

INDICE / OBSAH

Pavol Koprda: La storia slovacca preformulata da Gorazd	3
Mária Lukáčová: Listová korešpondencia sv. Františka z Assisi	44
Monika Šavelová: La concezione della dignità secondo Pico della Mirandola	74
Paolo Di Vico: Le meraviglie del teatro a Napoli: il Teatro San Carlo	83

Recensioni / Recenzie

Rino Caputo: Nuovo manuale della letteratura delle origini	91
Pavol Koprda: Staršia talianska literatúra v optike hermeneutického výskumu	91

LA STORIA SLOVACCA PREFORMULATA DA GORAZD¹

Pavol Koprda

Il presente articolo discenderà alla più antica storia degli slovacchi. Il nome “Slavo” nella Grande Moravia si esprimeva con “slovenin/sloven”, ma quei popoli usavano la stessa parola per indicare se stessi, e non tutti gli slavi. Per dire “della parte morava” come per dire “della parte del principato nitriense” dicevano “slovenin”, pensando sempre a “cittadino della Grande Moravia”. La pronuncia -ienin/-ěnin è stata coniata dalla slavistica ceca. Il nome della nazione slovacca nel corso della storia ha subito dei cambiamenti che vanno chiariti in anticipo per evitare eventuali dubbi che potrebbero nascere. Il nome attuale di “slovacco” non esiste dagli inizi, per non dire che nella lingua slovacca nemmeno attualmente copre per intero il paradigma che concerne questa denominazione. Si dice la Repubblica slovacca, ma nella madrelingua “Slovenská republika”. La donna si chiama slovacca, ma in slovacco suona “Slovenka”; si dice “in slovacco” ciò che in lingua si esprime “po slovensky”. Riassumendo, l’aggettivo femminile, maschile e neutro, il sostantivo dei femminili e l’avverbio e lo stesso nome del paese “Slovensko” – Slovacchia conservano ancora oggi la desinenza magnomorava *-en* (-sko, -ka, -ský, -ská, -ské, -sky), laddove il sostantivo e l’aggettivo maschile del nome nazionale hanno subito nel Quattrocento la sostituzione della desinenza -enin con -ák che in italiano suona -acco, in latino *Slovachus*. In italiano, come nelle lingue occidentali, a differenza dallo stesso slovacco, la desinenza -acco, -acca ha coperto tutto il paradigma della denominazione della nazionalità, come si vede sopra.

Basti indicare come spiegazione di tale cambiamento il generale abbandono tra gli slavi nel corso del Quattrocento della desinenza -en, -enin a favore di -ak, -ák, sotto l’influenza del polacco. Tale cambiamento avvenuto nelle

¹ Článok je výstupom grantovej úlohy KEGA Hermeneutika talianskej literatúry (od stredoveku po renesanciu), č. 050UKF-4/2018, zodpovedná riešiteľka: Mgr. Monika Pamulová Šavelová, PhD.

lingue slave ebbe per conseguenza il passaggio da Slovenin a Slovak, Slovák, Polanin, Polonin a Polak, Polák, Poliak, Serbin a Serbak, Rusin a Rusnak, Roznak, magari Turčín a Turco, Turek (la moneta turca veniva chiamata „turák“).

Ovviamente, né slovenin, né slovak per gli altri slavi indicavano la nazionalità slovacca, ma il nome generale dello slavo, “Slavus”. Gli slovacchi però, sin dall’inizio della Grande Moravia e dopo, cadutane la parte orientale sotto il regno ungarico, si comportavano nei riguardi delle due sopraddette denominazioni degli slavi come se queste fossero il loro nome. Si identificavano con il nome “Slovenin” come se significasse “cittadino del Principato nitriense” e “cittadino della Grande Moravia”, al punto che, siccome gli slovacchi si estendevano nel passato su un territorio notevole, nascevano difficoltà nel distinguere tra il nome di quella nazione e quello della stirpe slava. Un simile atteggiamento appropriativo assunsero nel quindicesimo secolo nei confronti del nome slavo di fresco conio, di modo che “Slovák” si mantenne per pochissimo tempo come denominazione degli Slavi. Perché usurpato dalla nazionalità degli sloveni/slovacchi, e con insistenza da essi usato nel periodo del Regno ungherese, dovette essere abbandonato il suo significato “Slavus” che cominciò a dirsi “Slovan”, mentre “Slovák” rimase tra tutti gli slavi riservato alla sola denominazione della nazionalità slovacca.

L’argomento che qui di seguito ci interessa trattare richiede di usare il nome “Slovenin”, “Sloven”, a volte con il significato di “Slovacco”, a volte con il significato di cittadino della Grande Moravia, e addirittura con quello di “Slavo”. Pertanto si prega il lettore di avere pazienza quando vedrà le parole “slovacco” e “slavo” (Doruľa 1993) usate al di fuori dell’uso comune.

Il presente articolo all’uso Slovien (Slověn), Slovienin (Slověnin), slovien-sky (sloveno) preferisce la dicitura Sloven, Slovenin, slovenskí (sloveno) perché la matrice macedone della lingua paleoslava esprimeva il suono – *ǵ* – con fonazione *e* ossia *ǣ*, per cui di conseguenza la voce “Slavo” anche nella Grande Moravia si esprimeva “Sloven”, “slovenskí” e non invece col dittongo -ie/-ě. Era il sostrato slavo macedone quello che i missionari bizantini con a capo Costantino e Metodio portarono nella Grande Moravia, e quel sostrato – arricchitovi di moravismi, slovacchismi del Nitriense e della Pannonia trasdanubiana del principe Kocel, nonché delle nuove possibilità di derivazione

delle parole – di seguito diventò la base delle redazioni nazionali dello slavo ecclesiastico. Anche noi slovacchi fino al quindicesimo secolo ci chiamavamo in accordo con quella fonazione Sloven, Slovenín, slovenskí. Come detto, ancora ai nostri tempi rispettiamo quella pronuncia dicendo *Slovensko, Slovenka, slovenský, po slovensky* (Slovacchia, la slovacca, agg. slovacco, avv. in slovacco). La pronuncia originale -e- di – ě – in quelle parole viene usata senza interruzione per mille duecento anni. Comunque, per non suscitare l'impressione di voler presentare come slovacca la lingua paleoslava di origine della Macedonia egea, in casi simili preferiremo usare la traslitterazione -ě-: lo slovienino, non “lo slovenino”. Lo stesso per la “liturgia slovienina”. Per non far confondere il sostantivo e l'aggettivo “sloveno” con gli sloveni, nome degli abitanti della Slovenia, preferiamo servirci della variante “slovenin”, “slovenino” invece che “sloven, sloveno”. Consci di identità di stirpe con gli slovacchi odierni, a volte anticipiamo la denominazione “slovacco”. Nonostante il sostrato macedone, come vedremo più avanti, numerose in quell'uso linguistico sono le espressioni slovacco-pannoniche: *preložil prveie* (aveva tradotto prima); *V skore* (in breve tempo); *čin* (l'atto); *prelož* (tradusse); *pismena* (le lettere); *preložista* (tradusse); *sostavlivat* (comporre).

Esempi:

“Рѣсалѣиѣ во бѣ тѣмѣ і Еванѣліе съ Апостолѣмѣ і избѣраными слоужбамі crkvъnyimi s Filosofъmъ рѣбложилъ рѣгъвѣіе” (Stanislav 1957, p. 326); *Vita di Metodjo*, capitolo XV: “perché quello (Metodio) aveva prima tradotto assieme al Filosofo solamente Psalterio, Vangeli, Apostoli e scelti sacri officii”: бѣ – be; рѣбложилъ – leggiamo: preložil; рѣгъвѣіе – leggiamo: prveje.

“Въ скорѣ же въсь crkvъnyi činъ рѣбложь” (Kol. 1985, p. 96); *Vita di Costantino*, capitolo XV: “In breve tempo tradusse tutti...”: скорѣ – leggiamo: skore; рѣбложь – leggiamo: prelož.

“Наčasta съstavlivati pismena azboukovъnaja slovъnski i рѣбложista apostолѣ і еванѣлѣ”, *ivi*; Nestor: “si mise a comporre le lettere dell'alfabeto slavo e tradusse l'Apóstolo e il Vangelo”: slovъnski – leggiamo: slovenski; рѣбложista – leggiamo: preložista. “... stroja pismena slovъnskychъ kъnigъ”, *ivi*: “componendo le lettere dei libri slavi”: slovъnskychъ – leggiamo: slovenskix.

Per convincere che la parola Sloven(in) era utilizzata non solo nel senso “Slavus” ma anche “Slovachus”, possiamo riferirci anche alle circostanze sociopolitiche: il principe Rastislav, avendo scritto una richiesta all’imperatore bizantino Michele III non poteva intendere con questa parola tutti gli slavi ma soltanto coloro dei quali era principe nella Grande Moravia. Da come la lettera è formulata, si può considerare la prima ad aver indicato col nome la formantesi nazionalità medievale.

Consideriamo fonte importante per la conoscenza del raggio di attività della missione bizantina le scoperte di Richard Marsina pubblicate nel saggio *Štúdie k slovenskému diplomatáru I* (Marsina 1971, pp. 50 – 70; *Gli studi per il diplomataro slovacco*, I).

Se dovessimo caratterizzare brevemente il testo che segue, si direbbe un tentativo di ricostruire le modalità storico-culturali nei limiti delle quali i nostri antenati avevano vissuto la loro questione identitaria nel periodo tra l’862 e il 907. Il ragionamento è fondato sull’idea che *La vita di Metodio* ricostruisca il senso dell’esistenza della Grande Moravia, come questo fu pensato dai membri della missione imperiale bizantina. Rinforza tale opinione il presupposto che esista uno stretto rapporto tra i capitoli quinto e diciassettesimo della *Vita di Metodio*. Dato per scontato il contenuto strategico della lettera di Rastislav a Michele III, riportata nel quinto capitolo (richiesta consistette nel desiderio di affrancare lo Stato dalla subordinazione alle diocesi della Marca Orientale), quanto all’importanza strategica le si può equiparare l’investimento di Gorazd da parte dell’arcivescovo Metodio, nel XVIImo capitolo, come suo successore. È legittimo comprendere quel passo testuale come se Metodio, investendo Gorazd a quella dignità, esprimesse il progetto strategico su come a noi, slovenini, conveniva che procedessimo per conservarci l’identità ed evitare l’autoabbandono nella prospettiva di una lunga egemonia latina religiosa, culturale e politica di altri sopra di noi. Per il restante questo articolo attinge ai noti studi sulla vita di Gorazd, cercando di corroborare la suddetta ipotesi del legame tra i due atti, rispettivamente narrativizzati nel quinto e nel diciassettesimo capitolo.

Nel corso del lavoro ci si propone di seguire le orme che confermano la effettività degli eventi della vita di Gorazd, personaggio emblematico di quella prospettiva degli slovenini che sarebbe stata fondata sui compromessi. Ci si

propone pure di trarre da quel curriculum degli spunti dai quali si possa desumere che gli sloveni della Grande Moravia per effetto della missione bizantina crearono una comunanza politicamente e socialmente solidale.

D'orientamento ci sarà la nozione della cosiddetta “nazione medievale”: l'idea di una vera fede, che, se diffusa con efficienza, nel Medioevo sarebbe stata in grado di rendere la lingua del Paese un impulso sociale e fissare nelle menti e nei voleri la comune volontà di costituire uno Stato. Basti riferirsi a Riccardo Picchio per il quale “il patriottismo slavo di Cirillo e Metodio si trasformò in una vera questione della lingua ceca” (Picchio 1978, p. 183). Vuol dire che la lingua slava godette nell'Occidente di allora, grazie alla missione bizantina, di un prestigio tale che anche dopo che si fu sciolta la Grande Moravia, (quel prestigio) motivò e appoggiò a sufficienza le stirpi slave che si rifecero alla prospettiva di una identità nazionale e sovranità coltivando nella propria lingua la cultura e la fede. Mentre R. Picchio sotto tale aspetto si è interessato dei céchi, noi dallo stesso punto di vista prenderemo in considerazione gli *slovene*, ci interesserà dunque vedere da dove scaturì la coscienza politica degli slovacchi e in che misura quella genesi fu efficiente nel corso della nostra storia. Sull'esistenza di una relazione tra la religione magnomorava e il formarsi della nazionalità magnomorava degli slovenini ha scritto p. es. Radoslav Večerka interpretando la designazione di Gorazd dalla parte di Metodio come una formula del patriottismo feudatario moravo (Večerka 1963, p. 56). Nello stesso senso si auspica di scoprire la permeazione dell'operare della missione cirillo-metodiana nella comunanza dei vecchi slovacchi della Grande Moravia, perché solo la permeazione sociale dei missionari bizantini coi cittadini rende possibile di mostrare falso il muro che da molti lati continuano ad ergere invalicabile, tra il periodo magnomoravo degli *slovene* e quello ungherese degli slovacchi.

Rastislav, il principe magnomoravo, mandò a Costantinopoli i messi con una lettera scritta in greco (Hetényi 2007, pp. 182 – 192), formulata come segue: “Jako Božiejq milost'ij s'dravi jesmъ, i s'qъ v ny vъš'li oučitele mъnodzi kъrst'iani iz Vlachъ, iz Grъc, iz Němъcъ, oučavšte ny različъ. A my Sloveňi prosta čadъ i ne imamъ, iže by ny nastavil na istinou i razoumъ skazaľ. To dobri vladko, posъli taki m'qžъ, iže ny ispraviti

vsiakǫ pravdǫ”². (Come per grazia divina godiamo di buona salute. Sono entrati nel nostro Paese tanti maestri cristiani dall’Italia, dalla Grecia, dalla Germania, insegnandoci variamente. Noi slovenini comunque siamo un semplice popolo e ci manca chi ci indirizzi alla verità divina e chi ci spieghi come ci si autogoverni per le leggi. Buon imperatore, manda degli uomini che ci insegnino ambedue le verità).

Volle ottenere che della Grande Moravia si facesse una provincia ecclesiastica, perché già per la sola esistenza di essa sarebbe stata potenziata la sovranità dello Stato magnomoravo.

La lettera del principe Rastislav all’imperatore Michele Terzo viene considerata un tesoro della nostra cultura. Tradotta in lingua slava e riportata nel quinto capitolo della *Vita di Metodjo*, tuttora si resta indecisi sul senso del passaggio “*iže by ny nastavilь na istinu i razoumь sьkazalb*”. Se “razoumь” lo traducessimo “il potere legale” o “autogoverno per le leggi” (Koprda 2007, pp. 214 – 222), tale interpretazione ci renderebbe possibile intendere, nel messaggio di Rastislav, il desiderio che i missionari mandati da Michele III ci insegnassero come si governa con l’aiuto delle leggi e del diritto (civile e penale) affinché la Grande Moravia potesse autogovernarsi. Ci costava fatica venire alla formula *razoumь sьkazalb* (Koprda 2010, p. 90). **Razoumь** va considerato ricalco del “logos”.

Le parole di Metodjo nel diciassettesimo capitolo della *Vita di Metodjo*:

Въпросиша же и рекъше: “Кого чујеши оче
учителю чьстѣнѣи в оученичєхъ
своичъ, дабы рѹченїа твоїего
тебїе настоѣникъ былъ? Показаже
имъ іединого от известныхъ

² Zo Života Metodovho, V, in: JÁN STANISLAV: *Dejiny slovenského jazyka III, Texty*. Op.cit., p. 322, dal cirillico traslitterato da P. K. Nella *Vita di Costantino*, XIV, la stessa lettera si trova formulata come segue:

“Ljudem našim pohaňstva sja otvrgšim, i po christianesk sja zakon držaščim, učitelja ne imam takovago, iže by ny v svoj jazyk istuju veru christiaňskoju skazal, da byša i iny strany togo zřjašče podrobilisja nam. Ta pošli nam, vladyko, episkopa i učitelja takovago, ot vas bo na vsja strany dobryj zakon ischodit”. J. Stanislav, op. cit., p. 318.

učěnikъ svoichъ, naricaiajemago
Gorazda gliagolia: Сѣ jest vašeja
zemlia svobodъ muž vučenъ
že dobre vъ latinskia knigy,
pravovieгънъ. To bud' i božia volia
i vaša liuby iakože i moja.³

– A quelli che chiedevano dicendo: “Ascolta, maestro venerabile, chi (dái?) tu perché ti sia successore del tuo insegnamento?”, egli additò uno dei suoi conosciuti discepoli chiamato Gorazd, e disse: “Ecco questo è un uomo libero del vostro Paese, bene erudito nei libri latini, e ortodosso. Lui sia il volere di Dio che a voi piaccia come a me piace” (Pauliny 1985, p. 65). A patto che per “la ragione” del quinto capitolo si ammetta il senso “che ci insegnino a governarci per il vigore delle leggi”, queste parole di investimento dalla bocca di Metodio espresse poco prima di morire, potrebbero essere concepite come segue: avete chiamato me con mio fratello perché vi mostrassimo la verità nascosta nel vangelo e vi insegnassimo l’uso delle leggi nel governo: essendo andate le cose come tutti sappiamo, ecco a voi in Gorazd l’esito di embedue le finalità per le quali fummo invitati da Rastislav ventidue anni or sono.

Parafrasando per esteso: – presa in considerazione la latinizzazione della vita ecclesiastica, avvenuta negli anni Ottanta e Novanta e fatta definitiva nel *Commonitorium*⁴ di papa Stefano V, è possibile vedere Gorazd, erudito bene nei libri latini e nel contempo ortodosso credente allo Spirito Santo proveniente soltanto dal Padre, quello per il rispetto del quale, scomparso io, Metodio, procederà la diffusione della verità cristiana e il discorso sulla fede. Lo si stimi per voi e nella sua persona sia stimato quel modo di diffusione della verità evangelica che lui vi dirà, tutto ciò perché la cultura latina probabilmente per secoli diventerà la vostra realtà: Gorazd, di stirpe slovenina e di origine del vostro Paese, può funzionare per voi da modello, lasciandovi guidare dal quale potrete voi slovenini della Grande Moravia mantenere sotto controllo le cose di vostra pertinenza –.

³ Dal ms uspenskiano de la *Vita di Metodio*, foglio 109.

⁴ C., traducibile forse: l’elenco delle date per prendere posizione verso le eresie.

Se la *Vita di Metodio* fu scritta, come si pensa, da Gorazd, è lui a essere stato l'interprete delle parole che di lui proferì Metodio, nonché interprete della lettera d'invito del quinto capitolo con la quale Rastislav si rivolse a Michele III. Se così è, dovevano essergli passate per la mente le suddette interconnessioni tra il quinto e il diciassettesimo capitolo. È come a dire che in una sola persona fu concentrata l'idea di autonomia moravoslovenina, compreso il programma del suo conseguimento e mantenimento, tutta fondata sulla familiarità delle circostanze storiche che la condizionavano. Tale coscienza storico-politica di un individuo eccezionale in simili casi si vede nutrita dalla coscienza collettiva che costituisce la realtà di tale idealità. Nella *Vita di Metodio* è come se Gorazd avesse espresso tale realtà sociale, anticipandola e facendosene il protagonista (similmente Dante si fece protagonista del progetto presentato nella *Divina Commedia*). Tale autopromozione corrisponderebbe anche a come Gorazd viene presentato dalla *Vita di Clemente*: protagonista intellettuale dell'ambiente politico e ortodosso moravo slovenino.

Chi banalizza l'investimento di Gorazd da parte di Metodio come suo successore, pare lo faccia apposta per celare che se l'autore era uno solo, doveva tenere nella mente copresenti e strutturati tutti i capitoli della *Vita di Metodio*. E soprattutto il quinto e il diciassettesimo, essendo innegabile l'equiparazione del valore di strategia statalista dell'investimento con il messaggio di Rastislav a Michele III del quinto capitolo⁵.

