl František, by mohli podle Tomáše dosáhnout i ostatní jeho následovníci, kdyby „po způsobu serafinů rozevřeli nad hlavou dvě křídla a měli po příkladu svatého Františka při každém dobrém díle čistý úmysl a správný způsob a kdybychom to zaměřili k Bohu a neúnavně se snažili líbit se ve všem jedině a pouze jemu.“⁵⁵ Rovněž ve zmíněné pasáži z *Assiské kompilace* Lev vylíčil, že se František „stále snažil poznat vůli Boha, aby se mu co nejvíce líbil.“⁵⁶ Skrže modlitbu jak sebe samého, tak i ostatních bratrů se vždy snažil dozvědět, jak má jednat. Téma Františkovy poddanosti Bohu spojuje tedy zmíněné pasáže *Vita prima* a *Assiské kompilace*.

Na základě této podobnosti předkládám domněnku o způsobu, jak Tomáš vytvořil příběh o stigmatizaci. Již bylo zmíněno, že František o původu ran na svém těle mlčel. Bratři se tedy domáhali nějakého vysvětlení, které je však ve výsledku nutné považovat za teologickou spekulaci, nikoli vylíčení historických událostí. K Tomášovi se od Lva nějakým způsobem mohla dostat vzpomínka na Františkův púst na hoře La Verna, kde se Františkovi měl zjevit seraf. Událost se stala dva roky před Františkovou smrtí (4. října 1226), tedy někdy na podzim roku 1224. Tomáš tak získal tři základní komponenty svého líčení: dataci, místo a zjevení serafa. Přesnější dataci, kterou Lev nabídl v rubrice k *Chválám Boha nejvyššího*, tedy od 15. srpna do 29. září, Tomáš nevyužil, protože chtěl púst, o němž Lev podal svědectví, udržet oddělený od stigmatizace, a to z toho důvodu, jelikož si byl vědom, že se pokouší o teologické vysvětlení objevení ran na Františkově těle,

⁵³ „Hic te dilexit multum, quem sic gloriosissime decorastil.“ *Vita prima*, s. 392.

⁵⁴ Dionysios Areopagita. *O nebeské hierarchii*. Koudelka, M. (ed.). Praha: Vyšehrad, 2009, s. 82-108. (Dále jako „O nebeské hierarchii“.) Dionysiova „Nebeská hierarchie“ byla nejvlivnější středověkou angelologií. O díle přehledně pojednává Martin Koudelka: *Tamtéž*, s. 7-51.

⁵⁵ „Quod utique indubitanter adipisci poterimus, si more Seraphim duas alas extendimus supra caput, habentes videlicet, beati Francisci exemplo, in omni opere bono intentionem puram et operationem rectam, et his directis ad Deum, soli sibi placere in omnibus infatiabiliter.“ *Vita prima*, s. 392-393.

⁵⁶ *Assiská kompilace*, s. 568.

nikoli historické.⁵⁷ Zjevení serafa, o němž se František mohl Lvovi zmínit, Tomášovi zapadalo do teologické koncepce. Avšak i kdyby nebylo Lvova svědectví o zjevení serafa, Tomáš z Celana mohl tuto andělskou bytost pro své líčení využít i na základě znalosti teologické tradice.

Jak již bylo řečeno, podle Tomáše bylo důvodem Františkova obdržení stigmat jeho prvenství v lásce ke Kristu. Tomáš patrně z teologické tradice věděl, že výsostným symbolem planoucí lásky je seraf.⁵⁸ Serafové nadto podle Pseudo-Dionysia vzbuzují zápal pro božské věci u nižších jsoucen, tedy i u lidí, a působí jako zprostředkovatelé božích zjevení.⁵⁹ Tomášovo líčení lze na základě pojetí participace u Pseudo-Dionysia vykládat tak, že František díky serafovi získal účast na Kristově utrpení, které se projevilo objevením pěti ran na jeho těle.⁶⁰ Tento výklad podporuje i zvláštní ambivalence, kterou Tomáš v případě zjevení konstatuje. Zjevení ve *Vita prima* totiž částečně využívá vzhled serafa, jak je popsán v případě zjevení proroka Izajáše, tedy se šesti křídly⁶¹, z nichž dvě měla tato andělská bytost podle Tomáše „zdvižena nad hlavou, dvě byla rozpjatá k letu a dvě zahalovala téměř celé tělo.“ Zároveň však hagiograf podotýká, že seraf současně nesl podobu muže, který „visel na kříži s rozpjatýma rukama a nohama u sebe.“⁶² Nejedná se tedy čistě o zjevení anděla. Tomášem popsané vidění totiž obsahuje i christologické prvky. Zjevení je tedy ve *Vita prima* uzpůsobeno tak, aby seraf plnil roli prostředníka v přijetí ran Kristova utrpení Františkem, a to skrze lásku, kterou světec k svému božskému vzoru choval.

Tomáš z Celana tedy ve *Vita prima*, z níž v popisu stigmatizace vycházejí všechny následující legendy, využil Lvova svědectví, které však umně přetvořil za účelem předložení příběhu o původu ran na Františkově těle. Vědom si odlišnosti povahy svého líčení od Lvových vzpomínek, držel událost stigmatizace oddělenou

⁵⁷ Tomáš z Celana ve dvacáté kapitole první části *Vita secunda*, která pojednává o Lvově žádosti o požehnání a o sepsání *Chval Boha nejvyššího* Františkem na La Verna, nepředkládá žádný odkaz na stigmatizaci. *Vita secunda*, s. 490.

⁵⁸ Jacques Dalarun argumentuje, že Tomáš vycházel z textů Řehoře Velikého a Bernarda z Clairvaux. DALARUN, s. 14.

⁵⁹ O nebeské hierarchii, s. 26.

⁶⁰ Při užívání pojmu participace Dionysios vycházel z platónské tradice, která postuluje participaci jsoucen smyslového světa na idejích. Stejně tak v *Nebeské hierarchii* mají nižší jsoucná prostřednictvím andělských kůrů účast na Božích zjeveních. O nebeské hierarchii, s. 112-113.

⁶¹ Srov. Iz 6:2.

⁶² „[Franciscus] vidit in visione Dei virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum.“ *Vita prima*, s. 370.

od Františkova zvláštního pústu na La Verna, jehož svědkem Lev byl. Púst, o němž mluví Tomáš, není totiž tím postem, jehož svědkem byl Lev. Zvláštní souhrou událostí, která by mohla nasvědčovat tomu, že se Lev po přečtení Tomášova líčení dozvěděl o tom, že při svém doprovázení Františka na La Verna zmeškal zázrak stigmatizace, pak světcův nejméně druh spojil svou vzpomínku s epizodou objevení ran na světcově těle v již zmíněné rubrice k *Chválám Boha nejvyššího*.⁶³ Tomáš z Celana však, aby zamezil takovému směšování obou událostí, nevyužil dataci navrženou Lvem, ačkoli o ní musel vědět z *Legendy tří druhů*, která podle posledních výzkumů vznikla nejméně čtyři roky před Tomášovým *Traktátem o zázracích* (*Tractatus de miraculis*), kde autor stále využívá vágní dataci „dva roky před smrtí“.⁶⁴

Ačkoli Tomáš z Celana důsledně dodržoval oddělení Lvem zmíněného pústu od stigmatizace, počínaje *Legendou tří druhů* začaly být obě události františkánskou tradicí, vyjma zmíněného *Traktátu o zázracích*, spojovány. Důvodem patrně mohlo být uvědomění, že skloubení obou událostí dává zázraku silnější teologickou oporu. Púst představuje období zdrženlivosti zaměřené na zbožné usebrání, kdy se duše věřícího snaží cele obrátit k Bohu. Nadto púst, který František strávil na La Verna, tedy od 15. srpna do 29. září 1224, nabízel datum, na něž spadal svátek Povýšení svatého Kříže, a to 14. září. Právě na tento den bylo na konci 13. století stanoveno datum stigmatizace.⁶⁵ Roli tak zjevně hrála liturgická shoda mezi svátkem a objevením ran, které Kristus utrpěl na kříži, na Františkově těle.⁶⁶ Důležitým aspektem byl rovněž spirituální vztah mezi pústem, svátkem Povýšení svatého Kříže a Františkovými stigmaty.

Jak jsme viděli, *Vita prima* dále rozvinula připodobnění svatého Františka ke Kristu. Rány na Františkově těle, které ohlásil Eliáš jako stigmata, se Tomáš z Celana pokusil uvést do kontextu života světce, který nejenže Krista následoval svým jednáním, ale choval k němu mimořádnou lásku, skrze níž získal účast na jeho utrpení. V kapitolách, které se různě vztahují k zjevení serafa a stigmatizaci, Tomáš vyložil Františkovo jednání jako jednání Kristovo: tomu odpovídá jak kompozice epizody na La Verna, která je líčena jako Olivetská hora, tak

⁶³ Podobně argumentuje i DALARUN, s. 24.

⁶⁴ *Legenda tří druhů* vznikla patrně roku 1246. *Legenda trium sociorum*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncaola*, 1995, s. 1356. (Dále jako „*Legenda trium sociorum*“.)

⁶⁵ Viz s. 39-40.

⁶⁶ Tento závěr konstatuje rovněž DALARUN, s. 21.

Františkova neúnavná touha být ve shodě s Boží vůlí a snášet vše, co mu dává prožít. Zjevení ukřižovaného muže v podobě serafa bylo Františkovým zrcadlem: jako seraf se stále snažil ve všem být podobný Kristu a jako Kristus „stále visel na kříži, neuhýbal žádné námaze ani bolesti, jen aby v sobě i ohledně sebe vždy dokonale vyplnil Boží vůli.“⁶⁷ *Vita prima* ztotožňuje Františkův život s pozemskou cestou Ježíše Krista, avšak zatím ještě bez jakýchkoli světodějných implikací. Tomášova *Vita secunda* však již hovoří o Františkových stigmatách nikoli pouze jako o jeho osobním tajemství, ale o tajemství, jehož „význam a naplnění se vztahuje k budoucnosti.“⁶⁸ Zde jako by hagiograf již naznačoval, jakým dalším směrem se vydá kult stigmatizovaného Františka: vystoupení světce z Assisi bude čím dál více vnímáno některými františkánskými skupinami jako světodějný akt.

Se šířením joachimismu ve františkánských řadách se prosazovaly milenaristické výklady tvrdící, že Františkovo vystoupení a založení Řádu menších bratří mělo význačnou úlohu v dějinách spásy v přechodu z éry Syna do éry Ducha Svatého, v níž již všichni věřící budou osvíceni Duchem Svatým a pohládne všeobecný mír.⁶⁹ Joachimisté měli v řádu výrazné zastoupení v osobách Gerarda z Borgo San Donnino, jehož *Introductorium in Evangelium Aeternum (Úvod k věčnému evangeliu)* bylo roku 1255 jakožto heretický spis odsouzeno k zničení, a generálního ministra Jana z Parmy, který byl pro své joachimistické smýšlení roku 1257 na nátlak papeže sesazen z čela řádu.⁷⁰ Františkánští joachimisté výrazně přispěli k budoucí exaltaci Františka jako druhého Krista, která se opírala zvláště o stigmata.

⁶⁷ „[Franciscus] semper enim in cruce fuit, nullum subterfugiens laborem atque dolorem, tantum ut posset in se et de se voluntatem Domini adimplere.“ *Vita prima*, s. 394.

⁶⁸ „Hoc solum humanis auribus intimetur, quod nondum per omnia claruit, quare sacramentum illud in sancto apparuit; ubi enim ab eo revelatum est, de futuro trahit rationem et finem. Verus erit dignusque fide, cui natura, lex et gratia testes erunt.“ *Vita secunda*, s. 620.

⁶⁹ TRONCARELLI, F. *Jáchym z Fiore (cca 1135-1202). Život, názory a dílo*. Velehrad – Řím: Refugium, 2012, s. 45.

⁷⁰ BROOKE, R. B. *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*. Cambridge: University Press, 2004, s. 270. (Dále jako „BROOKE“.)

4. Odpor a pochyby vůči stigmatům optikou řadových pramenů

Tomáš z Celana ve *Vita prima* popisuje shromáždění bratrů a ostatních ctitelů u mrtvého těla světce, na němž obdivovali „znamení kříže“: „Sešli se bratři a synové a se slzami líbali ruce a nohy svého milovaného otce, který je opustil; uctívali i ránu v pravém boku, která upomínala na toho, jemuž z této rány vytryskla krev a voda a usmířila svět s Otcem.“ Tomáš dále dodává, že, „každý z lidí pokládal za obrovskou milost, když mohl nejen políbit, ale dokonce i jen spatřit svaté rány Ježíše Krista, které nosil svatý František na svém těle.“⁷¹ O tom, že se rány na Františkově těle a jejich zázračný původ, který františkáni prosazovali, nemusely setkat vždy s přijetím, vypovídá následující pasáž, v níž se autor *Vita prima* ptá: „Kdo by mohl být tak tupý a bezcitný, že by jasně nepoznal pravdu o svatosti toho, který byl na zemi poctěn jedinečným darem a v nebi vyznamenán nevýslovnou slávou?“⁷² Skutečnost, že se Tomáš takto táže, naznačuje, že si byl vědom potenciální rezistence vůči zázračným ranám na Františkově těle. Buď již měl možnost se s odporem vůči stigmatům setkat, nebo očekával, že k němu dříve nebo později dojde.

Poprvé v rámci pramenů řadové proveniencie se o lidech, „kteří se zatvrdili vůči tomu, co se Pánu zachtělo ukázat na svém služebníku“, výslovně zmiňuje *Perugijský anonym*.⁷³ Jeho dílo *O začátku neboli založení řádu*, které má spíše historickou než hagiografickou povahu, již jasně odráží první případy odporu vůči prosazování kultu stigmatizovaného Františka. Jeho anonymní autor, který dílo sepsal mezi lety 1240 a 1241, stejně jako autoři *Legendy tří druhů* tvrdil, že fakticita ran byla potvrzena nejenom svědectvími očitých svědků, ale rovněž mnohými

⁷¹ „Accurrebant fratres et filii, et collacrimantes deosculabantur manus et pedes pii patri eos derelinquentis, necnon et dextrum latus, in cui plaga illius memoria celebris agebatur, qui ex eo loco sanguinem et aquam pariter fundens, mundum reconciliavit Patri. Maximum donum sibi exhiberi credebat quivis de populo, si admittebatur non solum ad deosculandum, sed etiam ad videndum sacra stigmata Iesu Christi, quae sanctus Franciscus portabat in corpore suo.“ *Vita prima*, s. 391.

⁷² „Quis tam hebes, tam insensibilis, qui manifesta non cognosceret veritate sanctum istum, sicut singulari munere honoratum in terris, sic ineffabili gloria magnificatum fore in caelis?“ Tamtéž, s. 392.

⁷³ „Post hoc apparuerunt multa signa et miracula in populo, propter quae multorum corda hominum, qui duri erant ad credendum in iis quae Dominus in famulo suo ostendere dignatus fuerat, in mollitiem fuerunt mutata.“ *Anonymus Perusinus. De inceptione vel fundamento ordinis*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 1350.

zázraky, které se udály po Františkově smrti.⁷⁴ Tyto posmrtné zázraky měly vyvrátit pochyby o jeho ranách. Bezprecedentní zázrak objevení stigmat na světcově těle, jak jej předložil Eliáš a Tomáš z Celana, se setkával s různými formami odporu, zatímco se Řád menších bratří šířil Evropou.

Tento vývoj odráží poslední z legend Tomáše z Celana. V *Pojednání o zázracích* autor věnoval celou kapitulu zázraku stigmatizace.⁷⁵ Opakují se zde nám známé výklady z *Vita prima*, novinkou však je, že se Tomáš rozhodl uvést další události z Františkova života, které jsou spojeny se symbolikou kříže: Na počátku obrácení oslovil světce z kříže v kostelíku svatého Damiána Kristus, aby šel a opravil jeho dům, který se celý rozpadá. Tomáš dodává, že od této chvíle se Františkovi do srdce hluboce vryla vzpomínka na utrpení Páně. Následně hagiograf připodobnil tvar světcova hábitu kříži a uvádí různá vidění bratrů spojená s křížem. Bratr Silvestr spatřil, jak Františkovi při kázání vycházel z úst zlatý kříž. Bratr Monald uviděl na kapitule v Arles zakladatele řádu jako ukřížovaného. Poté, co Tomáš zmínil ještě úctu prvních bratří ke kříži a Františkovo užívání znaku Tau namísto podpisu, konstatoval pravdivost stigmat: „Jak je tedy vhodné, že lidský rozum přijímá a všeobecně se souhlasí s tím, že ten, který byl proniknut podivuhodnou láskou ke kříži, byl také slávou kříže podivuhodně oslaven! Proto nic se o něm nehlasá pravdivěji než to o ranách kříže.“⁷⁶

„Z celé tvorby Tomáše z Celana je právě *Pojednání o zázracích* nejvíce propagandistické dílo jak směrem k bratřím, tak i navenek.“⁷⁷ Spis vznikl na žádost provinciálních ministrů shromážděných na generální kapitule, kteří žádali zapsání příběhů a zvláště zázraků, které se nevešly do *Vita secunda*. Vzhledem k tomu, že vznik díla podnítili provinciálové, lze uvažovat o tom, že se *Pojednání* mělo dostat do jednotlivých provincií řádu napříč Evropou. Jeho dosah tedy mohl být značný, avšak netrvalo tomu dlouho a na příkaz generální kapituly v Paříži roku 1266 byl tento spis zařazen mezi ty, které jakožto předchůdci Bonaventurovy *Legendy maior* měly být zničeny. V rámci naplnění tohoto rozhodnutí došlo ke zničení tisíců

⁷⁴ *Legenda trium sociorum*, s. 1442.

⁷⁵ Thomas de Celano. *Tractatus de miraculis*. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF. Assisi: Edizioni Porziuncola*, 1995, s. 645-656. (Dále jako „*Tractatus de miraculis*“.)

⁷⁶ „Quantum igitur et humana suadibili ratione et catholica acceptione dignum, ut qui sic mirando crucis erat amore praeventus, mirando etiam fieret crucis honore mirificus! Propterea nihil de eo verius quam quod de crucis stigmatibus praedicatur.“ Tamtéž, s. 646.

