
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 440 s.
ISBN 80-89027-19-9



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

*„Ut possimus nobis
cum Beato Francisco
adquirere merces regni celestis“*

*Svätý kazateľ ako vzor
františkánskych eschatologických
a anagogických predstáv*

Ivan Varšo

VARŠO, Ivan: „*Ut possimus nobis cum Beato Francisco adquirere merces regni celestis.*“ *The Saint Preacher as a Pattern of Franciscan Eschatological and Anagogical Imagination.* In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I. Bratislava: Chronos, 2006, p. 261-273.

Giovanni-Francesco Bernardone earned high reputation of a saint preacher during his life, much higher; however, did he after his decease. A sermon for the feast of his translation given by St. Bonaventure in 1267 represents excellent source to demonstrate enormous influence of individual sanctity on eschatological and anagogical mentalities of contemporary as well as later generation of Minor Friars, especially Franciscan Joachites. Analysing the speech and some other works of Bonaventure the article shows how personal qualities, piety and social origin of a saint man could be used to reduce and transform radical tendencies of medieval millenarians and other religious enthusiasts.

KEYWORDS: Mendicant Preaching, St. Francis of Assisi, St. Bonaventure, Eschatology, Anagogy, Tradesmen

„Budeme prosiť Pána, aby nám v tomto živote dal obchodovať tak, aby sme spolu s blahoslaveným Františkom dokázali pre seba zjednať odmenu v nebeskom kráľovstve.“ Touto odporúčanou intenciou budúcich modlitieb uzatvára kazateľ svoju reč na pamiatku prenesenia ostatkov sv. Františka z Assisi, prednesenú v Paríži v predvečer sviatku Nanebovstúpenia Pána (pravdepodobne 25. mája 1267).¹ Uvedená kázeň je pre nás unikátnym svedectvom o veľkej úlohe osobného príkladu pri formovaní, či v tomto prípade skôr transformovaní nábožensky podmienených predstáv stredovekých ľudí o budúcnosti. Pre plnšie pochopenie hutného symbolického významu citovaných slov sa budeme musieť oboznámiť najskôr s jej šir-

¹ *Sermo fratris Boneaventure in translacione Sancti Francisci, que fuit in vigilia Ascencionis*, Clm 23372, s. 119b-124a. Transkript rukopisu kázne pochádzajúceho z Mníchova publikoval Robert E. LERNER ako prílohu ku svojej štúdiu *A collection of sermons given in Paris c. 1267, including a new text by saint Bonaventura on the life of saint Francis*, *Speculum*, 49, 1974, 3, s. 491-498, Appendix B (ďalej Clm 23372). Citát z úvodu pochádza z Clm 23372, s. 498, r. 246-248.

ším historickým pozadím, následne s pôsobením jej autora v súdobej spoločnosti a nakoniec aj s jej hlbším myšlienkovým posolstvom, ktoré presahuje rámec epizodickej výpovede a sústreďuje na malom mieste interpretačný rámec celého rečníkovho diela. Divákovi sledujúcim relatívne krátke predstavenie totiž premieta jedinečný sled výjavov, ktorých hlavný aktér strieda kostýmy tých najväčších postáv dejín spásy, aby sa napokon obliekol do vlastných šiat a stal sa zosobnenou predzvesťou návratu do stavu večnej neporušenosti.

*

Mocenské vákuum medzi definitívnym úpadkom moci štaufskej dynastie a uznaním rímskeho kráľa Rudolfa Habsburského ako budúceho cisára pápežom Gregorom X. vytvára pásmo viacerých zlomových momentov, a to nielen z hľadiska politického vývoja v Rímsko-nemeckej ríši. Navlas rovnako sa dá totiž vymedziť obdobie, ktorého udalosti silne otriasli jedným z dvoch najväčších náboženských hnutí vtedajšej kresťanskej Európy, rádom menších bratov. Počnúc škandalom, ktorý vyvolal prostomyseľný brat Gerard z Borgo San Donnino zverejnením nadmieru svojského výkladu spisov Joachima z Fiore, a končiac horúčkovitou angažovanosťou generála rehole Bonaventúru, ktorý na II. lyonskom koncile doslova do posledného dychu zápasil za holú existenciu minoritov ako oficiálne uznanej inštitúcie, prešli priami dedičia odkazu sv. Františka niekoľkými ťažkými skúškami pokory a vytrvalosti.

Preklenutím 13. storočia do jeho druhej polovice vstúpila značná časť františkánov – a popri nich aj niekoľkých iných prúdov snažiacich sa o duchovnú obrodu spoločnosti – do času veľkého očakávania, už dlhšie umocňovaného otvoreným konfliktom dvoch síl s univerzálnymi mocenskými ambíciami, pápežstvom a cisárstvom, vnímaným niektorými súčasníkmi ako jedno z apokalyptických znamení blížiaceho sa konca dejín.² Už v čase vystúpenia Gerarda s tézou o „večnom evanjeliu“ a sv. Františkovi ako anjelovi šiestej pečate³ sa vo františkánskych kruhoch šírili myšlienky, obrazy a symbolické vysvetlenia prítomnosti v kategóriách

² Počas útokov cisárskej strany na pápeža Inocenta IV. (1246-1247) bol popredným predstaviteľom minoritov pravdepodobne veľmi blízky názor vyjadrený v aktualizovanej verzii spisu *Super Hieremiam*, podľa ktorého mal Fridrich II. vlastne naplniť Božiu vôľu, keď sa údajne chystal zničiť jestvujúcu cirkevnú hierarchiu. Mal tak totiž, paradoxne, vytvoriť podmienky pre jej očistné „zmŕtvychvstanie“ a príchod budúceho spravodlivého pápeža. Pseudojoachimský komentár však na inom mieste uvádza, že aj tak jedinou zárukou konečného oslobodenia od súzení po nástupe Antikrista budú pre verných kresťanov dva nové rády, založené novým Mojžišom a Áronom. Obzvlášť jeden z nich – čo možno chápať ako celkom zjavnú narážku na františkánsky rád – bude absolútne oddaným ochrancom katolíckej cirkvi, a to aj v prípade zlyhania jej najvyššieho úradníka. Vyššie uvedené tézy pochádzajú z dosiaľ nepublikovaného rukopisu *POTESTÀ, G. L.: Il „Super Hieremiam“ e il gioachimismo della dirigenza minoritica metà del '200*, za zaslania ktorého by som rád jeho autorovi aspoň touto formou poďakoval. Rukopis má 9 strán formátu A4 členených do piatich osobitných kapitol a 47 položiek v poznámkovom aparáte. Pre jednoznačnejšiu identifikáciu tých pasáží, na ktoré sa v štúdiu odkazujem, uvádzam k nim aj čísla poznámok k príslušnému textu. V tomto prípade ide o strany 6-7 a text s číslami poznámok 28-33.