Se si potesse convenire che Gorazd, oppure i suoi discepoli, dopo l'890 abbia influenzato gli eventi nella zona limitrofa nord-orientale della Grande Moravia, se ne potrebbe trarre una conseguenza importante per la cultura slovacca, quella che al seguito dell'espulsione dei discepoli di Metodio la cultura morava slovenina non si fosse trasferita tutta all'estero, riducendosi alle rispettive scuole tra gli altri slavi fondate dai preti e monaci espulsi dalla Grande Moravia, ma Gorazd, di persona o servendosi della propria autorità, nelle zone limitrofe nord-orientali della Grande Moravia avesse fondato, diffuso e custodito una civiltà continuativa di quella magnomorava. In tal caso l'odierna cultura dei fedeli greco-cattolici della Slovacchia orientale e in

⁵ DIMITAR KALEV, storico bulgaro della storia ecclesiastica, analizza dettagliatamente il XVII. capitolo nel: *Sv. Sedmočislenici – slavianski prosvetiteli*, Sofia 1953, la presentazione del quale in Slovacchia fu diffusa da Ťažký, Zrubeč, 1997.

parte anche centrale non sarebbe da considerarsi prodotta dall'uniatismo del sedicesimo secolo, o almeno sicuramente non tutta in quanto tale. Se il grecocattolicesimo della Slovacchia orientale e delle zone adiacenti lo potessimo considerare continuativo della cultura e della fede magnomoravi vi si potrebbe vedere l'effetto delle citate parole di Metodio nel diciassettesimo capitolo.

La leggenda agiografica della *Vita di Metodio* fu scritta nella Grande Moravia, non appena scomparve Metodio nell'aprile dell'885. Appaiono pregevoli in essa le formulazioni sulla designazione di Gorazd come successore e sulla morte di Metodio. L'arcivescovo Metodio designò suo successore l'erudito e ortodosso Gorazd. Metodio procedette da buon conoscitore della legge e senza dubbio nel rispetto dei precetti della Chiesa. Alcuni desumono dalla designazione la dignità vescovile di Gorazd. Così Alojz Miškovič (1902 – 1967) considera necessario il precedente titolo di vescovo di Gorazd, il quale secondo lui avrebbe celebrato il funerale di Metodio (Miškovič 1963). Si esprime in accordo anche Michal Lacko (1991, p. 194) dicendo che non vi era nulla d'illegale poiché gli arcivescovi in quei tempi erano autorizzati a designare i loro successori. Il papa soltanto serbava per sé il diritto della conferma. Forse a tale diritto si riferisce il paragrafo del *Commonitorio* di Papa Stefano V e della sua parallela lettera al re Svätopluk, dove Gorazd si legge invitato dal papa a spiegare i dubbi di quello. Secondo Hugo Richter l'invito formulatovi, indirizzato a Gorazd, testimonia che Gorazd in quel tempo aveva ricoperto la carica di vescovo senza sede, consacrato a Costantinopoli (Richter 1922, p. 129). Possa essere il *Commonitorio* liquidatorio nei riguardi della provincia ecclesiastica morava di lingua slovienina, il suddetto paragrafo invitatorio è un prezioso documento dell'esistenza di Gorazd e della sua nomina ad arcivescovo, e ciò rende nullo il valore di certi dubbi sulla fondatezza del suddetto passo della *Vita di Metodio*. Anche se Stefano V non indica per nome l'arcivescovo designato, è impensabile che Metodio ne avesse investito un altro ancora, oltre a quello indicato nel ricordato capitolo della *Vita di Metodio*. Il paragrafo invitatorio dunque conferma che corrisponde al vero la designazione da parte di Metodio di Gorazd come suo successore nel diciassettesimo capitolo della *Vita di Metodio*: "Al successore (Gorazd), il quale Metodio contro tutte le disposizioni dei Santi Padri ha osato creare, vietate di effettuare il suo ufficio fino a quando non si presenterà personalmente al

nostro cospetto spiegandoci a parole vive la sua questione” (Stanislav 1950, p. 189). La formulazione, oltre a ciò che è stato detto, conferma che Gorazd davvero eseguì le mansioni spettanti al suo ufficio. Dodici anni più avanti papa Giovanni IX ricostituì l’arcidiocesi magnomorava avendo designato con l’occasione un arcivescovo.⁶ Se non ci fossero le righe che Stefano V rivolse nell’885 a Gorazd, la domanda sul titolare della provincia ricostituita nell’899 sarebbe destinata a rimanere senza risposta. Se era Gorazd l’oggetto d’ammonimento, è ragionevole supporre che l’arcivescovo dell’899 fosse lo stesso uomo già in precedenza designato da Metodio e temporaneamente interdetto da Stefano V nell’amministrazione dell’arcidiocesi.

Si vede approvata da altri eventi la scelta di Gorazd a successore di Metodio sul seggio arcivescovile. Kútník-Šmálov comunque afferma che si trattava della successione a capo della Scuola magnomorava. Giacchè al rettore di quella Scuola spettava la carica di stare a capo della missione cristianizzante, la nomina a titolare di essa richiedeva l’assenso del papa (Kútník-Šmálov 1999).⁷ Se la protesta, i divieti e la citazione come formulati da Stefano V si fossero riferiti a questo, risulterebbe spiegato il concetto della “scuola magnomorava”: che aveva continuato a funzionare anche dopo la morte di Metodio a capo di essa, che fu volta all’attività missionaria e che dopo la morte di Metodio aveva fatto capo a Gorazd il quale dispose del licet di Metodio, sebbene non ancora di quello del papa. Nel caso che la lettera di Stefano V riguardasse la reggenza dell’Università, le parole del diciassettesimo capitolo sull’ortodossia di Gorazd si rivelerebbero come una formula per dire che sotto la sua direzione la scuola magnomorava rispettò la dottrina giusta, mentre le parole di Metodio sul domicilio slovenino in Grande Moravia di Gorazd indicherebbero l’orientamento identitario magnomoravo e slovacco di quella scuola, pur riconoscendo l’autorità latina della chiesa.

⁶ Ne testimonia una lettera del clero bavarese di Salisburgo del 900. In proposito un interessante saggio di PETER BALÁŽ: *Pseudokrestanskí Moravanian, nitrianski neofyti a najkrestanskejši Frankovia*. <http://constantinesletters.ukf.sk/images/issues/2015_v8/CL_v8_iss8_14to24.pdf> (I moravi pseudocristiani, i nitriensi neofiti e i cristianissimi franconi).

⁷ JOZEF KÚTNIK-ŠMÁLOV: *Prvý učiteľ slovienskeho národa: Život Konštantína Filozofa*, Lúč 1999. Condivide la opinione Ratkoš 1988.

Se la Scuola non fosse esistita nella suddetta prospettiva, oggi non si capirebbe come mai possa tuttora esistere un'orgogliosa comunanza slovacca e russina chiamata "i credenti di vecchia fede" (staroverci, stará vira, staroverectvo). Anton Semeš dimostra che questa religione e cultura risulta frutto della scuola magnomorava nel senso che una parte di grecocattolici non hanno origini uniate ma avevano abbracciato la fede dei metodiani, proprio grazie all'attività missionaria di Gorazd e dei suoi discepoli (Semeš 2001). Karolína Lanckoroňská e Pavel Šima spiegano le circostanze storiche le quali fecero proliferare le masse dei fedeli che fino ad oggi si identificano con la genesi magnomorava. Quest'ultimo ha svolto le ricerche su testi di provenienza bulgara che continuavano a pervenire in Slovacchia orientale ancora nel dodicesimo secolo a sostenimento dei metodiani, nutrimento spirituale della comunanza dei "credenti di vecchia fede" di quella zona⁸. In apparenza erano cancellate le tracce che fosse esistita una simile comunanza dei fedeli dell'antico rito nell'occidente slovacco, soprattutto nei dintorni di Nitra. Soltanto la *Vita di Clemente* (qui più avanti) ne testimonia le folle dei seguaci. Anche per questo motivo si è deciso d'integrare nell'argomento gorazdiano un occhiello toponomastico.

Eugen Pauliny soprattutto nell'introduzione alla traduzione slovacca della *Vita di Metodio* riporta alcuni argomenti di tipo filologico a favore dell'autorizzazione a Gorazd, che non sono fragili come lo sono le ipotesi⁹. La *Vita di Metodio* comprende molti moravismi, diversi dei quali possono dirsi slovenica, *eo ipso* la *Vita di Metodio* dovette essere scritta da colui che, tra i membri della missione, si muoveva liberamente nel lessico e nello stile dello slovacco del periodo. Valerij Pogorielov (in: *Bratislava*, 1927) è stato il primo tra quanti si sono serviti di argomenti linguistici per provare che Gorazd era slovacco (Pogorielov 1927). Associatosi alla missione bizantina dopo la venuta di quella nella Grande Moravia, l'unico ad essere slovenino di madrelingua, a lui doveva essere stata affidata la redazione linguistica dei testi prodotti nella Scuola magnomorava per l'uso nella Grande Moravia, affinché fossero capiti dalla

⁸ Šima 1964, pp. 135 – 144. Anche nelle altre opere di P. Šima.

⁹ Pauliny 1985, p. 46: le parole slovacche – pannoniche ne *La vita di Metodio*: мѣнѣчъ – il monaco; папѣзь – il papa; неприязнъ – diavolo; гудити – diffamare, coprire d'ingiuria.

popolazione. Pertanto le opere scritte e redatte da Gorazd sono dei prototesti dell'opinata, ma per condizioni sfavorevoli, non verificatasi redazione slovacca del paleoslavo. Non soltanto: una volta attribuita la *Vita di Metodio* a lui, se ne può dedurre la sua strategia politica. Se la *Vita di Metodio* è volta a presentare l'ufficio della missione, a sommarne cioè gli atti che dovettero portare alla creazione e al mantenimento della provincia ecclesiastica magnomorava di lingua slovenina e con il suo aiuto dello Stato, nazionale e indipendente, Gorazd, l'autore, si identifica con tali sforzi, ma conscio che c'era bisogno di compromessi, a differenza di Metodio.

Una volta dimostrato con gli strumenti linguistici che la storia di Gorazd corrisponde alla realtà, si può procedere a studiarne le caratteristiche politiche. Nella misura in cui nel testo della *Vita di Metodio*, in quanto scritto di suo pugno, si può vedere che lui era stato conscio delle limitazioni alle quali la missione bizantina doveva saper far fronte, l'indole politica di Gorazd si può ricostruire attraverso le parole di Metodio del cap. XVII che identificano Gorazd slovacco moravo-pannonico, nobile, ben erudito nei libri latini, pronto cioè ad ascoltare anche gli argomenti della parte latina, e nel contempo ortodosso, fedele all'unicità di Dio, che cioè lo Spirito Santo non procede dal Figlio, a differenza della credenza dei franchi e di quanto si legge nella lettera a Svätopluk di Stefano V. Il credere in un Dio del quale l'unicità non sia finta, credere cioè che lo Spirito Santo non provenga dal Figlio di Dio ma dal Padre, nelle condizioni della pretensione bavarese e della Marca Orientale, nel contempo esprimeva la tenacia di non permettere lo scioglimento dell'arcidiocesi con la lingua slovenina e con le frontiere magnomorave.

I preti e gli intellettuali chierici e laici tra gli slovacchi nella scuola della missione cirillometodiana erano duecento al momento della morte di Metodio, secondo quanto testimonia la *Vita di Climente* (traduzione di E. Pauliny, in: Pauliny 1964, p. 93), mentre le folle che così credettero, furono infinite di numero. Secondo lo stesso documento: "Il primo posto tra di essi aveva occupato Gorazd che abbiamo già prima menzionato tra i discepoli più vicini a Metodio e che dallo stesso Metodio, uomo di vita santa, alla fine della sua vita era stato dichiarato arcivescovo moravo" (Teofylakt 1916, p. 34, VI, 38)... "24. L'arrogante e prepotente schiera di eretici non tollerò che anche dopo la morte di Metodio vi fosse un avversario vivo. Perciò gridò:

‘Avventiamoci, sopraffacciamo Gorazd intrappolandolo! Infatti, la sua vita è dissimile dalla nostra, le sue vie divergono dalle nostre e ci rinfaccia i peccati. Se lui resterà in vita, è come se risorgesse Metodio...’ (idem, VII, 39) “VIII. E maledicendo si avventarono contro gli ortodossi con le parole: “Perché mai tuttora preferite inclinare alle putride e morte parole di Metodio, perché non vi affiancate al vivente arcivescovo riconoscendo che il Figlio era uscito dal Padre, venendo dal Figlio lo Spirito?” 26. Quelli però risposero per bocca di Gorazd e di Clemente: “Che Metodio ancora vive, lo sappiamo per certo dal Signore, il quale dice che chi crede in lui vivrà anche se morto, e insegna che Dio viene chiamato Dio di Abramo, Isacco e Jacopo in quanto Dio dei viventi, non dei morti¹⁰. In che allora pecchiamo se abbiamo in Dio maestro vivente che con noi spiritualmente vive e ci rinvigorisce contro di voi?... Né abbiamo insegnato né insegneremo che lo Spirito proviene dal Figlio, né la fede negheremo stando peggio dei miscredenti... Essendo che siamo convinti che lo Spirito nasce dal Padre e sua causa e originario è creatore del Figlio...” (idem, VIII, 40, 41).

Il curriculum di Gorazd nella *Vita di Clemente* si trova completato di un fatto importante, che lui aveva capeggiato i discepoli slovenini nel momento in cui i preti bavaresi, in seguito alla morte di Metodio, avevano pressato Svätöpluk (Sventopulgo) cercando di costringerlo al rispetto del divieto papale della liturgia slovena, presumendo che delegasse ad essi i poteri di espatriare i duecento intellettuali slovacchi chierici. Per far valere la presunzione si erano appoggiati al *Commonitorium* di Stefano V, avendovi trovato argomenti contro la liturgia slava in quanto ortodossa. Si misero a presentare a Svätöpluk i discepoli slovacchi come disseminatori di una pericolosa incongruenza della Chiesa con lo Stato, visto che lo Stato era volto a ottenere garanzia della sua esistenza dal papa in quanto rappresentante della chiesa latina: “Se non andranno d’accordo con il principe nella dottrina, facilmente potrebbero insorgere contro il suo governo, dato che l’opinione contraria è capace della ribellione” (Bosák, Kýška 2004, IX, 29, s. 135). Svätöpluk convocò le due parti affinché si confrontassero e dopo la disputa dichiarò di essere illetterato,

¹⁰ “perché la giustizia è immortale”. *Libro della Sapienza*, 1, 15. Così anche Dante nel *PdXX*.

che cioè non s'intendeva delle questioni teologiche disputate, per cui avrebbe affidato il potere ecclesiastico del Paese a quella parte che avrebbe affermato con il giuramento di stare dalla parte della dottrina giusta. Circa questo punto gli studiosi pensano che Svätopluk abbia fatto condizionare la sua scelta dal riconoscimento della sua sovranità sulla Chiesa morava. Quale delle due parti lo avrebbe riconosciuto sovrano della Chiesa, a quella avrebbe affidato la provincia. I bavaresi avevano accondisceso mentre gli slovacchi si erano rifiutati per cui Svätopluk diede a Wiching licet di perseguire, trucidare ed espatriare gli intellettuali slovacchi.

La *Vita di Clemente* è importante per lo studio delle posizioni che Gorazd ha preso, permette cioè di scoprirne la statura storica, rivelando appieno che cosa è da intendersi per la "ortodossia" sua, di Metodio, della chiesa morava, nonché il rapporto tra la Chiesa e lo Stato. Per esteso presenta quanto nella *Vita di Metodio* su Gorazd si legge in un detto sintetico "bene erudito nei libri latini e ortodosso". Il termine "ortodosso" nella *Vita di Clemente* fu esplicitato tanto da essere leggibile storicamente che cosa significa l'ortodossia di Gorazd, l'attacco del clero bavarese, l'apostasia e l'indifferenza di Svätopluk, che cosa era stata la Chiesa magnomorava slovenina con a capo Metodio, dal suo arrivo alla morte di lui. E si viene a sapere soprattutto che tra gli ortodossi Gorazd era stato il primo ad essere stato considerato il loro rappresentante e che con questo titolo si era battuto contro Svätopluk e il clero bavarese perché fosse rispettato lo status della Chiesa, dello Stato e del consenso sociale che era stato ottenuto dalla missione bizantina e dai suoi discepoli.

Nella *Vita di Clemente* Gorazd viene presentato come colui che era rimasto in patria assumendo così quasi la posizione di simbolo dell'ortodossia nell'inferno che non avrebbe avuto fine (nella Grande Moravia), l'esatto opposto della sua immagine in quanto rappresentante del compromesso nella diffusione del Vangelo: (Svätopluk dopo la morte di Metodio convocò la parte slovenina e franca, dichiarò vera quella fede che diffusero i franchi i quali autorizzò a perseguire i confratelli di Gorazd)... "A tale sentenza l'eresia mise la ghirlanda di vittoria sulla vera fede e conseguì i pieni poteri di perseguire e torturare i veri servitori di Cristo e custodi della fede... "Per cui", disse Svätopluk, "se qualcuno sarà trovato a non credere conforme alla confessione dei franchi, sarà dato ad essi perché ne facciano a loro piacere".

34. Si troverà mai parola che sia sufficiente a esprimere quanto commette la cattiveria in arrivo al potere? Sembrò davvero un incendio esteso per il bosco dal soffio del vento. Gli uni costrinsero a riappacificarsi con la dottrina falsa, gli altri continuarono ad attenersi alla fede dei padri. Gli uni furono pronti a commettere le ingiustizie, gli altri a sopportarle. Dai franchi alcuni furono torturati... gli altri trascinati dai cavalli sui cespugli spinosi... Quei preti e diaconi che erano ancora non vecchi di età furono venduti agli ebrei... Perché come Giuda vendette Cristo questi vendettero gli amici di Cristo... Oserei dire Cristi (= uncinati). E per niente furono (i servitori dell'altare) pochi di numero. Come detto prima, furono sui duecento. XIII. 35. E quelli che ebbero l'ufficio di maestri legarono nei ferri e misero nelle celle sconsolate, di modo che non poterono venir a vederli né familiari né conoscenti. Così fecero con il noto Gorazd che abbiamo ricordato più volte e del quale la virtù lo erse sul seggio di Metodio siccome nacque nella Grande Moravia e conobbe bene ambedue le lingue – slovenina e greca...” (*Vita di Climente* XI, XII, XIII; Pauliny 1985).

Questa caratteristica di Gorazd non è conciliabile con quella della *Vita di Metodio*, dove Gorazd è presentato come un intellettuale protagonista delle condizioni storiche che richiedevano uomini di compromesso. Nel brano citato viene presentato anche il momento alla fine dell'885, quando Svätopluk tradì il progetto strategico di Rastislav volto a ottenere l'autonomia religiosa e linguistica conseguendo in quel modo l'indipendenza politica, cosa che avrebbe fatto della Grande Moravia la terza civiltà del mondo cristiano europeo. Nel creare “l'inferno magnumoravo” i traditori furono di sostanziale aiuto ai franchi. L'immaginario infernale viene completato dalla presentazione dei preti bavaresi come se fossero eretici che veneravano Belzebub, che sarebbe stato il loro capo: “Gli eretici... attribuiscono a Belzebub lo straordinario evento (che dalle mani e piedi di Gorazd e maestri sono caduti i ferri), nonostante siano essi stessi nel suo pieno potere” (*Vita di Clemente*, XII, 38; Pauliny 1985). Come si vede, Gorazd risulta essere il giusto nell'inferno slovenino. Teofilakt, o chi sia stato l'autore slovacco della a noi non pervenuta Vita di Gorazd¹¹ che

¹¹ “XIII, 41. L'utilizzo della parola *Nemci*, nel testo greco *Nemotzoi*, è una delle prove, che Teofylaktos si servì per la versione greca de la *Vita di Climente* del modello

lui ebbe per modello, plasmò quest'immagine culminante di Gorazd – protagonista parafrasando la *Bibbia*: “16. Solo che i peccatori la (morte) richiamano con le mani e coi detti; credendola amica svaniscono, anzi vengono a patti con essa: meritano di diventarne vittime. 1 Dicono tra sé e sé ragionando erroneamente: “Breve e fosca è la nostra vita, non c'è rimedio per l'uomo sulla fine, nemmeno si sentì parlare di un salvatore proveniente dal tartaro. 2 Ecco che soltanto per caso siamo sorti e più tardi saremo come se non fossimo mai esistiti. Lo si vede dall'alito nel nostro naso che non è che il fumo, dal pensiero che non è che una scintilla al battere del nostro cuore; 3 quando quella si spegne, il corpo tornerà cenere e lo spirito svanisce come un'aria rara. 4 Col tempo pure il nostro nome verrà in oblio e nessuno si ricorderà delle nostre opere, la nostra vita si disperderà come un'orma della nuvola, svanirà come una nebbia che i raggi del sole disperdono e la condensa il suo calore. 5 Non è davvero altro la nostra vita che il volo dell'ombra. Non c'è ritorno quando sopravviene la scomparsa; è scontata e nessuno torna. 6 Su allora! Godiamoci i beni effettivi! Godiamoci il mondo al più presto, come da giovani! 7 Saziamoci di vino pregiato e parimenti di mirra, non lasciandoci sfuggire un solo fiore primaverile! 8 Inghirlandiamoci di boccioli di rose prima che smettano di fiorire! 9 Nessuno di noi sia al di fuori della nostra dissolutezza! Dappertutto lasciamo i segni della nostra voluttà. Essendo tale il nostro destino, la nostra sorte! 10 Violentiamo il giusto povero, non risparmiamo la vedova, non ci facciamo vergognare le canizie del vetusto! 11 La forza sia misura della nostra giustizia, giacché il debole si manifesta per la sua inutilità. 12 Badiamo bene al giusto perché ci è di peso, si oppone al nostro imperversare, ci rimprovera la trasgressione della legge, ci rinfaccia gli errori contro l'educazione. 13 Si vanta di avere la conoscenza di Dio, si chiama figlio del Signore”¹². L'impero moravo degli slovenini non viene allora presentato soltanto come inferno terrestre, ruota dove trucidano i giusti, ma anche come simbolo terreno della lotta biblica contro le forze infernali nichiliste, la quale viene capeggiata da Gorazd che dice di sé “di avere la coscienza di Dio”, di essere cioè pieno di Dio.

sloveno (veterobulgaro). Perché soltanto gli sloveni, slavi usarono per nominare i germanici – teutoni, il nome Nēmcb, Nēmcbi” (Pauliny 1985, p. 116).