⁷⁷ Tomáš z Celana. *Pojednání o zázracích*. In: Štivar, J. B. (ed.). *Františkánské prameny*. Sv. III. Uherské Hradiště: Ottobre 12, 2008, s. 269. (Dále jako „ŠTIVAR, *Pojednání o zázracích*“.)

františkánských rukopisů, mezi nimiž tvořila podstatnou část díla Tomáše z Celana.⁷⁸ *Pojednání o zázracích* se tedy nakonec dochovalo pouze ve dvou rukopisech.⁷⁹ I přes rozsáhlé ničení, které se dotklo zejména řádových knihoven, se o *Pojednání* s obdivem zmínil v 80. letech 13. století františkánský kronikář Salimbene z Parmy a o osmdesát let později bratr Arnaldo da Sarrant, další z řádových kronikářů.⁸⁰

Pojednání o zázracích, dokončené v roce 1253, odpovídalo na potřeby šíření Františkova kultu v různých zemích a zároveň překládalo důvody, pro něž Menší bratři kázali o svém zakladateli jako o stigmatizovaném. Přesvědčovací strategie z této legendy jasně vyplývá. Tomáš zde poprvé sám sebe pasoval do role svědka ran na Františkově těle: „To, o čem mluvíme, jsme viděli, rukama jsme se dotýkali toho, o čem jsme napsali.“⁸¹ Zmínění svědků a zdůrazňování jejich vysokého počtu mělo v důsledku dále potvrdit autenticitu zázraku: oproti *Vita prima*, kde svědci ran za Františkova života byli pouze dva, Eliáš a Rufin, zde Tomáš tvrdí, že „mnoho z nás bratří to vidělo ještě za světceva života“ a „při jeho smrti byly ony rány uctívány více než padesáti bratry a nespočtým množstvím světských lidí.“⁸² Tomáš evidentně navýšil počet svědků za účelem prosazení věrohodnosti ran.

Zmíněné odkazy na odpor vůči stigmatům ukazují, že pochyby se převážně týkaly fakticity ran, tedy jejich přítomnosti na světcevě těle. Otázka původu ran, ať už zázračného či přirozeného, zatím nebyla předmětem sporu. *Pojednání o zázracích* v kapitole věnované stigmatům překládá za sebou čtyři zázraky, které měly potvrdit skutečnost stigmat. Prostřednictvím těchto zázraků měli být potrestáni nevěřící, napraveni neuctiví a podpořeni věřící, jak zní autorovo přání, za nímž líčení zázraků následuje.⁸³ Z jednotlivých příkladů je patrné, jak zázračné epizody reagovaly na reálné okolnosti. První případ se týká kanovníka Rogeria, který působil u nejmenovaného kostela u města Potenza. Tomáš líčí, že když byl Rogerius nemocný, modlil se za uzdravení před obrazem svatého Františka, na

⁷⁸ O ničení rukopisů pojednává FRUGONI, s. 25.

⁷⁹ ŠTIVAR, *Pojednání o zázracích*, s. 265.

⁸⁰ Tamtéž, s. 264-265.

⁸¹ „Vidimus ista qui ista dicimus, manibus contrectavimus quod manibus exaramus.“ Tractatus de miraculis, s. 649.

⁸² „Plures nobiscum fratres, dum viveret sanctus, id aspexerunt, in morte vero ultra quam quinquaginta cum innumeris saecularibus venerati sunt.“ Tamtéž, s. 649.

⁸³ Tamtéž, s. 650.

kterém byla znázorněna stigmata. Poté, co upřel zrak na světcovy rány, neubráníl se pochybám. Zajímavé jsou úvahy, které Tomáš Rogeriovi připisuje. Kanovník totiž došel k názoru, že „objevení ran bylo předstírané a snad to byl i klam vymyšlený bratry.“⁸⁴ Tento typ soudu totiž patrně pronášeli mnozí z těch, kteří nějak zpochybňovali či vyloženě popírali přítomnost ran a jejich zázračný původ.⁸⁵ Vysvětlení stigmat, jak jej Tomáš předložil ve *Vita prima* a jak jej po něm opakují v různých variacích i následující legendy, patrně všechny nepřesvědčilo. Důvod mohl spočívat i ve zjevné vykonstruovanosti příběhu, jak jsem jej vyložil v předchozí kapitole.

Rogierius byl podle Tomáše za své pochyby potrestán Božím zásahem: „Znenadáni měl probodenu dlaň levé ruky.“ Rukavice, která jeho ruku zakrývala, však zůstala nepoznamenaná, „aby na ránu skrytou v srdci odpovídal trest skrytého znamení.“ Následně se Rogierius po dva dny trápil, oznamoval ostatním, co se mu stalo, a vyznával, že uvěřil, že František na sobě skutečně měl svaté rány. Na přímluvu k Františkovi byl pak uzdraven. „Stal se z něho člověk před Bohem pokorný, světci oddaný a bratřím řádu nakloněný trvalým přátelstvím.“⁸⁶ Toto Tomášovo konstatování napovídá, jaké implikace měl odpor vůči stigmatům. Pochyby, vůči Františkovým stigmatům se totiž přenášely na celý řád. Lze však rovněž uvést vysvětlení, které situaci odporu líčí obráceně: nedůvěra či odpor k Řádu Menších bratří se vyjadřoval v popírání stigmat jeho zakladatele. Ve skutečných případech popírání stigmat, které vyličím níže, je totiž často nemožné rozlišit, zda bylo odmítání motivováno principiálním odporem ke stigmatizaci, nebo jen nepřátelstvím k františkánskému řádu, přeneseným na osobu zakladatele.⁸⁷

Na citovaném Tomášově závěru Rogeriova příběhu je navíc patrné, že prosazování řádu, který se svou praxí vymykal tradičním představám o řeholním životě, nemuselo být a skutečně nebylo vždy snadné. Například Potenza, místo

⁸⁴ „Simulata“, *inquit* [Rogierius], „fuit inventio, et fortassis a fratribus inventa deceptio.“ Tamtéž, s. 650.

⁸⁵ Podobně silvestrinský mnich Leonard Mathioli z Foligna označil zázračné objevení stigmat za výmysl bratří a předložil své vlastní vysvětlení, ve kterém tvrdí, že si František rány přivodil při ošklivém pádu z olivovníku: „Beatus Franciscus de quadam oliva turpiter cecidit comedendo et ex hoc fratres fingunt habere stigmata.“ Případ uvádí VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 619.

⁸⁶ „Fit homo humilis Deo, devotus sancto, et fratrum Ordini perpetua familiaritate subiectus.“ *Tractatus de miraculis*, s. 650-651.

⁸⁷ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 605.

Rogeriova působiště, se v době vzniku *Pojednání* nacházela na půdě Sicilského království, kde vládl císař Fridrich II. Mezi ním a papeži Řehořem IX. a Inocencem IV. vznikl dlouhotrvající ostrý spor, který se rovněž výrazně dotkl Řádu menších bratří. Františkáni totiž působili jako hlavní mluvčí papežské proticísařské propagandy, avšak v jižní Itálii se museli potýkat se silnou císařskou propagandou namířenou proti papežství, na jejímž šíření se výrazně podílel Fridrichův kancléř Petr z Viney.⁸⁸ Petr ve své korespondenci menší bratry velmi ostře kritizoval. Zdůrazňoval, že různá privilegia, která řádu udělil Řehoř IX., zásadně narušují práva světského kléru.⁸⁹ A do řad světského kléru Tomáš z Celana zařadil kanovníka Rogeria, který pochyboval, ale nakonec uvěřil.

Tato epizoda tedy pravděpodobně reagovala na problémy, se kterými se řád při svém etablování v Jižní Itálii potýkal. Jedním z těchto problémů byl odpor diecézního kléru k šíření Menších bratří, který se často přenášel na osobu zakladatele. Primárním důvodem odporu tedy bylo, že řád farnostem odváděl věřící a s nimi i příjmy plynoucí ze svátostných úkonů. Tuto problematiku však již Tomáš nezmiňuje. Spory o příjmy mezi faráři a Menšími bratry však patrně existovaly již za Františkova života. Světec totiž ve svém *Testamentu* na základě svého příkladu vyzývá bratry, aby nekázali ve farnostech, kde přebývají chudí kněží, kteří by si to nepřáli.⁹⁰ V době, v níž Tomáš z Celana sepsal *Pojednání o zázracích*, však byla situace řádu taková, že vzrůst počtu kněží v jeho řadách podstatně pozměnil poslání, které původnímu hnutí vtiskl František. Zpočátku převážně laické hnutí se počínaje 20. léty 13. století začalo výrazně klerikalizovat a v následných desetiletích klerický element v řádu převážil nad prvkem laickým. Pastorační činnost, založená na kněžské službě, se stala hlavní náplní života řádu. V této konstelaci tedy nebylo možné vyhnout se konfliktu s farním klérem.

Další zázrak, který Tomáš v *Pojednání* předložil, se rovněž týká obrazu. Nejmenovaná římská žena měla v pokoji obraz svatého Františka, u nějž se modlila. Jednoho dne s bolestí zjistila, že na obrazu nejsou „svatá znamení“. Tomáš to komentuje slovy: „Ale nebylo divu, že na obraze nebylo namalováno to, co malíř

⁸⁸ BARONE, G. *Da frate Elia agli Spirituali*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999, s. 48-50. (Dále jako „BARONE“.)

⁸⁹ HUILLARD-BRÉHOLLES, A. (ed.). *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*. Paris: Henri Plon, 1865, s. 406-410.

⁹⁰ Franciscus Assisiensis. Testamentum. In: Menesto, E. – Brufani, S. (eds.). *FF*. Assisi: Edizioni Porziuncola, s. 227-228.

opomněl.“ Žena se absencí ran na obraze mnoho dní trápila. Jednoho dne se však „na rukou objevila ona podivuhodná znamení, jak tomu bylo obvykle na jiných obrazech. Tak bylo Boží mocí doplněno to, co bylo zanedbáno lidským umem.“⁹¹ Žena si změnu nechala potvrdit svojí dcerou, ale protože sama začala následně pochybovat, zda snad obraz nebyl již od počátku ranami označen, působením dalšího zázraku rány na obraze opět zmizely. Druhý zázrak má v Tomášově líčení potvrzovat ten první. Obraz tedy ve výsledku zůstal bez stigmat na Františkově těle.⁹²

Není bez důležitosti, že obě zázračná líčení, první o Rogeriovi, druhé o nejmenované římské ženě, pojednávají o obrazech. Ikonografie totiž měla ve většinově negramotné společnosti zásadní význam v prosazování jakéhokoli kultu, nejenom Františkova. A některé obrazy 13. století zobrazovaly Františka bez stigmat, tedy bez hlavního atributu, jehož důležitost františkánská tradice čím dál více zdůrazňovala.⁹³ Je docela možné, že takový ikonografický úzus, nezobrazující stigmata, měl Tomáš z Celana při zaznamenání druhého zázraku na mysli. Vyznění příběhu je totiž takové, že ačkoli rány na obrazu původně nebyly, je nutno mít na paměti, že František je skutečně na svém těle nosil. Zároveň je v epizodě patrný kritický osten namířený vůči malířům, kteří světce bez ran zobrazovali. Tuto nezávislost ikonografie na legendách patrně mnozí Menší bratři nesli nelibě. Stigmatizovaný František se totiž stal hlavním vývozním artiklem františkánských misionářů. Nadto mimořádnost stigmatizovaného zakladatele mohla být a často také byla využívána pro prokazování mimořádnosti samotného řádu. To ostatně potvrzuje i *Pojednání*, které prohlašuje samotný vznik Řádu menších bratří za zázrak. Na počátku jeho nové apoštolské horlivosti stál stigmatizovaný František.⁹⁴

Na reálnou situaci reaguje i další zázrak, který *Pojednání o zázracích* předkládá. Tomáš líčí, že v Kastilii žili dva zneprátelení muži, kteří si navzájem strojili různé úklady. Jednoho večera se stalo, že do léčky, kterou chystal jeden na druhého, omylem vpadl jiný muž, který „jako obvykle pospíchal po kompletáři na modlitbu do kostela bratří a byl cele pohroužen do úcty k blaženému Františkovi.“

⁹¹ „Sed non mirum si in pictura non erat quod pictor omiserat. [...] Et ecce, subito die quadam signa lila mirifica in manibus apparuerunt velut in aliis imaginibus poni solent, virtute divina supplente, quod humana fuerat arte neglectum.“ Tractatus de miraculis, s. 652.

⁹² Tamtéž, s. 652.

⁹³ Důvodem patrně byla snaha malířů vyhnout se odkazům na Krista a utrpení. FRUGONI, s. xxvii.

⁹⁴ Tractatus de miraculis, s. 643-644.

Ve tmě jej přepadli oba zneprátelení muži, jelikož jej pokládali za služebníka svého nepřítele. Jeden z nich Františkovu ctiteli vrazil dýku hluboko do krku a protože ji nemohl vytáhnout, zanechal ji v ráně. Když muž ležel na smrtelné posteli, obklopený Menšími bratry, zdálo se, že dává někomu znamení, aby mu dýku z krku vyndal. Dýka náhle před očima všech odletěla až ke dveřím. Muž vstal a zcela zdráv vyprávěl o tom, co se událo: „Svatý František, kterého jsem vždy uctíval, právě odtud odešel a všechna má zranění mi zcela uzdravil. Své svaté rány přiložil k mým jednotlivým ranám a jejich lahodností utišil mé bolesti; a jejich dotekem, jak vidíte, zázračně zacelil všechny rány.“⁹⁵

Ctiteli svatého Františka, který věřil v jeho stigmata, se tedy dostalo zázračného uzdravení. Nikoli náhodou v tomto příběhu vystupuje kastilský laik, který chodí do kostela Menších bratří a ctí jejich světce. Kromě toho, že se v Leónu a Kastilii řád setkal s rozhodným odporem diecézních kněží⁹⁶, nenacházeli Menší bratři přijetí ani u konzervativního kastilského rolnictva. V *Pojednání o zázracích* nacházíme totiž epizodu o tom, jak jedna žena ve dvorci „Olite“, který lze patrně považovat za Valladolid⁹⁷, odmítala slavit svátek svatého Františka a namísto toho pracovala. Sousedce, která ji napomenula, odpověděla: „Kdyby byl od každé práce jeden světec, počet světců by převýšil počet dní.“⁹⁸ Poté, co to řekla, „zešílela náhle Božím trestem“ a uzdravila se až po několika dnech na přimluvu svatého Františka.

Tato epizoda poukazuje na kontrast mezi tradiční a moderní podobou svatosti, kterou František reprezentoval. Pro tyto kastilské rolníky patrně existoval pouze malý, navždy stanovený počet svátků s jejich světci. František, cizí a nově příchozí, se jevil svatým druhé kategorie, který byl nadto svázaný s konkrétní profesí nebo cechem, v tomto případě s opovrhovanými obchodníky.⁹⁹ Tento kontrast mentalit měl také svůj sociální rozměr. Svatý podle tradice musel být vznešeného původu a čistota jeho krve jaksi zaručovala dokonalost jeho mravů a jeho způsobu života. František byl naproti tomu „plebejským“ světcem, který

⁹⁵ Tamtéž, s. 654-656.

⁹⁶ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 607.

⁹⁷ FRUGONI, s. 55.

⁹⁸ „Si de qualibet arte unus sanctus existeret, dierum numerum numerus sanctorum excederet.“ Tractatus de miraculis, s. 710.

⁹⁹ O postavení kupců ve vrcholně středověké společnosti pojednává: LE GOFF, J. *Za jiný středověk: čas, práce a kultura na středověkém Západě: 18 esejů*. Praha: Argo, 2005, s. 47-65; 90-106; 158-175.

hledal dokonalost v identifikaci s chudým a pokorným Kristem.¹⁰⁰ Nesplňoval tedy tradiční nároky svatosti: nebyl mnichem ani knězem a zůstal laikem, jehož dokonalost spočívala pouze ve způsobu života příkladně chudého jako toho Kristova.¹⁰¹ Otázka přitakání či nepřitakání Františkovým stigmatům patrně často závisela na představách o tom, co měl světec splňovat, aby byl světcem.

Poslední zázrak ze zmíněné čtveřice obsažené v *Pojednání o zázracích* tematizuje pochyby uvnitř řádu mezi samotnými Menšími bratry. Tomáš líčí, že jakýsi bratr, službou kazatel, který byl o stigmatěch původně přesvědčen, začal pochybovat. Jeho „rozum, podepřený mnoha oporami, trval na tom, že je to tak, jak se říká, a protože další námitky byly nedostatečné, opřel se o pravdu, které věřila svatá církev. Na druhé straně se proti tomuto zázraku spikly stíny smyslů, že prý je to proti vši přirozenosti a je to něco po celá staletí neslýchaného.“¹⁰² Bezejmenný bratr tedy čelil kognitivnímu sporu, jehož předmětem byl zjevně zázračný původ ran, který nelze vysvětlit na základě přirozených okolností. Empirická zkušenost tedy byla, jak ještě uvidíme, základem pro posuzování fakt i pro středověkého člověka, nikoli pouze pro moderního. Rozdíl spočívá v tom, že toto líčení klade rozum, racionalitu na stranu víry, nikoli empirické zkušenosti. Bratrovi se nakonec ve snu zjevil svatý František se zablácenýma nohama a vyzval jej, aby pohlédl na jeho ruce a nohy. Třebaže viděl probodené ruce, rány na zablácených nohou nikoli. Tudíž jej František vyzval, aby bláto z jeho nohou omyl. Bratr tedy „uchopil světcovy nohy a viděl, jak je otírá od bláta a rukama se dotýká oněch míst po hřebech.“ Po probuzení se rozplakal a očistil své pochyby veřejným přiznáním.¹⁰³

Podobné vyznání, ačkoli bez předešlých pochybností, vykonal bratr Bonizo na generální kapitule v Janově roku 1251. Generální ministr Jan z Parmy tehdy Boniza, Františkova druha, vyzval, aby se veřejně vyjádřil k stigmatům, „protože mnozí ve světě o nich pochybují.“ Bonizo s pláčem prohlásil: „Tyto hříšné oči je

¹⁰⁰ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 613-614.

¹⁰¹ FRUGONI, s. 56.

¹⁰² „Ponit ratio multis adminiculis coadiuta, sic esse et dicitur, et cum caetera deficerent inductiva, creditae a sancta Ecclesia innititur veritati. Coniurant ex opposito umbrae sensuales adversus miraculum, quod et toti videatur naturae contrarium, et omnibus saeculis inauditum.“ *Tractatus de miraculis*, s. 653.