³ Podľa Protokolu komisie z Anagni sa ku koncu 12. kapitoly Gerardovho spisu *Introductorio in Evangelium eternum* mala objaviť pasáž vzťahujúca sa na sv. Františka. Zápisnica cituje jej údajné pôvodné znenie: „Usque ad illum angelum, qui habuit signum Dei vivi, qui apparuit circa M. CC. Incarnationis dominice“ a k citátu dodáva: „quem angelum frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum.“, por. DENIFLE, H.: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. In: Archiv für Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters, 1, 1885, s. 101.

adaptovaného či výrazne deformovaného profetického joachimizmu. Stretávame sa nielen so správami rôznych rehoľných kronikárov o dávnejšom predznamenaní dvoch nových duchovných rádov,⁴ ale aj s omnoho otvorenejšími odkazmi na predpovedanú eschatologickú atmosféru vtedajších dní.⁵ Tú síce, aspoň podľa dochovaných názorov od niektorých málo horlivých Gerardových súčasníkov,⁶ nezdieľali všetci františkáni, no prinajmenšom časť skeptikov sa pod vplyvom súdobých dramatických udalostí, medzi ktoré sa nepochybne rátala aj hrozba ďalšieho vpádu Mongolov do Európy, zaoberala varovnými predpoveďami podstatne serióznejšie.⁷

Aj keď magnetizujúci rok 1260 – tvoriaci osobitnú kapitolu nielen tohto obdobia, ale dejín kresťanských eschatologických predstáv ako celku – nepriniesol začiatok konca dní, zrodili sa pod dojmom jeho zlomového charakteru viaceré hnutia duchovnej obrody. V Parme to boli takzvaní apoštolskí bratia sústredení okolo laického kazateľa Gerarda Segarelliho, ktorý napriek veľkej snahe nezískal právo nosiť františkánsky habit, v Perugii zas bičujúci sa stúpenci Raniera Fasaniho, ktorého kajúcnické procesie sa navzdory veľkému geografickému dosahu ukázali iba ako krátkodobé vzplanutie okázalej zbožnosti. Svojím radikálnym úsilím o oživenie myšlienky nekompromisnej apoštolskej chudoby a do krajnosti hnanými asketickými a sebatrýzniacimi praktikami ašpirovali tieto hnutia na také miesta v spoločnosti, aké sa kedysi podarilo zaujať sv. Františkovi a jeho prvým stúpencom. Skutočnosť, že napokon väčšina z nich vyhasla bez výraznejšieho úspechu alebo skončila za hranicou ortodoxie, do veľkej miery osvetľuje vnútornú logiku na prvý pohľad tvrdých a rázných opatrení pápežskej kúrie i mimoriadnej generálnej kapituly menších bratov, konanej počiatkom februára 1257 v Ara Coeli neďaleko rímskeho Kapitolu. Reálne nebezpečenstvo, že žobravé rehole (najmä minoriti) budú pokračovať v dlhodobom pretrvávajúcom trende identifikovania sa s myšlienkovým základom joachimizmu,⁸ predstavovalo vlastnú príčinu odstavenia dovtedaj-

⁴ „Iste idem Ioachim abbas ante inchoacionem ordinis fratrum Predicatorum super Ieremam in expositione tradidit de istis eisdem ordinibus. Ipsos quoque ordines nominavit et habitum distinxit et in pictura parietis per manum ostendit.“ *Chronica minor auctore Erphordiensi*, ed. O. Holder-Egger, *Continuationes*, In: *Monumenta Germaniae Historica – Scriptorum, Annales aevi Suevici* (Supplementa tomorum XVI et XVII), ed. G. Waitz, Hannover 1879, t. 24, s. 207.

⁵ Letopisecká poznámka Alberta zo Stade († po 1265) k roku 1188 hovorí: „Eodem anno abbas Ioachim sic de antichristo prophetavit: Cum fuerint expleti 1260 anni, nascetur antichristus. Et hic pro sanctissimo habebatur.“ *Annales Stadenses auctore Alberto ab O. c. – 1256 edente I. M. Lappenberg*, *Monumenta Germaniae Historica – Scriptorum*, ed. G. H. PERTZ, Stuttgart et al. 1859, t. 16, s. 351.

⁶ Napríklad slová Dávida z Augsburgu († 1272) či Tomáša z Pávie († ca 1280) sú ukázkami priam chladnokrvnej irónie na adresu dôverčivcov, ktorí načúvajú premnoženým veštibám o rôznych apokalyptických znakoch ich doby a cvičia sa v počtoch pri odvodzovaní roku, kedy má prísť Antikrist; por. REEVES, M.: *The influence of prophecy in the later middle ages*. Oxford 1969, s. 53.

⁷ Prvý františkánsky učiteľ pôsobiaci na univerzite v Oxforde, Adam Marsh († 1259), sa cez jedného zo svojich priateľov dostal k malému dielku obsahujúcemu rôzne výklady opáta Joachima, o. i. aj k hrôzám blížiacej sa budúcnosti, ktoré majú nastáť. Dychtiac po odpovediach na vynárajúce sa otázky oslovil listom svojho priateľa Roberta Grosseteste († 1253), no sám sa radšej neodvažoval vyvodzovať závery skôr, než by dostal vyjadrenie od lincolnského biskupa. Robertovo vyjadrenie síce dodnes ostáva tajomstvom, no dôležitejšie je, že tento korešpondenčný kontakt prebehol ešte počas jeho života, a teda už pred vypuknutím aféry s Gerardovým „večným evanjeliom“, por. REEVES, M.: *The influence of prophecy in the later middle ages*, c. d., s. 46.

⁸ POTESTÀ, G. L.: *Il „Super Hieremiam“ e il gioachimismo della dirigenza minoritica metà del '200*, c. d., s. 8-9, pozn. 46.

šieho vedenia rádu, reprezentovaného predovšetkým Jánom z Parmy a Hugom z Digne. Novou hlavou rádu sa stal majster regent parížskych františkánov Ján Fidanza.