¹² *Libro della Sapienza* 1, 16; 2, 1 – 13.

La *Vita di Clemente* si può dire che confermi ciò che viene comunicato dalla *Vita di Metodio* e quel che già sappiamo: l'origine moravo-slovacca di Gorazd, la sua posizione preminente nell'ambito della chiesa moravo-slovena e di quella Scuola, la sua designazione ad arcivescovo, che non aveva lasciato con gli altri il territorio dell'impero moravo, che aveva avuto notevole parte nelle lotte contro il "Filioque" franco. Poiché è una conferma indipendente la *Vita di Clemente* ha un notevole merito nel riconoscimento internazionale della famiglia gorazdiana in quanto slovacca, tra l'altro nella bulgara *Kirilo-metodievská encyklopedija* che gode di un'autorità mondiale presso il pubblico specialistico. Come protagonista nella diffusione del vangelo, Gorazd assume una posizione diversa in ognuna delle due opere. La doppia valutazione si riferisce al territorio e alla cultura slovacca in quanto quell'ambiente coltivò e maturò ambedue i culti cristiani.

Gli slovacchi dovrebbero tenere in riverenza il nome e l'opera di Gorazd. Fu figlio della terra slovacca, stretto collaboratore degli apostoli slavi Costantino-Cirillo e Metodio, successore dell'arcivescovo Metodio. Fu membro preminente della scuola magnomorava, della sua attività editoriale, del seminario, e morto l'arcivescovo, fu a capo della scuola fino al divieto di essa che si legge nel *Commonitorio* di Stefano V e fino alla sua liquidazione per opera dei franco. Gorazd fa parte dei santi Sette di numero, il primo slovacco del quale la tradizione cristiana ha conservato l'odore di santità. Il ricordo liturgico del santo Gorazd cade il 27 luglio.

Nell'VIII capitolo della *Vita di Clemente* gli ortodossi rispondono ai franco con le parole di Gorazd: "Noi siamo convinti che lo Spirito proviene dal Padre, che cioè sua causa ed origine è creatore del Figlio, che lo Spirito appartiene anche al Figlio e che per suo tramite discende sempre su quelli che ne sono degni. Perché una cosa è provenire ed altro è essere invocato per discendere. Provenire infatti esprime il modo in cui lo Spirito sorge, come cioè è generato dal Padre, di modo che lo Spirito ne esca. Il 'darsi' non esprime la modalità dell'essere, ma accenna all'arricchimento e all'elargizione" (Teofylakt 1916, VIII, 41, 42, pp. 35 e 36).

Tale fu e tali dogmi teologici Gorazd sostenne nell'anno della morte di Metodio e questa ricostruzione permette di fornire l'ipotesi sull'identità slovacca dell'élite intellettuale dello Stato al seguito della catastrofe che avvenne

nel periodo tra gli anni 886 – 893, quando il vescovato di Nitra fu amministrato Wiching. Si stima che fosse stato lui a far smarrire tutti i documenti scritti di carattere religioso e laico provenienti dal periodo di amministrazione cirillo-metodiana della diocesi di Nitra. Bisogna ammettere che, se a capo dell'arcidiocesi dopo la morte di Metodio fosse stato Gorazd, come testimonia il diciassettesimo capitolo della *Vita di Metodio*, sarebbe stato lui a consegnare le scritture paleoslave alla custodia di Wiching.

In parte già abbiamo risposto alla domanda in quali forme collettive fosse esistita la cultura della fede vera che aveva nutrito l'idea di autonomia politica e statale degli slovenini, entro l'anno 898, quando il papa Giovanni IX su richiesta di Mojmir II decise di re-istituire l'arcidiocesi moravo-slovenina. Karolina Lanckorońska nel suo studio presenta il Principato di Wisła del periodo del nono e decimo secolo come professante la fede antica ossia la fede vera e Gorazd come capo riconosciuto di quella professione. Quelle zone dell'attuale Polonia prima facevano parte della Grande Moravia. L'argomento viene trattato ampiamente nel Pauliny (1985, p. 49) e Bosák e Kýška (2004, p. 70) e un po' dappertutto specie negli scritti grecocattolici slovacchi e russini.

La *Vita di Metodio*, scritta da Gorazd, ebbe una diffusione specifica che favorisce la possibilità della dimora temporanea di Gorazd in quelle regioni. Infatti, tutte le copie di quest'opera sono state trovate nel territorio dell'ortodossia russa, nessuna invece presso i bulgari, serbi o croati. Ciò favorisce l'ipotesi che Gorazd sarebbe andato lì, portando con sé i suoi compagni e la sua opera, la *Vita di Metodio*, mentre l'altra parte dei preti e diaconi espatriati, volta all'espatrio verso gli slavi meridionali, avrebbe portato con sé la *Vita di Costantino*. Tale ragionamento sembra plausibile, mancando la copresenza delle due biografie nelle due diaspore di intellettuali slovenini, quella che finì in slavia orientale e in slavia meridionale. Gorazd non fuoriuscì né fu espulso. Che restò nel Paese, lo testimonia la *Vita di Clemente*. Dalla sua permanenza nel Paese è possibile pensare che lui fosse stato designato al seggio arcivescovile dell'arcidiocesi re-istaurata nell'898. Se fosse stato così, diventerebbero più solide le basi della generale convinzione che la chiesa cirillo-metodiana, la cultura e la politica nazionale istituzionalizzata erano state vive presso di noi oltre all'istituirsi dell'Ungheria. Quella non occupò il territorio reso incolto

per opera distruttiva di Wiching che smarrì e distrusse scrittura, rito e scuola cirillo-metodiana, ma varie forme di tramandamento del patrimonio dei padri funzionarono per tutto il periodo dell'Ungheria come il perdurare della coscienza politica autonoma degli slovenini – slovacchi.

In quali luoghi Gorazd dopo la morte di Metodio si era trovato, si vede documentato in modo indiretto, dalla deliberazione del papa Giovanni IX di accondiscendere alla domanda di Mojmir II affinché ricostruisse la provincia ecclesiastica magnomorava. Alla ricostituzione si accompagnò l'investimento nell'898 dell'arcivescovo e di tre vescovi per tutta la provincia (Lacko 1991, p. 196, cap. Gorazd): "Con certezza confinante con la verità possiamo presumere che arcivescovo fu Gorazd" (ivi). L'alto grado di certezza poggia sulla competenza. Se infatti Gorazd sopravvisse agli anni dell'amministrazione wichingiana, per la sua autorità soltanto a lui competè proporre a Mojmir II di scrivere al papa la richiesta di rinnovo dell'arcidiocesi. Nitra per certo fu una delle sedi del vescovado, una possibile sede dell'arcivescovado. Michal Lacko, appoggiandosi alle ricerche di Karolina Lanckorońska, rileva il fatto che a Wislica, il più antico centro della cristianità in Polonia, nel calendario liturgico si trova stabilito come giorno di festività di Gorazd il 17 luglio. Più tardi la stessa data fu consacrata alla festività dei santi polacchi Svorad e Benedik. Proprio questa copertura (sostituzione) del nome di Gorazd con i nomi dei due santi dà prova convincente che la venerazione del personaggio nitriense magnomoravo fu continuativa, sebbene la cancellazione sembra voler dire l'opposto. I due infatti finirono la vita come eremiti a Nitra dopo che il principe polacco si era messo a perseguitare gli ortodossi del Principato. La loro scelta della località non sarebbe stata casuale ma espressione della venerazione dell'uomo che ad essi da Nitra era arrivato coi confratelli e discepoli come maestro e apostolo della cristianità celebrata in lingua slava.

L'istruzione *Commonitorium* scritta dal papa Stefano V nell'885 per i suoi legati vescovo Dominico, preti Joannes e Stefanus, assieme alla bolla dello stesso *Quia te zelo fidei*, scritta a Svätopluk e confermante l'indipendenza della Grande Moravia, testimoniano la liquidazione dell'uso liturgico della lingua slovienina ma nel contempo si offrono a essere lette come l'uniche dichiarazioni, di valore duraturo, della curia romana in proposito: vi si spiega la ragione e la misura in cui la curia romana promette rispetto dell'uso

della lingua slovienina nella liturgia e appoggio nel praticarla: “Le messe e i sacrosanti uffici che lo stesso Metodio presunse di celebrare in lingua slovienina, a dispetto del giuramento che non l’avrebbe osato più, dato da lui al predecessore, cioè al signor Giovanni, papa santissimo, vieto assolutamente, affinché non succeda in nessun caso. Quando comunque si troverà la persona tanto erudita in lingua slovienina che dopo il santissimo Vangelo e dopo la lettura dei libri degli apostoli sia capace di esplicitare tale lettura a istruzione di quelli che non capiscono, il papa, se quello si fa, l’approva nonché permette e conferma”¹³.

Secondo Richard Marsina (op. cit.), la lettera di Stefano V destinata a Svätopluk fu formulata in tono molto più aspro del normale, perché Stefano V nella sua stesura si servì da modello del falso, ordito da Wiching, della precedente bolla di Giovanni VIII. Che era un falso apposta fabbricato da Wiching, per primo l’ha formulato A. Lapôte (Lapôte 1895). La formulazione concernente il futuro della liturgia slovienina è in sintonia con la nostra interpretazione della designazione di Gorazd proferita da Metodio nel diciassettesimo capitolo della *Vita di Metodio*. Siccome la formulazione dalla penna di Stefano V concorda con la nostra interpretazione della formula investitoria proferita da Metodio, ciò rende credibile tutta una serie di ipotesi: che Gorazd ed i suoi collaboratori avessero continuato, al seguito del divieto, a difondere la fede e a celebrare la liturgia in lingua slovienina, essendosi in Gorazd unite e fuse due condizioni stabilite dal *Commonitorium*: era stato ben erudito nei libri latini e di madrelingua slovenino. Citiamo dal *Commonitorio*: “se non farà (Metodio) così, noi, inorriditi del peccato (commesso) dal suo falso giuramento, per il vigore del divino e del nostro apostolico potere emettiamo il divieto che quello (la liturgia slovienina) da ora in poi nessuno non commetta. Con l’eccezione nel caso si tratti d’insegnamento del semplice e incolto vulgo, se la spiegazione del *Vangelo* o *Apostolo* effondono nella stessa lingua anche eruditi, e permettiamo, e vi incitiamo nonché urghiamo che così succeda il più spesso, affinché ogni lingua celebri Dio credendo in Lui (cfr. Filippo 2, 11). I dispettosi però e i disubbidienti e incitanti ai

¹³ Commonitorium – Istruzione del papa Stefano V ai legati vescovo Domenico e preti Joannes e Stefano redatta al seguito del settembre 885 che fu inizio del pontificato di Stefano V. In: Ratkoš 1968, p. 186, cap. XII.

tumulti e agli scandali, nel caso non si migliorassero affatto né dopo il primo né dopo il secondo ammonimento, decretiamo di scomunicare dal seno della chiesa in quanto disseminatori di zizzania e, affinché una pecora scabbiosa non infetti tutto il gregge, dal nostro potere decretiamo di prenderli ed espellerli lontani dalle vostre frontiere” (Ratkoš 1968, p. 185, cap. XII).

Gorazd dalle parole con le quali Metodio lo designò suo successore nel diciassettesimo capitolo della *Vita di Metodio*, fu “erudito” e nel contempo “ortodosso” celebrante in lingua slovienina, adempì allora alle due condizioni, compiute le quali Stefano V decretò che con questa doppia concorrenza non solo permetteva, ma anche “incitava e urgeva” che così succedesse più spesso, affinché ogni lingua celebrasse Dio credendo in Lui.

La lettera con gli ammonimenti di Stefano V viene considerata come opera distruttrice della civiltà magnomorava (“dal nostro potere decretiamo di prenderli ed espellerli lontani dalle vostre frontiere”). Prendendo in esame la storia degli slovacchi, la lettera andrebbe letta anche per una messa in vigore di una slovacità e autonomia intellettuale slovacca, pure se in misura limitata (“se la spiegazione del *Vangelo* o *Apostoli* effondono nella stessa lingua anche eruditi, e permettiamo, e vi incitiamo nonché urgiamo che così succeda il più spesso”), una promessa da rispettarsi dai papi dei secoli venturi, volente o nolente. Una siffatta identità diventò il preambolo di ogni futura libertà di autoidentificarsi, riconosciuta o tollerata agli slovacchi dalle autorità politiche dei tempi postmagnomoravi. Gorazd si profila come il primo nell’ordine degli intellettuali che una tale identità limitata misero in atto, il primo tra quelli che resero effettiva la continuità della slovacità moderna con le fondamenta istituzionali magnomorave di autonomia degli sloveni. A Gorazd, meglio che dirlo uno tra gli intellettuali antichi, si converrebbe meglio definirlo cronologicamente come il primo posto tra i moderni.

Metodio ne *La vita di Metodio* si comporta come se già prevedesse l’apertura del seggio papale verso il “Filioque”, motivo dell’assassinio di Giovanni VIII. Nel contempo come se avesse previsto che Gorazd nelle condizioni latinizzate sarebbe potuto diventare un modello intellettuale di funzionamento della civiltà magnomorava slovienina e di nostro autogoverno. Volle vederlo mediatore o riappacificatore nel seno della religione che ancora non aveva dichiarato la scissione. Mediatore partitico, tale che favorisse la vera fede e

l'interesse identitario slovacco. Lo ammetteva presso di sé anche Svätopluk. Conobbe bene il gioco di forze nel territorio nativo ed essendo stato figlio di un nobile magnomoravo nitriense, può darsi in rapporti di amicizia con Svätopluk, riuscì a spianare i contrasti e le tensioni che avvampavano alla corte del re (Judák, Hanko 1994, p. 10).

Si possono intendere la lettera mandata a Svätopluk e il *Commonitorio*, ambedue di Stefano V, una specie di *pax romana* sull'essere slovacco e sulla ortodossia nelle nostre contrade. La biculturalità di Gorazd con le biculturalità intellettuali latino-slovacche o latino-slavo-ortodosse che si susseguirono alla prima, erano forse l'unico modo di come conservarci attraverso i secoli l'identità culturale. Interpretata la lettera di Stefano V in questo modo, se ne può desumere che Gorazd diventò l'anima della cultura slovenina "coi diritti limitati" e "protetta", nell'ambito del rito latino nel periodo in cui Wiching scacciò dal nitriense il fiore dell'intelligenza cirillo-metodiana. Non osarono mettere le mani su Gorazd e nessuno lo espulse. Il Papa nel *Commonitorio* gli chiese che si presentasse, esentandolo con ciò dal numero degli espulsi: "Cap. XIV. Al successore (Gorazd), il quale Metodio contro tutte le disposizioni dei Santi Padri ha osato creare, vietate effettuare il suo ufficio fino a quando non si presenterà personalmente al nostro cospetto spiegandoci a parole vive la sua questione" (Ratkoš 1968, s. 186).

Non lo avrebbe scritto se avesse dato a Wiching il placet per l'espatrio. Gorazd divenne l'anima della vera professione di fede nelle zone orientali limitrofe della Grande Moravia dove si era recata una parte dei preti espulsi: "Su richiesta di Mojmir II il papa Giovanni IX nell'898 rinnova la provincia ecclesiastica autonoma in Grande Moravia... Le incursioni dei magiari all'inizio del decimo secolo però fanno fuggire i maestri slovenini. Si rifugiano nel Principato di Wisła. Che fu tra di essi Gorazd, è documentato dal fatto che il calendario liturgico del quattordicesimo secolo..." (Pauliny 1985, s. 49). Con il nome di Gorazd si esprime il mancante anello tra la Grande Moravia e la posteriore "fede antica", anello che fa credibile la continuità ininterrotta presso gli slovacchi della cultura magnomorava. Si può pensare che Giovanni IX avesse preso il nome "Giovanni" perché volle esprimere programmaticamente il suo accordo con le opinioni di Giovanni VIII, grande amico di Metodio, come pure con il vangelo secondo Giovanni?

Sostiene la Chiesa greco-cattolica (nome ufficiale: la Chiesa cattolica slovacca) che per Rastislav non aveva fatto difetto che nella Grande Moravia la cristianità sarebbe confluita nel rito bizantino. Quel rito continuò ad essere tollerato e rispettato anche dopo la presa del territorio slovenino dall'Ungheria: "La susseguente caduta dell'Impero magnumoravo nel 906 fece sì che col passare del tempo si spense l'intera metropoli slovenina. Ciononostante una parte dei diaconi e discepoli rimase nel nostro territorio e dopo lo scioglimento dell'Impero magnumoravo fu aiutata dagli slavi della Bulgaria. Continuò nell'opera missionaria dei grandi maestri, restando fedele al papa romano"; "I cristiani orientali viventi nel territorio della Slovacchia continuarono a praticare il loro rito orientale"; "Il centro della spiritualità nello Scepusio fu la città di Spišská Kapitula. Nel 1198 fu fondata la Prebosteoria scepusiense e i vescovi furono probabilmente di rito orientale, per l'emblema con la croce a gomito" (Miškovič 1929). Importante qui sopra la parola "continuarono", praticavano in maniera continuativa. Il rito bizantino, che riconosceva il papa romano a suo capo, fenomeno che abbiamo visto sorgere nella Grande Moravia, si diffuse variamente tra le etnie circostanti e lo chiamiamo la fede antica o vecchia in quanto continuativo con la professione di fede di quello Stato anche dopo la caduta dell'Impero magnumoravo. I greco-cattolici, come detto, per le loro radici non sono uniati ma fedeli della vecchia fede e socialmente sono il perdersi più visibile dell'identità politica magnumorava, cosa che dimostrano, tra l'altro, considerando la storia della Grande Moravia parte della storia della loro chiesa. Ecco il motivo per il quale gli studi gorziani sono oggetto di slavistica: la biografia intellettuale di Gorzad costituisce il migliore dei modi per vedere solidarietà sociale e continuità della coscienza culturale e intellettuale nello scorrere del tempo. Soltanto vedendola continuativa, si può identificare la nazione slovacca in quanto collettività storica con le proprie radici.

Per il fatto che gli eventi imperniati su Gorzad, le sue designazioni e impegni, prima e dopo che fossero cacciati i preti e i diaconi, permettono di ricostruire il carattere interno slovacco di tutto il processo di passaggio dalle condizioni della Grande Moravia a quelle latinizzate dei periodi successivi, Jozef Kuzmík, Ján Stanislav, Eugen Pauliny e altri cercano di accertare la provenienza di Gorzad da una famiglia nei dintorni di Nitra. Perché ciò si possa approvare, bisogna essere certi della sua provenienza dalla Grande Moravia.