¹⁰³ Tamtéž, s. 653-654; V příběhu je patrná aluze na nevěřícího Tomáše z Janova evangelia: Srov. Jan 20: 24-28.

viděli; tyto hříšné ruce se jich dotýkaly.“¹⁰⁴ Zdá se, že františkánským legendám se nedařilo zaplnit mezeru, která se rozšiřovala s tím, jak ubývalo přímých svědectví o Františkovi. Mnozí noví členové řádu již často neměli možnost setkat se ani s pamětníky, jako byl například Bonizo, a z toho důvodu mohla kolísat i jejich víra s stigmata, která by Františkovi druhové jistě houževnatě obhajovali.

Předmětem pochyb bylo i zjevení serafa, jak je popisuje *Vita prima*. Františkánský kronikář Tomáš z Ecclestonu, který zaznamenal příběh o bratru Bonizovi, rovněž vypráví, že bratr Lev řekl anglickému provinciálovi Petru z Tewkesbury, že se Františkovi zjevil seraf, když byl vytržen v kontemplaci, a že toto zjevení bylo zřetelnější, než jak je popsáno v jeho legendě.¹⁰⁵ Tím, na co Lev narážel, jistě mohla být ambivalentní povaha zjevení, jak ji popsal Tomáš z Celana: Františkovi se zjevil muž v podobě serafa a nadto ještě ukřižovaný, to jsou tři ikonografické prvky, které dávají dohromady složitou představu. Pokud Lev o zjevení skutečně něco věděl, popsal to v *Assiské kompilaci*, kde, jak jsme viděli, nacházíme pouze zjevení serafa bez jakéhokoli poukazu na ukřižovaného muže a stigmata.

O tom, že diskuze o stigmatěch byla v řádu stále živá i téměř padesát let po smrti Františka, svědčí generální kapitula ve Štrasburku, která se konala roku 1282. Generální ministr Bonagrazia Tielci zde nařídil bratru Filipovi, ministru toskánské provincie, aby prošetřil a stanovil, v jaký den a hodinu došlo k stigmatizaci. Na této kapitule rovněž vystoupil bratr Matouš s vizí, kterou měl v květnu roku 1281 v konventu na La Verna. V ní se mu zjevil František a „ukázal mu stigmata na rukách, nohách a v boku, načež prohlásil, že nadešel čas, kdy Bůh chce odhalit, co bratři zanedbali.“¹⁰⁶ Datum stigmatizace bylo nakonec stanoveno na 14. září 1224, tedy na svátek Povýšení svatého Kříže. Jacques Dalarun přesvědčivě

¹⁰⁴ „Frater Johannes de Parma, minister generalis, in pleno capitulo generali Januae, praecepit fratri Bonifacio qui fuerat socius Sancti Francisci, ut diceret fratribus de stigmatibus suis veritatem, quia multi de his per orbem dubitabant. Et respondit cum lachrymis: *Isti oculi peccatores ea viderunt; et istae manus peccatrices contrectaverunt ea.*“ Thomas de Eccleston. De adventu fratrum Minorum in Angliam. In: Brewer, J. S. (ed.). *MF I*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858, s. 51. (Dále jako „Thomas de Eccleston“.)

¹⁰⁵ „Sed et frater Leo, socius sancti Francisci, dixit fratri Petro, ministro Angliae, quod apparitio Seraphyn facta fuit sancto Francisco in quodam raptu contemplationis, et satis evidentius quam scribebatur in vita sua.“ Tamtéž, s. 51. O leoninské tradici jsem pojednal v předchozí kapitole.

¹⁰⁶ „Ostendit ei [Franciscus] stigmata manuum, pedum et lateris, addens quod tempus adest quo Deus propalare vult quod fratres neglexerunt.“ Citováno dle: VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 604.

argumentuje, že tato datace se zakládá pouze na liturgické shodě s přihlédnutím k Františkovu půstu na La Verna od svátku Nanebevzetí Panny Marie (15.8) do svátku svatého Michaela Archanděla (29.9.). A to z toho důvodu, že nikdo z bratří patrně nevěděl, kdy se rány na Františkově těle objevily.¹⁰⁷

Snahu podepřít věrohodnost Františkových stigmat odráží seznam očitých svědků, který je dodnes uchováván v assiském městském archivu. Okolnosti vzniku pergamenu, na němž se seznam nachází, stále nejsou objasněny, avšak jeden z výkladů navrhuje, že výčet svědků byl sepsán roku 1237 na příkaz Řehoře IX. nebo bratra Eliáše, který tehdy vedl řád jako generální ministr. Pergamen obsahuje jména svědků stigmat, která jsou rozdělena do tří skupin: ti, kteří je viděla za světcova života, pak ti, kteří je viděli jak během jeho života, tak po smrti, a nakonec ti, kteří je viděli za blíže nespecifikovaných okolností.¹⁰⁸ Mezi svědky se objevuje „dominus Jeronimus“, o němž možná hovořil Bonaventura v *Legendě maior*. Rytíř Jeroným, který původně zázraku ohlašovanému bratry nevěřil, byl přítomen ve shromáždění u Františkova mrtvého těla a ohmatáváním ran se utvrdil o skutečnosti stigmat, o jejichž pravdě pak vytrvale svědčil a potvrdil to přísahou na svaté knihy.¹⁰⁹ Součástí pergamenu je rovněž citace prvního popisu ran, jak jej uvádí *Vita prima*. Tato skutečnost by mohla naznačovat, že popis předložený Tomášem z Celana se zakládal na výpovědích očitých svědků a jako takový byl tedy vnímán jakožto kanonický.

Z hlediska řádových pramenů uvedených v této kapitole je patrné, že Menší bratři pocítovali nutnost různými způsoby podepřít prohlašovanou autenticitu stigmat, která se zjevně nesetkávala vždy s přijetím. Za tímto účelem Tomáš z Celana sebral zmíněné příběhy obsažené v *Pojednání o zázracích*, kterému se jakožto oficiální řádové legendě dostalo obrovského rozšíření i mimo františkánské konventy. Důležitost, kterou Menší bratři přikládali stigmatům, z tohoto díla jasně vyplývá. Na propagaci stigmatizovaného zakladatele zjevně bratři trvali i navzdory

¹⁰⁷ DALARUN, s. 21.

¹⁰⁸ O seznamu podrobně pojednává FRUGONI, s. 95-96, pozn. 93.

¹⁰⁹ „Unus autem ex eis, miles quidam litteratus et prudens, Hieronymus nomine, vir utique famosus et ceber, cum de huiusmodi sacris signis dubitasset essetque incredulus quasi Thomas, ferventius et audacius coram fratribus et aliis civibus movebat clavos Sanctique manus, pedes et latus manibus propriis contrectabat, ut, dum vulnerum Christi veracia illa signa palpando contingeret, de sui et omnium cordibus omne dubietatis vulnus amputaret. Propter quod et ipse inter alios huius veritatis tam certitudinaliter agnitae testis constans postmodum effectus est, et tactis sacrosanctis, iuramento firmavit.“ *Legenda maior*, s. 907.

projevům odporu. Neoddělitelnou součástí Františkova kultu představovaly různé obrazy, které se nacházely buď kostelech, nebo v soukromých oratořích. To, že na některých z nich chybělo vyobrazení stigmat na Františkově těle, mělo patrně důvod v tom, že se malíři chtěli vyhnout připodobnění Františka ke Kristu. Úplné následování Krista, jak jej v případě světce z Assisi jeho následovníci navrhovali, patrně naráželo na výsostnou a nedotknutelnou pozici, kterou Boží Syn zastával ve vědomí mnoha současníků. I přes tuto nedůvěru vůči připodobňování jednoho ze smrtelníků, navíc kupce ke Spasiteli františkáni bez ostychu nadále pokračovali v prosazování stigmat jako hlavního atributu světce z Assisi.

V propagaci kultu stigmat hrála důležitou roli i datace události. Během druhé poloviny 13. století se úcta k Františkovi natolik rozšířila, že poutě do Assisi a v menší míře na La Verna měly stejnou váhu jako putování do Santiaga de Compostela nebo ke svatému Mikuláši v Bari. V rámci řádu byl na generální kapitule v Cahors roku 1337 ustanoven svátek Svatých stigmat, který každoročně každá z větví františkánského řádu slavila.¹¹⁰ Než došlo k takovému rozšíření a zakotvení pověsti stigmatizovaného zakladatele, pociťoval řád nutnost podepřít fakticitu ran veřejnými prohlášeními a sestavením seznamu očitých svědků. Potřeba těchto kroků poukazuje na obtíže, se kterými se potýkalo šíření kultu světce, jehož příklad neměl v tradici obdobu.

Zajímavý vhled do problematiky středověkých zázraků a zázračných líčení přináší jejich historizující pojetí, jaké lze uplatnit na zmíněné zázraky obsažené v Tomášově *Pojednání*. Jednotlivé epizody velmi pravděpodobně, jak jsem se snažil ukázat, odrážely reálné problémy, kterým expandující řád čelil. V případě jednotlivých zázraků patrně byly skutečné události umně přetvořeny za účelem propagace věrohodnosti stigmat. Kanovník Rogerius reprezentoval světský klérus, který čelil invazi Menších bratří, kteří narušovali jeho tradiční postavení opírající se o kněžské služby, z nichž plynuly důležité příjmy farností. Minorité se stali nevíтанou konkurencí světských kněží. Laik z kastilského království, jemuž byla zázračně vytažena dýka z krku, odkazoval patrně na neochotu konzervativně smýšlejícího kastilského rolnictva přijmout nového světce, který navíc neodpovídal tradičním nárokům svatosti.

¹¹⁰ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 618.

5. Papežství a podpora víry ve stigmata

Mezi lety 1237 až 1291 papežové vydali více než jedenáct bul, které hájily stigmata svatého Františka a ostře kritizovaly jejich popírače. Prvním z papežů, který vystoupil na podporu stigmat, byl Řehoř IX. Jeho obhajoba kultu svatého Františka se jeví jako zcela pochopitelná vzhledem k tomu, že se světcem udržoval od roku 1217, kdy se oba setkali ve Florencii, blízký vztah. Tehdy mělo jejich setkání pouze osobní povahu, avšak o tři roky později se Řehoř IX., tehdy ještě jako kardinál Hugolin, biskup z Ostie, stal na Františkovu žádost kardinálem protektorem Řádu menších bratří. Náplň jeho úřadu tvořila péče o vnitřní i vnější záležitosti řádu a zároveň podpora františkánského hnutí při pronikání Evropou.¹¹¹ Postavu kardinála Hugolina vylíčil ve velmi příznivém světle Tomáš z Celana ve *Vita prima*, kde mu věnoval dost prostoru. Hugolin zde vystupuje jako ctitel svatého Františka a nadšený podporovatel řádu.¹¹²

Řehoř IX. na jaře roku 1228 poté, co byl vyhnán z Říma přívrženci Fridricha II., inicioval zahájení kanonizačního procesu. Rozhodnutí o zařazení Františka na seznam svatých oznámila bula *Mira circa nos* z 19. června 1228. Ačkoli se Řehoř IX. počínaje rokem 1237 stal rozhodným obhájcem stigmat, v kanonizační bule nenacházíme jakoukoli zmínku o ranách na Františkově těle. Papež zde metaforicky a s odkazy na *Písmo* popisuje světcovu životní cestu a tvrdí, že František nabídl své vlastní tělo Bohu za oběť a položil je do ohně lásky, umrtvoval se posty a bděním na modlitbách. „Když takto ukřižoval své tělo s jeho vášněmi a tužbami, mohl s apoštolem říci: *Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*.“¹¹³ Mohlo by se zdát, že Řehoř IX. zde velmi diskrétně odkazuje na Františkova stigmata, jak tvrdí Jacques Dalarun.¹¹⁴ Domnívám se však, že papežovo podání Františkovy oběti, představené jako výsledek tradičních asketických praktik, nelze vztahovat na rány na jeho těle. Pokud by papež chtěl učinit náznak na stigmata, patrně by využil z Pavlova *Listu galatským*, který cituje, i verš „jsem ukřižován spolu s Kristem“, který těsně

¹¹¹ BROOKE, s. 63–69.

¹¹² *Vita prima*, s. 349.

¹¹³ „Qua [caro Francisci] cum vitiis, et concupiscentiis crucifixa, dicere poterat cum Apostolo: *Vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus*.“ SBARALEA, J. H. (ed.). *Bullarium franciscanum*. Tom. I. Romae, 1759, num. 21, s. 40. (Dále citováno jako „Bullarium franciscanum I“.)

¹¹⁴ DALARUN, s. 10.

předchází výroku „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“.¹¹⁵ Náznak by stále zůstal diskrétním, jelikož jde o pouhou citaci, a verš by mohl být vnímán metaforicky.

Poprvé tedy Řehoř IX. zmínil Františkova stigmata v sérii bul z roku 1237 namířených proti jejich popíračům. Otázkou zůstává, proč tak učinil až devět let po kanonizaci. Jako *spiritus agens* celého kanonizačního procesu totiž musel mít k dispozici svědecký materiál, který využil následně Tomáš z Celana ve *Vita prima*. Jednu z možných odpovědí nabídl Bonaventura v *Legendě maior*. V kapitole věnované posmrtným zázrakům vylíčil, že papež dříve, než zapsal Františka na seznam svatých, pochyboval o jedné z ran na světcově těle, a to o ráně v boku.¹¹⁶ Již jsem poukázal, že tato rána privilegovala rány ostatní, jelikož mezi nimi nejvíce oplývala teologickými implikacemi. Skrže ránu v Ježíšově boku, z níž vytekla krev a voda, se vyjevovalo tajemství lidského vykoupení a obrození. Přítomnost rány, která tradičně oplývala těmito asociacemi, ve Františkově boku tedy pochopitelně vzbuzovala pochybnosti a obavy z rouhání. Podotkněme rovněž, že Bonaventura přehodil pořadí událostí. Pokud totiž Řehoř IX. skutečně o stigmatěch pochyboval, nezměnilo se to s kanonizací, ale až devět let po ní. Giotto, který jinak věrně vycházel z *Legendy maior*, zachoval v rámci série fresek v *basilica superiore* v Assisi správné pořadí. Řehořův sen umístil za kanonizaci.

Řehoř IX. se podle Bonaventury zbavil pochybností díky snu, v němž se mu zjevil František a s přísnou tváří káral jeho rozpaky. „Pozdvihl pravou ruku, odhalil ránu a požádal o baňku, aby zachytil krev prýštící z boku. Nejvyšší velekněz mu podal ve vidění žádanou baňku a viděl, jak baňka se až do vrchu naplňovala krví vytékající z boku.“¹¹⁷ Pokládám za důležité, že Bonaventura hovoří pouze o krvi, která naplnila baňku, nikoli o vodě. Krev a voda dohromady by totiž až příliš identifikovaly Františka se Synem Božím. Je tedy možné, že Řehoř IX. se rozpakoval hovořit o stigmatěch právě z toho důvodu, že si byl vědom, jaké teologické implikace vyvolávala. Rána v boku pak vzbuzovala rozpaky největší a zároveň mohla vyvolávat obavy o to, jak ji budou vykládat Menší bratři,

¹¹⁵ „Ego enim per legem legi mortuus sum ut Deo vivam Christo confixus sum cruci. Vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus.“ Gal 2:19-20.

¹¹⁶ *Legenda maior*, s. 913-914.

¹¹⁷ „[Franciscus] elevavit brachium dextrum, detexit vulnus phialamque poposcit ab ipso, ut scaturientem reciperet sanguinem, qui ex latere defluebat. Obtulit in visione Summus Pontifex phialam postulatam, quae usque ad summum sanguine profluente de latere videbatur impleri.“ *Legenda maior*, s. 914.

prezentující svého zakladatele jako nejsvatějšího ze svatých. Sen, o němž Bonaventura hovoří, může odkazovat na ujištění, že připodobňování Františka ke Kristu nepůjde tak daleko, aby se začalo mluvit i o vodě prýstící z jeho boku. Taková míra ztotožnění světce s Kristem by totiž vyvolávala závažné teologické důsledky, a to, že Kristův vykupitelský čin nebyl dostatečný.

Roli v Řehořově rozhodnutí hájit autenticitu stigmat rovněž mohla hrát potřeba podpořit řád, který hlásal věrnost církvi a byl prodlouženou rukou papežské politiky. Souběžně s bulami hájícími stigmata, totiž papež adresoval řádu bulu *Quoniam abundavit* (6. dubna 1237), v níž jako jeden z úkolů Menších bratří ve službě církvi představil potírání hereze.¹¹⁸ Vedle toho řád plnil důležitou roli v šíření proticísařské propagandy a svým přímým podřízením Římu podporoval papežskou centralizaci, která omezovala pravomoci diecézního kléru. Pokud se zakládá na pravdě výklad, že zmíněný seznam očitých svědků stigmat vznikl na popud Řehoře IX. anebo generálního ministra Eliáše z Cotrtony v roce 1237, setkáváme se v tomto případě se zajímavým souběhem událostí. Pro papežství bylo nutné podpořit řád, který byl prodlouženou rukou jeho politiky. Ani tento řád, ani kult, který prosazoval, se ne vždy setkával s přijetím. Pokud tedy Menší bratří měli prosazovat vůli papežství, bylo nutné podpořit kult jejich stigmatizovaného zakladatele. A za tímto účelem byl rovněž porízen seznam očitých svědků stigmat.

Místem, kam směřovaly první papežské intervence na podporu stigmat, bylo České království. Bula *Non minus dolentes* z 2. dubna 1237, adresovaná dominikánským převorům a provinciálům, kritizuje bratra Evecharda, který v Opavě veřejně prohlašoval, „že co při oslavách sv. Františka někteří z jeho řeholníků káží, je třeba odsoudit, poněvadž na jeho těle ran Páně nebylo.“¹¹⁹ Kromě toho Evechard označil Menší bratry za vyděrače a falešné kazatele a tvrdil, že by jménem papeže nad nimi mohl vyhlásit klatbu. Řehoř IX. v bule přikázal, aby byl Evechard zbaven kazatelského úřadu, pokud se obvinění zakládají na pravdě, a byl poslán ke kárnému řízení k papežskému stolci. Důvod Evechardova vystoupení

¹¹⁸ Bullarium franciscanum I, num. 224, s. 214. Stejnou bulu obdrželi již v roce 1221 dominikáni. Pro podrobnější informace viz GRIECO, H. J. Pastoral Care, Inquisition, and Mendicancy in the Medieval Franciscan Order. In: Prudlo, D. (ed.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden: Brill, 2011, s. 134.