Pred Bonaventúrom stáli dve rozhodujúce úlohy, ktorých naliehavosť si veľmi dobre uvedomoval. Musel pokračovať v obrane františkánskeho spôsobu života voči rôznym vonkajším nepriateľským výpadom a v záujme toho pristúpiť na elimináciu najvypuklejších prejavov radikálneho minoritského joachimizmu, no zároveň cítil povinnosť zabrániť vnútornému rozkolu v ráde a zvoliť oveľa sofistikovanejšie postupy pri uvoľňovaní eschatologického napätia.

Krátko pred nástupom do novej funkcie Bonaventúra predniesol kázeň *Unus est magister vester, Christus*,⁹ ktorá bola pravdepodobne inauguračným prejavom pri príležitosti jeho dlho oddiaľovaného prijatia do zboru univerzitných majstrov.¹⁰ Na záver sa pokúsil sumarizovať celkový zmysel svojej reči a pri apelovaní na potrebu jednotnej výučby použil sériu veľavravných perikop s navonok jasným odkazom pre odmeraných svetských učiteľov na parížskej univerzite: „*Lebo nesúlad výrokov má pôvod v domýšľavosti, ako sa píše v Prísloviach: „Medzi pyšnými sú vždy hádky,¹¹ a vzniká zmätok, (ako je napísané) v poslednej kapitole Prvého listu Timotejovi: Kto učí ináč a nepridržia sa zdravých slov nášho Pána Ježiša Krista a učenia, ktoré je podľa zbožnosti, je pyšný, nič nevie, ale chorobne sa škriepi a háda o slová. Z toho vzniká závisť, zvady, rúhania, zlé upodopzrievania, trenice ľudí, ktorí majú zvrátenú myseľ a sú pozbavení pravdy*“¹².¹³ No vzhľadom na to, že táto kázeň bola prednesená až okolo polovice augusta 1257,¹⁴ kedy už novoprijatý učiteľ s najväčšou pravdepodobnosťou vedel o svojom zvolení za nového generála rádu, okrem svárliwych svetských učiteľov mohol mať pri tejto kritike celkom dobre na mysli aj joachimitov z radov svojich rehoľných spolubratov. Či už pre ich povýšenecké ľpenie na absolútnej chudobe rádu a jeho jednotlivých členov, alebo pre ich domýšľavosť pri zdôrazňovaní vlastnej epochálnej úlohy v dramatických udalostiach posledných dní pozemského sveta.

Univerzitných učiteľov vedených Viliamom zo St. Amour a vystupujúcich proti neželanej konkurencii neodradili ani tvrdé sankcie pápežskej kúrie za ich bezuzdné útoky voči žobravým rehoľiam. Naďalej systematicky hromadili argumenty odôvodňujúce nutnosť ich zrušenia (hl. ide o Viliamove *Collectiones catholicae et canonicae scripturae* z r. 1266¹⁵ a traktát Gerarda z Abbeville *Contra adver-*

⁹ Por. Mt 23, 10.

¹⁰ K čiastočnému spochybneniu datovania tejto kázne z dôvodu výskytu rôznych skorších motívov por. NEJESCHLEBA, T.: „*Redukující“ povaha filozofie Bonaventury z Bagnoregia*, in: BONAVENTURA: *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus*, Praha 2003, s. 54. Názov kázne a najmä záverečná pasáž jej textu, do veľkej miery korešpondujúca s dobovými udalosťami, hovorí skôr v prospech platnosti pôvodného názoru.

¹¹ Por. Prís 13, 10;

¹² Por. 1 Tm 6,3-5.

¹³ BONAVENTURA: *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus*, c. d., 27, s. 144-145.

¹⁴ POSPÍŠIL, C. V.: *Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu Breviloquium*. In: BONAVENTURA: *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*. Praha 2004, s. 19.

¹⁵ SCHLAGETER, J.: *Wilhelm von St-Amour*. In: *Lexikon des Mittelalters 9* (Werla bis Zypresse, Anhang), Stuttgart et al., 1998, 185-186.

sarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiarum inimicum z r. 1268, neskôr doplnený o rozhorčené reakcie na pohotové mendikantské apológie¹⁶). Okrem Tomáša Akvinského či Jána Peckhama na tieto obnovené výpady rýchlo odpovedal aj Bonaventúra spisom *Apologia pauperum contra calumniatorem*. Na základe veľkého počtu citácií z prác rôznych autorít sa však zdá, že nešlo výlučne o jeho vlastný výtvor, ale skôr o kolektívne dielo.¹⁷ Metódy používané v prebiehajúcich vášnivých polemikách teda vykazovali aj napriek silnej nevraživosti na oboch stranách sporu istú podobnosť. Týkalo sa to aj používania eschatologicky zafarbených rečníckych fráz používaných oboma táborami. V jednej zo svojich posledných verejných prednášok súborne zvaných *Collationes in Hexaemeron (sive Illuminationes ecclesiae)* z r. 1273 Bonaventúra zaútočil na svätokupecké praktiky nositeľov cirkevných úradov a pre ich hriech tzv. legalizmu (t. j. snahy o kánonické legalizovanie takeého poňatia výkonu cirkevného úradu, pri ktorom jeho nositeľ vnímal svoju funkciu a z nej plynúce výsady ako svoje osobné vlastníctvo) označil takýchto prelátov za údy Antikristovho tela. Pre objektivitu však treba dodať, že pokusy o prispôbenie systému cirkevnej hierarchie „na svoj obraz“ boli charakteristické aj pre františkánskych joachimitov, nachádzajúcich riešenie v monastizovaní organizačných štruktúr cirkvi.¹⁸