Oltre alle suddette parole di Metodio lo conferma la *Vita di Clemente*: “Quelli poi che furono in dignità di maestri – tra di essi quel Gorazd da noi spesso ricordato, che, nato in Moravia e perfettamente padrone di ambedue le lingue, e slava e greca, dalla sua virtù fu innalzato sul seggio di Metodio, ma per cattiveria di eretici deposto da quel seggio che per ciò stesso fu privato di addobbo, similmente al prete Clemente, uomo più eccellente, come pure Lorenzo, Naum e Angelár – questi addunque e altri ancora, uomini importanti, furono chiusi nel carcere, legati coi ferri...”¹⁴.

Gorazd nei capitoli I – XV de la *Vita di Clemente* viene sempre nominato per primo e sempre prima di Climente. Così II, 7; VI, 23; VII, 24; VIII, 27; IX, 30; XII, 35, essendo il primo posto inoltre evidenziato dalle parole: “Il primo posto tra di essi spettò a Gorazd” (VI, 23). Da ciò si potrebbe desumere che un allievo di Clemente avesse scritto la *Vita di Clemente* dal racconto del maestro, ma nei capitoli I – XV avrebbe potuto servirsi anche di una *Vita di Gorazd*, a noi sconosciuta.

Un alto apprezzamento di cui Gorazd godette nella società si può vedere da un’annotazione dalla quale risulta che fu a Roma dove insieme a Metodio, Climente e Naum prese i sacramenti sacerdotali. Lo testimonia anche la tradizione bulgara che gli riconosce l’onore di essere annoverato tra i *Sette di numero*, i santi della chiesa bulgara. Lo si vede da *Skazanie o perevedenii pisanija*¹⁵ dove viene stimato co-traduttore della *Sacra Bibbia* nella lingua slovena. Preminente vede la sua posizione Eugen Pauliny (op. cit.) provando che era stato uno dei traduttori del *Penitenziale*. Il papa Stefano V nello scritto istruttorio *Commonitorium* gli vieta di eseguire la dignità arcivescovile designatagli da Metodio, senonché venga a difendere la sua posizione a Roma.

¹⁴ *Život Klimenta*, XII, 35, in: Kol. 1967, p. 227 – 228. Descrizione dell’incarceramento dei missionari da Wiching prima che li consegnassero ai soldati “affinché portassero ciascuno in un’altra regione lungo il Danubio” (ivi, XIII, 40). Questa menzione di Gorazd è nella *Vita di Clemente* l’ultima, perché dopo la liberazione avvenuta per miracolo, Clemente con i compagni si recò verso il meridione slavo e la leggenda da quel momento segue soltanto le sue sorti.

¹⁵ Jozef Kuzmík: *Slovník starovekých a stredovekých autorov prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*. Matica slovenská, Martin 1983, p. 160 (Vocabolario di autori antichi e medievali delle fonti comprendenti riferimenti slovacchi, nonché di autori di tali libri).

Dopo Metodio fu preposto alla Scuola magnumorava che avrebbe dovuto in qualche modo funzionare anche dopo la soppressione alla fine dell'885, dato che nel Principato wislano vennero molti preti e diaconi slovenini che diffondevano la fede in nome di questa Scuola. La sua importanza si vede dalla protesta del clero tedesco scritta nel 900, depositata negli archivi del Vaticano,¹⁶ dove i dignitari obiettano contro il fatto che Giovanni IX rinnovò nell'898 sul territorio di loro pertinenza l'arcivescovado con tre diocesi come ai tempi di Metodio. Alcuni toponimi nella zona di Nitra e della Slovacchia sudoccidentale mostrano la stima di Gorazd. Di essere stato venerato testimonia la festività segnata nel calendario di Wislica. La sua attività apostolica documenta la *Vita di Metodio* trovata presso gli slavi orientali. Sono il risultato del suo lavoro redazionale gli slovenici della lingua usata nella *Vita di Metodio* e nei *Fogli (frammentari) di Kiiiv*. Di sua memoria sanno gli slovenici nel più antico tesoro testuale della Slovacchia orientale, steso nella redazione galiziana del veterosloveno, nonché *Spišské modlitby*, di data più odierna (1479, Le preghiere dei fedeli dello scepusiense) (Žeňuch 2003, p. 39 e ss.).

Le due citate frasi di designazione che aveva usato Metodio nella *Vita di Metodio* risultano soltanto un'estrema sintesi di un interessante effettivo curriculum di Gorazd in quanto personaggio della cultura e politica magnumorava slovenina. Della ricostruzione del curriculum di Gorazd si occupa la lunga voce "Gorazd Sloviensky" nello *Slovník* di Jozef Kuzmík (1983, pp. 156 – 162). Ne fa rassegna fattualmente e bibliograficamente esaustiva Bosák e Kýška (2004).

La leggenda agiografica *Vita di Metodio*, scritta certamente nella Grande Moravia subito dopo la morte di Metodio nell'aprile dell'885, riflette dunque quello che lí era successo a partire dal 863 come conseguenza dell'arrivo e dell'attività della missione con a capo Costantino e Metodio. In quell'arco di tempo era stata fondata la Scuola slovenina per opera della quale furono scritti e tradotti in lingua slava i libri compresa la, a noi non pervenuta, traduzione della *Bibbia*. Quella cultura libraria ebbe per fine connettere il fermento intellettuale con il potere politico dello Stato magnumoravo slovenino, di

¹⁶ La lettera è sottoposta ad un'analisi dettagliata nel saggio di PETER BALÁŽ, pubblicato su *Konštantínove listy*, 2015; nonché <http://constantinesletters.ukf.sk/images/issues/2015_v8/CL_v8_iss8_14to24.pdf>

modo che nascesse la terza civiltà dell'Europa cristiana, accanto a quelle latina e bizantina. Tal fine divenne realtà, ma per gli slovacchi magnomoravi il processo finì in dramma, con l'espulsione degli allievi di Metodio dalla Grande Moravia. Poi quelli si stabilirono in altri Stati slavi e la cultura, che aveva funzionato da legame tra i due mondi, si perse in quanto eurooccidentale. Gli slovacchi magnomoravi che erano al centro e alle basi sociali di quel progetto culturale, da un momento all'altro si videro senza alcuna politica culturale che fosse loro, non ebbero legami né garanzie, si affievolì la continuità tra la cultura slovenina magnomorava e postmagnomorava.

Nella tradizione interpretativa slovacca e ceca la parola “razoum” nel contesto del quinto capitolo di cui sopra viene tuttora concepita nel senso religioso, in riferimento alla verità divina. Se non l'avessimo corretta, la formula di Metodio nel diciassettesimo capitolo che esprime la nomina al seggio arcivescovile e che è di primaria importanza, si intenderebbe quasi casuale. C'è però chi ne capisce il significato cruciale, ma perché non si potenzi col nome di Gorazd la continuità storica della vita degli slovenini, cerca di svalutarla. La perdita di valore si ottiene se dell'enunciato si fa una sentenza casuale dell'autore della leggenda. Così secondo Vašica 1996 le parole non aveva potuto dirle Metodio, perché avrebbe dovuto essere conscio di non essere autorizzato. Squalificando Metodio, non appare nemmeno il rapporto tra il quinto e il diciassettesimo capitolo, riassumibile pressapoco così: “Gorazd risulta l'esito massimo di ambedue le finalità per conseguire le quali Rastislav ci ha invitato”. Josef Vašica continua a spiegare le ragioni per le quali nega che si possa trattare delle parole di Metodio. Lascia inosservate le parole: “Lui è libero uomo della vostra terra”, stimatelo. Se il contenuto della nomina di Gorazd alla dignità arcivescovile deve essere letto come già ricordato: “Gorazd risulta l'esito massimo di ambedue le finalità per conseguire le quali Rastislav ci ha invitato”, in tal caso il testo della *Vita di Metodio* ci esorta a studiare la storia di Gorazd in quanto motivo per il quale lui venga da noi stimato. Di importanza storica non è tanto il suo nome quanto quello che ha fatto, fondato, originato, difeso, istituito, ispirato, anticipato. Nel voler ubbidire, partiremo dalla sopraccitata voce di J. Kuzmík nel suo *Slovník*, estendendo i singoli punti indicati qui sopra.

Metodio ci chiede: provvedete per un alto apprezzamento di questo uomo, ovvero, concepite la vostra storia desumendola dalla nostra missione nella Grande Moravia. Infatti, Kuzmík constata che la slavistica non soddisfa a sufficienza questo dovere gratissimo posto ad essa da Metodio: “Ad ogni modo, Gorazd nella storia delle nostre letterature e culture tuttora non era apprezzato come gli spettava, di modo che questo compito urge a essere soddisfatto... l’inesistenza di un adeguato studio monografico della sua vita è un grande vuoto di tutta la slavistica mondiale” (Kuzmík 1983, p. 161). Dalle suddette tendenze di screditamento comunque risulta che il compito non sarà soddisfatto se non lo porteranno a compimento gli slavisti slovacchi.

La ricostruzione del curriculum di Gorazd dalla penna di Kuzmík è brevemente la seguente: Gorazd fu il rampollo di una famiglia magnatizia latifondista del Nitriense, nei dintorni di Močenok vicino a Šaľa. I genitori lo indirizzarono agli studi di teologia latina. Venuta la missione bizantina fu forse l’unico slovenin al quale non si riferiva la frase della lettera di Rastislav all’imperatore Michele III: “Noi slovenini comunque siamo un semplice popolo e ci manca chi ci insegna la verità...”. Si associò alla missione, cioè imparò il greco, la lingua paleoslava – macedone e assimilò i principi della vera fede. Essendo stato aborigeno, avendo conosciuto il latino ed essendo erudito nei libri latini teologici, assunse il terzo posto nella missione, dopo Costantino e Metodio. La ragione della sua promozione fu anche politica, il fatto che la missione bizantina non poté turbare l’appartenenza del territorio magnomoravo all’amministrazione ecclesiastica romana. Si può ascrivere a Gorazd, che aveva tenuto la disciplina della missione in tali limiti, il merito per cui quella era parsa affidabile per Roma. Organizzò la traduzione in lingua slovienina di quei testi che resero possibile svolgere in maniera completa la vita religiosa della provincia ecclesiastica magnomorava. Con gli altri membri della missione co-tradusse la *Bibbia Sacra*, cosa ricordata da *Skazanije o perevedenii Pisma* (Sulla traduzione della *Bibbia Sacra*). Probabilmente fu lui ad aver tradotto da un testo franco-latino la scelta del *Penitenziale* conservato nell’*Euchologium del Sinai*, visto che era l’unico conoscitore del latino nella missione. Sarebbe d’uopo sottoporre la traduzione ad una ricerca della presenza di parole e modi grammaticali di lingua moravo-pannonica, che servirebbe a provare che la traduzione si può attribuire a lui. Faceva da consulente linguistico di tutte

le traduzioni perché era necessario ridurre la lingua slava comprensibile ai parlanti magnomoravi e pannonici e condividibile da essi: i termini slovacchi (moravo-pannonici) permeati nelle traduzioni magnomorave vi sono in buona parte per opera sua, rispecchiano cioè non solo la cultura linguistica della Grande Moravia in quanto tale, ma ancora del Nitriense slovacco e di Pannonia slovacca. Di conseguenza la lingua del tesoro scritturale magnomoravo da lui scritto e redatto non è soltanto la formula magnomorava del paleoslavo, ma anche la prima forma scritta dello slovacco (nel senso dantesco del “volgare illustre”).

A chi mai, se non a lui, redattore linguistico di tutti i testi pubblicati nella Grande Moravia, sarebbe da pensare quale genitore del fenomeno che rivoluzionò la lingua paleoslava di origini macedoni egee e che viene chiamato dagli slavisti della Slavia meridionale la “prefissazione magnomorava”? La tesi generalmente accettata, per la quale al paleoslavo macedone la finezza semantica era venuta soltanto dopo quando nel periodo magnomoravo del suo sviluppo aveva adottato la prefissazione quale principio generativo di unità lessicali-semantiche, proprio di quelle parlate, cioè moravo e slovacco, nel contempo rivela il carattere per niente primitivo ma sviluppatissimo del volgare slovacco e moravo. Lo slavo di basi macedoni era diventato paritario al greco quale lingua delle *Scritture* solo dopo quando si era arricchito del sistema di prefissazione che era invece proprio in quel tempo allo slovacco pannonico. I compagni di Costantino e Metodio, venuti con essi da Thessaloniki o da Oxrid, con a capo Climente, di per sé, senza di essere aiutati da Gorazd quale loro consulente linguistico, per la scarsa conoscenza del volgare slovacco non sarebbero stati capaci di produrre gli equivalenti dei termini greci, cioè di servirsi nei loro testi scritti o tradotti del sistema di prefissazione dello slovacco pannonico (anche se poi, Costantino nel *Proglas* si dice “uno di noi” per “saper dire le parabole sagge”). Siccome la lingua slava in quel modo diventata matura, è il simbolo della reciprocità e amicizia slava, Gorazd risplende pure come genio di essa. Per non dire che diventa padre della lingua slovacca se teniamo presente che per la sua operosità non solo una serie di unità lessicali ma ancora un principio grammaticale dello slovacco si vede trasferito nel paleoslavo e palese da quei testi. Visto che da varie parti si levano dei dubbi sulla provenienza slovacca di Gorazd nel Nitriense,

la sua consulenza nelle questioni linguistiche contribuisce a confermarne la provenienza dal sostrato linguistico slovacco. Non va omissa in proposito la insistenza nel *Proglas* di Costantino Filosofo sulla necessità per un organismo nazionale di “intellettuali propri” di quella nazione, servendoci del termine di A. Gramsci. Vale la pena di aggiungere la importanza di tali influenze del volgare slovacco, se bene studiate e documentate dai linguisti, perché si faccia vedere la infondatezza dei discorsi che considerano slovacco “lo slovacco ungherese”. Altro che questo: l’orgoglio politico degli slovacchi nel periodo ungherese fu fondato, in condizioni di mancanza di qualsiasi altro argomento identitario, proprio sulla lingua, sviluppatissima, che ci siamo portati tale dal periodo magnomoravo. Rendiamoci ancora conto che il concetto dei linguisti di prefissazione magnomorava porta a identificare due le basi linguistiche del paleoslavo: il volgare macedone egeo e quello slovenino della grande Moravia. Il nostro volgare dunque era stato stimato idoneo di illustrare il paleoslavo, illustrandosi con ciò stesso. Di tale illustrazione ideatore e attore nel contempo doveva essere Gorazd. Quale altra lingua in Europa dell’ottavo-nono secolo, se eccettuiamo greco e latino, può vantarsi di essere stata un sistema linguistico sviluppato? Quando nel decimo secolo avvenne la perdita dei semivocali Ъ, Ь, se ne sostituirono i vocali sostitutivi unitamente su tutto il territorio parlato dallo slovacco, nonostante non c’era più il proprio stato degli sloveni. Se non fosse stata salda la coscienza linguistica e uso dello slovacco, il cambiamneto sarebbe stato accaduto diversamente da una regione all’altra e lo slovacco si sarebbe stato sgretolato. Non si può trovare una migliore prova di valenza politico-identitaria della nostra lingua nel periodo magnomoravo al passaggio a quello che venne dopo. Ecco che cosa si può inferire partendosi dalla “prefissazione magnomorava”. Gorazd sicuramente aveva avuto parte del leone in quel rapido processo di illustrazione del volgare slovacco.¹⁷

Diventò parte integrante della missione nell’868 quando a Roma assieme a Metodio, Clemente e Naum prese i voti sacerdotali. Da quell’evento si deve desumere che fino a quell’anno aveva dedicato del tempo all’integrazione nella

¹⁷ Gli spunti per il discorso sulla prefissazione magnomorava mi sono venuti dalla parte di Liljana Makarioska, studiosa macedone dell’Università di Skopje. Per i dettagli riferisco alla nota n. 6 a p. 30 del vocabolario: Pavol Koprda: *Slovník slepčianskeho nárečia*. FF UKF v Nitre, 2018.

missione studiando il greco e lo slavo di norma macedone. Oltre a questo riconoscimento della personalità, la vita di Gorazd testimonia momenti di crescita della sua importanza politica. Per la prima volta crebbe di posizione dopo la morte di Costantino-Cirillo nell'869, quando diventò consigliere di Metodio nel campo del rito latino ed ebbe maggiore peso in quanto intermediario tra Metodio e Rastislav (Svätopluk). Essendo stato magnatizio del Nitriense, doveva intendersi della cultura del Principato di Kocel' a Blatnohrad in Pannonia allorquando prendette con Metodio parte alle trattative che questo ebbe con Kocel'. Essendo stato Metodio a Roma, a Blatnohrad e negli anni 870 – 873 nel carcere bavarese, Gorazd di sicuro amministrò l'arcidiocesi. Noto e notevole parte nell'amministrazione Gorazd dovette prendere anche dopo il ritorno di Metodio dal carcere perché questo fu indaffarato dalla guida della Scuola magnomorava e dalla traduzione del tesoro librario in lingua slava. Dal fatto che il suo posto a fianco di Metodio fu costante e senza disequilibri per tutto il periodo di permanenza nella missione, si deve giudicare che adempiesse bene alla sua mansione di intermediario con Svätopluk, che soddisfacesse al suo dovere di rendere aconfittuale il culto bizantino con quello romano, e, terzo, che avesse buoni rapporti con gli altri membri della missione bizantina, essendogli stato d'appoggio. Sarà stato lui il probabile autore de la *Vita di Metodio* o per lo meno influenzò la presentazione di Metodio agli allievi e seguaci, perché stette a fianco di Metodio per tutto il periodo di militanza. Dopo la morte di Metodio gli capitò per la seconda volta di ricoprire brevemente, dall'aprile 885 fino al divieto del papa Stefano V nel settembre dello stesso anno, il preminente posto nell'organizzazione ecclesiastica magnomorava, capeggiando nel contempo la Scuola magnomorava, essendo stato il seminario alle dipendenze dell'arcivescovo – amministratore della provincia ecclesiastica. Qualora fosse diventato vescovo prima di allora, non lo sarebbe stato sicuramente di culto latino ma dal Patriarca di Costantinopoli avrebbe potuto aver preso i sacramenti quale vescovo di tutti, senza seggio diocesano. Il suo sostituto nel capeggiare la Scuola magnomorava dovette esser stato Klimente di Oxrid detto Slovenino perché lui fu preposto nella missione alle attività letterarie. Al nome di Gorazd è legato l'arcano tragico dello smarrimento del tesoro librario dell'arcidiocesi. Quando Wiching fu nominato vescovo di Nitra, Gorazd avrà dovuto dargli a custodia le scritture che finirono smarrite.