¹¹⁹ „[Frater Evechardus] cum pervenisset Opaviam Moraviae Civitatem, de praedicante transiens in blasphemum in communi dicere non expavit, quod in laudem Beati Francisci per quosdam ex discipulis suis pie proposita deberent haberi pro reprobis, quod in eius corpore Stigmata non fuissent.“ Bullarium franciscanum I, num. 221, s. 213.

představoval zjevně konkurenční boj mezi oběma řády, které se při svém pastýřském poslání střetávaly ve městech. Upírání výsady stigmat Františkovi bylo mnohdy motivováno odporem k řádu, který stigmatizovaného zakladatele využíval při své propagaci. To platilo nejenom v případě dominikánů, ale i světského kléru.

I v případě další papežské intervence setrváváme na půdě Českého království. Bulu *Usque ad terminos* z 12. dubna 1237 Řehoř IX. adresoval olomouckému biskupu Robertovi, který ve své diecézi rozeslal okružní list, v němž popíral Františkova stigmata a zakázal jejich zpodobňování na obrazech.¹²⁰ Jeho list se nedochoval, avšak znění lze částečně rekonstruovat z papežské buly. Robert pro zákaz argumentoval tím, že pouze Syn Boží byl ukřižován a sluší se tedy uctívat jen jeho rány. Ani František, ani žádný jiný svatý proto nemá být zpodobňován se stigmaty. Ti, kteří káží opak, jsou nepřáteli církve. Papež Robertovo jednání ostře odsoudil a nařídil mu, aby nechal list zničit. Zakázal mu stigmata nadále popírat a nařídil mu, aby se postaral o to, aby Františkovým ranám byla prokazována náležitá úcta a stejně tak i Řádu menších bratří.

Biskup Robert se antipatií k minoritům netajil.¹²¹ Tímto postojem si rozhodně nezískal přízeň Řehoře IX., který řád houževnatě podporoval. Tomu odpovídá i ostrý tón papežovy kritiky. Z Robertova listu, jehož obsah snad částečně papežská bula odhaluje, vyplývá, že jeho odpor k Františkovým stigmatům se zakládal na přesvědčení o nedotknutelné vznešenosti a neopakovatelnosti Kristova utrpení. Připisování stigmat jakémukoli člověku vnímal jako herezi. Vedle těchto teologických důvodů mohl Robert rovněž s obavami pozorovat šíření Menších bratří ve své diecézi, kde vyvolávali spory s diecézním a řeholním klérem, jemuž konkurovali v kněžských službách a z nich plynoucích příjmech.¹²² Řád se nadto vymykal biskupské kontrole, jelikož podléhal přímo Římu. Ve shodě s tradičním monasticismem, jehož příslušníkem Robert jakožto cisterciák byl, mohl rovněž s nepochopením hledět na potulný život mendikantů a na novou podobu zbožnosti, kterou šířili. Robert, jehož kariéra byla dosti vázaná na dvůr krále Přemysla Otakara I., z jehož milosti obdržel roku 1201 mitru, byl typickým představitelem frakce

¹²⁰ Bullarium franciscanum I, num. 220, s. 211.

¹²¹ O Robertově vztahu k minoritům pojednává: SVOBODOVÁ, E. *Olomoucký biskup Robert a církevní řády na Moravě*. Olomouc, 2010. Magisterská diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Vedoucí práce: doc. Mgr. Jan Stejskal, M.A., PhD., s. 95-110. (Dále jako „SVOBODOVÁ“.)

¹²² Tamtéž, s. 102.

biskupů, která hrála klíčovou úlohu především v německých a slovanských zemích. Jejich doktrinní tradicionalismus se sice velmi dobře smiřoval s podřízeností světské moci, ale činil je nepřátelskými ke všem inovacím ve věcech církevních, ať už se jednalo o římskou centralizaci, nebo o žebravé řády.¹²³

Robertův postoj k stigmatům znamenal další prohloubení špatného vztahu mezi ním a Řehořem IX. Roku 1240 jej papež po několika aférách, které kvůli olomouckému biskupovi musel řešit, nepřímo vyzval k rezignaci.¹²⁴ Zajímavé je, že v bule, která odsuzuje Robertovo popírání stigmat, papež prohlásil, že zázrak stigmatizace byl zvláštním důvodem pro to, aby byl František zapsán na seznam svatých.¹²⁵ Byl-li to zvláštní důvod, proč jej tedy nezmiňuje kanonizační bula *Mira circa nos*? Řehoř IX. se tak ocitl ve sporu se sebou samotným. Důvodem tohoto prohlášení mohlo být, že papež na Robertovi žádal věrnost církvi, která světce zařadila na seznam svatých, pokud biskup nebyl ochoten respektovat jeho samotného ani způsob, jakým Menší bratři Františka prezentovali.

Kauzy dominikána Eveharda a biskupa Roberta mohly Řehoře IX. podnítit k vydání buly *Confessor Domini* z 5. dubna 1237, v níž papež vyzývá všechny věřící, aby věřili ve stigmata svatého Františka a nenaslouchali těm, kteří je popírají.¹²⁶ Papež se v bule odkazuje na svědky a zároveň přikládá krátký popis ran. I zde prohlašuje, že stigmata byla zvláštním důvodem pro svatořečení Františka. Zmíněná první série papežských dokumentů hájících stigmata se týkala především slovanských a germánských zemí, kde spiritualita a eklesiologie zůstávaly velmi tradicionalistické.¹²⁷ Ať už byl postoj Řehoře IX. k Františkovým stigmatům jakýkoli, počínaje rokem 1237 se stal jejich rozhodným obhájcem. Bula *Quondam abundavit* by mohla nasvědčovat, že jej k tomu vedly politické důvody jako boj s herezí, do kterého se řád spolu s dominikány nově zapojil. Zjistné podpoření řádu v řešení náboženských problémů doby však plně nemuselo vyčerpávat Řehořovo

¹²³ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 601.

¹²⁴ SVOBODOVÁ, s. 100.

¹²⁵ „De Stigmatibus vero plure fide dignissimi, quos miraculi tanti conscios Divinae placuit reddere potestati (al. pietati), testimonium veritati perhibeant; et ad ipsum hoc fidelis Mater Ecclesia suffragetur, quae ex huiusmodi miraculo cum multis aliis debita solemnitate probato, causam speciálem habuit, quod eumdem Sanctum Beatorum Catalogo reverenter adscripsit.“ Bullarium franciscanum I, num. 220, s. 212. Řehoř IX. prohlašoval stigmata za zvláštní důvod kanonizace Františka i v dalších bulách vydaných na podporu kultu světce.

¹²⁶ Tamtéž, num. 223, s. 214.

¹²⁷ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 602.

rozhodnutí hájit stigmata. Hymnus *Caput draconis ultimum*, jehož autorství je papeži připisováno, by totiž mohl nasvědčovat, že jej k obhajobě stigmat vedly i vnitřní pohnutky.¹²⁸

Během jedenáctiletého pontifikátu Inocence IV. není známa žádná intervence papežství ve prospěch autenticity stigmat. Neznamená to však, že by se minorité přestali potýkat s opozicí. Nezabýval-li se totiž papež ve svých bulách otázkou stigmat, intervenoval ve prospěch řádu, který se obzvláště v Kastilii a Leónu ocitl v ostrém sporu s diecézním klérem. Jak jsme již viděli, často byl primárním důvodem k popírání stigmat odpor k expanzi Menších bratří. Zdá se tedy, jako by se Inocenc IV. rozhodl na rozdíl od Řehoře IX. řešit tyto zcela praktické problémy, které spočívaly v základu mnohých výstupů popírajících stigmata. Důvodem Inocencova zaměření na otázky spíše politické povahy mohlo rovněž být, že sám nebyl na rozdíl od Řehoře IX. tolik zainteresován v obhajobě svatosti Františka, protože se světcem nepřišel do styku a neudržoval s ním blízký vztah.

Na žádost kastilského provinciála Inocenc IV. bulou *Inundans malitia perversorum* z 26. září 1252 vyzval biskupy kastilského království, aby ochránili Menší bratry před útoky, jimž byli vystaveni.¹²⁹ Zákazem činnosti měli být stíženi ti, kteří vystupovali proti výsadám, které řádu udělilo papežství. Těmito výsadami se mínilo zvláště udělování odpustků. Celkově vzato byl na severu kastilského království vztah mezi minority a kněžstvem obzvláště špatný, jak o tom svědčí incident v Pamploně. Zdejší kanovníci od Svatého Petra podle svědectví buly *Lecta coram nobis* (15. října 1246) veřejně prohlašovali, že Menší bratři jsou „heretici horší než Židé a Saracéni a provinili se nejhoršími zločiny.“¹³⁰ V Pamploně dokonce došlo k potyčce, během níž bylo zraněno několik bratří. Viníci celého incidentu si za své jednání, které kromě jiného znamenalo vystoupení proti papežské autoritě chránící minority, vysloužili exkomunikaci.

Papež Alexandr IV., synovec Řehoře IX., ihned od počátku svého pontifikátu vystoupil na obhajobu stigmat. V bule *Benigna operatio* z 29. října

¹²⁸ Řehoř IX. v hymnu představil Františka v těchto třech strofách: „Verum de Christi latere/ Novus legatus mittitur/ In cuius sacro corpore/ Vexillum crucis cernitur/ Franciscus princeps inclutus/ Signum regale baiulat.“ Tamtéž, s. 600.

¹²⁹ Bullarium franciscanum I, num. 431, s. 626.

¹³⁰ „[Eos] haereticos, nequiores Judaeis, Saracenis, et gravioribus irretitos publice asserebant.“ Tamtéž, num. 156, s. 429.

1255, adresované sboru biskupů, potvrdil autenticitu stigmat vlastním svědectvím, přičemž zopakoval popis ran, jak jej předložil Tomáš z Celana ve *Vita prima*. Hlavním sdělením buly pak bylo nařízení směřované k věřícím, aby ve stigmata věřili.¹³¹ K otázce se Alexandr IV. navrátil ještě v bule *Grande et singulare* z 10. července 1256, ve které nařizuje věřícím, aby se odvrátili od popíračů, jimž papež hrozí exkomunikací, pokud setrvají na svých pozicích.¹³² Úzký vztah Alexandra IV. k řádu ilustruje jeho přítomnost na generální kapitule v Římě roku 1257, na níž veřejně vystoupil s prohlášením, že viděl stigmata svatého Františka.¹³³ K neznámému datu pak papež napsal janovskému biskupovi dopis, aby potrestal ty, kteří v jednom kostele a klášteře ve městě vymazali stigmata z obrazů svatého Františka.¹³⁴ K problematice ničení obrazů zpodobňujících rány na Františkově těle se Alexandr IV. vyjádřil ještě v bule *Quia longum* z 28. července 1259, jejímiž adresáty byli opět kastilští biskupové. Na příkaz papeže měli potrestat řeholníky a diecézního kněze, kteří otevřeně popírali autenticitu stigmat a odstraňovali je z obrazů.¹³⁵ Těm, kteří v popírání stigmat budou nadále pokračovat, papež pohrozil exkomunikací.

Třetí série papežských intervencí na obhajobu stigmat se uskutečnila v poslední čtvrtině 13. století. V podstatě se nejednalo o nic víc než o opakování již Řehořem IX. a Alexandrem IV. vyslovených odsudků. Bula *Litteras felicias* Mikuláše III. (25. srpna 1279) opakuje a potvrzuje znění buly *Confessor Domini*, kterou vydal Řehoř IX.¹³⁶

První papež z řad minoritů, Mikuláš IV., pak na obhajobu autenticity stigmat publikoval buly *Quasdam litteras* (13. září 1291) a *Tenorem quarumdam*

¹³¹ SBARALEA, J. H. (ed.). *Bullarium franciscanum*. Tom. II. Romae, 1761, num. 120, s. 85-87. (Dále jako „Bullarium franciscanum II“.)

¹³² Tamtéž, num. 250, s. 169.

¹³³ „[...] dominus Alexander papa devote ac publice protestatus est, se corporeis oculis vidisse stigmata beati Francisci.“ *Chronica fratris Nicolai Glassberger*. In: *Analecta Franciscana*. Tom. II. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1887, s. 74-75.

¹³⁴ „Item alia litteras de eisdem stigmatibus missit episcopo Januensi praecipiendo, ut illos, qui de imagine sancti Francisci in ecclesia sanctae Mariae de vineis et monasterio sancti Sixti malitiose deleverant, citaret personaliter coram ipso pro meritis recepturos, inhibendo sub interminatione anathematis, ne quis de cetero similia attentaret.“ *Bernardus a Bessa*. *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*. In: *Analecta Franciscana*. Tom. III. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1897, s. 279.

¹³⁵ *Bullarium franciscanum II*, num. 502, s. 358-360.

¹³⁶ SBARALEA, J. H. (ed.). *Bullarium franciscanum*. Tom. III. Romae, 1765, num. 129, s. 417.

(17. září 1291), které rovněž zopakovaly výzvy předchůdců.¹³⁷ Nicméně ještě předtím Mikuláš IV. zahájil vyšetřování proti faráři z Dieppe, Vilému de Grimovilla, který tupil veřejně svatého Františka ve svých kázáních. Farář se podle buly *Cunctis reverendis* z 26. května 1289 během jednoho kázání rozkřikl a ukazuje na vitráž zobrazující svatého Františka prohlásil: „Tento proklatec byl jen hrabivým obchodníkem a mrzkým neotesancem, v žádném případě svatým.“¹³⁸ Následně v bule *Cum ad aures* z 20. listopadu 1291 papež sdělil dominikánskému provinciálovi toskánské provincie, že potrestal bratra Tomáše z Aversy, protože z kazatelny tvrdil, že to nebyl František, kdo obdržel skutečná stigmata, ale dominikánský světec Petr Veronský, který zemřel mučednickou smrtí z rukou dvou vrahů. Jakmile se Tomáš dostavil před papeže, bylo mu zakázáno veškeré vyučování a kázání po dobu sedmi let.¹³⁹

Ve 14. století již nelze dohledat žádnou papežskou intervenci ohledně stigmat. Papežové již neprokazovali Menším bratřím takovou péči jako po celé 13. století. Důvodem mohlo kromě jiného být, že z řádu vyšli významní kritici svatopetrského stolce jako Vilém z Ockhamu nebo Michael z Ceseny. Samotný řád se pak zmítal ve sporech o zachovávání chudoby a vůbec o podobu observance, které vypukly mezi dvěma řádovými frakcemi, spirituály a konventuály. Každopádně mlčení papežských dokumentů ve 14. století může poukazovat na skutečnost, že Řád menších bratří se stal již stabilní součástí církevních struktur a rovněž stigmata svatého Františka byla přijata jako jeden z projevů zbožnosti zaměřené na následování Krista, které se zejména v pozdním středověku dostalo rozkvětu. Různé formy skepse vůči stigmatům se však rozvíjely i nadále, akorát již v takové míře nezasahovaly do soužití Menších bratří a ostatních církevních skupin.

Papežské buly, s nimiž jsem v této kapitole pracoval, jasně dokumentují úzké sepětí Řádu menších bratří s papežstvím. Menší bratři, kteří postupně

¹³⁷ Bula *Quasdam litteras* opakuje znění buly *Benigna operatio*: SBARALEA, J. H. (ed.). *Bullarium franciscanum*. Tom. IV. Romae, 1768, num. 549, s. 293. (Dále jako „Bullarium franciscanum IV“.) Bula *Tenorem quarundam* potvrzuje znění buly *Litteras felicis*: Tamtéž, num. 550, s. 293.

¹³⁸ „[...] ille rusticus, vilis, maledictus Mercator cupidus extitit, Sanctus numquam.“ Tamtéž, num. 113, s. 75.

¹³⁹ Ke konkrétnímu obsahu svého kázání se Tomáš z Aversy doznal. Z kazatelny prohlašoval, že na Petrovi Veronském se objevila znamení Boha živého, kdežto na Františkovi byla přítomna znamení Boha mrtvého: „[...] fuit sponte confessus, quod de signis huiusmodi predicaverat ea in martyre praefato viventis Dei fuisse, non mortui, et quae in Beato Francisco fuerant, fuisse Dei mortui, et non viventis. Tamtéž, num. 574, s. 307-308.

pronikali do nejvyšších církevních kruhů, působili jako hlavní propagátoři římské centralizace. Z toho pro řád plynuly výhody ve formě různých výsad, privilegií pro udělování odpustků a celkové papežské ochrany. Františkáni navíc požívali významného vlivu u papežského stolce, jak to dosvědčuje jejich přítomnost v roli papežských zpovědníků.¹⁴⁰ Často jim rovněž byly svěřovány různé důležité diplomatické mise.¹⁴¹ Ruku v ruce tedy řád s podporou papežství postupoval ve své expanzi navzdory nelibosti mnoha jiných.

Zmíněné papežské buly ukazují, že odpor k minoritům vycházel zejména ze strany světského kléru, jemuž konkuroval. Praktické problémy často nacházely vyústění v popírání stigmat svatého Františka, jejichž kult byl tím nejvýznačnějším prvkem zbožnosti propagované Menšími bratry. Teologicky vzdělaný klérus se vyznačoval odporem vůči *novae res*, mezi něž patřil jak kult stigmatizovaného světce, tak samotné mendikantské řády. Konfliktní vztahy však zjevně panovaly i mezi oběma mendikantskými řády, minority a dominikány, kteří si ve svém poslání rovněž konkurovaly. Spor o stigmata mezi františkány a dominikány se pak jeví jako boj o význačný kulturní symbol. Dominikánskou opozici je vzhledem k povaze boje nutné vysvětlovat jinými pohnutkami. Bratři kazatelé totiž jistě nesdíleli odpor vůči novotám, jejichž propagátory sami byli.

Důvody odporu světského kléru vůči Menším bratřím tedy byly dva: jednak konkurence v pastorační praxi, jednak nová podoba svatosti, kterou František představoval a o níž jsem se již letmo zmínil v předchozí kapitole. Její význačný prvek představovala právě stigmata. Uvedené případy ukazují, že se tyto důvody občas prolínaly. Pozastavme se však ještě jednou a obšírněji nad tím, co bylo na Františkově svatosti nové a provokativní. Motivem, který podnítil olomouckého biskupa Roberta k odmítnutí stigmat patrně bylo nepřátelství vůči jakýmkoli nadpřirozeným projevům vyvyšujícím člověka na božskou úroveň. V jeho očích znamenalo přepisování pěti ran Spasitele člověku, i když svatému, herezi a muselo být z toho důvodu odsouzeno. V náboženském kontextu, který se na Západě pod vlivem žebravých řádů etabloval, založeném na šíření nové zbožnosti s těžištěm

¹⁴⁰ Jmenujme například bratra Arnulfa, který byl podle svědectví Tomáše z Ecclestonu zpovědníkem Řehoře IX.: Thomas de Eccleston, s. 30.