Hoci sa Serafínsky doktor snažil opatrným spôsobom zachrániť Joachimovo dielo pred týmito radikálmi,¹⁹ v konečnom dôsledku sa ani on sám nevyhol príklonu k niektorým radikalizujúcim prvkom opátovej exegézy. Bez väčších ťažkostí si totiž dokázal osvojiť tézy o tom, že svitajú časy, keď duchovne osvietení ľudia dospejú k plnšiemu pochopeniu Svätého Písma a objaví sa dokonalejšia forma nábožného života.²⁰ Lojalitu svojmu rádu sa ale rozhodol preukazovať skôr cieľavedomým tlmením prehnaného dôrazu na eschatologickú dimenziu františkánskej chudoby a sústredovaním hlavnej pozornosti svojich spolubratov na pokoru ukrižovaného Krista, než ostentatívnym bojom proti tým skupinám v spoločnosti, ktoré im vytýkali ich pauperistickú nafúkanosť. S týmito regulatívnymi tendenciami priamo súvisí aj jeho účelové vyňatie vzdelávania spod kedysi veľmi prísneho zákazu akéhokoľvek vlastníctva, knihy a vedomosti nevynímajúc. Kým Tomáš z Celana sa v životopisoch sv. Františka snažil najprv vysvetliť a neskôr aspoň sčasti ospravedlniť svätcov negatívny postoj k učenosti, sebavedomý Bonaventúra sa bez väčších zábran rozhodol legitimizovať intelektuálnu činnosť menších bratov jej preklasifikovaním na údajne pôvodný prvok františkánskeho spoločenstva.²¹ Na druhej strane však treba uznať, že aj jeho retušerstvo malo isté hranice a neskĺzlo na úroveň napr. Henricha z Avranches, ktorý z Františka spravil učeného teológa. Ukážková je

¹⁶ DECORTE, J.: *Gerhard von Abbeville (de Abbatisvilla)*. In: *Lexikon des Mittelalters* 4 (Erzkanzler bis Hiddensee), Stuttgart et al., 1989, 1314-1315.

¹⁷ POSPÍŠIL, C. V.: *Bonaventura z Bagnoregia a základné prístupové cesty k jeho spisu Breviloquium*, c. d., s. 23-24.

¹⁸ ANDERSON, C. C.: *Bonaventure and the sin of the Church*. *Theological Studies*, 63, 2002, s. 682.

¹⁹ MCGINN, B.: *Joachim of Fiore's tertius status: Some theological appraisals*. In: *L'Eta' dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. *Atti del II congresso internazionale di studi gioachimiti*, San Giovanni in Fiore - Luzzi - Celico 1986, s. 229.

²⁰ MCGINN, B.: *Joachim of Fiore's tertius status*, c. d., s. 230.

²¹ MENZEL, M.: *Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters*. Köln - Weimar - Wien 1998, s. 108.

najmä scéna zo začiatku 10. kapitoly jeho *Veršovanej legendy o sv. Františkovi*, kde necháva svätca pred pápežom Honoriom III. a ostatnými prítomnými členmi kúrie obratne rečniť, ako kvety do trávniku umne zasadzovať výroky duchovných autorít do toku vlastných slov, lúštiť záhadné slová starých prorokov, skladať mozaiku viery, či dokonca ponárať sa do hĺbok evanjelia a samotných Božích tajomstiev.²²

Dokladom toho, že Bonaventúra nepostavil svoju víziu iba na negácii inej vízie, je jeho pokus o pozitívne východisko, a síce o postupné presmerovanie minoritského myslenia na kristocentrizmus ako univerzálny exegetický model. Pomimo spomenutej inauguračnej kázne, ktorá sa v tomto zmysle javí ako pomyselné programové vyhlásenie nového rehoľného vodcu, možno uviesť viacero ďalších príspevkov k jeho nastúpenej ťažiskovej línii. Nasledovali v relatívne krátkom slede po sebe, pričom za prvý významný krok sa dá označiť kompendium zvané *Breviloquium*. Spis vznikol v rovnakom roku ako kázeň *Unus est magister vester, Christus* a v praxi mal plniť funkciu základnej učebnice pre kazateľský dorast.²³ Jednotlivé kapitoly *Breviloquia* vlastne kopírujú tradičný model periodizácie dejín spásy podľa symbolického vzoru siedmich dní stvorenia sveta. Náuke o posledných veciach, Poslednom súde a možných stavoch duše vo večnosti sa z toho dôvodu autor venuje až v poslednej siedmej kapitole. Eschatologickým udalostiam a priebehu Posledného súdu pritom dáva podstatne väčší priestor, než vlastnej anagógii vysvetľujúcej konečný zmysel života kresťana a zároveň celého toku dejín. Definíciu jedného zo štyroch elementárnych postupov biblickej exegézy ponúka Bonaventúra hneď v Prológu: „*Anagógia je akési uvádzanie človeka do výšin, keď sa mu dáva na vedomie, po čom by mal túžiť, teda po večnom šťastí blahoslavených.*“²⁴ Pokiaľ ide o ukázkové uplatnenie uvedeného postupu, vyskytujú sa v siedmej kapitole v mnohých odkazoch na osobu Krista ako základný predobraz spaseného človeka vo večnej blaženosti. Bonaventúrov dôraz na vzorovosť Krista je miestami až krajne naturalistický: „*Ďalej, pretože vzkriesenie musí byť podľa toho, čo si vyžaduje završenie milosti, a nakoľko dokonalá milosť nás robí podobnými Kristovi, ktorý je našou hlavou a v ktorom nebola žiadna porušenosť údov, ale dokonalosť veku, primeraná postava a krásna podoba, je preto vhodné, aby boli dobrí vzkriesení v dokonalom stave.*“²⁵ Serafínsky doktor si pod tým predstavuje nielen doplnenie pôvodne chýbajúcich končatín (či ubratie prebytočných) alebo upravenie očividne neprímeraných telesných proporcií, ale aj omnoho závažnejšiu zmenu oproti niekdajšiemu stavu človeka, opäť veľmi silne determinovanú ľudskou prirodzenosťou Ježiša: „*pokiaľ bol dotyčný dieťaťom, (je vhodné,) aby bol Božou mocou privedený do toho veku, ktorý mal Kristus pri vzkriesení, ... pokiaľ bol starcom, aby bol privedený do tohože veku ako v predchádzajúcom prípade.*“²⁶

Teologicky prepracovanejšiu kazateľovu imagináciu týkajúcu sa anagogického

²² JINDŘICH D'AVRANCHES: *Veršovaná legenda o sv. Františkovi*. In: *Františkánské prameny 2. Legendy o svätém Františkovi z let 1226-1235*, Velehrad 2003, s. 243-244.

²³ POSPÍŠIL, C. V.: *Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu Breviloquium*, c. d., s. 28.

²⁴ BONAVENTURA: *Breviloquium. Compendium scholasticke theologie*. Praha 2004 (ďalej *Breviloquium*), Prologus, § 4, 1, s. 82, resp. 290.

²⁵ *Breviloquium*, c. d., Prologus, kap. 5, 4, s. 271, resp. 408.