Bisogna dare per certo che Wiching aveva tramato presso Svätopluk e presso il papa obiettando contro l'investitura di Gorazd da parte di Metodio in quanto illegittima e ostacolante l'orientamento politico latino-occidentale del Paese. Avendolo commesso nei confronti di Metodio, a maggior ragione sperava di avere successo tramando contro Gorazd. Se non che, Gorazd ebbe l'appoggio di Svätopluk: Metodio non avrebbe potuto designarlo titolare della provincia senza l'assenso di Svätopluk. Poco prima della morte di Metodio le questioni politiche erano diventate fortemente intricate: si può dire che ad averle rese complicate era stato Wiching, avendo preposto a Stefano V il falso della bolla di Giovanni VIII durante il suo secondo viaggio a Roma, immediatamente prima dell'attesa scomparsa di Metodio (il 6 aprile 885)¹⁸. La lettera di Stefano V del settembre dello stesso anno con la quale si nega la lingua liturgica slovena eccetto la postilla, lettera che apre la caccia organizzata ai preti sloveni e che designa Wiching vescovo, si riferisce senza saperlo alla promessa, inserita da Wiching, che avrebbe fatto Metodio al papa Giovanni VIII, della quale nella versione originaria della bolla di Giovanni VIII non si legge. È verosimile che Svätopluk avesse informato Stefano V sulla posizione che Gorazd godeva dopo la morte di Metodio in quanto amministratore da lui designato. Ne è testimonianza il *Commonitorium*, lettera che Stefano V diede a disposizione ai suoi legati con a capo il vescovo Domenico e nel quale all'arcivescovo designato da Metodio vieta di eseguire le competenze fino a quando non sarebbe andato a Roma a

¹⁸ Per tramare Wiching utilizzò un falso della bolla di Giovanni VIII a Svätopluk nel giugno 880, in precedenza da lui redatto. Nell'880 Wiching non aveva recapitato a Svätopluk la sua bolla contraffatta, vietante la liturgia slovena, incolpando Metodio di eresia e di aver fatto a Giovanni VIII la promessa, sotto giuramento, che non avrebbe celebrato più nella lingua slovena e avrebbe rinunciato all'eresia, cioè al rito ortodosso. Dato che Giovanni VIII, grande amico di Metodio, fu avvelenato nell'882 e da quel momento a Roma erano ascesi al potere i fautori del "Filioque" con a capo il vescovo Formosus, Wiching aveva avuto facile accesso ad essi ed era stato semplice presentare la versione apocrifia della lettera di Giovanni VIII, da utilizzarsi da Stefano V come versione originaria nello scrivere la lettera a Svätopluk. Perciò la lettera di Stefano V fa riferimento nelle minacce, divieti e rimproveri che volge a Metodio, ai passi della suddetta bolla di Giovanni VIII, i quali in essa non erano presenti. Cfr.: Marsina 1871, p. 53 e ss.

provare che era giusta la posizione teologica da lui sostenuta. Se non ci fosse stata la lettera di Svätopluk, Stefano V non avrebbe saputo della designazione avvenuta nell'aprile dell'885. Dal *Commonitorium* si vede il rispetto del papa per Gorazd perché lo serba per Svätopluk. Avrà dunque ricevuto la spiegazione da lui. Che il Papa non avesse preso alla leggera la posizione sociale di Gorazd, è attestato dal fatto che nella lettera riservò a sé la decisione sulle future competenze di Gorazd, non l'affidò a Wiching affinché la risolvesse. È probabile che agli occhi di Stefano V, Gorazd fosse apparso socialmente importante non tanto per la sua nomina ad amministratore della provincia ecclesiastica ma perché Metodio già prima lo aveva designato vescovo nella zona della già sede di Rastislav nei dintorni di Kopčany e Miklučice (altrove si pensa che fosse stato consacrato a Costantinopoli vescovo generale senza seggio).

Il *Commonitorium* oltre a quanto detto attesta che Wiching ottenne il licet dal Papa "soltanto" per cacciare i preti slovacchi e quelli venuti dalla Macedonia greca con Costantino e Metodio e non per la liquidazione di Gorazd. Né Wiching ottenne che fosse investito arcivescovo. Il senso della lettera e della visita dei legati con a capo Domenico non fu soltanto liquidare la liturgia slovienina nella provincia ecclesiastica ma impedire che Wiching divenisse capo della provincia. La prudenza del papa nei riguardi di Gorazd era motivata probabilmente anche dal bisogno di trovare un contrappeso da opporre alla malata ambizione di Wiching.

Da quanto si legge in Kuzmík, Gorazd, in quanto illegittimamente designato arcivescovo e legittimamente nominato vescovo nei dintorni di Kopčany e Miklučice, eseguita la missione di Domenico, sarebbe rimasto vescovo di quella zona, alle dipendenze di Wiching come amministratore. Tale presa di posizione risulta a Kuzmík dal tacere delle fonti. Quelle non dicono che lo avevano ucciso né che era fuggito. Dopo la morte di Metodio fu il primo personaggio, il più rinomato in tutto il mondo slavo. Se fosse apparso a Cracovia o in Bulgaria o altrove, le fonti ne parlerebbero. Ne parlerebbero anche nel caso fosse stato fatto uccidere da Wiching. Essendogli stato tolto l'arcivescovado e lasciandolo soltanto vescovo locale, secondo Kuzmík non poté entrare a contatto con Clemente né con gli altri espulsi, di modo che quelli di lui tacciono.

Un'altro capitolo dell'ascesa politica di Gorazd è rappresentato dal periodo successivo alla fuga di Wiching nell'893 nell'Impero franco e dopo la sua morte. Si può dare per vero che Gorazd riuscì a ottenere dal papa il rinnovo dell'arcidiocesi coi tre vescovadi, come era ai tempi di Metodio. Per la terza volta dunque diventò amministratore dell'arcidiocesi. Lo accerta il lagnarsi dell'episcopato bavarese nella lettera per Giovanni IX, che protesta contro il rinnovato ordinamento della diocesi come era stato con Metodio. È possibile che fosse stato Gorazd, che aveva ottenuto la ricostituzione e che, in siffatte condizioni di pace, aveva mantenuto la carica fino alla morte.

La vita di Gorazd dovrebbe essere concepita come realtà storica atta a funzionare come documento di continuità della memoria storica delle comunità slave. Anche se ne sono protagonisti Costantino e Metodio, praticamente fu resa possibile da lui, dal suo operare. Kuzmík non ammette la presenza di Gorazd nelle zone limitrofe orientali della Grande Moravia, cioè nemmeno nella odierna Slovacchia orientale, né a Cracovia, in Galizia, in Bulgaria. Nondimeno, una simile idea è invitante, visto che la sostengono gli slavisti polacchi (K. Lanckorońska) e la favoriscono anche gli studiosi slovacchi. Permette di concepire la cristianizzazione dei polacchi e degli slavi orientali come immediata continuazione della cultura magnomorava e permette di vedere la fede antica preuniate (il rito bizantino rispettante il papa romano) delle regioni orientali della Grande Moravia come un'immediata continuazione della cultura slovenina e della diffusione gorazdiana della fede.

Ricapitoliamo il già detto. Se presentassimo Gorazd come colui che ha influenzato l'accaduto nelle regioni limitrofe della Grande Moravia al seguito dell'890, sarebbe possibile pensare che la cultura slovenina, espulsi gli allievi di Metodio, non si fosse tutta trasformata nelle rispettive scuole estere presso altri popoli slavi, ma Gorazd di persona o una qualche forma della sua autorità nell'estremo oriente della Grande Moravia avessero creato, lui vivente, una continuità all'interno della cultura slovacca della quale forma visibile risulta soprattutto la storia delle scritture del rito grecocattolico dei fedeli slovacchi e russini. Se così fosse, la cultura libraria delle regioni orientali slovacche e circconvicine documenterebbe l'adempimento delle parole di Metodio come si leggono e interpretano ne la *Vita di Metodio*.

Dall'esegesi di Peter Ratkoš il *Commonitorio* parrebbe istituire la convivenza del cattolicesimo latino e della cultura slovenina nella Grande Moravia. I preti e i fedeli slovenini poterono appoggiarsi alla siffatta "legittimazione" soltanto nelle zone dove si affermarono, espulsi dal Nitriense, cioè in Slovacchia orientale e nelle zone limitrofe orientali della Grande Moravia. La stessa persona, Gorazd o qualcuno della sua cerchia, al seguito dell'espulsione dei Sette di numero e dei loro allievi, fu autore delle parole sopraccitate della *Vita di Metodio* e anima della cristianità nell'Est slovacco e circonvicino. Ratkoš (citazione sotto riportata) rinforza quest'unione personale constatando che le copie della *Vita di Metodio* sono state trovate soltanto nei territori della chiesa russa, non tra gli slavi meridionali, cioè il successore di Metodio che scrisse la *Vita di Metodio* dovette essere influente nei territori orientali dello Stato (Ratkoš 1990, p. 113), disponendo di un potere politico che gli permise di farvi diffondere il testo.

Si possono studiare come parte integrante di quella memoria collettanea i fenomeni appartenenti ai limiti della testualità, quelli che si sono conservati, cioè soprattutto i toponimi e le memorabilità. Tanto più che dai secoli 11 – 13 non si sono conservati i testi in lingua slovacca, solamente i toponimi nei documenti scritti in latino. L'origine nobiliare di Gorazd nella zona del Nitriense viene documentata coi toponimi Garázda – Gorazdov e Garažd (il limite nord-est della periferia di Galanta verso la diga sul Váh). Altri toponimi, constatati da Ján Stanislav (1947, 1999, 2004), rinforzano l'opinione che si tratti di un virgulto di famiglia magnatizia della nobiltà terriera slovenina avviato agli studi latini. Questi toponimi servono da appoggio alla dichiarazione di Metodio: "Questo è uomo libero del vostro Paese". Se Gorazdov-Garázda e "Garažd" indicano la proprietà della famiglia di Gorazd, si trattava di proprietari terrieri i cui poteri si erano estesi in direzione di Trnava e comprendevano anche Veča che si trovava tra Gorazdov e Garažd e riportata nel documento diplomatico di Zobor. Veča potrebbe coincidere con una delle sedi del seminario magnomoravo. L'interpretazione di Stanislav verte sull'importanza dello studio etimologico della toponimia nonché sull'amicizia inter-slava della quale la Slovacchia risulta centro di irradiazione. Attesta i legami sociali tra la missione macedone con Gorazd e il suo latifondo Močenok, paese il cui nome deriva da "martire" e del quale fa parte Gorazdov. A Močenok

si trova la chiesa consacrata a san Clemente, il secondo papa e martire, la cui salma Costantino e Metodio avevano portato a Roma. Questi riferimenti culturali e toponimici sembrano confermare la posizione della Slovacchia occidentale nella cultura della Grande Moravia nonché spiegano la venerazione presso i Bulgari di Gorazd. I Bulgari hanno fatto propria la tesi che lui fosse stato slovacco, lo annoverano tra i Sette di numero attribuendogli il titolo di “episkop”. Così p. es. nella chiesa “Sviata Nedelja” a Sofia¹⁹. Gorazd fu l’anima slovacca della missione bizantina, uomo che spianò il terreno affinché la missione potesse agire con efficacia – affinché potesse introdurre la fede e la civiltà. Va osservato con l’occasione che come segno di amicizia o ringraziamento dei polacchi s’intende la scelta da parte dei santi polacchi Svorad e Benedik (questo secondo però dagli studiosi viene considerato slovacco) dell’eremo di Nitra. La chiesa consacrata al papa Clemente e lo stesso nome del paese “Martire” in quanto documenti di impatto sociale tra la missione e i signori della terra, tutto ciò favorisce il pensiero che analoghi documenti di amicizia tra i magnati locali e la missione possano vedersi in altri nomi dei luoghi, per esempio quelli ad est di Nitra, lungo il fiume Žitava.

Nella misura in cui l’inferenza etimologica sul toponimo “Močenok” serve da appoggio alla ricostruzione della cultura materiale del Nitriense magnomoravo, si può inferire che nello stesso periodo anche il territorio a est di Nitra fosse stato sotto una forte influenza acculturatrice cirillo-metodiana. Da nessuna parte nella Grande Moravia così volutamente come lì i conati toponimi erano stati collegati con la strategia della diffusione della fede dalla missione bizantina. I linguisti dividono i toponimi magnomoravi nel vasto Nitriense tra quelli che esprimono le attività a favore dello Stato: Slažane – Slažany, il paese di servitori; Štitáre – Ščitár – i produttori di scudi; quelli che esprimono possesso da un dignitario di Stato: Garažd, Gorazdov, Machulince, Obyce (paese del connestabile). Vi si possono aggiungere il terzo e il quarto tipo che esprimono le vaste competenze della missione bizantina, come era stata usanza nei contratti interstatali sui diritti di cristianizzazione. Il principe magnomoravo Rastislav avrà dovuto esprimere all’imperatore Michele III l’assenso ai poteri della missione sulla vita ecclesiastica e civile

¹⁹ Le fonti bulgare dove viene ricordato Gorazd si trovano riportate nel: Češmedžiev 2003, pp. 425 – 443.

della Grande Moravia. L'imperatore non avrebbe lasciato che Costantino e Metodio avessero affrontato le condizioni incerte. Diversi confermano (Škoviera 2007) che la missione, una volta imperiale, doveva aver disposto di poteri sufficienti a mettere in atto l'interesse dell'Impero bizantino. Manifesti restano tali poteri nei toponimi del terzo gruppo, dividibile in due sottogruppi: della storia religiosa, p. es. Močenok, e, secondo sottogruppo, esprimenti il bisogno del nuovo battesimo, visto che il primo fu latino, lingua che la popolazione non conosce, dunque non capisce le preghiere volte a Dio, oppure, forse meglio, fu non valido perché fondato sul *Filioque*: Slepčany – paese dei ciechi, Neverice – paese dei miscredenti, Nevidzany – paese di quelli che non vedono, Nemčičany – paese dei muti (Koprda 2018).²⁰ Il quarto gruppo, infine, p. es. Piešťany – Peščany, macedonizza il Paese dove la missione operò. Il terzo e il quarto gruppo di toponimi esprime l'usanza che nel Medioevo si accompagnava alla “*migratio imperii*” o alla “*translatio sedis*”: trasferendosi il centro acculturante da un Paese all'altro, diede a quella nuova sede i propri nomi e i segni visibili del proprio potere. Queste sono secondo noi le testimonianze delle forme in cui Gorazd della *Vita di Metodio*, protagonista della diffusione del Vangelo, tuttora resta identificabile e presente nella cultura della Slovacchia occidentale. Queste forme della toponimia che accennano a Gorazd lasciano supporre che si sia trattato del cambiamento dei nomi di paesi dai vecchi ai nuovi, che era stato possibile effettuare soltanto col consenso dei nobili proprietari terrieri locali (Škoviera 2007, pp. 104 – 130, 180 – 193; Krajčovič 1980, pp. 41, 42). Essendo che in vari casi si era stabilito un nuovo nome della località, i magnati e la missione dovevano essere stati amici o intendersi a vicenda. Da ciò si vede che il Nitriense era stato sottomesso alla giurisdizione ecclesiastica e civile slovienina, autonomo dall'operare franco-latino e plasmato dai fondamentali testi di teologia e religione slovienina dalla penna di Costantino-Cirillo, Clemente e altri. Infatti, *Proglas – Proclama* di Costantino Filosofo, opera presso gli slovacchi di autorità quasi legale, volge ai ciechi, sordi e senzalingua i rimproveri che paiono riverberarsi in quei quattro nomi dati ai villaggi qui sopra. Come se la nuova denominazione dei villaggi coincidesse con *Proglas* (865 pressapoco)

²⁰ Si veda su questo Koprda 2018. Cap. introduttivi e la voce “Slepčany”, soprattutto le pp. 33-36.

e ne risultasse. L'intermediario non poteva essere stato altro che Gorazd, più che altrove, perché questa era la sua casa.

Per riassumere la portata storica di Gorazd si possono usare i termini conia-
ti da Dante e usati poi da P. Bembo, B. Varchi e altri fino a Riccardo Picchio
per documentare le dispute affinché ci si avvalsesse dell'elemento linguistica-
mente italiano nella Penisola appenninica: la dignità e l'autorità della lingua
italiana o del volgare. Era stato Gorazd ad aver contribuito alla degnificazione
della lingua slovena presso la popolazione. La dignità di quella lingua era
aiutata dall'evangelizzazione, in altre parole, quella lingua di per sé aveva fatto
da veicolo materiale alla diffusione del Vangelo, e viceversa, l'evangelizzazione
ne era stata il veicolo spirituale e l'appoggio politico. Qualcuno ottenne dai
proprietari terrieri l'assenso al cambiamento dei nomi delle località. È plau-
sibile pensare che fosse stato Gorazd. Comunque, chi aveva dato quei nomi,
doveva aver prima ottenuto l'appoggio politico della classe dirigente alla lin-
gua e liturgia slava, ciò che viene chiamato *auctoritas* politica di quella lingua.
Del resto il *Proglas* (il Proclama) di Costantino lo dice in termini chiari: la
dignità del Vangelo, diffondendosi, potenziò la dignità esclusiva della lingua
slovenina – slava. Costantino invoca i magnomoraviensi chiedendogli che si
servano di tale autorità della loro lingua, cioè che, utilizzandola, illustrino il
loro volgare slovacco (Koprda 2014, pp. 76 – 80; 81 – 87).

Gorazd volutamente diffuse la fede dalla quale era assente il Filioque, am-
messa in quei tempi dal papa. Capeggiò la classe slovena intellettuale affi-
ché sapesse far fronte alle pretese del clero franco. Perciò impersona l'idea
di autonomia politica slovena e il suo perdurare e tramandare nei tempi
oltre la Grande Moravia.

Nei feudi della propria famiglia e dei magnati terrieri suoi amici, Gorazd
introdusse con sistematicità la dignità della lingua e il suo legame con il potere.
Questo ci è chiaro dai toponimi. Per il lavoro organizzativo, per l'influenza
politica e per la conoscenza della lingua slovacca del Nitriense fu d'aiuto alla
missione bizanto-slovena nello sforzo affinché diventassero realtà politica
gli argomenti di Costantino contro i trilinguisti, cosa avveratasi nei posteriori
centri bulgari, croato-glagolitici, cechi e altri. S'impegnò presso Svätopluk
affinché i poteri della missione bizantina valessero sul territorio della Grande
Moravia, innanzitutto nel Nitriense. Come redattore linguistico delle

traduzioni altrui e proprie slovacchizzò il paleoslavo macedone, come magnate nitriense rese quelle regioni favorevoli all'opera dei missionari. Infine, si suppone vi sia stata la sua influenza nelle circoscrizioni orientali della Grande Moravia e oltre i confini di quelle, cioè sul territorio dove in seguito prevalse la redazione galiziana della cultura linguistica slovenina. È possibile interconnettere la *dignitas* e l'*auctoritas* della lingua del Nitriense gorazdiano con quella che il volgare slovacco assunse presso gli slovacchi orientali. Senza che si potessero vedere le tracce, seppure solo in riferimento ai toponimi, del vivace pullulare acculturante, che nel centro slovacco nitriense della Grande Moravia (durante l'esistenza di quello Stato) aveva affermato presso quegli utenti la *dignitas* e la *auctoritas* politica della lingua slovenina, sarebbero più lacunose le argomentazioni di quelli tra gli studiosi dei nostri anni, i quali, non senza ragione, pensano che le occorrenze slovacche nei manoscritti slavi ecclesiastici in Slovacchia orientale testimonino una continuativa centenaria adesione dei fedeli di vecchia fede della Slovacchia orientale alla Slovacchia magnomoravo – nitriense, e che dunque quei manoscritti con slavo slovacchizzato siano continuazione dell'autorità che la lingua magnomorava slovenina aveva goduto nei parlanti slovacchi.

Per il curriculum di Gorazd (per il suo contributo in quanto personaggio della storia – intellettuale come appare dalla *Vita di Metodio* e dalla *Vita di Clemente*) l'elemento slovacco si inserisce nel fondamentale nucleo della slavistica che ha formulato R. Picchio e viene condiviso dalla slavistica: che cioè il farsi valere della lingua slava in quanto lingua ufficiale fu il presupposto linguistico e una spinta per creare lo Stato nazionale: “Soltanto di poco erano cambiate le forme del primo conflitto nazional-linguistico più tardi, quando ‘il patriottismo slavo’ di Cirillo e Metodio era diventato una vera *questione della lingua ceca*” (Picchio 1978, p. 183, ritraduzione). Dei territori della Grande Moravia, secondo Picchio, soltanto la stirpe ceca si valse ai fini della propria fondazione della dignità, dell'autorità politica e della stima quale godette la lingua slava e la cultura da essa veicolata. Soltanto che, si può aggiungere, l'elemento slovacco funzionò da forza centripeta della prima idea patriottica di Rastislav che ebbe nell'invitare i missionari, e quell'atteggiamento centripeto valse da elemento fondante di una nazione politica degli slovenini magnomoravi, cioè elemento creante una comunità civile cosciente

dei diritti politici sul territorio. E quella coscienza ci accompagnò oltre il periodo di esistenza della Grande Moravia. Il ritratto di Gorazd nella *Vita di Metodio* può essere presentato in modo tale da dare l'impressione che non valga la pena soffermarvisi più attentamente. Quel ritratto nientemeno si offre per essere percepito appieno, come effettivamente Gorazd fu per la sua opera, e in tal caso da esso avrà inizio la storia dell'orgoglio identitario civile e politico slovacco su questo territorio nei periodi posteriori alla Grande Moravia.