¹⁴¹ Například generální ministr Eliáš z Cortony byl Řehořem IX. pověřen, aby vyjednával s papežovým úhlavním nepřítelem císařem Fridrichem II.: BARONE, s. 50.

v rozjímání nad humanitou Krista a nad participací v mysteriu jeho utrpení se tyto námitky rychle vytrácely.¹⁴²

Svatý František vystupoval ve 13. století jako moderní svatý. Byl jedním z prvních, jehož jméno se začalo objevovat v liturgických kalendářích mezi svatými ze zlaté doby monasticismu. Oproti Tomáši Becketovi, jehož kult se na konci 12. století notně rozšířil a který představoval tradiční typ světce – svatý biskup mučedník, svatost svatého Františka, tak jak byla kázána davům a líčena v hagiografii, byla svatostí života, nikoli vznešeného původu či vysokého úřadu. František nebyl prezentován věřícím jako osoba vznešená a vzdálená.¹⁴³ Byl to syn obchodníka, který před svým obrácením obchodnickou praxi vykonával. Tuto skutečnost využil pisánský arcibiskup Federico Visconti, aby Františka v jednom kázání z roku 1260 na světcův svátek označil za patrona obchodníků. Federico vyzval obchodníky a řemeslníky z Pisy, aby následovali příklad svatého kupce Františka, jejich druha a vlivného přímluvce: „Povšimněme si, jak milé musí pro obchodníky být, že jejich druh, to jest svatý František, byl kupcem svatořečeným za našich časů. Jaká naděje to musí být pro obchodníky, kteří mají takového přímluvce u Boha.“¹⁴⁴ Ve shodě s Federikem františkáni a jejich hagiografie prezentovali Františka jako světce blízkého současníkům, jako model, se kterým se mohli ztotožnit a jehož imitací mohli dojít spásy. Na kontrast mezi svatostí tradiční a soudobou upozorňuje příklad faráře z Dieppe, Viléma de Grimovilla, který se s despektem vyjádřil o Františkovi jako o hrabivém obchodníkovi a mrzkém neotesanci. Tento neotesanec, který se před obrácením zabýval prací, na niž se hledělo s opovržením, však byl městským věřícím blíže než světcům klášterní epochy.

Menší bratři při své expanzi Evropou šířili kult světce, který se často setkával s odporem. Podobně stigmata, na která mnozí kněží nahlíželi odmítavě kvůli obavě z rouhačského narušování Božího majestátu, představovala překážku v poklidném usazení řádu v různých lokalitách. Bez rozhodné podpory papežství, která přinesla exkomunikaci mnohým oponentům, by řád neměl na mnohých

¹⁴² VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 623-624.

¹⁴³ Tamtéž, s. 612-613.

¹⁴⁴ „Sed nota quam delectabile debet esse mercatoribus quod eorum consocius, scilicet beatus Franciscus, fuit mercator et sanctificatus in tempore nostro. O quanta spes bona debet esse mercatoribus qui habent talem intercessorem mercatorem apud Deum.“ Citováno dle: FRUGONI, s. 37.

místech svého působení žádnou oporu proti tradičním církevním strukturám, jejichž exponenty byli zejména světští kněží.

6. Františkánská teologie stigmat: exaltace zakladatele a jeho řádu

Tomáš z Celana ve svých legendách rozvedl téma připodobnění Františka ke Kristu, jehož základem byly rány na světcově těle. V jeho pojetí, až na jisté náznaky ve *Vita secunda*, však světec z Assisi zatím nevystupoval jako významný protagonista dějin spásy, s jehož příchodem nastalo „nové jaro světa“. S postupující teologickou reflexí osoby zakladatele a způsobu života, který vedl, začala františkánská tradice Františkovo vystoupení vnímat jako světodějný akt. V této koncepci se setkaly joachimistické inspirace s teologií svatého Františka, jak ji rozvinul Bonaventura z Bagnoreggia.

V Bonaventurově *Legendě maior*, schválené generální kapitulou v roce 1263, se František stává světcem obzvláště jednoho zázraku, a to stigmat. Celý jeho život je zde líčen jako příprava na obdržení pěti ran Utrpení. Bonaventura výrazně rozvinul téma připodobnění Františka ke Kristu, které našlo vyústění v drobné, ale zásadní změně v líčení události stigmatizace na La Verna. *Legenda maior* dala rozřešení otázce, kterou vyvolávalo dvojznačné zjevení ukřižovaného muže v podobě serafa, jak je popisovala *Vita prima*. Bonaventura přešel k rezolutně christologickému výkladu zjevení: Františkovi se na La Verna zjevil Kristus pod způsobou serafa.¹⁴⁵ Smyslem zjevení pak pro Františka bylo, že se má skrze zapálení mysli cele přetvořit k podobnosti s Kristem.¹⁴⁶ Bonaventura velice umně využil obou zázraků ohlášených Eliášem, aby „chudáka z Assisi“ připodobnil nejenom ke Kristu na kříži, ale i Kristu zmrtvýchvstalému: František byl tak vyznamenán, „že i na těle zanechal jakési známky budoucího oslavení, aby svaté tělo, jež bylo ukřižováno s hříchy, bylo již proměněno v nové stvoření, a když neslo na sobě zvláštní výsadou obraz Kristova umučení, ukázalo novým divem i podobnost ve vzkříšení.“¹⁴⁷

¹⁴⁵ „Laetabatur quidem in gratioso aspectu, quo a Christo sub specie Seraph cernebat se conspici.“ *Legenda maior*, s. 891.

¹⁴⁶ „[...] per incendium mentis totum in Christiti crucifixi similitudinem transformandum.“ Tamtéž, s. 892.

¹⁴⁷ „[...] expressa quaedam in corpore futurae gloriae signa reliquit, ut caro lila sanctissima, quae crucifixa cum vitiis in novam iam creaturam transierat, et passionis Christi effigiem privilegii singularitate praeferret et novitate miraculi resurrectionis speciem praemonstraret.“ Tamtéž, s. 906.

Stigmata v *Legendě maior* znamenají mnohé. Potvrzují Františkovo dokonalé následování Krista a rovněž způsob života, který světec svým následníkům zanechal. Stigmata jakožto bula nejvyššího velekněze Krista potvrdila řeholi Menších bratří.¹⁴⁸ V základu tohoto způsobu života spočívalo zachovávání chudoby, která je představena jako dokonalá podoba evangelijního ideálu. V komentáři k Novému zákonu nazvaném *De perfectione evangelica* Bonaventura vystoupil na obhajobu chudoby proti kritikům mendikantského způsobu života, v tomto případě zvláště proti Vilémovi ze Saint-Amour. Ve spisu rozeznává tři velké etapy dějin církve. V každé z nich se objevili proroci a svatí, kteří reagovali na aktuální problémy. První etapou byl věk apoštolů a učedníků, který byl obdobím prorocství a zázraků. Poté nadešel věk význačných doktorů a jejich spisů a doktrín. V posledním věku světa Bůh povolal obhájce chudoby a žebravosti vedené svatými Františkem a Dominikem. A oba tito světci mají stejnou hodnotu jako jejich předchůdci, neboť skrz ně byla v církvi obnovena evangelijní dokonalost.¹⁴⁹

Bonaventura v tomto díle hájil nejenom způsob života žebravých řádu, ale rovněž svatost jejich zakladatelů. Spor o chudobu, který ve druhé polovině 13. století vypukl mezi mendikanty a teologicky vzdělaným světským klérem, se totiž týkal rovněž svatosti Františka a Dominika. Součástí odmítavého postoje k mendikantům kromě kritiky jejich způsobu života tvořilo i přesvědčení o méněcennosti jejich zakladatelů v porovnání se světci minulosti. Tuto tendenci ilustruje autor *Chronicon Montis Sereni*, který ve své kronice konstatoval: „Je těžké uvěřit, že některý člen řádu Svatých kazatelů nebo Menších bratří by mohl být svatější než Augustin nebo Benedikt.“¹⁵⁰ Shodné teze opakovali světští kněží ve sporu o chudobu. Okolo roku 1270 odpověděl Mikuláš z Lisieux v polemice s canterburským arcibiskupem, minoritou Johnem Peckhamem, že naše časy nepatří svatým a prorokům, ale podvodníkům a pokušitelům.¹⁵¹

I když se jednalo zřejmě o polemické přehánění, výroky tohoto druhu naznačují, že z hlediska kritiků mohli být jediným autentickým vzorem Kristus,

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 813.

¹⁴⁹ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 617.

¹⁵⁰ „Non enim facile credi potest, quod quisquam vel ex ordine sanctorum Praedicatorum vel Minorum fratrum Augustino vel Benedicto sanccior sit futurus.“ EHRENFEUCHTER, E. (ed.). *Chronicon Montis Sereni*. In: Pertz, G. H. (ed.). *MGH SS XXIII*. Hannover: Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevii, 1874, s. 221.

¹⁵¹ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 615.

apoštolové a staří svatí. Stejně tak pařížský mistr Gérard z Abbeville ve své odpovědi Bonaventurovi zdůraznil, že nezáleží na tom, zda svatý František a svatý Dominik skutečně po celý život žebrali, „jelikož Pán a apoštolové, kteří peníze vlastnili, nás naučili úplné cestě svatosti. Nezdá se, že by oproštění od peněz zakládalo svatost.“¹⁵² Vilém ze Saint-Amour nepopíral svatost zakladatelů obou řádů, protože ta byla slavnostně církví uznána. Avšak Bonaventurovi, který o jejich zázraky opíral své úvahy, odpověděl, že zázraky těchto novodobých svatých, pokud jsou skutečné, ještě nedokazují, že pravidla pro život, která stanovili, jsou svatá.¹⁵³ Jejich ideál – dobrovolná chudoba a žebrání – nebyl žitý ani Kristem, ani původní církví a jako takový nepředstavuje zdokonalení, ale nebezpečnou inovaci.

Na tyto kritiky Bonaventura reagoval jak v *Legendě maior*, tak v *De perfectione evangelica*. Jak poukázal Vilém ze Saint-Amour, Bonaventura opřel obhajobu mendikantského způsobu života, konkrétně toho františkánského, o zázraky spojené s jeho zakladatelem. Stigmata byla v jeho očích božským potvrzením řehole. Superiorita světce, který se cele připodobnil Kristu, znamenala superioritu řádu, který podle františkánského výkladu skrze chudobu dosáhl dokonalého následování evangelia. Bonaventura navíc františkánskou reflexi postavy zakladatele obohatil o další výrazný prvek. Skrze stigmata světce připodobnil k apokalyptickému andělu šesté pečeti, „který nese znamení živého Boha.“ Jeho vystoupení tedy předpověděl evangelista Jan v knize *Zjevení*, jak Bonaventura naznačil.¹⁵⁴ Na základě tohoto připodobnění tedy Františkův příchod znamenal záchranu vyvolených. Na otázku, kdo jsou tito vyvolení, dala františkánská tradice rychlou odpověď. „Od počátku světa až do nynějška neexistoval žádný lepší a způsobilejší řád než Řád menších bratří,“ jak poznamenal bratr Jiljí.¹⁵⁵

Petr Jan Olivi, významný představitel joachimistického myšlenkového proudu v řádu, předložil periodizaci dějin církve rozdělenou do sedmi věků. Pátý věk, kdy církev upadla do bohatství a špatnosti, skončil s příchodem Františka

¹⁵² Tamtéž, s. 616.

¹⁵³ Tamtéž, s. 616.

¹⁵⁴ „Ideoque alterius amici Sponsi, Apostoli et Evangelistae Ioannis vaticinatione veridica sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis adstruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi.“ *Legenda maior*, s. 778.

¹⁵⁵ Zlatá slova bratra Jiljího. In: Pospíšil, C. V. (ed.). *Františkánské prameny II*. Praha: Institut františkánských studií [E-kniha], 2013, s. 194.

a založením Řádu menších bratří, kteří jsou hlavními protagonisty věku šestého. Řád byl Bohem pověřen, aby připravil příchod sedmé, závěrečné epochy, v níž církev zbavená zla vstoupí do věku míru.¹⁵⁶ František tedy jakožto anděl šesté pečeti ohlašuje lidstvu příchod zásadní etapy v dějinách spásy.

Ubertino da Casale přejal Olivioho periodizaci dějin, kterou však zároveň zkombinoval s joachimistickým dělením na tři věky.¹⁵⁷ Éra Ducha Svatého se začala s šestou etapou dějin církve, jejímž hlavním představitelem je František. Ubertino vykládá proroctví Jáchyma z Fiore slovy směřovanými k světcům: „Toto je onen anděl, kterého Kristus pro dokonalou podobnost se sebou nechá otevírat třetí stav světa. Jáchym tedy z osvícení tvrdí, že na počátku šesté epochy bude světu dán andělský člověk, kterého Kristus vidí jako spodobeného se sebou.“¹⁵⁸ Ubertino vyvodil na základě světcových stigmat, chudoby, pokory a lásky, že ve Františkovi došlo k obnovení života samotného Krista. Šestá epocha je dobou, v níž evangelijně chudí porazí Antikrista a připraví tak příchod poslední, sedmé etapy dějin spásy, doby nebeského Jeruzaléma na zemi.¹⁵⁹ Názory Petra Olivi a Ubertina da Casale přejali františkánští spirituálové bojující za evangelijní ideál v životě řádu. Spojení Bonaventurových úvah s joachimistickou inspirací, které tyto dva autoři dali průchod, podepřelo exaltaci zakladatele a jeho řádu, s níž se hrdí Menší bratři nijak neskrývali.

Bonaventura v *Legenda maior* připravil podklad pro ztotožnění Františka s Kristem, které rozvinuli františkánští autoři 14. století. Patrně nejslavnější spis františkánské tradice, *Kvítky (Fioretti)*, sepsané na konci 14. století, líčí osudy prvotního františkánského bratrstva jako osudy dvanácti apoštolů shromážděných kolem Františka, který je zde představen jako druhý Kristus.¹⁶⁰ Ideu *Franciscus alter Christus* však zásadně rozšířil až spis františkána Bartoloměje z Pisy *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, napsaný kolem roku 1390 a schválený generální kapitulou.¹⁶¹

¹⁵⁶ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 617.

¹⁵⁷ Ubertino da Casale. Strom Ježíšova ukřižovaného života. In: Pospíšil, C. V. (ed.). *Františkánské prameny I*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001, s. 826.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 829.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 826.

¹⁶⁰ *Kvítky (Fioretti)*. In: Pospíšil, C. V. (ed.). *Františkánské prameny I*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001, s. 671-783.

¹⁶¹ Bartholomaeus Pisanus. *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu*. In: *Analecta Franciscana*. Tom. IV. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1906.

Bartoloměj v rozsáhlém úvodu díla rozvedl teologii Františka jako druhého Krista zvláště na základě stigmat. Poté následuje chronologické kompendium františkánských legend, z nichž každou autor typologicky srovnává s jednotlivými příběhy ze života Krista. Celková kompozice díla směřuje k důkazu tvrzení, že život svatého Františka byl reprodukcí života Kristova. Vzhledem k množství nepřátelských reakcí, které dílo vyvolalo, lze uvažovat o jeho značném rozšíření. Spis se stal terčem mnoha satirických reformačních pamfletů.¹⁶² Podobně se Martin Luther vysmíval františkánům kvůli připodobňování Františka ke Kristu. Odmítal totiž jakékoli pokusy narušit Boží majestát adulací svatých.¹⁶³

Schválení spisu generální kapitulou značí, že františkáni byli exaltaci svého zakladatele otevření. Idea *Franciscus alter Christus* s sebou nesla implikace, že Františkův život měl mesiášský význam.¹⁶⁴ Obdobné myšlenky nacházíme ve sbírce zázraků *Miracula sancti Francisci* z druhé poloviny 14. století, kde se píše, že Bůh zopakoval své utrpení v osobě svatého Františka a Panna Marie přislíbila reprodukovat svou panenskou čistotu a pokoru v osobě svaté Kláry. Ve sbírce je rovněž zahrnuta zázračná epizoda o tom, jak se Kristus zjevil ve františkánském hábitu.¹⁶⁵ Ve 14. století již stigmata anebo novost Františkovy svatosti nepodněcovaly odpor v takové míře jako v předešlém století. Oba dva prvky františkány prezentovaného kultu se staly součástí obecně uznávané zbožnosti. Silně provokativní záležitostí se nyní stala exaltace zakladatele řádu. Představy o mesiášském významu Františkova vystoupení nutně musely vyvolat odpor, protože implicitně říkaly, že Kristův vykupitelský čin nebyl dostatečný a je nutné v dějinách spásy napsat další kapitolu.

V roce 1361 byl v Assisi odsouzen silvestrinský mnich Leonard Mathioli z Foligna za popírání stigmat. Leonard se obhajoval poukazem na to, že se z Františka dělá nový bůh. Připojil rovněž vlastní vysvětlení původu stigmat: „František ošklivě spadl z olivovníku a bratři z toto vymýšlejí, že měl stigmata.“¹⁶⁶

¹⁶² Van OS, H. W. St. Francis of Assisi as a Second Christ in Early Italian Painting. In: *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. Vol. 7, No. 3. Utrecht: Stichting Nederlandse Kunsthistorische Publicaties, 1974, s. 116. (Dále jako „Van OS“.)

¹⁶³ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 625.

¹⁶⁴ Výtvarné ztvárnění motivu *Franciscus alter Christus* lze spatřit v ambitu *Sacro Convento* v Assisi. Viz obr. 4, s. 87.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 622.

¹⁶⁶ „Cum audiret predicari de sancto Francisco commendando eum de virtutibus et miraculis, detrahebat coram ea que loquitur dicens: *Ista que predicantur et dicuntur de sancto Francisco non*

Františkánské prameny 14. století zaznamenávají rovněž příhodu, ve které jakýsi dominikán, který navštívil františkánský konvent poblíž Avignonu, potajmu v nepřítomnosti bratří vyřízl nožikem z obrazu svatého Františka stigmata s odůvodněním, že „Menší bratři chtějí svého světce připodobnit Kristu.“¹⁶⁷ Příběh je velmi pravděpodobně smyšlený, avšak jistě odráží skutečné nepřátelství jisté části dominikánského řádu, v tomto případě založené na připodobňování Františka ke Kristu.¹⁶⁸

K zajímavému případu odsouzení ideje *Franciscus alter Christus* došlo v roce 1486, kdy pařížská univerzita vystoupila proti františkánskému observantovi Johanu Mercatorovi, který kázal, že „svatý František se připodobnil Kristu čtyřiceti způsoby. A proto je druhým Kristem a druhým Božím synem.“ Univerzita zareagovala na tvrzení troufalého kazatele posudkem (*qualificatio*): „Tento výrok má dvě části. První, pokud by mínila dokonalé připodobnění v dokonalosti a rovnosti, je lživá, kacířská a má být veřejně odvolána. Pokud však míní [podobnost] nedokonalou a umenšenou, přesto však výjimečnější a výlučnější nad všechny světce, je nerozumná, pobuřující a vyřčená bez záruky a zjevnosti pravdy. Druhá část, tj., že onen je druhým Kristem a druhým Božím synem, je lživá, kacířská a má být veřejně odvolána.“¹⁶⁹ Přímá identifikace světce s Kristem, jakou Johan předložil, se pochopitelně setkala s rezolutním odsudkem. Avšak vyvyšování Františka nad ostatní světce, ačkoli pohoršlivé, bylo tolerováno, protože již neznamenal útok na boží vznešenost.