²⁶ *Breviloquium*, c. d., Prologus, kap. 5, 4, s. 271, resp. 409.

významu Svätého Písma možno nájsť v jeho preslávenom diele *Itinerarium mentis in Deum*, ktorého vznik sa kladie približne do obdobia jesene 1259.²⁷ Na štvrtom stupni sedemúrovňového duchovného vystupovania k Bohu tu síce sprievodca pútnikov do vlasti večného blaha opísal spôsob, akým môže človek vstúpiť do nebeského Jeruzalema, no jedným dychom následne objasnil, že tento mystický proces sa vlastne zakladá na zámene cieľa a vektora avizovanej púte. Ide totiž o zostup samotného nebeského Jeruzalema do srdca človeka, ktorého duch sa týmto stáva hierarchickým. Pretvoriť takto svojho ducha v danom prípade znamená očistiť sa od negatívnych vplyvov ľudskej prirodzenosti, ďalej osvietiť svoju myseľ intenzívnym intelektuálnym úsilím zameraným na Boží obraz v sebe a napokon vystaviť sa vo vytržení mysle zdokonaľujúcemu pôsobeniu Božej milosti.²⁸ V šiestej časti toho istého stupňa sa nachádza aj konkrétna zmienka o anagogickom význame Biblie učiacej veriacich „*podľa trojakého duchovného zmyslu: tropologického, ktorý očisťuje pre počestný život, alegorického, ktorý osvecuje pre jasné pochopenie, a anagogického, ktorý zdokonaľuje vytrženiami mysle a presladkými darmi múdrosti.*“²⁹ Z nášho pohľadu najdôležitejší úkon zdokonaľovania ľudskej duše prostredníctvom vytržení mysle a presladkých darov múdrosti by sme však nemali chápať príliš prvoplánovo.

Na rozdiel od tradičných predstáv o krajne vypätom náboženskom vzrušení, ktorého vonkajším sprievodným javom je dočasná strata kontaktu s okolitým svetom (prejavujúca sa buď extrémnou strnulosťou alebo extrémnou aktivitou), pri používaní pojmov *ecstasis*, *excessus mentis*, či *alienatio a sensibus* (príp. *transitus*) ide Bonaventúrovi, naopak, o stav absolútneho uvoľnenia, kedy sa ľudská myseľ zrazu odpúta od rôznorodých ideí a zmlkne v úžase, prekročí samú seba a dáva sa uchopiť Božími maximami, predovšetkým láskou.³⁰

Na poslednom siedmom stupni *Itineraria* autor rozvíja motív tohto prekonania vlastných ľudských dimenzií a uvádza preň tri príklady z dejín spásy: Mojžišov prechod cez Červené more na púšť a ochutnanie skrytej manny, ukrižovanie a pochovanie Krista na odpočinok spolu s jeho príslubom omilostenému lotrovi, že sa čoskoro opäť stretnú v raji, a nakoniec Františkovo vytrženie počas rozjímania na vysokom vrchu a zjavenie ukrižovaného serafína,³¹ ktorý Chudáčika z Assisi obdaroval znameniami Kristových rán ako vôbec prvého západného svätca.³² Tento chronologický sled jednotlivých historických ukážok a ich skrytých alegorických významov sa len ťažko dá považovať za výsledok náhodného výberu. Je to totiž učebnicový príklad napodobnenia trinitárnych konkordancií Joachima z Fiore. Vo veku Otca sa *transitus* odohráva síce pomocou zázračného prekročenia mora suchou

²⁷ POSPÍŠIL, C. V.: *Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu Breviloquium*, c. d., s. 21-22.

²⁸ BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 4. In: *Opera Omnia S. Bonaventurae*, t. V., Firenze: Quaracchi, 1891, s. 307 (ďalej *Itinerarium mentis in Deum*). Pri jednotlivých odkazoch a citátoch sme prihliadali na slovenský preklad BONAVENTÚRA: *Putovanie mysle k Bohu*. Z lat. orig. prel. P. Metod Lucký, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1949 (ďalej *Putovanie mysle k Bohu*), s. 104-105.

²⁹ *Itinerarium mentis in Deum*, c. d., IV, 4, s. 307; *Putovanie mysle k Bohu*, c. d., s. 107-108.

³⁰ SCHLOSSER, M: *Setkání s Bonaventurou*. Z nem. orig. Bonaventura begegnet (Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, s. d.) prel. J. Mrocek, Bratislava 2002, s. 123.

³¹ *Itinerarium mentis in Deum*, c. d., VII, 2-3, s. 312.

³² SCHMITT, J.-C.: *Svět středověkých gest*. Praha 2004, s. 242.

nohou, no v konečnom dôsledku iba na úrovni matérie. Pre vek Syna je oproti tomu typický vyšší stupeň *transitus*, kombinácia materiálneho i duchovného prechodu, keď sa popri pochovaní materiálneho Kristovho tela spomína aj prítomnosť jeho „nemateriálnej zložky“ v raji. A napokon vek Svätého Ducha reprezentuje Františkova kontemplácia vrcholiaca vytržením, čiže rýdzo duchovným *transitus*, a to aj napriek tomu (alebo skôr práve preto!), že po ňom z hmatateľných stôp ostali „len“ rany na svätcovom tele. Treba dodať, že nie nepodstatným paralelným javom všetkých troch druhov prechodu je zažívanie troch rôznych duchovných rozkoší:³³ nasýtenie sa nebeskou mannou v prvom veku, blahodárny odpočinok spolu s Kristom v hrobe v druhom veku a radosť z Božieho požehnaní a vyvolenia v treťom veku.³⁴

Čo sa týka nami sledovaného problému, azda najzaujímavejšia pasáž celého diela je pisateľova interpretácia Františkovej mystickej extázy: „*Prešiel tam v Boha vytržením v rozjímaní a stal sa vzorom dokonalej kontemplácie ... Boh akoby chcel skrze neho viac príkladom ako slovom pozvať všetkých ozaj duchovných mužov k takému prechodu a vytrženiu mysle.*“³⁵ Okrem toho, že tu očividne naráža na jeho vzorovú kazateľskú činnosť (vzorovú v prvom rade vďaka príkladnému životu a až v druhom slede schopnosti zaujať ako rečník), veľmi jasne tu z autorových slov čnie kritická alúzia na joachimitskú terminológiu: pripodobniť sa Františkovi dokážu len *ozaj* duchovní muži, t. j. nie všetci, čo sa za *virī spirituales* hrdo označujú.