Bibliografia

- BOSÁK, Ľubomír – KÝŠKA, Patrik: *Svätý Gorazd – učený muž našej zeme*. Lúč, 2004.
- ČEŠMEDŽIEV, Dimo: Beležki vrchu kulta na Sveti Sedmočislennici v srednevekovna Blgarija, in: *Ръти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожуچارов*. Izadt. Bojan Penev, Sofia 2003, s. 425 – 443.
- DORULA, Ján: *Tri kapitoly zo života slov*. Veda, V SAV, Bratislava 1993.
- HETÉNYI, Martin: Politické aspekty misie Konštantína a Metoda... In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra, FF UKF, 2007, s. 104 – 130 a 180 – 193.
- JUDÁK, Viliam – HANKO, Igor: *Od Gorazda ku gorazdoucom*. Vydavateľstvo Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 1994.
- KALEV Dimitar: Sv. Sedmočislennici – slavianski prosvetiteli, Sofia 1953.
- Kol. 1982. *Ilustrovaný encyklopedický slovník*, III, Praha, 1982.
- Kol. 1985. *Kirilo-Methodievska enciklopedija*. Tom I. Sofia 1985; voce „Apostol“.
- Kol. 1967. *Magnae Moraviae fontes historici II*. Universita J. E. Purkyně v Brně, 1967.
- KOPRDA, Pavol: Návrh na nové čítanie slova „razoumъ“ v Rastislavovom liste Michalovi III. In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie...*, FF UKF, Nitra 2007, s. 214 – 222.
- KOPRDA Pavol, in: *Medziliterárny proces IX. Italoslovaca*. Vydavateľstvo Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, 2010, s. 90.
- KOPRDA, Pavol: *Slovník slepčianskeho nárečia*. FF UKF v Nitre, Nitra 2018.
- KOPRDA, Pavol: “Proclama al Santo vangelo”, scritto nell’ 867 da Costantino Filosofo; id: Poznámky k prekladom Konštantínovho Proglasu. In: Pavol Koprda a kolektív: *Italoslovaca I*. Filozofická fakulta UKF v Nitre, Nitra 2014, pp. 76 – 80; 81 – 87.
- KRAJČOVIČ, Rudolf: *Svedectvo dejín o slovenčine*. Matica slovenská 1980.
- KRAJČOVIČ, Rudolf: *Živé kroniky slovenských dejín*. Národné literárne centrum, Bratislava 2005.
- KRŠKO, Jaromír: Slovenský juh v stredoveku Jána Stanislava v kontexte tradičných a nových onomastických výskumov. In: Ján Doruľa a Peter Žeňuch: *Ján Stanislav a slovenská slavistika*. Slavistický ústav Jána Stanislava, Bratislava 2015.

- KUZMÍK, Jozef: *Slovník starovekých a stredovekých autorov prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*. Matica slovenská 1983, s. 156 – 162.
- KÚTNIK-ŠMÁLOV, Jozef: *Prvý učiteľ slovienskeho národa: Život Konštantína Filozofa*, Lúč 1999.
- LACKO, Michal: *Svätý Cyril a Metod*. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme. Rím 1991.
- LAPÔTRE, Arthur.: *L'Europe e le Sant Siège à l'époque carolingienne*. Picard et fils, Paris 1895.
- MARSINA, Richard: Štúdie k slovenskému diplomatáru I. In: *Historické štúdie*, roč. 16, Bratislava, SAV, 1971, s. 50 – 70.
- MIŠKOVIČ, Alojz: *Začiatky kresťanstva u Slovákov od najstarších čias do zániku Veľkej Moravy*. Rímskokatolícka CM bohoslovecká fakulta, Bratislava 1963 (dizertačná práca).
- MIŠKOVIČ, Alojz: *Spišské cyrilské zlomky XII.-XIII. storočia*. Spišská Kapitula. Sborník profesorov Slovákov, 1929/1930, zošity 3, 4 a 5 1929.
- PAULINY, Eugen: *Život a dielo prvoučiteľa národa slovienskeho*. Podľa pôvodného návrhu prof. Eugena Paulinyho zostavil, komentár s poznámkami a chronológiou spracoval prof. Šimon Ondruš... Tatran, Bratislava 1985.
- PICCHIO, Riccardo: *Études littéraires slavo – romaines*. Licosa Ed., Firenze 1978.
- POGORIELOV, Valerij: O národnosti apoštolov Slaviansťva, in: *Bratislava*, 1, 1927.
- RATKOŠ, Peter: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. V SAV. Bratislava 1968.
- RATKOŠ, Peter: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*, Východoslovenské vydavateľstvo, Košice, 1988.
- RICHTER, Hugo: Slovo k otázke cyrilometodějské: *Slovenské kapitoly z české historie*, II, s. 129
- SEMEŠ, Anton: Navždy svätý Gorazd. In: *Kultúra*, roč. 4, 2001, č. 14-15. s. 1.
- STANISLAV, Ján: *Slovenský juh v stredoveku*, 1. zväzok, Národné literárne centrum, Bratislava 1999.
- STANISLAV, Ján.: *Slovenský juh v stredoveku*, 2. zväzok, Národné literárne centrum, Bratislava 2004.
- STANISLAV, Ján.: *Odkryté mená slovenských miest a dedín*, 1947, 2008.
- STANISLAV, Ján: *Dejiny slovenského jazyka III, Texty*. V SAV, Bratislava 1957.
- STANISLAV, Ján: *Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách*, MS Martin 1950.
- ŠIMA, Pavel: Michalovskoje evanjelie. In: *Sborník*. Katedra ruského jazyka a literatúry FF UPJŠ v Prešove. SPN Bratislava 1964.
- ŠKOVIERA, Andrej: Liturgia cyrilometodskej misie na Veľkej Morave. HETÉNYI, Martin: Politické aspekty misie Konštantína a Metoda... In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra, FF UKF, 2007, s. 104 – 130 a 180 – 193.

TEOFILAKT, 1916. *Žitie na sv. Klimenta Oxridski*, napisał blaž. Teofilakt... Prevede ot grčki Laskov. Izdava Svetijat Sinod na Bŭlgarskata Cърkva... Sofija, Dърžavna pečatnica, 1916, VIII, 41, 42

ŤAŽKÝ, Ladislav a ZRUBEC, Laco: *Vykopaná pravda*, Bratislava, Salus, 1997.

VAŠICA, Josef: *Literární památky epochy velkomoravské*. Vyšehrad, Praha 1996.

VEČERKA, Radoslav: *Slovanské počátky české knižní vzdělanosti*. Praha 1963.

ŽEŇUCH, Peter – VASIL, Cyril: *Monumenta byzantino – slavica et latina Slovaciae I*, Bratislava-Roma-Košice 2003.

Abstrakt: Gorazdovo účinkovanie rekonštruuje štúdiá na základe stredovekých písomností a literárnych dokladov a pomáha si už vykonanou rekonštrukciou, najmä dielami Jozefa Kuzmíka, Petra Ratkoša, Richarda Marsinu, Eugena Paulinyho, Ľubomíra Bosáka, Patrika Kýšku, Michala Lacka, A. Lapôtrea, Viliama Judáka, Igora Hanku a Petra Baláža. Účelom je rekonštruovať pomocou Gorazdovho životopisu historické a spoločenské udalosti, ktorých obsah a dosah by nám ostal bez nadviazania na svetovo-historické prepojenia Gorazda neukotvený, teda temný. Ide o javy a udalosti ako: prítomnosť sloveník vo veľkomoravských staroslovienskych textoch; reálna podoba a štátnopolitický dosah „pravovernosti“ Metodovho účinkovania a veľkomoravskej slovienskej viery; vecná podoba jej konfliktu s latinským obradom uprednostňovaným Svätoplukom; donútenie veľkomoravských vzdelancov na kompromis s latinskou kultúrou a podoby kompromisu; reálne sociálne väzby byzantskej misie v nitrianskom a vo východoslovenskom prostredí; materiálne doložiteľné dedičstvo byzantskej misie a jej slovenských žiakov na západnom Slovensku a na východnom Slovensku. Tieto obsahy sú v štúdií rekonštruované podľa mojich skorších prác a hypotéz v nich vyslovených a pomocou špecializovaných štúdií Jána Stanislava, Rudolfa Krajčoviča, Andreja Škovieru, Petra Žeňucha, Cyrila Vasiľa, Alojza Miškoviča, Pavla Šimu, Jozefa Kútnika-Šmálova, Jána Doruľu a Riccarda Picchia. Prostred všetkých týchto javov bol Gorazd. Všetky tie javy sú zložkami politického vedomia, teda na nich je založené seba-vedomie stredovekého politického národa Slovenov. Inak, to je výbava, ktorú si so sebou preniesli Sloveni po rozpade Veľkej Moravy do Uhorska. Gorazd je tým emblematickou osobnosťou slovenskej politickej a občianskej continuity.

Klíčové slová: Gorazd, Metod, Sloveni, Slovania, stredovek

LISTOVÁ KOREŠPONDENCIA SV. FRANTIŠKA Z ASSISI

Mária Lukáčová

Slovo a pojem „*stredovek*“ sa používalo na pomenovanie veku uprostred (*medium tempus*) alebo veku bez mena, ktorý spájal starovek s dobou, v ktorej ľudia žili a tvorili. V roku narodenia Františka z Assisi (1181 – 1226), vládol na území dnešného Talianska cisár Fridrich I. Barbarossa (1122 – 1190). Tento údaj uvádzame, aby sme predstavili dobu, v ktorej svätec žil. V nasledujúcich rokoch 12. storočia sa po Františkovom narodení odohralo veľké množstvo udalostí, ktoré ho neskôr ovplyvnili pri budovaní rehole a písaní listov.

V tomto období dochádza k obráteniu európskych národov na kresťanskú vieru, k položeniu základov kresťanskej kultúry a k vytvoreniu kresťanského umenia a katolíckej liturgie. Je to obdobie mníchov, počínajúc púštnymi eremitami a končiac veľkým mníšskym reformným hnutím, ktoré sa na Západe spája s mestom Cluny a na Východe s horou Athos. Práve mnísi podali veľké kultúrne výkony, prispeli k zachovaniu antickej kultúry, k pokresťančeniu európskeho obyvateľstva a k vytvoreniu nových kultúrnych stredísk. Hlavnými strediskami kultúry sa stali kláštory, ktoré vo svojich dielňach uchovávali remeselné a umelecké techniky a vo svojich knižniciach a skriptóriách udržiavali intelektuálnu kultúru (BRTÁŇOVÁ, 2013, s. 9 – 11).

Vrcholný stredovek taktiež priniesol veľké spoločenské zmeny. Civilizácia sa viac sústreďuje z vidieka do miest, pričom šľachta si aj naďalej zachováva výsadné postavenie. Vznik nového politického a právneho systému a rozvoj miest, remesiel a obchodu prispel k začiatku novej spoločenskej triedy, ktorá sa trocha nepresne nazýva meštianstvo. Nová spoločenská skupina stále viac zasahovala do verejného života a neostala bez vplyvu ani na Cirkev. Kým predtým ovplyvňovalo cirkevný život takmer výlučne duchovenstvo a mocipáni, vo vrcholnom stredoveku sa o cirkevné problémy a ich riešenie začali zaujímať i širšie ľudové vrstvy. Vznikli tak rozličné reformné hnutia, z ktorých sa viaceré rozišli s Cirkvou (ONDRUŠ, 1985, s. 839).

Dobre známy je príbeh Petra Valdesa (1140 – 1205), ktorý raz počul istého potulného speváka prednášať legendu o svätom Alexiovi a rozhodol sa žiť ako tento svätec. Mnohí sa rozhodli ho nasledovať vo viere, že jedného dňa sa aj oni stanú podobní Kristovi. V tom čase vystúpili aj „Kristovi úbožiaci“, ktorí sa zriekli všetkého a odmietali prepychovo oblečené cirkevné kniežatá, pretože chudobný Kristus Pán nemal vôbec nič. Katari tvrdili že svet je zlý, človek sa musí oslobodiť od hmoty a vystúpiť až k Bohu. Bogomili verili, že svet je dielom satanovým a že ho môže zachrániť jedine pokánie a chudoba. Postupne prichádzali ďalší a ďalší, jednotlivo alebo v skupinách (GREEN, 1992, s. 36 – 37).

Kým v iných častiach Talianska hnutie komún jestvovalo už v polovici 11. storočia, v Assisi sa ujalo až v roku 1200. Mestu bol priznaný právny štatút a mestská autonómia. Komúna, nová sociálna skupina, ktorá znamenala radikálnu hospodársku aj politickú premenu, žiadala rovnocenné privilégia, aké mala šľachta, žiadala kontrolu nad majetkom štátu a zvolila si svojich zástupcov. Tu sú isté náznaky demokracie, ktoré boli nové a veľmi príťažlivé a ktoré napokon ovplyvnili aj celé františkánske hnutie (BALÁZS, 1999, s. 10).

V tomto období malo Assisi približne 23-tisíc obyvateľov. Okrem toho bola v meste aj nemecká vojnová posádka a do tohto počtu nie sú zahrnutí ani obyvatelia kláštorov. Assisi vyrástlo na základoch etruskej kultúry. Kým neďaleká Perugia, ktorej mladí bojovníci boli všade známi svojimi násilnosťami, patrila pápežovi, Assisi bolo cisárskym mestom. Medzi týmito dvomi mestami vládla večná rivalita, a tak pri mestských bránach stála vždy prísna stráž striedajúca sa podľa obytných štvrtí. V meste pracovali farbiari, obchodníci so súknom, medzi ktorými bol aj Františkov otec Pietro Bernardone, kováči aj výrobcovia zbraní (tamže, s. 3).

Nad mestom sa v pevnosti Rocca Alta usadil vojvoda Konrád z Ursligenu, ktorý ju dostal do spravovania od svojho príbuzného, cisára Fridricha Barbarossu. Pevnosť Rocca mala pôvodne Assisi brániť. No pod nemeckou nadvládou bola pre toto mesto skôr hrozbou a symbolom nepriateľstva. V neprítomnosti vojvodu využili assiskí občania príležitosť zaútočiť a s pomocou assiskej šľachty aj zvíťazili. Medzi dobyvateľmi pevnosti bol aj František Bernardone. Pád pevnosti bol pre pápeža potešujúcou správou, pretože takto

sa mohol zmocniť mesta, keďže si ho chcel privlastniť už skôr. Do mesta prišli pápežskí legáti a žiadali kľúče od mesta, avšak neuspeli. Assiskí ľud chcel ešte zlomiť panovačnosť feudálov, spomedzi ktorých niektorí pochopili vážnosť situácie a aby sa zachránili, prešli na stranu mesta alebo ušli do Perugie. Medzi utečencami bola aj rodina Offreducciovcov, v ktorej vyrastala aj budúca svätica – sv. Klára z Assisi (tamže, s. 5).

Keďže mesto sa odmietalo podriaďiť Rímu, pápež uvalil na Assisi interdikt. No synovia šľachticov, ktorí prešli na stranu mesta, tvorili skupinku mladých búrlivých mužov, holdujúcich zábavám a oslavám. V Assisi bol ich vodcom práve František Bernardone.

Františkova biografia

Dátum narodenia Františka nevieme presne určiť, isté je, že sa narodil v posledných mesiacoch roku 1181 alebo na začiatku roka 1182 (GREEN, 1992, s. 7). Matka ho dala pokrstiť menom Giovanni (Ján), ale otec ho po návrate z Francúzska začal volať Francesco (František). Vtedajšia rečová podoba mena František znamenala doslovne „*Francúz*“ a prezrádzala otcovu náklonnosť k Francúzsku, s ktorým Pietro Bernardone udržiaval živé obchodné styky (ONDRUŠ, 1991, s. 543).

Mladý František bol veselej povahy, miloval aj piesne potulných juhofrancúzskych spevákov, tzv. trubadúrov.¹ Poznal veľmi dobre eposy a romancy, ktoré ešte viac posilňovali jeho rytierske túžby a plány niečo dokázať. Náklonnosť k ich veselému umeniu zdedil od svojej provensálskej matky šľachtického pôvodu. Od nej zdedil aj niektoré pozitívne šľachtické črty – jemnosť, citlivosť, krásu reči, úctu a pozornosť k ženám a pod; hodnoty, ktoré sa plne rozvinuli a prejavili v období po obrátení a neskôr si tiež práve od trubadúrov prenáša do svojho slovníka pojem „Kristov rytier“. Taktiež neznáma krásna dáma u Františka vystupuje ako symbol chudoby a jeho „nevesta“ (BALÁZS, 1999, s. 5 – 7).

¹ Provensálski speváci po celom Taliansku spievali tie najznámejšie eposy a romancy, ako napr. o Karolovi Veľkom a jeho dvanástich najvernejších bojovníkoch, či povest' o Grále spojenú s povest'ou o kráľovi Artušovi a rytieroch okrúhleho stola. Okrem iného ospevovali lásku k neznámej a krásnej dáme, ktorá sa tak stala prvkom symboliky poézie potulných spevákov.

Nesníval o povolání obchodníka, skôr ho lákala túžba po dobrodružstvách, vášň pre poéziu trubadúrov a získanie slávy hlavne v rytierskych bojoch. Chcel sa stať slávnym rytierom. A takáto príležitosť pre splnenie si svojho sna sa mu zakrátko naskytila, keď krátko po prelome 12. a 13. storočia vypukla vojna medzi Assisi a Perugiou. Zámienkou bolo zničenie kaštieľa pri mestskej bráne Assisi, kde bol majiteľom jeden z najbohatších a najvyššie postavených mužov mesta, ktorý však ušiel do Perugia k tým, čo sa tam uchýlili po páde pevnosti. Pomsta Perugia takticky solidárnej s assiskými utečencami bola podnetom na začatie vojny. V tejto vojne sa assiskí šľachtici, ktorí boli predtým nútení ujsť do Perugia, mestu Assisi kruto pomstili. Medzi assiskými jazdcami bol aj František Bernardone, ktorý tu vycítil možnosť presláviť sa či stať sa rytierom. V krutej bitke však zvíťazila Perugia a František sa dostal do väzenia. Približne po roku väzenia bol vykúpený, ale domov sa vrátil s podlomeným zdravím (tamže, s. 7 – 8).

Keď doma vyzdravel, začal objavovať hlbší zmysel sveta a života. No túžba po vojenskom hrdinstve ho neopustila, ale viedla ho roku 1204 na juh do Apúlie. František však nezašiel ďaleko. Počas zastávky pri meste Spolete mal tajomný sen, v ktorom videl kaštieľ plný zbraní a rytierskych erbov. Pritom počul výzvu, či nechce slúžiť radšej Pánovi ako jeho poddanému. František celkom nechápal tieto tajomné slová, ale pre každý prípad skoncoval s myšlienkou bojovať hmotnými zbraňami. Vrátil sa do Assisi, kde v opustenom poľnom kostolíku sv. Damiána zažil videnie, a to dalo jeho životu nový smer. Prihovoril sa mu z oltárneho kríža ukrižovaný Kristus: „*František, oprav mi kostol! Ved' vidíš, že sa celkom rozpadáva.*“ (v latinčine a taliančine sa totiž pre kostol a Cirkev používa to isté slovo: *ecclesia, la chiesa*). Preto sa Kristova naliehavá prosba vzťahovala na Cirkev, hoci v prvej chvíli sa zdalo, že sa týka opusteného kostolíka (ONDRUŠ, 1991, s. 544).

Františkovo obrátenie bolo viac než pravdepodobne dlhodobým procesom, ktorý sa začal už vo chvíľach nezájmu o obchodnícku kariéru vysnívanú vlastným otcom, vo chvíľach uchvátenia krásami umbrijskej prírody, a pokračoval vo vojne s Perugiou, v neúspešnom pokuse o rytiersku slávu a neskôr vo chvíľach prežitých v blízkej jaskyni na vrchu Subasio. V tejto jaskyni prežíval chvíle ukrutných utrpení a depresí, no po istom čase práve

tu vyvrcholil proces jeho obrátenia. Istého dňa vyšiel z jaskyne úplne premenený, zasiahnutý láskou a úplne odovzdaný Bohu (BALÁZS, 1999, s. 13).