Posudek rozlišuje dvě formy připodobnění ke Kristu: jednu dokonalou, druhou nedokonalou neboli umenšenou. Jako nedokonalou nebo spíše neúplnou formu bychom mohli označit Františkovo následování Krista, jak jej popsal Tomáš

sunt vera et iste sanctus Franciscus sit unus deus novus. [...] Beatus Franciscus de quadam oliva turpiter cecidit comedendo et ex hoc fratres fingunt habere stigmata.“ Případ uvádí VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 619.

¹⁶⁷ „*Illi minores volunt sanctum suum Christo assimilari. Et accepit cultellum suum et dixit: Ego volo stigmata illa effodere ymagini isti ut non appareat Christi similis.*“ Epizoda se dochovala v několika variantách. Citovanou podobu uvádí VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 619.

¹⁶⁸ Problematikou stigmat mezi františkány a dominikány se hodlám zabývat v následující kapitole.

¹⁶⁹ „*Beatus Franciscus assimilabatur Christo in quadraginta modis, seu manieribus. Quodque ipse est secundus Christus, et secundus filius Dei.* [...] Haec propositio habet duas partes. Prima pars si intendat de assimilatione perfecta in perfectione, aequalitate, ipsa est falsa, haeretica et publice revocanda. Si autem de imperfecta et diminuta, singulari tamen ac speciali ultra et super omnes Sanctos, est temeraria, scandalosa, et sine auctoritate aut apparentia veritatis asserta. Secunda pars, scilicet, quodque ipse est secundus Christus [...] est falsa, haeretica et publice revocanda.“ Případ uvádí Van OS, s. 117.

z Celana ve *Vita prima*. Zde Františkovo vystoupení nemá teologické implikace jako u pozdějších františkánských autorů. Přistoupí-li však k tomuto pokornému následování motivy, které navrhl Bonaventura, jako například připodobnění Františka k zmrtvýchvstalému Kristu nebo andělu šesté pečeti, který přináší novou etapu dějin lidstva, je otázkou času, kdy kult světce vzbudí odpor kvůli rouhačskému zbožšťování. Jako dokonalé připodobnění lze označit soteriologické pojetí Františkova vystoupení, které rozvinuli františkánští joachimisté. V jejich očích již František nebyl pouhým pokorným následovníkem Kristovy pozemské cesty, ale měl zásadní roli v dějinách spásy, které přiváděl k jejich konci. V tomto ohledu jeho jednání neslo podobnosti s mesiášským posláním. Jak jsme viděli, exaltace zakladatele se vztahovala i na jeho řád, zástup evangelijně chudých, které František vyvolil pro nápravu církve.

Příklad Leonarda Mathioliho, který vyložil původ Františkových stigmat pádem z olivovníku nebyl ojedinělý. Podobně takzvaná *Legenda Monacensis*, sepsaná okolo roku 1275, která čerpá z *Legendy maior* a další františkánské hagiografie, se snaží vyvrátit pomluvu „zlomyslných lidí“, kteří tvrdili, že stigmata byla ve skutečnosti porušení kůže způsobené svrabem.¹⁷⁰ O existenci racionalistického náhledu svědčí i další svědectví. Dva zmíněné případy spolu s dalšími značí odklon od teologizace tématu stigmat. Jejich společným východiskem je popření zázračného původu ran, tedy odmítnutí nejdůležitějšího postulátu františkánské tradice ve výkladu ran na Františkově těle, který se s podporou papežství stal jediným oficiálním výkladem.

Matematik a filosof Witelo v jednom ze svých děl z let 1266 až 1268, pojednávajícím o přirozených příčinách rozličných zjevení, hovoří o Františkovi jako o prorokovi, kterému se zjevil cherub se šesti křídly.¹⁷¹ Záměna serafa za cheruba nebyla ojedinělým jevem, jejím důvodem patrně bylo shodné postavení obou bytostí v hierarchii andělských kůrů. Podle Witelovy teorie světci pohroužení do modlitby na odlehlých místech překládají své myšlenky do vizí. Tyto vize vznikají spojením mentálních obrazů, jejichž původ spočívá v psaných a figurativních pramenech. Witelo si totiž povšiml, že Bůh a andělé „se zjevují

¹⁷⁰ „Nec fuit hoc, ut quidam malevoli calumniabantur, corruptio scabiei [...]“ Citováno dle FRUGONI, s. 91.

¹⁷¹ Jedná se o dílo *Epistula de primaria causa poenitentiae in hominibus et de substantia et natura daemonum*. Tamtéž, s. 30-31.

podle forem popsaných a sdělených předky a podle forem vyobrazených současníky a nejedná se [tedy] než o sny a představy.“¹⁷² Witelo se pokusil převést nadpřirozená setkání s Bohem a jeho nebeským dvorem na přirozený základ do nitra člověka. Zjevení vyložil jako prostředek pro vyjádření nenadálého osvícení, které uzavírá čas zvláště hlubokého usebrání. Witelovy vývody můžeme aplikovat na vizi vylíčenou ve *Vita prima*, kde ukřižovaný muž vychází z ikonografické tradice zobrazující Krista na kříži a zdrojem pro popis serafa byl prorok Izajáš.¹⁷³ Původem ran se však Witelo nezabýval, jeho téma představoval pouze Františkův prorocký dar, jehož projevem bylo zjevení serafa, respektive cheruba.

Nejznámější příklad neoficiálního výkladu stigmat představil Francesco Petrarca. V dopisu z 9. listopadu 1366, jehož adresátem byl profesor medicíny Tommaso del Garbo, odmítl tradiční interpretaci, že stigmata se na Františkovi objevila působením serafa. Petrarca předložil svého druhu psychosomatické vysvětlení. Podle něj vytrvalá a hluboká meditace světce nad Kristovou smrtí způsobila, že jeho duši prostoupila představa, že je i on ukřižován se svým Pánem. Petrarca konstatoval, že „síla této myšlenky mohla přejít z duše na tělo a zanechat na něm viditelně otištěné rány.“¹⁷⁴ Podotkněme však, že prostor pro vysvětlení tohoto druhu poskytl již Tomáš z Celana ve *Vita prima*, kde se neříká, že by Františkovi rány způsobil seraf. Naopak stigmata na jeho těle se začala objevovat, zatímco „neobvyklost vidění zaměštnávala jeho srdce“.¹⁷⁵ Přímou vazbu mezi zjevením a stigmaty navrhl až Bonaventura v *Legendě maior*: „Když vidění mizelo, zanechalo v jeho srdci podivuhodný žár, ale také na tělo vtisklo neméně zvláštní znamení.“¹⁷⁶ Bonaventurovo podání důvtipně ztvárnil Giotto na fresce v *basilica*

¹⁷² „Videntur Deus et angeli eius sub formis pulchris consuetis. [...] Et videntur etiam sub formis relatis et scriptis per antiquos, et sub formis pictis per modernos et non sunt nisi phantasiae et imaginationes.“ Tamtéž, s. 49.

¹⁷³ Srov. Iz 6:2.

¹⁷⁴ „Ma delle stimate di Francesco questa certamente è l'origine; tanto assiduo e profondo essere stato il suo meditare sulla morte di Cristo, che piena avendone l'anima, e parendogli d'essere anch'egli crocifisso col suo Signore, poté la forza di quel pensiero passar dall'anima nel corpo, e lasciarvene impresse visibilmente le traccie.“ FRACASSETTI, G. (ed.). *Lettere Senili di Francesco Petrarca*. [E-Book]. Firenze: Successori Le Monnier, 1869 [cit. 31.7.2018]. Progetto Manuzio. Dostupné z: www.liberliber.it/mediateca/libri/p/petrarca/seniles/pdf/petrarca_seniles.pdf

¹⁷⁵ „Cumque [...] multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum.“ *Vita prima*, s. 370.

¹⁷⁶ „Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem.“ *Legenda maior*, s. 892.

inferiore v Assisi prostřednictvím paprsků spojujících rány zjevivšího se Krista v podobě serafa s ranami na Františkově těle.¹⁷⁷

Zmíněná racionalistická vysvětlení představují druhý, neoficiální pohled na stigmata. Zároveň vypovídají, zvláště to Witelovo a Petrarkovo, o prosazení aristotelismu ve středověkém myšlení, které uznalo doktrínu o dvojí pravdě – pravdě víry a pravdě rozumové. Pokud jde o pád z olivovníku a svrab jakožto příčiny ran na Františkově těle, tato vysvětlení jsou zjevně dehonestující a představují projev odmítnutí ran jako takových. Petrarca naproti tomu přítomnost stigmat na světcově těle nepopřel, pokusil se zodpovědět otázku o jejich původu mimo nadpřirozené okolnosti. Racionalistické výklady získaly silnou oporu počínaje 14. stoletím a prosadily se zvláště v období renesance.¹⁷⁸ Františkáni však nadále prosazovali teologické pojetí, které představovalo středověké dědictví, jež stráženo církví a řádem přežívalo vedle humanistického racionalismu.

Idea *Franciscus alter Christus* se zjevně střetávala s představou nedotknutelnosti Božího majestátu, kterou zastávali odpůrci identifikace světce s Kristem. Na ideji je však pozoruhodné, jak současníkům představila praktické následování Krista na příkladu světce, který jim byl prezentován jako blízký. Odlišné pojetí zjevně představovalo připodobňování Františka k andělu šesté pečeti, které s sebou neslo apokalyptické implikace a jasně přispělo ke glorifikaci nejenom zakladatele, ale i jeho řádu, který se prezentoval jako zástup vyvolených, který připravuje tisíc let míru a pokoje před posledním soudem. U zrodu obou způsobů uvažování o Františkovi stál Bonaventura. Tato skutečnost měla svůj důvod, jelikož jedním z cílů schválení jeho *Legendy maior* jako jediné oficiální legendy bylo usmířit bratry, kteří odlišně vykládali odkaz zakladatele.¹⁷⁹ Ve snaze vyhnout se konkrétním problémům, které by vzbuzovaly polemiky, pak Bonaventura předložil spíše mytologizující obraz světce, ve kterém už nezbývalo tolik prostoru pro praktické otázky.

Legenda maior však nakonec svůj úkol nesplnila, protože v řádu přežívala neoficiální tradice Františkových pamětníků, která našla vyústění u spirituálů. Navíc konkrétním problémem řádové observance, který propukl mezi spirituály a konventuály, byla otázka zachovávání chudoby. Spirituálové, inspirovaní

¹⁷⁷ Viz obr. 2, s. 85.

¹⁷⁸ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 624-625.

¹⁷⁹ Srov. FRUGONI, s. 32.

joachimismem, využívali zasazení Františka do apokalyptického proroctví jakožto anděla šesté pečeti i jako nástroj pro pranýřování bohatství a špatnosti v církvi. Úkolem Františkových vyvolených bylo vymýtit zlořády církve. V základu těchto úvah stála stigmata, která řádu posloužila jako prostředek k utužení identity a glorifikace hnutí. Na závěr nechme k věci promluvit samotného Františka, který v *Napomenutích* zapověděl zneužívání odkazu světců: „Proto je velkou hanbou nás, Božích služebníků, že svatí vykonali skutky a my tím, že o nich mluvíme, chceme získat slávu a čest.“¹⁸⁰ Pro světce byly rány na jeho těle pečlivě skrývaným tajemstvím.

¹⁸⁰ „Unde magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera et nos recitando ea volumus recipere gloriam et honorem.“ Admonitiones, s. 29.

7. Stigmata mezi františkány a dominikány

Nejenom v otázce stigmat, ale i obecně lze označit vztahy mezi Řádem menších bratří a Řádem bratří kazatelů za dvojznačné. Na jednu stranu se řády považovaly za spřízněné, což mělo základ v jejich mendikantském způsobu života a v aktivním apoštolském poslání. Společné jim však bylo i místo, kde svůj apoštolát vykonávaly, a z toho plynuly různé třenice, které se vytvářely vzájemnou konkurencí obou řádů působících obzvláště ve městech. Na duchovní spřízněnost, ale i nepřátelství poukázal Tomáš z Celana ve *Vita secunda* v kapitole o pokoře a lásce, jíž k sobě navzájem chovali zakladatelé obou řádů, František a Dominik.¹⁸¹ Tomáš káral následovníky obou světců za vzájemnou nevraživost a závist a vyzval k laskavosti jedny i druhé. Společným úsilím minoritů i bratří kazatelů byla služba církvi a ortodoxii.

Oba řády se rovněž stýkaly i potýkaly v otázce Františkových stigmat. Někteří z dominikánů jim přitakali, jiní, jak jsme již spatřili na případě bratra Evecharda nebo Tomáše z Aversy, je odmítali. V očích obou řádů představovala stigmata kulturní symbol vysoké hodnoty, vlastník však byl jen jeden. Františkáni své vlastnictví bedlivě střežili a využívali stigmata pro zdůraznění výlučnosti svého zakladatele i řádu. U dominikánů se postupem času čím dál více projevovala snaha odebrat františkánům exkluzivitu stigmat, která však narážela na rozhodný odpor následovníků světce z Assisi.

Jakub z Voragine byl jedním z těch dominikánů, kteří stigmata svatého Františka uznali a sami se podíleli na šíření jeho kultu. Jakub věnoval světci z Assisi čtyři homilie, které se spolu s dalšími sbírkami jeho kázání staly jedněmi z nejrozšířenějších ve vrcholném středověku.¹⁸² Ve druhém kázání Jakub vyšel z výroku ze *Zjevení Janova*: „Viděl jsem jiného anděla, vystupujícího od východu slunce, který měl znamení živého Boha.“¹⁸³ Tématem kázání je podobnost mezi Františkem a andělem šesté pečeti, kterou navrhl již Bonaventura v *Legenda maior*. Jakub v kázání předložil jednotlivé důvody, pro něž byl František „andělským člověkem“. Úvahu začal konstatováním, že před svým prvním příchodem Kristus

¹⁸¹ *Vita secunda*, s. 574-576.

¹⁸² CLUTIUS, R. (ed.). *Jacobi de Voragine Sermones aurei de praecipuis sanctorum festis quae in Ecclesia celebrantur*. Tom. II. Antverpiae: apud Henricum et Cornelium Verdussen, 1712, s. 309-322. (Dále jako „*Jacobi de Voragine Sermones aurei*“.)

¹⁸³ Zj 7:2; *Jacobi de Voragine Sermones aurei*, s. 312.

poslal napřed anděla, kterým byl svatý Jan Křtitel. Před druhým příchodem, kdy má dojít k poslednímu soudu, vyslal dalšího anděla, kterým byl svatý František. Jakub tímto kázáním podpořil představy o Františkovi jako zásadní postavě dějin spásy. Přípodobňování světce k andělu šesté pečeti tedy nebylo pouze záležitostí františkánů. V případě Jakuba využití tohoto tématu odráží obecnou citlivost pozdního středověku vůči motivům očekávání konce časů. Nadto dominikáni se spolu s františkány považovali za napravovatele církve a připravovatele druhého Kristova příchodu. V tom byla jejich mendikantská sounáležitost.

Jakub v tomto kázání představil Františka skrze stigmata jako zbožštěného (*deificatus*).¹⁸⁴ Je zajímavé, do jaké míry se jeho prezentace shodovala s františkánským pojetím. Tato skutečnost poukazuje na obrovský kulturní význam stigmat jako symbolu opředěného mnoha významy. Člověk zázračně označený ranami Kristova umučení svým privilegiem podobnosti Synu Božímu vynikal nad všechny ostatní a zároveň byl obestřen aurou zásadního, *Písmem* podloženého poslání v dějinách spásy. To ostatně odrážejí jak hlasy ctitelů svatého Františka, jakým byl i Jakub z Voragine, tak odsudky odpůrců a popíračů stigmat. Menší bratři měli zvláštní zájem na tom, aby propagovali zázračný původ ran na těle svého zakladatele. Oproti přirozené příčině totiž nadpřirozený původ ran naznačoval božské vyvolení. Zdá se, jako by na toto vyvolení poukazoval i Jakub z Voragine, který byl jedním z těch, kteří stáli mimo Řád menších bratří a mimořádnému projevu Františkovy svatosti přitakali.

Třetí kázání ze série o Františkovi Jakub věnoval výlučně stigmatům. Postupně v něm předložil důvody, proč František na svém těle nosil pět ran, a důkazy, proč se skutečně jednalo o stigmata Kristova.¹⁸⁵ Ve shodě s františkánskou hagiografií Jakub prohlásil, že Františkova stigmata jsou svědectvím největší lásky.¹⁸⁶ Následně dominikánský kazatel předložil pětici příčin, které způsobily, že světec na svém těle rány nosil: „První byla silná představivost; druhá byla mocná láska; třetí byl silný obdiv; čtvrté bylo mocné

¹⁸⁴ Jakub předkládá důvody, proč byl František podobný andělu šesté pečeti: „Tertio ascendit totus deificatus; ex eo enim quod cum sole ascendit, eius similitudinem induit per stigmata quae portavit.“ Tamtéž, s. 316.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 316-319.

¹⁸⁶ „Primum est quia stigmata portavit, quod fuit indicium maximae charitatis.“ Tamtéž, s. 316.

rozjímání; pátý byl jeho silný soucit.¹⁸⁷ Vysvětlení první příčiny dopřál Jakub nejvíce prostoru. To, že silné soustředění může mít za následek fyzické projevy, doložil příklady dvou žen, které upřeně hleděly na obraz a pak porodily jemu podobné potomky. „Svatý František si tedy při zjevení představoval ukřižovaného serafa a tak silná byla [jeho] představivost, že otiskla rány umučení na jeho tělo“, dodává Jakub.¹⁸⁸ Dominikánský kazatel tak předjal psychosomatický výklad, který o více než půl století později vyslovil Francesco Petrarca.