V hlavnom prameni nášho diskurzu, teda už spomínanej kázni na pamiatku prenesenia ostatkov sv. Františka, ktorú Bonaventúra predniesol o takmer osem rokov neskôr, rečník využil svoj obľúbený kristocentrický vzor ako kľúčovú zbraň proti kritikom menších bratov. Väčšina z uvedených analógií medzi Kristom a Františkom v podstate prirodzene vyplývala zo svätcových vlastných želaní a rozhodnutí.³⁶ Hlavnou témou kázne sú dve krátke biblické perikopy, pričom roz-

³³ Na rozkoš ako jeden z typických prvkov anagogického čítania symbolických vyjadrení Svätého Písma nad'abíme u sv. Bonaventúru aj v jeho neskorších verejných vystúpeniach. Ako príklad možno uviesť pasáž zo siedmej kazateľovej reči tvoriacej súčasť celej série jeho prednášok z roku 1268 venovaných tematike darov Svätého Ducha. Exegéta tu opäť viacerými spôsobmi vysvetľuje rozmanitý význam jedného z veršov starozákonnej knihy Príslovií, kde sa vymenúva zlatá abeceda dobrej ženy, ktorá popri iných kladných vlastnostiach „Dbá veľmi o vlnu a o ľan a radostne jej ide práca od ruky“ (Prísł 31, 13). Medzi alegorický a tropologický zmysel danej perikopy autor umiestnil jej výklad cez prizmu anagógie: „Secundum anagogiam vero per lanam, de qua fit vestimentum calidum, significatur orationis revelatio, quia oratio est sicut calor; per linum vero, de quo fit vestimentum delicatum, significatur deliciae.“ BONAVENTURA BAGNOREGIS: *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Collatio VII De dono consilii, 10. In: *Opera Omnia S. Bonaventurae*, t. V., Firenze: Quaracchi, 1891, s. 491. Lákavé aspekty života vo večnej sláve sú tu teda vyjadrené slovníkom blízkym obyčajnému človekovi, keďže ten bezpochyby rozumel oveľa viac predstave hrejivého vlneného odevu či hebkého pláteneho rúcha, než komplikovaným argumentačným postupom súvekej scholastickej metódy.

³⁴ František je tu označený za druhého Jakuba (resp. Izraela), podľa vzoru ktorého sa aj on mal stať pôvodcom veľkého pokolenia a dedičom zaslúbenej krajiny, *Itinerarium mentis in Deum*, c. d., VII, 3, s. 312; por. Gn 35, 9-12.

³⁵ „Ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis ... Ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.“, *Itinerarium mentis in Deum*, c. d., VII, 3, s. 312; *Putovanie mysle k Bohu*, c. d., s. 133.

³⁶ LERNER, R.: *A collection of sermons given in Paris c. 1267, including a new text by saint Bonaventura on the life of saint Francis*, Speculum, 49, 1974, 3, s. 485.

sahovo jednoznačne prevažuje podrobný výklad novozákonnej evanjeliovej pasáže „Priateľu, postúp vyššie,“³⁷ nad významovo okrajovou strofou zo starozákonnej Piesne piesní: „Ty, ktorá bývaš v záhradách [priatelía načúvajú].“³⁸ Na základe početných nepriamych náznakov možno usúdiť, že reč bola adresovaná predovšetkým Bonaventúrovým rehoľným spolubratom,³⁹ čo však nijako nevyklučuje jej širší spoločenský dopad.

Rečník hneď v úvodnom súhrne všeobecných cieľov kázne spomína, popri chválení Boha (finis in se) a duchovnom vzdelávaní bližných (finis ad alterum), aj príhovor blahoslaveného Františka za kazateľa a jeho poslucháčov.⁴⁰ Predstavuje to prvú zmienku o tomto svätcovi v eschatologicko-anagogickom kontexte. Menej zjavný je už druhý prípad, keď s odkazom na slová sv. Gregora I. Veľkého a sv. Bernarda z Clairvaux uvádza necnosti, ktorých sa má dobrý kazateľ vyvarovať (klamstvo, ľahostajnosť, ctibažnosť) tak, ako to svojou skutočnou pokorou dokázal sv. František.⁴¹ Celkovo by sa to dalo vzťahovať aj na kazateľov z radov svetského kléru, no z perspektívy vyššie spomínaného pauperistického elitárstva františkánskych joachimitov sa ťažko ubrániť domnienke, že tu autor mlčky zaútočil na ich problémy s disciplínou a rešpektovaním autorít. Už opäť zreteľnejší je anagogický rozmer ďalšej aplikácie sledovaného motívu, keď si exegéta pri objasňovaní hlbšieho zmyslu oslovenia „Priateľu!“ z hlavnej témy pomáha definíciou z Knihy Prísloví, v ktorej sa hovorí, že Pán: „má rád toho, kto má srdce čisté, kráľ je mu priateľom.“⁴² Generál františkánov zdôrazňuje, že nejde o dočasný, ale večný kráľ. Krátko nato uvádza, že takéto priateľstvo si získal aj sv. František, pretože miloval čistotu a nepoškvrnenosť.⁴³ Na dôkaz toho spomína dva príklady nesmierne tvrdých praktík očisty, ktorými svätec z Assisi prevyšoval spôsoby sebatrýznenia u sv. Benedikta⁴⁴ a neskôr poslúžil ako vzorový príklad umŕtšovania telesnej žiadostivosti pre jedného mladého františkánskeho novica.⁴⁵

Osobitnou kategóriou sú obrazy z Františkovho života, v ktorých figuruje ako „alter Christus“. Je tu dokumentovaná jeho snaha podstúpiť mučenícku smrť „na kríži“ za iných výpravou do egyptskej Damietty (r. 1219),⁴⁶ stigmatizácia na hore Verna (1224),⁴⁷ obnaženosť tela počas umierania neďaleko Porciunkuly (1226).⁴⁸ Rovnako ako vo viacerých predchádzajúcich prípadoch, aj tu sa potvrdzuje súdoby trend uplatňovania historických exempli v kazateľskej praxi. Najmä žobravé rehole

³⁷ Por. Lk 14, 10.

³⁸ Por. Pies 8, 13.

³⁹ Najjasnejšie to vyplýva z pasáže v závere kázne, v ktorej prirovnáva Krista k palme a jej plody vyzdvihuje ako večne sladké občerstvenie a večnú slávu, do ktorej „a Dei filio domino nostro Ihesu Christo introductus est Beatus Franciscus, noster patronus.“ Clm 23372, s. 498, r. 228-231.