František sa stal iným človekom, ktorého názory nevedeli pochopiť nielen obyvatelia mesta, ale ani jeho otec, a ten k jeho zmene zaujal tvrdý postoj. Keď ho v návale hnevu nasilu a zahanbujúco predviedol pred biskupa, pretože on bol v tom čase právnou autoritou, František sa vyzliekol a odev vrátil otcovi. Takéto vyzlečenie bolo nielen aktom zrieknutia sa minulosti a otcovej starostlivosti, ale bola to aj zaužívaná forma verejného pokánia. Podľa vtedajšieho zvyku a myslenia to bol zároveň aj právny úkon, pretože sa to udialo pred biskupom ako právnou autoritou (tamže, s. 13 – 14).

Formovanie rehole

Po obrátení František začína opravovať tri opustené kostoly okolo Assisi. Časom sa k nemu pridávajú obdivovatelia a nasledovníci, ktorí už neopravujú kostoly, ale spolu so svojím veľkým vzorom putujú po okolí v odev z vrecoviny, prepásaní povrazom, a ohlasujú pokánie a návrat k evanjeliu. Zloženie prvého spoločenstva bratov je vskutku pestré – od najchudobnejších vrstiev až po aristokraciu. Prežívajú vlastnú „komúnu“, bratstvo, kde platí rovnosť práv a povinností. Keď ich bolo dvanásť, utvorili prvé spoločenstvo „Assiských hlásateľov pokánia“ alebo „Menších bratov“. Ich útlkom bola chatrč, kde ich František po celý rok pripravoval na povolanie chudobných putujúcich kazateľov (tamže, s. 15 – 16).

Práve chudoba sa stala Františkovým prostriedkom na dosiahnutie čo najúplnejšieho spojenia s Bohom. Definujú ju tri základné verše z Evanjelií: „*Ak chceš byť dokonalý, chod' predaj svoj majetok, daj chudobným a budeš mať poklad v nebi. Potom príď a nasleduj ma*“ (Mt, 19,21); „*Nič si neberte na cestu; ani palicu, ani kapsu, ani chlieb, ani peniaze, ani dvojce šiat*“ (Lk, 9,3); „*Ak niekto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma*“ (Mt, 16,24). František si uvedomoval, že sám musí ukázať príklad. Jedného dňa, keď posluhoval pri svätej omši v kaplnke Panny Márie Anjelskej, blízko Assisi, prečítal z evanjelia nasledujúce verše: „*Neberte si do opaskov ani zlaté, ani strieborné, ani medené peniaze, neberte si ani kapsu na cestu, ani dvojce šiat, ani sandále, ani palicu. Keď prídete do ktoréhokoľvek mesta alebo dediny, spýtajte sa, kto z nich je hoden prijať vás. Keď budete vchádzať do domu, pozdravte ho*“

(Mt, 10, 7 – 12). Podľa slov Svätého písma sa vzdal tuniky, topánok, opasku a palice a namiesto toho si obliekol drsný hnedý habit prepásaný povrazom. Takto sa stal skutočným *úbožiacom* z Assisi (PACAUT, 1989, s. 231).

Františkov radikálne odmietavý postoj k peniazom nie je možné vysvetliť len jednoduchým konštatovaním, že sa rozhodol nasledovať chudobného Krista. Je znakom odmietania mestských štruktúr, kde peniaze zohrávali dôležitú úlohu. Zároveň je to odmietanie snahy mesta zaradiť bratov do týchto štruktúr a pripojenie sa k najchudobnejším vrstvám mesta a jeho okolia. Kategorický zákaz prijímania peňazí vyjadruje František v 4. kapitole Reguly Menších bratov: „*Prísne zakazujem všetkým bratom prijímať nejakým spôsobom peniaze, či už ich prijímajú sami alebo prostredníctvom inej osoby*“ (BALÁZS, 1999, s. 50).

Možno spomenúť ešte jeden aspekt Františkoveho radikálneho a prísneho postoja: peniaze pre neho boli nielen symbolom spomínaných udalostí, ale aj niekdajšieho hýrivého a samopašného života, ako aj symbolom ziskuchtivosti, hmotárstva a tvrdosti jeho otca a otcovej túžby po úspešnej obchodníckej kariére svojho syna. Preto jeho odmietavý postoj k peniazom je zároveň odmietnutím jeho predchádzajúceho spôsobu života, otcovej tvrdosti a nanútenej obchodníckej kariéry. Takisto František prísne vystupoval voči bratom, ktorí sa čo i len dotkli peňazí, hoci aj s dobrým úmyslom. Jeho priam až neurotické výstupy sa zdajú byť podvedomým trestaním seba samého za svoj predchádzajúci život, ktorého centrom a symbolom boli práve peniaze (tamže, s. 51).

Túžba získať nesmrteľné duše pre Krista viedla Františka k misijným cestám mimo Talianska. Podarilo sa mu dostať do Svätej zeme, kde kázal priamo pred sultánom. Sultán ho síce prijal zdvorilo, ale viac František nedosiahol. Napriek tomu sa Františkovou iniciatívou začala nová misionárska éra Cirkvi, a tá napokon prekonala mohamedánske obkľúčenie kresťanstva. Po návraťte z Blízkeho východu sa František viac venoval vnútornej disciplíne rehole a vypracovaniu jej definitívnej ústavy pretože počas jeho neprítomnosti dochádzalo k rôznorodému pochopeniu jeho učenia. Niektorí bratia sa stali chudobnými tulákmi, iní žili so ženami, ďalší zakladali zmiešané komunity malomocných, iní sa začali zaoberať vzdelaním a majetkom a začali stavať kostoly. Pre tieto nedorozumenia sa brat František rozhodol ustanoviť skutočný rehoľný poriadok s novými opatreniami (ONDRUŠ, 1985, s. 844 – 845).

Postupne zostavil z evanjeliových textov akési prvé pravidlá nového spoločenstva a v roku 1210 ich pápež Inocent III. ústne schválil. Tak vznikol nový rád Menších bratov. Bratstvo sa nápadne líši od iných skupín nielen zvýraznením katolicity a poslušnosťou pápežovi a cirkevnej autorite ako takej, ale aj prísnosťou v slávení liturgie. Vypracované reholné stanovy sa zachovali v dvoch podobách. Prvé, obsiahlejšie (*Regula I.*), sú z roku 1221. Druhé (*Regula II. – bullata*) sú trocha skrátené a stali sa definitívnou konštitúciou Menších bratov. V roku 1223 ich schválil pápež Honorius III. (ONDRUŠ, 1991, s. 545 – 547).

Ako sme už spomínali, na rozdiel od mnohých sektárskych hnutí, si František vážil Cirkev a jej ustanovizne. Vo všetkom sa podriaďoval cirkevnej hierarchii a ctil si teológov, ktorí sa zaoberali hlásaním Božieho slova. Jeho predstava však bola taká, aby sa Menší bratia nezaujímali o tieto veci, ale aby nielen názvom, ale aj životom ostali menšími, poníženými bratmi všetkých. Napokon však súhlasil so zavedením teologických štúdií v reholi. Prvé rádové učilište teológie vzniklo v Bologni a za prvého profesora ustanovil František jedného zo svojich najlepších duchovných synov – Antona Paduánskeho (tamže, s. 547).

Pápež Inocent III. zveril bratom kazateľský úrad, avšak regula, respektíve Pravidlá života, zostali z obozretnosti schválené len ústne. Táto regula sa písomne nezachovala, no jej obsah je dostatočne vyjadrený v tzv. Nepotvrdenej regule, ktorá bola schválená generálnou kapitulou v roku 1221. Po mnohých úpravách sa napokon definitívne znenie tejto reguly schválilo na generálnej kapitule 11. júna 1223 (BALÁZS, 1999, s. 22).

Pápež Honorius teda potvrdil až túto upravenú verziu bulou *Solet annuere* 29. novembra 1223. Františkova definitívna regula sa týmto zaradila medzi veľké a významné reguly (Bazilovu, Augustínovu a Benediktovu). Vnútorňý obsah života bratstva je vyjadrený už hneď v prvých slovách reguly: „*Toto je regula a život Menších bratov: zachovávať sväté evanjelium nášho Pána Ježiša Krista životom v poslušnosti, bez vlastníctva a v čistote*“ (POSPÍŠIL, 2001, s. 26). Tieto tri uvedené evanjeliové rady sa dnes vo všetkých rádoch uvádzajú ako sľuby (BALÁZS, 1999, s. 22).

Františkov život sa však pomaly blíži k záveru. Dva roky pred svojou smrťou, teda v roku 1224, v pustomni na mieste La Verna dostal zjavenie v podobe

ukrižovaného serafína. Pri rozjímaní nad týmto zjavením sa mu potom na rukách a na nohách, a tiež na boku, objavili krvácajúce rany. František bol v dejinách kresťanstva prvým svätcom obdarovaným stigmami. Krvavé znaky Kristovho utrpenia boli viditeľné nielen za jeho života, ale aj po jeho smrti (BEHA, LEHMANN, 1996, s. 60). V tomto období sa sústredil na povzbudzovanie spolubratov a všetkých ľudí, s ktorými prišiel do kontaktu. Z tohto obdobia pochádzajú jeho listy, v ktorých ich povzbudzuje, aby zachovávali Pánove slová, podporovali spravodlivosť a pestovali úctu k Eucharistii. Už takmer slepý zostavil v Assisi známu *Pieseň brata Slnka*, kde dobrorečí Bohu za všetky stvorenia (ONDRUŠ, 1991, s. 548).

Dňa 3. októbra 1226 František z posledných síl zaspieval 142. žalm: „*vyveď ma šťastne zo žalára, aby som tvoje meno mohol velebiť*“. Potom spokojne zaspal, zanechajúc v skromnej cele svoje vysilené telo, a vystúpil hore, aby sa navždy spojil so Spasiteľom (PAVANELLO, 1996, s. 81). Na druhý deň bol pochovaný v Assisi. Pre živú úctu, prejavovanú zomrelému zakladateľovi Menších bratov a pre množstvo zázrakov ho pápež Gregor IX. vyhlásil za svätého už dva roky po jeho smrti. O dva roky neskôr bola postavená v Assisi bazilika zasvätená práve Františkovi a v nej boli uložené aj jeho telesné pozostatky (BEHA, LEHMANN, 1996, s. 60).

Po jeho smrti sa rozrástol počet nielen jeho ctiteľov, ale aj nasledovníkov. Mnohí z nich začali pôsobiť ako misionári v nekresťanských krajinách. Okrem hlásania Evanjeliovej chudoby a pokánia, rozširovali aj duchovné bohatstvo svojho zakladateľa. Františkáni, cestujúci po krajine, dosiahli, že taliansky ľudový jazyk sa začal pocitovať ako ten, ktorý je hoden používania, a že človek hovoriaci jemu prirodzeným rodným jazykom môže získať milosť Božiu podobne ako vzdelanec. To všetko nemalou mierou prispelo k postupnému formovaniu talianskeho jazyka ako znaku súdržnosti ľudových mäs i šíreniu viery na polostrove (ŠAVELOVÁ, 2015, s. 46).

Tvorba

Vo chvíli, keď sa mladý František, rozhodol začať život pokánia, iste netušil, že sa okolo neho zhromaždia ďalší spoločníci a že nespočetné assiské bratstvo neskôr vyrastie do najrozšírenejšieho rádu stredoveku. Na rozdiel od ostatných reformátorov reholného života tej doby, František zanechal písomné

svedectvo v celom rade dokumentov, ktoré nám osvetľujú jeho vzťah k iným bratom, k Rádu a k celej rímskej Cirkvi.

Ide tu o spisy, z ktorých väčšina bola napísaná po návrate brata Františka z Blízkeho východu v lete 1220, dokonca by sme mohli povedať po definitívnom schválení františkánskej reguly koncom roku 1223. Týkajú sa jeho postoja k životu Menších bratov. V tejto perspektíve zakladateľ uvažoval o budúcnosti Rádu, skúmal svoju náboženskú skúsenosť, aby tak bratom mohol odovzdať hlavné línie posolstva, a tie mal jeho Rád odovzdávať svetu (RUSCONI, 2005, s. 13).

Ak sa pýtame na originalitu, teda jedinečnosť Františkových spisov, veľa-krát sa radil s bratmi, čo napísať či povedať, a preto niektoré diela sú „viac Františkove“, aj keď z veľkej časti sa na nich podieľali aj ďalší bratia. Avšak môžeme povedať, že František je plne autorom svojich spisov, pokiaľ ide o ich myšlienku, obsah a väčšinou i vyjadrenie, bol príliš silnou osobnosťou na to, aby „písal“ o niečom, čo by mu druhí vnútili. V použití prameňov (citácie z Písma, cirkevných dokumentov aj niektorých starších či súdobých diel) sa nelíši od iných autorov doby (Jáchym, 2000).

Klasifikovať Františkove spisy nie je ľahké, vzhľadom na ich rôznorodosť. Jáchym (2000) ich podľa námetov a štýlu rozdeľuje do štyroch skupín:

1. Regula a testamenty

Forma života Ježiša Krista bola pre Františka modelom a jedinou ozajstnou regulou a riadil sa ňou pri zostavovaní regúl pre svojich bratov. Rôzne životopisné pramene a kroniky prvého františkánskeho storočia nám naznačujú, že existovalo viacero regúl. Sám František vo svojom *Testamente* spomína, že ihneď po tom, ako sa k nemu pripojili prví bratia, spísal krátky a jednoduchý text. Pravdepodobne išlo o *Nepotvrdenú regulu*, ktorá vznikala postupným rozšírením a dopĺňaním *Pravidiel života*. V úvode 9. kapitoly František vyjadril poslanie a ciele formujúceho sa hnutia:

„Všetci bratia nech sa snažia nasledovať nášho Pána Ježiša Krista v jeho pokore a chudobe. Nech majú na mysli, že z celého sveta nepotrebujeme, ako hovorí apoštol, nič iné než čo ješ a čo si obliecť; s tým budme spokojní. Nech sa radujú, keď sa stýkajú s obyčajnými ľuďmi, ktorými ostatní pohrdajú, s chudobnými a slabými, s chorými, malomocnými a so žobrákmi na cestách.“

Text musel byť napísaný v niekoľkých exemplároch, aby ho mohli odovzdať rozličným skupinám bratov prítomných v kapitule a rozposlať do mnohých európskych krajín, kam už Menší bratia prenikli alebo sa chystali usadiť.

Potvrdená regula bola potvrdená pápežom Honoriom III. v roku 1223. Sloveso „potvrdiť“ prezieravo zvolil samotný pápež, keďže jeho predchodca pápež Inocent III. ju už „schválil“. Spis je oveľa viac, než čírym anonymným prejavom skupiny či inštitúcie. František sa tu javí ako hlavný predstaviteľ už od prvej zmienky o sľube poslušnosti pápežovi vo svojom vlastnom mene a v mene svojich zástupcov a všetkých bratov. Text sa napriek zmenenej situácii usiluje byť výrazom toho spôsobu života a tých evanjeliových postojov a svedectva, ktoré boli pôvodnou inšpiráciou a vďaka nim sa zrodilo bratstvo (PELLEGRINI, 2005, s. 87 – 89).

Naopak, *Regula pre pustovne* je zaradená medzi Františkove spisy len podľa tradície. Viacerí redaktori ho viditeľne oddeľujú od jeho tvorby práve pre precízne predpisy a stanovy denného programu komunitného života, ako i presného určenia priestorov ako klauzúra a cely. Tieto pravidlá sa javia dosť neobvyklé voči normatívnym zvyklostiam prvotnej františkánskej komunity a charakteru Františkovho štýlu. Ak však bola pre pustovne napísaná zvláštna regula, znamenalo to, že ide o inú organizáciu života ako boli prvotné františkánske bratstvá, a preto si vyžadovali aj iné pravidlá (tamže, s. 103 – 104).

Testament je jedným z najdôležitejších spisov (a okrem toho jedným z posledných), ktorý nám umožňuje spoznať náboženskú skúsenosť brata Františka, alebo pochopiť vedomie samotného Františka o svojej náboženskej skúsenosti a o základných črtách a znakoch, ktoré podľa neho charakterizovali život podľa evanjelia. V ňom opäť rázne vyzýva k radikálnemu zachovávaní chudoby.

Ďalším textom, ktorý František nadiktoval, je krátky *Testament zo Sieny* (MICCOLI, 2005, s. 116). Tu zakladateľ Menších bratov zdôrazňuje svoju poslednú vôľu:

„Požehnávam všetkých svojich bratov, ktorí sú v Ráde, i tých, ktorí budú prichádzať až do konca sveta. Keďže pre chorobu od slabosti a bolesti nevládzem hovoriť, krátko v týchto troch vetách vyjavujem svojim bratom svoju vôľu, ktorá je: totiž aby sa na znamenie pamiatky na moje požehnanie a moju poslednú vôľu stále navzájom milovali,

aby stále milovali a zachovávali našu pani svätú chudobu a aby boli vždy verní a podriadení prelátom a všetkým klerikom svätej matky Cirkvi.“

2. Napomenutia a povzbudenia

Spôsob, čas a okolnosti napísania zbierky textových útvarov, ktoré sa označujú ako *Admonitiones* („*Napomenutia*“), sa nedajú presne určiť. V súčasnosti prevláda názor, že ich napísanie sa nepripisuje priamo Františkovi. Ide o texty, ktoré niekto, pravdepodobne niektorý brat, napísal potom, ako počul podobné výroky z úst zakladateľa pri príležitostiach, ktoré však neuvádza, a tak ich v písomnej podobe rozširoval ďalej. Čiže v pravom zmysle slova ich nemožno pokladať za vlastnoručne napísané alebo nadiktované Františkom. *Napomenutí* je dvadsaťosem a sú rozdelené do súdržných skupín podľa spôsobu naznačeného vo verši, a ten ohlasuje tému, ktorá sa má ďalej rozvíjať. V istom zmysle pripomínajú literárnu formu blahoslavenstiev. Téma sa odvíja od biblického citátu, prevažne pochádzajúceho z Nového, menej zo Starého zákona. Ich bezprostrednými adresátmi sú Menší bratia (MERLO, 2005, s. 125).

Ak sa pozrieme na obsah *Napomenutí* zvyčajne majú tri aspekty záujmu: vzťah k Bohu, blížnemu a k sebe. Pätnásť výrokov sa zaujíma o vnútorný postoj alebo správanie človeka v situácii, v ktorej sa nachádza. Odhaľujú nesprávne úsudky, vedú k pravému sebazoznaniu, k skutočnej vnútornej chudobe a pokore a narovnávajú vzťah k Bohu. Správny vzťah k blížnemu, ako aj život v bratskom spoločenstve, je predmetom asi desiatich *Napomenutí*. Dva výroky sa vzťahujú na duchovnú skúsenosť s Božím tajomstvom (tamže, s. 126). Možno teda povedať, že zbierka nie je tematická, nemá vzájomnú súvislosť a každý úryvok sa musí chápať a vykladať sám o sebe. Ohľadom pôvodu možno súdiť, že ide o spis, ktorý pravdepodobne nebol komponovaný ani redigovaný ako celok (CINCIALOVÁ, 2008, s. 29).

3. Modlitby a chvály

Spoznávanie spisov svätého Františka nám dovoľuje spoznať i jeho duchovnú skúsenosť, a preto sa zdá prirodzené, že istú časť týchto spisov tvoria modlitby. Keď František hovorí o Bohu, nielenže ho spomína, ale on s ním hovorí. Tento prístup sa rozvíja v modlitbových textoch, kde sa obracia na Boha,

pričom používa rozličné spôsoby modlitby: vzývanie, vyznanie viny, vzdávanie vďaky, chvály, prosby a príhovory. V mnohých modlitbových textoch používa biblické výrazy, najmä z Knihy žalmov a z chválospevov Zjavenia apoštola Jána. Dokonca niektoré texty sú zložené výlučne z citátov Písma. To nám prezrádza, v akej veľkej miere tieto výrazy prenikli do Františkovej mysle a srdca. Skutočnosť, že napísal vlastnú modlitbu, skrýva oveľa hlbší význam, ktorý presahuje jednoduchý, bežný úkon modlenia sa. V prípade Františka z Assisi je možná tá odpoveď, ktorú vyjadruje jeho prvý životopisec Tomáš z Celana. Opisuje, ako František učí modliť sa svojich bratov, lebo ho prosili tak, ako prosili učeníci Ježiša v evanjeliu: „Nauč nás modliť sa!“. V takomto kontexte Františkovo písanie modlitbových textov vyjadruje jeho úlohu učiteľa svojich bratov (VAIANI, 2005, s. 211 – 212).