Pokud jde o důvody, které dokazují pravost stigmat, Jakub rozvinul argumenty, z nichž některé předložila již františkánská hagiografie, jako například posmrtné zázraky a množství očitých svědků. Jakub spatřoval zvláštní důkaz v ráně v boku, která podle něj potvrzovala shodnost Františkových stigmat s těmi Kristovými ze dvou důvodů: vytékala z ní krev a světec pocítoval bolest, když se jí jeden z jeho bratrů náhodou dotkl.¹⁸⁹ Jakub z Voragine tedy stál na straně Menších bratrů a spolu s nimi hájil pravost stigmat jejich zakladatele.

V řádu dominikánů můžeme rozlišit další dva postoje k Františkovým stigmatům. Jedním z nich bylo popírání, druhým byla snaha předložit případy dalších stigmatizovaných ve vlastním řádu, která v důsledku znamenala odmítnutí exkluzivity stigmat františkánského patriarchy. Jedním z takových případů byl kult Petra Veronského, kterého dominikánský kazatel Tomáš z Aversy propagoval jako stigmatizovaného a radil jej dokonce nad svatého Františka.¹⁹⁰ Známý jsou rovněž případy, kdy dominikáni šířili zprávy o stigmatě jiných zbožně žijících lidí, aniž by nutně museli příslušet k jejich řádu. Jak jsme již viděli, rány obdobné stigmatům podle různých svědectví měli na svém těle i jiní Františkovi současníci, avšak Menší bratři spolu s papežstvím hájili unikátnost případu světce z Assisi. Dominikánský teolog Tomáš z Cantimpré zaznamenal svědectví o nejmenované zbožné dívce, které se na základě vytrvalého rozjímání nad Kristovým umučením zázračně objevila rána v boku, z níž nepřetržitě vytékala krev. Zřejmě se jednalo

¹⁸⁷ „Primum fuit vehemens imaginatio; secundum fuit vehemens dilectio; tertium fuit vehemens admiratio; quartum fuit vehemens meditatio; quinto fuit vehemens ipsius compassio.“ Tamtéž, s. 316-317.

¹⁸⁸ „Sanctus ergo Franciscus in visione sibi facta, imaginabatur Seraphin crucifixum, et tam fortis imaginatio extitit quod vulnera passionis in carne sua impressit.“ Tamtéž, s. 317.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 319.

¹⁹⁰ Viz s. 49.

o svatou Alžbětu ze Spalbeeku, kterou její životopisec Filip z Clairvaux dokonce neváhal prezentovat jako ženský protějšek svatého Františka.¹⁹¹

Největší polemiku mezi františkány a dominikány vzbudil případ dominikánské světice Kateřiny Sienské. Kateřina měla obdržet stigmata v roce 1375 poté, co přijala eucharistii od svého zpovědníka a pozdějšího hagiografa Raimunda z Capuy. Kateřina se prý modlila, aby se rány neobjevily na jejím těle, její stigmata tedy byla učiněna jako neviditelná.¹⁹² Přítomnost stigmat na jejích rukou však jasně naznačil Andrea Vanni na nejstarším obraze světice v bazilice svatého Dominika v Sieně.¹⁹³ Tento malíř se tak postavil na počátek tradice zobrazování neviditelných stigmat Kateřiny Sienské. Zřetelný rozpor ve zpodobňování jejích neviditelných ran byl způsobem propagace, který se setkával s přijetím i odporem. Cílem zobrazování neviditelných stigmat byla demonstrace věrohodnosti.¹⁹⁴

Klíčovou roli v propagaci kultu Kateřiny Sienské a v procesu jejího svatořečení sehrál Tommaso d'Antonio Caffarini. Caffarini spolu s dalšími dominikány podpořil kult svými kázáními a zadáváním zakázek na výrobu obrazů. Jejich úsilí vyústilo v roce 1411 zahájením šestiletého vyšetřování Kateřininy svatosti. Výsledkem šetření byl dokument zvaný *Processo Castellano*, který se následně stal podkladem pro kanonizaci Kateřiny papežem Piem II. v roce 1461. Tommaso Caffarini se následně postaral o sepsání dodatku k legendě – *Libellus de supplemento*, který obsahuje traktát o stigmatě. Zde vystoupil proti unikátnosti Františkova případu a tvrdil, že spolu s ním měli stigmata rovněž jiní lidé, zvláště příslušníci Řádu kazatelů jako Walter ze Štrasburku, Helena Uherská a samozřejmě Kateřina Sienská. Jako dalším připsal Tommaso stigmata ještě Pavlovi z Tarsu, Kláře z Assisi, Kláře z Montefalco a Brigitě Švédské. Nejvíce prostoru však věnoval případům Františka a Kateřiny.¹⁹⁵

Tommaso se v traktátu o stigmatě věnoval i náležitým způsobům zpodobnění jednotlivých případů stigmatizace, které se od sebe navzájem lišily.

¹⁹¹ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 609.

¹⁹² MUESSIG, C. The Stigmata Debate in Theology and Art in the Late Middle Ages. In: Brusati, C. – Enekel, K. A. E. – Melion, W. (eds.). *The Authority of the Word. Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700*. Leiden – Boston, 2012, s. 487. (Dále jako „MUESSIG“.)

¹⁹³ Viz obr. 3, s. 86.

¹⁹⁴ MUESSIG, s. 496.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 490-491.

V rámci těchto úvah předložil hierarchické uspořádání jednotlivých způsobů stigmatizace. Stigmata Kateřiny Sienské Tommaso Caffarini vylíčil za nadřazená ve srovnání s těmi Františkovými. Důvodem byly okolnosti přijetí ran. Kateřina na rozdíl od Františka přijala stigmata přímo od Krista bez zprostředkování serafa. Daleko větší teologickou oporu její stigmatizaci rovněž dodávala podle Caffariniho skutečnost, že dominikánská světice obdržela rány v kostele během liturgie po svatém přijímání.¹⁹⁶ Naproti tomu k Františkově stigmatizaci došlo venku a jako svědka ikonografie zahrnula pouze bratra Lva, který si na obrazech navíc čte a nevěnuje pozornost svému okolí.¹⁹⁷ Podotkněme, že Lvovo svědectví nemělo žádnou oporu v oficiální františkánské hagiografii.¹⁹⁸ Důvodem jeho přítomnosti na obrazech patrně byla snaha dodat celé události na věrohodnosti.

Okolnosti Kateřininy stigmatizace pro Caffariniho jasně svědčí o nadřazenosti jejích stigmat, které obdržela přímo od Krista v posvátném prostoru a za přítomnosti několika svědků. Během 15. století byla světice předmětem vášnivých a bouřlivých debat mezi oběma řády. Do sporu výrazně vstoupil františkánský papež Sixtus IV., který v sérii bul mezi léty 1472 až 1478 zakázal zpodobňování Kateřiny Sienské se stigmaty a rovněž kázání na toto téma. Dominikánská světice však byla svatořečena Piem II. již jedenáct let před vydáním první buly ze zmíněné série. Její reputace jako stigmatizované se tedy již rozšířila a patrně existovalo i množství obrazů, které zobrazovaly znamení ran na jejích rukou.¹⁹⁹ V bule *Spectat ad Romani Pontificis providentiam* z 6. září 1472 Sixtus IV. hovoří o tom, že někteří klerici za Alpami zobrazovali určité světice a zvláště Kateřinu Sienskou s Kristovými stigmaty a kázali o nich. Podle papeže tak jednali bez souhlasu a potvrzení papežského stolce a rovněž bez pravdivého základu, jak se Sixtus IV. v bule domnívá. Zcela nepřijatelné však bylo, že tyto světice zmínění klerici kladli na roveň svatému Františkovi.²⁰⁰

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 490-496.

¹⁹⁷ Viz obr. 2, s. 85.

¹⁹⁸ Srov. DALARUN, s. 17.

¹⁹⁹ MUESSIG, s. 496.

²⁰⁰ „A paucis annis nonnulli religiosi quosdam sanctas et maxime sanctam Catharinam de Senis in regionibus ultramontanis et diversis aliis partibus sine consensu et approbatione dictae Sedis, et, ut creditur, sine rei veritate, cum stigmatibus Christi, ad instar beati Francisci depingunt et in publicis predicationibus asserunt eandem sanctam Catharinam a Christo recepisse et verius quam, ipse Franciscus, in praeiudicium veritatis et honoris praelibatae Sedis, ac in derisionem multorum populorum.“ VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, s. 611-612.

Z buly vyplývá, že kromě Františka nebudou tolerovány žádné jiné případy světců či světic se stigmaty, leč s papežským schválením. Hlavní důraz Sixtus IV. kladl na zákaz produkce obrazů zpodobňujících jiné světce s posvátnými ranami. Pokud jde o případ Kateřiny Sienské, zákaz odůvodnil tím, že se Pius II. o Kateřininých stigmatěch nezminil v kanonizační bule a že se o nich nehovoří v žádném jiném dokumentu, které se vztahují k jejímu svatořečení.²⁰¹ Kromě toho, že toto tvrzení není pravdivé, jelikož zmíněný *Processo Castellano* i *Legenda maior Catharinae Senensis* o stigmatěch světice hovoří, vzpomeňme, že ani bula o svatořečení svatého Františka se o stigmatěch na jeho těle nezmiňuje. Sixtus IV. se patrně uchýlil k záměrnému opomenutí, aby zabránil narušení výjimečnosti Františkovy svatosti. Co však způsobilo nepřítomnost zmínky o stigmatěch sienské světice v kanonizační bule zůstává otázkou.

Na straně papeže vystupoval observantský kazatel Roberto Caracciolo, který rovněž zpochybnil kult Kateřiny jako stigmatizované. Ve svých kázáních chválil Kateřinino panenství, vytrvalé pústy a prorockého ducha. Pokud však jde o stigmatizaci, vyložil událost jako vizi, která vyústila v reálnou bolest, ale to podle něj neznamenal, že Kateřina obdržela stigmata, která by byla rovna těm Františkovým. Pro Roberta Caracciola byl František jediným, kdo obdržel stigmata. úokud vznikají obrazy, které takto zpodobňují Kateřinu Sienskou, jsou zavrženíhodné. Z hlediska františkánů zpodobňování Kateřininých stigmat naznačovalo, že rány na jejím těle byly stejné povahy jako ty Františkovy, což však narušovalo unikátnost jejich zakladatele.²⁰²

Kázání dominikánského kazatele Guillaumea Pépina (†1532) představovalo vyvrcholení argumentů, které nakonec vedly k uznání svaté Kateřiny jako stigmatizované v roce 1630, kdy papež Urban VIII. uvedl do římského breviáře *Oficium stigmat svaté Kateřiny*. Pépin stejně jako jeho dominikánští předchůdci nenahlížel na stigmata jako na výlučný zázrak patřící Františkovi, potažmo františkánům. Jeho argumentem bylo, že pokud františkáni připisují stigmata pouze Františkovi, jednají, jako kdyby mohli spoutat Boží moc, aby nebyla schopna udělit ženě, co udělila muži. Guillaume Pépin tak poukázal na teologický problém ve františkánském výkladu stigmat, který naznačoval omezenost Boží všemohoucnosti. Dále argumentoval, že dominikáni opodstatněně zpodobňovali

²⁰¹ MUESSIG, s. 498.

²⁰² Tamtéž, s. 498-500.

Kateřinina neviditelná stigmata, protože andělé, duše, démoni a Svatá Trojice, ačkoli mají duchovní podstatu, jsou zobrazováni v tělesné formě.²⁰³ Pépin tak předložil silné důvody, které předznamenaly pád františkánského monopolu na stigmata.

V Řádu bratří kazatelů tedy nacházíme tři různé postoje k stigmatům Františka z Assisi. Jakub z Voragine reprezentoval tu část řádu, která podporovala kult světce z Assisi zcela ve shodě s františkánským výkladem. Pouze v ojedinělých případech se vyskytlo popírání stigmat ze strany dominikánů. Tento postoj v řádu patrně nebyl nijak významně rozšířený. Dominikáni jako moderní řád 13. století, který spolu s Menšími bratry šířil zbožnost založenou na úctě ke Kristovu lidství a utrpení, nezastávali konzervativní pozice jako někteří světší kněží, kteří odmítali Františkovu „plebejskou“ svatost a veškeré pokusy o zázračné připodobnění člověka k Bohu. Naopak výše uvedené případy dominikánské propagace zbožných lidí se stigmaty, ať už příslušníků řádu či nikoli, ukazují, že tento prvek vrcholně středověké zbožnosti řád ochotně přijímal a šířil. Třetím a většinovým postojem mezi dominikány tedy byl souhlas s Františkovými stigmaty, nikoli však již s jejich unikátností. Uznávali, že zakladatel Řádu menších bratří měl stigmata, ale to, že by byl jediným takto vyznamenaným, odmítali.

Odpor ze strany františkánů vůči jakýmkoli jiným případům stigmatizace odráží prestiž, kterou stigmata jako privilegovaný kulturní symbol zakládala. Setrvalou a nepřetržitou snahou františkánské řeholní rodiny bylo uhájit jedinečnost zakladatele, protože jeho stigmata nebyla pouze potvrzením jeho mimořádného vztahu k Bohu, ale potvrzovala rovněž vyvolenost způsobu života, který odkázal svým následovníkům. Stigmata byla posvěcením pro celou řádovou rodinu. Dominikáni františkánský monopol vytrvale narušovali. Případ Kateřiny Sienské ukazuje, že jakmile disponovali ve svých řadách světicí, jejíž pověst byla již za jejího života dosti rozšířená, a navíc kolovaly zvěsti o jejích stigmatěch, neváhali toho využít. Presentace Kateřininých stigmat jako nadřazených ostatním případům se netýkala pouze úcty k ní samotné, ale rovněž celého řádu. Spor o stigmata mezi františkány a dominikány se tedy jeví jako boj o privilegovaný kulturní symbol, jehož vlastnictví dodávalo prestiž vlastníkovi. Františkáni hájili unikátnost

²⁰³ Tamtéž, s. 500-501.

Františka, proti čemuž dominikáni vystoupili zdůrazněním nadřazenosti Kateřiny.
Spor o stigmata byl projevem rivality mezi oběma řády.

8. Závěr

Zárodky polemiky o stigmatě svatého Františka z Assisi vyplývaly již z prvního svědectví o ranách na světcově těle, *Okružního listu* bratra Eliáše z Cortony. Již tento dopis obsahuje zásadní motivy sporu jako zázračný původ Františkových ran a rovněž připodobnění světce ke Kristu. Nadpřirozená příčina stigmat představovala bezprecedentní novinu. Ačkoli podle různých svědectví se již před Františkem objevily případy osob, jako například Marie z Oignies, které na svém těle měly rány podobným Kristovým, u žádného z nich nebyl postulován nadpřirozený původ ran.

Stigmata představují význačný fenomén vrcholně středověké spirituality, která se zakládá na úctě ke Kristovu lidství a utrpení. Kristova pozemská cesta pro současníky představovala dokonalý vzor pro život. Takto založená úcta byla úzce spjata s ideou následování Krista, kterou nastolilo reformované mnišství a kterou výrazně rozvinula laická náboženská hnutí přelomu 12. a 13. století. Následování Krista představovalo bytostný prvek zbožnosti Františka z Assisi. Ačkoli v jeho spisech nenacházíme kontemplaci nad ranami Kristova umučení, František se svým způsobem života snažil co nejúplněji napodobit svůj božský vzor, tedy i na cestě utrpení. Právě v tomto jeho úsilí nacházela františkánská tradice hlavní důvod objevení stigmat na jeho těle. František se v jejím pojetí Kristu podobal nejenom svým jednáním, ale i svým tělem. Fyzické připodobnění Františka ke Kristu skrze stigmata poukazuje na úctu, jíž vrcholně středověká zbožnost vzdávala Spasitelovu tělu v eucharistickém kultu a kultu Kristových ran.

První líčení toho, jak došlo k Františkově stigmatizaci, předložil Tomáš z Celana ve *Vita prima*. Tomáš uvedl jako důvod objevení stigmat na světcově těle mimořádnou lásku, jíž František choval ke Kristu a která stála v základu jeho snahy podobat se co nejdokonaleji svému vzoru. Tato reflexe ovlivnila vyličení události zjevení serafa na La Verna, kterou je nutno vnímat jako Tomášovu teologickou spekulaci, nikoli historický záznam. V teologické tradici, kterou autor *Vita prima* znal, vystupoval seraf jako symbol lásky k Bohu. Tomáš tedy tento symbol využil pro líčení stigmatizace, jelikož vyjadřoval Františkovu zbožnost, jejímž úplným vyjádřením se v jeho pojetí stala stigmata.

Vita prima dále rozvedla připodobnění světce ke Kristu, které navrhl bratr Eliáš ve svém dopisu. Oba autoři se však minuli v případě popisu stigmat. Eliáš

rány na Františkových rukou a nohou popsal jako díry po hřebech, kdežto Tomáš konstatoval přítomnost výrůstků z masa, podobajících se hřebům. Důvodem odchylky mohla být Tomášova snaha zmírnit identifikaci s Kristovým umučením, aby nevzbuzovala obavy z rouhání. O tom, který z popisů byl pravdivý, lze předkládat pouze domněnky. Rozpor v líčení podporuje výklad Chiary Frugoni, že stigmata byla bratry „vynalezena“ na základě ran způsobených různými nemocemi, kterými světec v posledních letech života trpěl.²⁰⁴

Františkánské prameny, které vznikly kolem poloviny 13. století, již činí náznaky na odpor vůči stigmatům. Ve snaze propagovat kult světce nijak neproblematizují františkánský náhled na stigmata zakladatele. Naopak je v nich patrná kritika odpůrců a snaha ještě více podepřít autenticitu ran Kristova umučení přítomných Františkově těle. Zázraky spojené se stigmaty, které vylíčil Tomáš z Celana v *Pojednání o zázracích*, odráží expanzi řádu do různých míst Evropy a odpor, s nímž se tam Menší bratři setkali. V mnoha případech odmítání stigmat není možné rozlišit, zdali bylo primárně motivováno odporem k rozpínavosti řádu nebo odmítáním kultu nového světce. Menší bratři konkurovali tradičně zakotvenému světskému kléru, který mnohdy jejich přítomnost ve svých diecézích nesl mírně řečeno s nelibostí.