⁴⁰ „ut possim aliquid dicere quod cedat ad Eius laudem et Beati Francisci commendacionem, et ad aliquam animarum nostrarum edificacionem.“, Clm 23372, s. 491, r. 18-19.

⁴¹ Clm 23372, s. 492, r. 45-59.

⁴² Por. Prisl 22, 11.

⁴³ „Mundiciam enim et puritatem Beatus Franciscus amavit, et ideo amicicium regis eterni sibi adquisivit.“, Clm 23372, s. 493, r. 72-73.

⁴⁴ Clm 23372, s. 493, r. 77-81.

⁴⁵ Clm 23372, s. 493, r. 89-91.

⁴⁶ Clm 23372, s. 494, r. 102-106.

⁴⁷ Clm 23372, s. 495, r. 160-163.

⁴⁸ Clm 23372, s. 497, r. 196-197.

tak prispeli k tomu, že dejiny ako také zaujali významné miesto v náboženskej formácii veriacich.⁴⁹

Nahota však bola pre Františka dôležitá nielen v posledných chvíľach života, ale údajne v priebehu celej jeho pozemskej dráhy. Podľa rečníkovho výkladu sa raz dokonca počas kázne vyzliekol úplne donaha, pretože chcel, aby sa jeho život a kázanie vždy vyznačovali chudobou.⁵⁰ S týmto fyzickým aspektom ale súvisí aj anagogickou terminológiou podaná manifestácia haptickej zbožnosti u samotného Bonaventúru: „*Vravím vám, za blahoslavených sa považovali tí, ktorí sa mohli dotknúť jeho tela.*“⁵¹

Poslednou z relevantných skupín výjavov sú paralely pôsobiace z pohľadu svojej štruktúry opätovne dojmom Joachimových trinitárnych konkordancií. Ako prvú ukážku možno uviesť pasáž, v ktorej kazateľ prirovnáva Boží príbytok na vrchu k Mojžišovi a Kristovi. Oboch v priebehu kázne niekoľkokrát prirovnáva k sv. Františkovi a na spomínanom mieste Františka alegoricky nazýva *svätým mestom Jeruzalem*.^{52, 53} Videné očami minoritského joachimitu, každý z vekov dejín spásy rozvrhnutých kalábrijským opátom tu má svoje zastúpenie: vek Otca Mojžiša ako starozákonnú postavu, vek Syna samotného Krista ako novozákonnú postavu a vek Svätého Ducha Františka ako anjela šiestej pečate zo Zjavenia Jána. Druhým príkladom sú tri druhy vyvolených profesných stavov v jednotlivých vekoch: starozákonní pastieri (t. j. patriarchovia - Elizeus, Dávid), proroci a zákonníci zastupujúci prvý vek, rybári (t.j. apoštoli) zastupujúci druhý vek a, dosť prekvapujúco, kupci (sv. František, sic!) zastupujúci tretí vek.⁵⁴ A práve v takomto teologickom odôvodnení nutnosti spoločenskej rehabilitácie stavu obchodníkov,⁵⁵ ktorý bol z hľadiska dobovej eschatológie takmer automaticky spájaný s pekelnými mukami boháča z príbehu o Lazárovi,⁵⁶ možno hľadať zásadné poslanstvo celej kázne. Na dvoch miestach totiž veľmi jasne vystupuje proti bezhlavým útokom na majetných ľudí. Najskôr po vysvetlení symbolického obrazu orla, ktorý nemôže vzlietnuť pre olovenú guľu (t.j. pozemské bohatstvo) ťahajúcu ho k zemi, hovorí: „*A predsa neodsudzujem tých, čo majú majetky, (no) nesuzujú sa pre ne.*“⁵⁷ Potom na úplný koniec kázne završuje celé svoje argumentačné úsilie najvyšším tromfom, a síce Františkovým pôvodom z obchodníckej rodiny:⁵⁸ „*Preto (Boh) miloval onoho blahoslaveného Františka, ktorý bol kupcom, a tohto dobrého kupca odmenil, keďže*

⁴⁹ MENZEL, M.: *Predigt und Geschichte*, c. d., s. 100.

⁵⁰ Clm 23372, s. 497, r. 200.

⁵¹ „Dico vobis quod beatos se reputabant omnes qui corpus eius poterant tangere.“, Clm 23372, s. 498, r. 240-241.

⁵² Por. Apok 21, 10.

⁵³ „Et ego stans ad populum ostendam tibi civitatem sanctam Ierusalem...“, Clm 23372, s. 497, r. 205-208.

⁵⁴ Clm 23372, s. 498, r. 242-244.

⁵⁵ J. Le Goff pripisuje františkánom dokonca hlavnú zásluhu na zmierení medzi obchodníkmi-bankármi na jednej strane a cirkvou a kresťanstvom na druhej, por. LE GOFF, J.: *Svätý František z Assisi*. Praha 2004, s. 132.

⁵⁶ Por. Lk 16, 24.

⁵⁷ Clm 23372, s. 497, r. 222-223.

⁵⁸ Por. Mt 13, 45-46.

*(ten) objavil perlu nebeskej slávy a aj nás učil obchodovať.*⁵⁹

*

Problém špecifikácie a komplexnejšieho zhodnotenia úlohy sv. Františka ako zvestovateľa eschát a anagogických aspektov biblického zjavenia u Serafínskeho doktora možno na záver sumarizovať konštatovaním: nech už akokoľvek skresľujúca a prikrášľujúca skutočný obraz historickej postavy sv. Františka,⁶⁰ Bonaventúraova reinterpretácia svätčovej chudoby mala v prvom rade položiť základy pre teologicky menej nebezpečnú aktualizáciu tejto citlivej otázky⁶¹ a v nadväznosti na ňu presmerovať pozornosť súčasníkov i neskorších generácií na historicky menej zneužiteľnú (?)⁶² Františkovu pokoru. To na druhej strane nijako neodporuje Bonaventúrovmu postojom rázneho kazateľa a horlivého obhajcu výnimočnosti svojej rehole, ktorý s veľkou sebaistotou vyhlasuje, že už z titulu spoločenského postavenia menších bratov žiadnym iným rehoľníkom natoľko neprislúcha oprávnenie kázať.⁶³ Kto totiž podľa skutkov a slov dobrého kupca Františka odhaľuje v sebe samom drahocenný obraz Ukrižovaného a ponúka tomuto svetu vzácny odev z dielne Chudáčikovej pokory a chudoby, ten bude povznesený do onoho sveta a stane sa majiteľom najdrahocenejšej perly nebeskej slávy. Múdry a usilovný študent františkánskej obchodnej akadémie by mal takto zavŕšiť svoju celoživotnú transakciu s vysoko pozitívnou bilanciou.