Zmíněné zázraky rovněž předkládají epizody, které se týkají výtvarných zpodobnění svatého Františka. Právě obrazy měly velký význam v šíření kultu jakéhokoli světce. V případě Františka po nějakou dobu trvalo, než se obecně prosadilo zobrazování stigmat na jeho těle. A naopak ty obrazy, které stigmata zpodobňovaly, se občas stávaly terčem ničení. Důvodem byl odpor k připodobňování světce ke Kristu skrze rány umučení. Stigmata byla nahlížena jako výlučný atribut Božího majestátu, který nemůže žádný běžný smrtelník narušit. Biskup Robert Olomoucký zakázal ve své diecézi zobrazování Františka se stigmaty právě s poukazem na to, že pouze Syn Boží měl na svém těle pět ran umučení. Každý jiný názor považoval za herezi. Představa o narušování výlučného božského atributu byla důvodem ničení obrazů, které Františka se stigmaty zobrazovaly. Zpodobňování světce s pěti ranami Kristova umučení bylo důležitým prvkem františkánsky propagovaného kultu.

²⁰⁴ FRUGONI, s. 82-83.

Během 13. století na podporu autenticity stigmat důrazně vystupovalo papežství. Série papežských bul, které kritizovaly odpůrce kultu stigmatizovaného světce a vyhlášovaly nad nimi kromě jiných postihů i klatby, dokazuje úzké sepětí Řádu menších bratří s papežským stolcem. Menší bratří plnili důležitou roli v papežské politice a byli nositeli římské centralizace. Tato skutečnost patrně byla důvodem papežské podpory františkány šířeného kultu světce z Assisi.

Bonaventura z Bagnoreggia v *Legendě maior* významně rozvinul teologii svatého Františka, která se opírala o stigmata. Zdůraznil Františkovo připodobnění ke Kristu a obohatil františkánskou tradici o ztotožnění světce s andělem šesté pečeti. Oba dva prvky dále rozvinuli františkánští autoři jako Petr Jan Olivi a Ubertino z Casale, kteří jim navíc dodali joachimistický apokalyptický rozměr. V jejich pojetí se František stal zásadní postavou dějin spásy, která připravovala příchod posledního věku lidstva před posledním soudem. Skrze něj jakožto anděla šesté pečeti, „který nese znamení živého Boha“, byl označen zástup vyvolených, kteří měli porazit Antikrista. Do pozice těchto vyvolených se pasovali sami františkáni. Takto založená teologie svatého Františka směřovala k exaltaci světce a zdůraznění jeho výjimečnosti. Zároveň však jeho stigmata byla božským potvrzením způsobu života, který zanechal svým následovníkům. Stigmata tak stála v základu zdůraznění superiority nejenom světce, ale i řádu, který založil.

Vztah dominikánů k stigmatům svatého Františka se projevoval dvojznačně. V řádu se objevily případy popírání, ale zároveň souhlasu. Jakub z Voragine prezentoval Františkova stigmata ve shodě s františkánskou tradicí a podílel se tak na propagaci světceva kultu. Většinovým trendem však mezi dominikány byla vytrvalá snaha upřít Františkovým stigmatům unikátnost a neopakovatelnost, kterou františkáni hájili. Až v případě Kateřiny Sienské, jejíž stigmata se rovněž stala předmětem dlouhodobého sporu mezi oběma řády, se dominikánům nakonec na základě teologické koncepce o Boží všemohoucnosti podařilo prosadit její kult jako zázračně stigmatizované. Stigmata jakožto privilegovaný kulturní symbol představovala důvod rivality mezi oběma řády. Františkáni hájili unikátnost vyvolení svého zakladatele, dominikáni oponovali nadřazeností stigmat svaté Kateřiny Sienské.

Na závěr shrňme jednotlivé důvody odporu a pochyb vůči stigmatům Františka z Assisi. První a nejdůležitější sporný bod představovalo připodobnění Františka ke Kristu, které františkánská tradice vehementně propagovala. Důvody

odmítání tohoto prvku kultu spočívaly v hluboce zakotvené představě o neopakovatelnosti Kristova umučení. Idea *Franciscus alter Christus*, v jejímž základu stála stigmata, vyvolávala odpor právě z toho důvodu, že narušovala Kristův božský majestát.

Samotný kult světce pak narážel na odpor i z důvodu konvenčních představ o náležitostech svatého života. Františkánská hagiografie a kázání prezentovaly zakladatele jako moderního světce, blízkého současníkům. Oproti světcům minulosti František nevynikal ani vznešeností původu, ani vznešeností úřadu. Nadto byl jakožto syn kupce, který před obrácením obchodnické řemeslo sám vykonával, spjat s opovrhovanou profesí. Z konzervativního hlediska tedy František vystupoval jako „plebejský“ světec, který stál daleko za světci minulosti.

Předmětem skepse se rovněž stal františkány a papežstvím propagovaný zázračný původ ran. Kromě výkladů, jako byl pád z olivovníku či porušení kůže způsobené svrabem, jsme se v případě Francesca Petrarky měli možnost setkat i s psychosomatickou interpretací původu ran na světcově těle. Výklady stigmat svatého Františka, založené na přirozených okolnostech, se rozšířily zejména během renesance. Vedle nich však stále přežívalo středověké dědictví zázračného původu ran, které františkáni spolu s papežstvím zastávali.

Svatý František z Assisi představuje nejznámější případ stigmatizovaného světce v dějinách katolické církve. Zkoumání sporu o jeho stigmata nabízí vhled do toho, jak se na tento fenomén dívali středověcí lidé. Celkově vzato jednotlivé pozice, které protagonisté sporu zastávali vůči stigmatům, vykazují podobnosti k současným přístupům vůči náboženským fenoménům tohoto druhu. Jedním z mých hlavních zájmů při psaní této práce bylo pozorování různých středověkých přístupů k jevu, který nazýváme zázrak. K problematice zázraků inspirativně promluvil americký historik Steven Justice ve studii s příhodným názvem *Did the Middle Ages believe in Their Miracles?*²⁰⁵ Autor se v ní snažil vyvrátit tradiční historiografické výkladové přístupy k problematice zázraků. Jeden z nich, tzv. „didactic account“, vykládal zázraky jako morální lekce, na jejichž konci čekalo čtenáře morální poučení. Druhý výkladový model, tzv. „perceptual account“, předpokládal, že středověcí autoři na základě mentálních predispozic a z nedostatku

²⁰⁵ JUSTICE, S. Did the Middle Ages Believe in Their Miracles? In: *Representations*. Vol. 103, No. 1. Berkeley: University of California Press, 2008, s. 1-29.

lepšího vysvětlení ve svém vnímání zaměňovali přirozené události za nadpřirozené a tak o nich i vyprávěli.

Justice přesvědčivě ukázal, že sami hagiografové si byli těchto způsobů interpretace zázračných epizod, které líčili, vědomi. S tímto vědomím zároveň své příběhy konstruovali tak, aby znemožnili námitky založené na těchto dvou podobách skepse zaměřených na fakticitu předkládaných událostí. Oba dva historiografické výkladové modely fenoménu zázraků se tak ukázaly jako neplatné. Justice důvod jejich neúčinnosti shledává ve skutečnosti, že se netáží po tom, zda autoři zázračných líčení příběhům věřili, či nikoli. Vyloučení víry z problematiky zázraků pak vykládá na základě faktu, že oba výkladové modely operují s vírou jako s distinktivním stavem mysli, typickým pro středověkou mentalitu, který je nutné dále interpretovat.

Ve shodě s pojetím víry u Tomáše Akvinského Justice představuje náboženskou víru jako neustálý dialog mezi vůlí a intelektem, tedy nikoli jako odlišný stav mysli, typický pouze pro středověkou kulturu. Ukazuje, že ve vrcholném středověkém myšlení bylo přítomno vědomí jasné odlišnosti mezi obsahy víry a obsahy vědění, tedy i mezi nadpřirozenou a přirozenou sférou skutečnosti. Jelikož středověká kultura, založená podstatně na biblické tradici, postulovala víru jako ctnost, kterou je nutné kultivovat a osvojit si ji, zázraky podle Justice představovaly pro středověké lidi, o čem víra je. Věřit podle Tomáše Akvinského znamenalo podstupovat střet mezi obsahy víry a empirickými fakty. Víra jakožto ctnost tedy představovala výzvu, jejíž podstoupení středověká kultura považovala za nutné nebo přinejmenším za vhodné.

Spor o stigmata svatého Františka podporuje platnost závěrů Stevena Justice. Oponenti stigmat odmítali přisoudit tomuto zázraku věrohodnost. Odmítali v něj věřit. Činili tak mnohdy s vědomím rozporu mezi propagací nadpřirozeného původu ran a vysvětlením založeným na přirozených okolnostech. To ukázal jak silvestrinský mnich Leonard Mathioli, který rány na Františkově těle vysvětlil pádem z olivovníku, tak *Legenda Monacensis*, která se zmiňuje o „zlomyslných lidech“, kteří stigmata vyložili jako porušení kůže způsobené svrabem. Pochyby ohledně přisouzení víry zázraku se objevily v i samotném františkánském řádu, jak nasvědčuje epizoda o pochybujícím bratru v *Pojednání o zázracích* a také výstup bratra Boniza na generální kapitule. Pochybující bratr z *Pojednání* rovněž zakoušel kognitivní spor mezi zázrakem a empirickou zkušeností.

Ideologií františkánského řádu byla na základě konsenzu založená víra v zázračné objevení stigmat na Františkově těle. Tento konsenzus si pak vyžadoval souhlas všech bratří a s podporou papežství i všech ostatních lidí stojících mimo řád. Spor o stigmata svatého Františka ukazuje, že středověká víra v zázraky, nebyla specifickým mentálním stavem, založeným na směšování nadpřirozených a přirozených okolností. Víra předkládala skutečnosti, s nimiž se mohlo anebo nemuselo souhlasit. Na základě vynucování konsenzu však nesouhlas znamenal důsledky, jako byly různé trestní postihy a exkomunikace, kterými byli stíženi odpůrci stigmat.

9. Seznam pramenů a literatury

a) Prameny

BARTHOLOMAEUS PISANUS. De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu. In: *Analecta Franciscana*. Tom. IV. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1906.

BERNARDUS A BESSA. Chronica XXIV generalium ordinis Minorum. In: *Analecta Franciscana*. Tom. III. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1897.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in Cantica. Sermo LXXIV. In: Migne, J. P. (ed.). *PL*. Tom. 183. Parisiis: apud Garnier fratres, editores et J-P. Migne successores, 1879, sl. 1139-1144.

Chronica fratris Nicolai Glassberger. In: *Analecta Franciscana*. Tom. II. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1887.

CLUTIUS, Rudolphus (ed.). *Jacobi de Voragine Sermones aurei de praecipuis sanctorum festis quae in Ecclesia celebrantur*. Tom. II. Antverpiae: apud Henricum et Cornelium Verdussen, 1712.

COXE, Henricus Octavius (ed.). *Rogeri de Wendover Chronica, sive Flores historiarum*. Londini: sumptibus Societatis [English Historical Society], 1842.

DIONYSIOS AREOPAGITA. *O nebeské hierarchii*. Koudelka, M. (ed.). Praha: Vyšehrad, 2009.

EHRENFEUCHTER, Ernst. (ed.). Chronicon Montis Sereni. In: Pertz, G. H. (ed.). *MGH SS XXIII*. Hannover: Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevii, 1874, s. 130-226.

FRACASSETTI, Giuseppe (ed.). *Lettere Senili di Francesco Petrarca*. [E-Book]. Firenze: Successori Le Monnier, 1869 [cit. 31.7.2018]. Progetto Manuzio. Dostupné z: www.liberliber.it/mediateca/libri/p/petrarca/seniles/pdf/petrarca_seniles.pdf

- HUILLARD-BRÉHOLLES, Alphonse (ed.). *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*. Paris: Henri Plon, 1865.
- LECOY DE LA MARCHE, Albert (ed.). *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d'Étienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle*. Paris: La Société de l'Histoire de France, 1877.
- MENESTO, E. – BRUFANI, S. (eds.). *Fontes Franciscani*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1995. Medioevo Francescano. Testi 2. ISBN 88-270-0298-7.
- PETRUS DAMIANUS. Vita sancti Rodulphi episcopi et s. Dominici Loricati. In: Migne, J. P. (ed.). *Patrologiae cursus completus, series latina*. Tom. 144. Paris: apud J. P. Migne, editorem, 1867, sl. 1009-1024.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav (ed.). *Františkánské prameny I*. 2. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001. ISBN 80-7266-073-X.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav (ed.). *Františkánské prameny II*. [E-kniha]. Praha: Institut františkánských studií, 2013.
- POWICKE, Frederick Maurice – CHENEY, Christopher Robert. (eds.). *Councils and Synods with other documents relating to the English Churches*. Vol. II, pt. I, 1205-1265. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- SALIMBENE DE ADAM. *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum*. In: Holder–Egger, O. (ed.). *MGH SS XXXII*. Hannover, Leipzig: Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevii, 1905–1913.
- SBARALEA, Joannes Hyacinthus (ed.). *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus Ordinis Minorum, Clarissarum et Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco institutus concessa*. Tom. I. *Ab Honorio III. ad Innocentium IV.* Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1759.
- SBARALEA, Joannes Hyacinthus (ed.). *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus Ordinis Minorum, Clarissarum et Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco institutus concessa*. Tom. II. *Referens ea, quae Alexandri et Urbani IV. sunt*. Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1761.

- SBARALEA, Joannes Hyacinthus (ed.). *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus Ordinis Minorum, Clarissarum et Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco institutus concessa*. Tom. III. *A Clemente IV. ad Honorium IV.* Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1765.
- SBARALEA, Joannes Hyacinthus (ed.). *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus Ordinis Minorum, Clarissarum et Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco institutus concessa*. Tom. IV. *Referens ae, quae Clementis IV. Caelestini V. et Bonifacii VIII. sunt.* Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1768.
- STRANGE, Josephus. (ed.). *Caesarii Heisterbacensis Dialogus miraculorum*. Vol. II. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: J. M. Heberle, 1851.
- ŠTIVAR, Jiří Bonaventura (ed.). *Františkánské prameny. Sv. I. Spisy sv. Františka a sv. Kláry*. Velehrad: Ottobre 12, 2001. ISBN 80-86528-02-2.
- ŠTIVAR, Jiří Bonaventura (ed.). *Františkánské prameny. Sv. II. Legendy o svatém Františkovi z let 1226-1235*. Velehrad: Ottobre 12, 2003. ISBN 80-86528-24-3.
- ŠTIVAR, Jiří Bonaventura (ed.). *Františkánské prameny. Sv. III. Legendy o svatém Františkovi z let 1240-1253*. Uherské Hradiště: Ottobre 12, 2008. ISBN 978-80-86528-18-2.
- THOMAS DE ECCLESTON. *De adventu fratrum Minorum in Angliam*. In: Brewer, J. S. (ed.). *MF I*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858, s. 3-75.

b) Literatura

- ACCROCCA, Felice. Un apocrifo la „Lettera enciclica di Frate Elia sul transito di s. Francesco“? In: *Collectanea Franciscana*. Vol. 65, 3-4. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995, s. 473-509.
- BARONE, Giulia. *Da Frate Elia agli Spirituali*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1999. ISBN 88-7962-082-7.
- BROOKE, B. Rosalind. *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 0-521-54798-9.
- CONSTABLE, Giles. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0-521-30515-2.
- DALARUN, Jacques. *La Malavventura di Francesco d'Assisi: Per un uso storico delle leggende francescane*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1996. ISBN 8879620657.
- DALARUN, Jacques. The Great Secret of Francis. In: Dalarun, J. – Cusato, M. F. – Salvati, C. *The Stigmata of Francis of Assisi. New Studies. New perspectives*. New York: The Franciscan Institute Publications, 2006, s. 9-26. ISBN 1-57659-140-9.
- FRUGONI, Chiara. *Francesco e l'invenzione delle stimmate*. Torino: Einaudi, 2010. ISBN 978-88-06-19223-5.
- GINZBURG, Carlo. Folklore, magia, religione. [E-book]. [Převzato z:] *Storia d'Italia. I caratteri originali*. Vol. I. Torino: Einaudi, 1972 [cit. 1.8.2018].
Dostupné z:
https://kupdf.net/download/folkloremagiareligione_58e17702dc0d6045158970ef_pdf
- GRIECO, H. J. Pastoral Care, Inquisition, and Mendicancy in the Medieval Franciscan Order. In: Prudlo, D. (ed.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden: Brill, 2011, s. 117-156. ISBN 978-90-04-18180-9.
- HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-333-7.

- JUSTICE, Steven. Did the Middle Ages Believe in Their Miracles? In: *Representations*. Vol. 103, No. 1. Berkeley: University of California Press, 2008, s. 1-29.
- LE GOFF, Jacques. *Za jiný středověk: čas, práce a kultura na středověkém Západě: 18 esejů*. Praha: Argo, 2005. ISBN 80-7203-598-3.
- MICCOLI, Giovanni. Considerazioni sulle stimmate. In: *Il fatto delle stimmate di S. Francesco. Atti della tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1997, s. 13-39.
- MUESSIG, Carolyn. The Stigmata Debate in Theology and Art in the Late Middle Ages. In: Brusati, C. – Enenkel, K. A. E. – Melion, W. (eds.). *The Authority of the Word. Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700*. Leiden – Boston, 2011, s. 481-504. ISBN 978-90-04-22643-2.
- RANFT, Patricia. *The Theology of Work. Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*. New York: Palgrave – Macmillan, 2006. ISBN 978-1-349-73462-7.
- SCHMUCKI, Octavia. *The Stigmata of St. Francis of Assisi: A Critical Investigation in the Light of the Thirteenth-Century Sources*. New York: The Franciscan Institute, 1991. ISBN 1576590852.
- SVOBODOVÁ, Eva. *Olomoucký biskup Robert a církevní řády na Moravě*. Olomouc, 2010. Magisterská diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Vedoucí práce: doc. Mgr. Jan Stejskal, M.A., PhD.
- TREXLER, Richard C. The Stigmatized Body of Francis of Assisi: Conceived, Processed, Disappeared. In: Schreiner, K. – Müntz, M. (eds.). *Frömmigkeit im Mittelalter: Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, s. 463-497. ISBN 3-7705-3625-8.
- TRONCARELLI, Fabio. *Jáchym z Fiore (cca 1135-1202). Život, názory a dílo*. Velehrad – Řím: Refugium, 2012.
- VAN OS, Hendrik Willem. St. Francis of Assisi as a Second Christ in Early Italian Painting. In: *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. Vol. 7,

No. 3. Utrecht: Stichting Nederlandse Kunsthistorische Publicaties, 1974, s. 115-132.

VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. New Haven – London: Yale University Press, 2012. ISBN 978-0-300-17894-4.

VAUCHEZ, André. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. Tome 80, n°2. Rome: École française de Rome, 1968, s. 595-625.