Mgr. Ivan Varšo (ywain_dl@hotmail.com)

⁵⁹ „Unde istum Beatum Franciscum, qui mercator fuerat, multum dilexit, et bonum mercatore ipsam reddidit quando invenit margaritam glorie celestis, qui etiam nos mercari docuit.“, Clm 23372, s. 498, r. 244-246.

⁶⁰ Por. LE GOFF, J.: Svätý František z Assisi, c. d., s. 40.

⁶¹ Hoci podľa B. McGinna, ktorý sa v danom prípade opiera o staršiu tézu Y. Congara, za cenu toho, že tieto anagogické odkazy – do značnej miery prevzaté z joachimitských modelov (napr. z modelu *tertius status*) – stratili perspektívu ďalšieho vývoja, a tým aj možného nadčasového významu aplikovateľného na udalosti a situácie v budúcnosti; por. MCGINN, B.: *Joachim of Fiore's tertius status*, c. d., s. 234.

⁶² K pochybnostiam naznačeným otáznikom v zátvorke nás vedie podozrenie, že ani v prípade pokory nebol Františkov vzor bez istej explozívnej prímеси, nakoľko Chudáčikova predstava o poslušnosti ako jednom z dôležitých kúšobných kameňov pokory mala taktiež zopár drobných (no závažných) trhlín. Predovšetkým sa to týkalo plánu dať menším bratom právo postaviť sa proti svojim nehodným nadriadeným, ktoré František zakotvil v *Regula non bullata* z r. 1221 a ktoré bolo príliš „horúcim zemiakom“ na to, aby ho popri iných kontroverzných ustanoveniach dokázal presadiť do neskoršej *Regula bullata*. Ako príklad jeho dvojakeho postoja k uvedenému problému môže poslúžiť pasáž, ktorú Bonaventúra prevzal od prvého svätčovho životopisca Tomáša z Celana. V nej zatrpknutý František ironicky prirovnáva poslušného človeka k mŕtvoľe, čo nerepce a bez odporu nechá so sebou manipulovať; por. LE GOFF, J.: Svätý František z Assisi, c. d., s. 64. Na niečo podobné narážame aj v jednej z prvých františkánskych legend pripisovaných radikálnej frakcii hnutia, kde assiský svätec po osobnej skúsenosti s nerestami a hanebnosťami Rimanov v spoločskom údolí rozhorčene povoláva nebeské vtáčstvo, a to aj nebezpečné havrany a supy, aby sa nasýtilo telami pomocníkov šelmy a falošného proroka; por. Zj 19, 17-18. Napriek tomu, že v ikonografii nakoniec aj túto tendenčnú interpretáciu extrémistov prekryla Giottova neškodná idylka kázania vtáčikom, z hľadiska historickej hodnovernosti sa Františkove silne negatívne dojmy z Večného mesta a zvlášť pápežskej kúrie javia ako veľmi blízke skutočnému priebehu udalostí; por. LE GOFF, J.: Svätý František z Assisi, c. d., s. 55-56.

⁶³ MENZEL, M.: *Predigt und Geschichte*, c. d., s. 99.

Summary

**„*Ut possimus nobis cum Beato Francisco acquirere merces regni celestis.*“
The Saint Preacher as a Pattern of Franciscan Eschatological and Anagogical
Imagination**

Ivan Varšo

St. Francis' admirable reputation became extremely soon very incentive inspiration to the large amount of speeches, legends, and rumours of many Franciscan preachers. The principal objective of the contribution is to present the sermon in honour of Poverello's relics translation given by St. Bonaventure as a unique testimony to the great significance of individual model of sanctity to substantial transformation of eschatological and anagogical mentalities, in this case concerning medieval attitude toward the stratum of merchants, resp. rich people at all. The crucial factors of wider historical background of St. Bonaventure's sermon comprise various contemporary events and processes, such as so-called Interregnum in the Holy Roman Empire, long-time struggles between Ghibellines and Guelphs in Italy, "scandal" of brother Gerardo di Borgo San Donnino's *Book of introduction to the Eternal Gospel* in Paris or prophetic joachimism with its magnetising year 1260 affecting the millenarian expectations of radical believers almost all over the Christian West, including a circle of Joachites formed around the former minister general of the Minor Friars John of Parma.

After St. Bonaventure was elected as his successor, he had to deal with two fundamental problems. Firstly, elimination of tendencies towards extremely strict observation of St. Francis' commitment to poverty causing a deep division of the Order. Secondly, defense of the Franciscan way of life against the continuing external threats. Fidanza's new concept of leading the lesser brethren (outlined mainly in his most famous works) was based on several important changes, above all on legitimization of their intellectual activities within the pale of educational necessity and redirection of their attention from the millenarian joachimism to the Christocentric fundamentals of the Christian faith (e. g. in *Breviloquium* there was a great emphasis on the element of adequacy as one of the prototypic qualities of Jesus Christ or in *Journey of the Mind to God* where the first explicit reference to St. Francis as a perfect example of the holy living, placed within a joachite Trinitarian context of salvation history together with Christ, could be found).

As regards St. Francis as a saint preacher, the interpretative framework of our main source, *A sermon by brother Bonaventure for the feast of the translation of Saint Francis*, could be seen also as a kind of synecdoche for the whole exegetical teachings of St. Bonaventura. Though it was most probably addressed especially to his Franciscan brethren, considering its noticeable accent on the merchants the repercussion of much wider contemporary audience might be assumed. The fame of Francis' holiness constitutes the main reference point for every mentioned parallel in order to praise Poverello, e. g. for his more extreme asceticism (than St. Benedict of Nursia) or nearly the same level of a spiritual perfection as Christ himself (using the term "alter Christus"). Beyond the classic hagiographical scheme, however,

finally appears the preacher's genuine interest – hint at a urgency of public rehabilitation of tradesmen as a legitime group of Christian society.

To sum up, in the course of our analysis there were recognized two essential functions of St. Francis' sainthood as demonstrated by St Bonaventure: stifling the excessive religious and social enthusiasm of radical Franciscan Joachites resulting from their irreconcilable clash for absolute poverty of Franciscan Order and redirecting their attention to St. Francis as a zealous follower of humility who used to be extremely sensible of the supernatural dimension of human deeds and their final value from the point of celestial eternity.