Dokument *Modlitba pred Ukrižovaným* bol napísaný v procese Františkovo obrátenia sa ku Kristovi. Esser (1995, s. 456) podčiarkuje fakt, že modlitba sv. Františka, celá zložená z otázok, je v dokonalom súlade s „*tým obdobím hľadania a modlitby, keď ešte nepoznal svoju cestu, ktorou by sa mal uberať v budúcnosti*“.² Medzi riadkami sa objavia spomienky zo žalmov, ktoré svätec čítaval v detstve v Kostole svätého Juraja. V prosebnej modlitbe ide o prosby vysoko duchovné, o tri božské čnosti: „*Najvyšší, slávny Bože, osviet temnoty môjho srdca a daj mi pravú vieru, pevnú nádej a dokonalú lásku, múdrosť a poznanie*“ (PAOLAZZI, 2005, s. 225 – 227).

Pozdrav Blahoslavenej Panne Márii je modlitba, ktorá svedčí o Františkovej úcte k Panne Márii. Text je rozjímavého charakteru a oddáva sa čírej kontemplácii Máriinej osoby prostredníctvom opakovaného pozdravu *Ave* („Zdravas“), tak typicky evanjeliovej a mariánskej ozveny anjelových slov. Podľa životopisca Tomáša z Celana František Ježišovu matku zahrňuje veľkou láskou, pretože skrze ňu sa Pán stal našim bratom. V celej modlitbe sa nachádzajú prívlastky, ktoré zviditeľňujú Máriin vzťah ku Kristovi, pre ktorého je Mária palácom, stánkom, domom a odevom. Tieto obrazy odkazujú na skutočnosť, že Mária nosí vo svojom vnútri Krista (VAIANI, 2005, s. 239 – 240).

Nezvyčajný je aj záver modlitby, kde sa pozdrav rozširuje od Panny Márie na „sväté čnosti“ rozliate v srdciach verných Bohu. Takýto prechod nás

² „*Essa può aver preso forma nel suo spirito in quel tempo di ricerca orante in cui ancora non conosceva la sua strada per avvenire*“.

odkazuje na ďalší text *Pozdravenie čností*, ktorý má poeticko-rytierske oduševnenie. Zosobnenie čností a nerestí v tomto texte nachádza paralely vo svedectve životopiscov, ktorí upozorňujú na to, že František sa obracal na chudobu, keď o nej rozprával, prisudzoval jej titul „pani“, a že podľa Františka múdrosť si zasluhuje titul kráľovná podobne ako Mária (tamže, s. 243 – 244).

Text *Povzbudenie chváliť Boha* pozostáva zo série zvolaní a výziev k chválam inšpirovaným citátmi zo Svätého písma, predovšetkým zo Žalmov, z Chválospevu troch mládencov a zo Zjavenia apoštola Jána. V porovnaní s biblickými textami je očividné, že vôbec nejde o presné a doslovné citáty, ale o citáty, ktoré sa inšpirujú zmyslom textu a sú prispôsobené a upravené (tamže, s. 247).

Chvály ku každej liturgickej hodine je modlitba v rezponzóriovej forme s opakovaním zvolania na chválu, pripojeného k iným biblickým a liturgickým veršom. Refrén „*Chváľme a zvelebujme ho naveky*“ je odkazom na Chválospev troch mládencov (Dan 3, 57 – 88). Tento text musel František dobre poznať, keďže rímska liturgia ho cituje v nedelňých ranných chválach. Výzva k chvále v prvej časti textu je zameraná k Bohu, s kontempláciou zabitého Baránka Krista, no v druhej časti sa obracia na všetky Pánove diela, všetky jeho stvorenia, ľudí i veci a zahŕňa celý vesmír (VAIANI, 2005, s. 251 – 252).

Výklad modlitby Otčenáš je príkladom modlitbovej meditácie nad textom Svätého písma. Biblickým textom je modlitba Otčenáš a meditácia spočíva v rozšírení jeho jednotlivých článkov, často za pomoci iných biblických výrazov, podľa princípu, že Písmo sa vysvetľuje Písmom. Cieľom týchto biblických rozšírení nie je úsilie vysvetliť text, ale utvoriť z neho čoraz uvedomelejšiu modlitbu. Svätec z Assisi je osobne živým Otčenášom a jeho bratstvo je spoločne prežívaným Otčenášom (BEHA – LEHMANN, 1996, s. 49).

Ďalší modlitbový text, ktorý patrí do žánru zbožných oficií, je *Oficium o utrpení Pána*. Skladá sa z pätnástich žalmov, jednej antifóny o Panne Márii, ktorá tvorí rámec každého žalmu, a zo záverečného požehnania. Žalmy sú pospájané verše biblických žalmov a niekedy aj iných textov Písma. Väčšina žalmov sa obracia v modlitbe na Boha, kým modliaci sa stotožňujú so samotným Kristom, ktorý je hlavnou osobou udalostí umučenia, smrti a zmŕtvychvstania (VAIANI, 2005, s. 259).

Pieseň tvorstva je jednoduché dielo, ktoré chváli Boha skrz jeho stvorenia. Ako sme už spomenuli vyššie, toto dielo zložil František v závere svojho života. Báseň je považovaná za klenot nielen svetovej poézie, ale aj viery, nádeje a lásky k Bohu. Green (1992, s. 284) vo svojej knihe *Brat František* píše:

„František vyberá naj dôvernejšie stvorenia, prepožičiava im takmer ľudský charakter a zdvorilo a láskavo ich pozdravuje. Titul pán dáva iba slnku, tomu vznešenému pánovi medzi všetkými stvoreniami, ale vietor je iba brat vietor a oheň je brat oheň, akoby boli jednoduchí menší bratia“.

Autor si uvedomuje svoju nedokonalosť a nehodnosť, z ktorých pramení nemožnosť chváliť Boha priamo, a preto tak činí prostredníctvom živých a neživých prírodných stvorení. Záverečné verše diela chvália tých, ktorí pokorne a trpezlivo znášajú chorobu a trápenie (ŠAVELOVÁ, 2016, s. 83).

Pravdepodobne v tom istom období ako František zložil *Pieseň tvorstva*, nadiktoval aj slová povzbudenia pre Kláru a ostatné sestry. Text *Počujte, chudobné* sa skladá zo štyroch krátkych strof v rýmoch, ktoré vyjadrujú evanjeliový program, hlboké myšlienky, štýl a svätcovu predstavivosť: stručný prehľad príbehu chudobných sestier od ich prvého povolania až po to posledné, prednosť života ducha pred čisto vonkajšou askézou, krehkosť a vzájomnú solidaritu ako závdavok Kráľovstva (PAOLAZZI, 2005, s. 235 – 236).

Listy sv. Františka z Assisi

František diktoval a písal listy. Vďaka základnému vzdelaniu, ktoré absolvoval v škole sv. Juraja v Assisi, sa naučil čítať po latincky a pomerne dobre sa vedel vyjadrovať v tomto jazyku. Avšak bez pomocníka predsa len robil chyby. Dva pôvodné rukopisy – *List bratovi Leovi* a *Požehnanie bratovi Leovi s chválami Boha najvyššieho*, ako aj *List ministrom*, sú plné chýb v latinčine a obsahujú mnoho talianizmov, teda foriem, ktoré majú bližšie k starej taliančine, k takzvanému *volgare*, ako k samotnej latinčine. Vo väčšine prípadov sú gramatické alebo pravopisné chyby v latinčine znakom autenticity Františkových spisov (LEHMANN, 2005, s. 11). Esser (1982, s. 74) však poznamenáva, že väčšiu časť listov František diktoval.

Napriek tomu, že úroveň Františkovo vzdelania bola v istom zmysle vyššia ako v prípade mnohých jeho súčasníkov, ťažkopádne písmo a nedostatky

v latinčine prezrádzajú, že písanie mu nešlo veľmi ľahko. Avšak listy boli preňho dôležitým a často jediným prostriedkom komunikácie s bratmi či spôsobom vykonávania jeho poslania. Čím viac mu choroba zabraňovala chodiť medzi ľuďmi ako putujúcemu kazateľovi, tým početnejšími a naliehavejšími sa stali jeho listy (LEHMANN, 2005, s. 12).

Šírenie listov

Skromnosť, túžba slúžiť druhým a byť všetkým podriadený, to je obraz Františka, ako sa vyníma v jeho listoch. Kto však číta jeho listy, veľmi rýchlo si všimne, akú veľkú dôležitosť pripisuje svojim vlastným slovám. Rôzne skupiny adresátov jeho listov poskytujú v tejto veci odhaľujúce informácie: okruh adresátov nie je sústredený iba na ľudí z jeho vlastného rádu, ale je omnoho širší. Z úvodných viet v listoch datovaných do skoršieho obdobia je zrejmé, že František oslovuje všetkých kresťanov po celom svete, čiže aj všetkých vladárov, konzulov, sudcov a guvernérov celého sveta. To vyvoláva zdanie, že je tu niečo, čo sa nezhoduje s obrazom Františka ako jednoduchého a pokorného „*Poverella*“. A preto treba jasne poznamenať, že František chce osloviť všetky úradné authority a hovorí k nim s rovnakou priamosťou, ako keď hovorí k spolubratom vo svojom ráde. Napomínanie tých, ktorí sú pri moci, spája s varovnými slovami, ako je to uvedené v *Liste vladárom ľudu*: „*A ak to neurobíte, vedzte, že máte pred svojím Pánom a Bohom Ježišom Kristom v deň súdu skladať účty*“ (8). František je presvedčený, že to, čo píše, je také dôležité, že s tým bezprostredne spája buď večnú spásu, alebo večné zatratenie (LEHMANN, 2005, s. 34 – 35).

Ide mu o to, aby jeho listy kolovali medzi širokými vrstvami ľudí, chce aby boli zachovávané, aby ich opisovali, posielali ďalším, aby ich čítali nahlas a aby sa ich ľudia učili naspamäť. A tí, ktorí tak konajú, môžu si byť istí Božím požehnaním.

František sa považoval za osloveného a povolaneho Božím slovom. Slová evanjelií počúval tak, ako keby sa mu prihováral sám Kristus. Vždy sa považoval za vedeného Bohom a konal vychádzajúc z presvedčenia, že je poslom a nástrojom Boha. Preto považuje za svoju najnaliehavejšiu úlohu sprostredkovať druhým slová Ježiša Krista, ktorý je Otcovo Slovo, aj slová Ducha Svätého (WENDELBORN, 1982, s. 137).

V *Liste klerikom* sa po prvýkrát objavuje Františkov apel na adresátov, aby vytvorili kópie a tak rozšírili list a tomu, kto vypočuje jeho želanie, prisľúbi Božie požehnanie (ESSER, 1982, s. 200). Svätec na konci neskoršej verzie *Listu veriacim* zdôrazňuje vplyv svojich slov na čitateľov nasledujúcim spôsobom: „*A všetkých mužov i ženy, ktorí ich ochotne prijímú, pochopia a svojím príkladom budú odovzdávať druhým, a ak v nich vytrvajú do konca, nech požehná Otec, Syn a Duch Svätý*“ (LEHMANN, 2005, s. 35).

List kustódom sa taktiež končí týmto odporúčaním:

„*A ktoríkoľvek z kustódov mojich bratov, čo dostanú tento list a odpíšu si ho a budú ho mať u seba, nech urobia opis bratom, ktorí majú za úlohu kázať a starať sa o bratov, a ak budú všetko, čo je obsiahnuté v tomto liste, kázať až do konca, nech vedia, že majú požehnanie Pána Boha i moje. A to nech považujú za pravú a svätú poslušnosť. Amen*“ (9 – 10).

František, ktorý inak neprejavoval veľký záujem o organizačné záležitosti, vyvinul takmer premyslenú stratégiu na rozširovanie svojich listov. Nielenže žiada svojich adresátov, aby jeho spisy opisovali a podávali ďalej, ale do šírenia svojich listov angažuje aj všetkých, ktorí zastávajú nejaké úrady. Je to zjavné z *Listu kustódom*, ktorý napísal ako sprievodný list k *Listu klerikom* a k *Listu vladárom ľudu*. V stati 4 – 7 píše svätec kustódom nasledovným spôsobom:

„*Pred vašim Pánom a Bohom vás prosím, ako len môžem, aby ste tento list, dali biskupom a ostatným klerikom; a aby ste si stále pamätali, čo sme vám v ňom odporúčali. Druhý list, ktorý vám posielam, aby ste ho odovzdali starostom, radným pánom a ďalším predstaviteľom, čo najskôr odpíšte v mnohých exemplároch a tie starostlivo doručte tým, ktorým sú určené*“ (tamže, s. 37).

Neznámy menší brat zozbieral približne v polovici 13. storočia alebo trochu neskôr Františkove spisy. Jeho práca má mimoriadnu dôležitosť pre zachovanie svätcových spisov, a to nielen preto, že je jedným z najstarších svedectiev rukopisnej tradície textov pripisovaných zakladateľovi menších bratov, ale aj pre zvláštnosť niektorých z nich. Podal totiž neobvyklé recenzie niektorých listov, aké sa už neskôr v dejinách nenachádzajú (PELLEGRINI, 2005, s. 26).

Rozdelenie a obsahová stránka listov

Listy sú rozdelené na osobné a na okružné. Listy adresované jednotlivcom vrhajú ešte viac svetla na Františkove osobné postoje a na vnútornú logiku jeho rozhodnutí. Okružné listy môžeme vnímať aj ako manifesty, ktorými sa svätec snažil apelovať na adresátov a všetkých, ktorí ich budú čítať. Autor, ktorého osoba sa nám odkrýva z listov, je plný kontrastov: v najvyššej miere je pokorný a neužitočný služobník, ktorý má naproti tomu veľké plány. Chce zasiahnuť všetkých a zároveň osloviť aj každého jednotlivca zvlášť. Napriek všetkej naliehavosti je taktný a rešpektuje pôsobenie Božej milosti v každom jednotlivcovi. I keď je radikálny, vytrvalý a niekedy aj utopický vo svojich požiadavkách, je zároveň ľudský, chápavý a vo svojich listoch neprikazuje, ale radí, prosí a žiada.

Zbierka Františkových listov v podobe, v akej sa nám zachovala, ani zďaleka neobsahuje všetky listy, ktoré napísal a o ktorých sa zmieňujú životopisné a kronikárske pramene prvých desaťročí existencie Rádu. Nachádzajú sa tu listy, pri ktorých je Františkovo autorstvo nepodložené, a to podľa pravdepodobného chronologického poradia a podľa znenia, aké nám podávajú životopisy, kroniky alebo kompilácie, ktoré ich spomínajú ako prvé. Je to *List Hugolinovi z Ostie* o otázkach týkajúcich sa života Rádu, no aj ich vzájomného priateľstva a duchovných myšlienok; *List francúzskym bratom*; *List obyvateľom Bologne*; *List Kláre a jej sestram o pôste*; *List požehnaní Kláre*; *List pani Jakobe* napísaný v posledných dňoch jeho života (LEHMANN, 2005, s. 23).

Okrem doteraz spomenutých listov, rukopisné tradície spomínajú texty, ktoré boli Františkovi pripisované, ale s určitou nepatria jemu alebo mu ich nemôžeme s istotou pripisovať. Niektoré z nich boli vylúčené ako neautentické (ESSER, 1982, s. 59).

Autentické listy, ktoré sa zachovali, sú však predsa len postačujúce na to, aby nám naznačili bohaté rozpätie aktivít, ktorým sa venoval svätec z Assisi. Píše listy adresované členom svojho rádu, ako aj nečlenom, a zdá sa, že oslovuje aj nekresťanov, čo možno vyvodiť z nadšeného tónu neskoršej verzie *Listu veriacim* (LEHMANN, 2005, s. 24).

Z pôvodných svätcových spisov sa v úplnosti zachovalo desať. Lehmann (tamže, s. 23) ich vzhľadom na obsah a adresátov rozdeľuje na dve skupiny: listy jednotlivcom a okružné listy. Do prvej skupiny patrí *List bratovi Antonovi*,

veľmi osobný *List bratovi Leovi* a *List ministromi*. Do druhej a zároveň aj väčšej skupiny patria dve verzie rozdielneho rozsahu *Listu veriacim*; *List klerikom*, ktorý sa takisto zachoval v dvoch verziách, tie sa však líšia iba mierne; *Prvý a druhý list kustódom*; *List vladárom ľudu*; *List celému Rádu*. Posledný z uvedených listov je najdlhší zo všetkých a vyčnieva spomedzi ostatných vďaka bezchybnej, lubozvučnej a sčasti aj poetickej latinčine. Ak si ešte uvedomíme, že list bol napísaný po Františkovej stigmatizácii, predpokladáme, že svätec využíval z veľkej časti pomoc sekretára, keďže, s ranami na rukách a so zhoršujúcou sa chorobou, bol sotva schopný sám napísať taký dlhý list. Z chronologického hľadiska sa zdá, že to je posledný z listov, ktoré sa zachovali celé.

List bratovi Antonovi je pravdepodobne odpoveďou na žiadosť o písomný súhlas pre vyučovanie teológie. František schvaľuje, aby Anton vyučoval bratov teológiu, no vymedzuje presné hranice, keď píše: „*súhlasím, aby si bratov vyučoval posvätnú teológiu, ak týmto štúdiom neubasíš ducha modlitby a nábožnosti, ako to predpisuje regula*“ (2). Dokument má nesmierny význam, potvrdzuje dôveru, ktorú serafínsky otec preukazoval svojim bratom, o ktorých vedel, že vynikajú učenosťou. List je očividným dôkazom, že tu bola po prvý raz ustanovená funkcia učiteľa teológie, ktorá už od začiatku určovala ráz františkánskej teologickej školy (PAVANELLO, 1996, s. 61).

Text *Listu bratovi Leovi* je napísaný na vnútornej strane pergamenového lístku vyrobeného z kozjej kože. Pergamen je dosť mäkký a menších rozmerov než *Assiská chartula*¹. List je svedectvom o duchovnej pomoci Františka bratovi Leovi, ktorý prežíva krízu. Napriek rozhovoru, ktorý sa medzi nimi prednedávnom uskutočnil počas cesty, Leo chce prísť za Františkom a vypočuť si slová povzbudenia a útechy. Svätec v liste povzbudzuje spolubrata, aby plne využil svoju slobodu pre to, čo sa mu zdá byť lepšie, aby sa viac páčil Pánovi a kráčal v jeho šľapajach. Na záver však František dodáva: „*a ak je to potrebné pre tvoju dušu, pre tvoju ďalšiu útechu a chceš, Leo, príď ku mne, príď*“ (LANGELI, 2005, s. 169 – 171).

List ministromi je list adresovaný jednej osobe, ktorá však doteraz nebola s istotou identifikovaná. Istá tradícia v ňom videla brata Eliáša, keďže dva rukopisy ho označujú jasne (Eliáš) a ďalšie dva nepriamo (generálny minister).

¹ Lístok bratovi Leovi na šírku meria 6 cm a na výšku 13 cm, čo je viac menej polovica *Assiskej chartuly*.

Brat, ktorý je zodpovedný za vedenie bratov, má byť schopný milovať a poslúchať samotného Boha (MERLO, 2005, s. 161). Text je odpoveďou ministrovi, ktorý je v pokušení vzdať sa úradu a odísť do pustovne. List zároveň ukazuje duševné stránky Františka, najmä jeho ľudskosť a rovnováhu.

Skoršia verzia *Listu veriacim* sa zaraďuje medzi spisy, ktoré boli vo františkánskom ráde najviac rozšírené. Michetti (2005, s. 177 – 178) tento list označuje za spis kajúcneho rázu, rozdelený do dvoch častí. V prvej časti autor slávi postavenie mužov a žien, ktorí sa rozhodli konať pokánie. Všetci títo budú blahoslavení a požehnaní a stanú sa príbytkom Ducha. V druhej časti sa obracia na tých, čo nekonajú pokánie a zotrávajú v hriechoch. Sú otrokmi sveta a vlastníctvom diabla, ktorého sú synmi. Tematika a použité výrazy sú obdobné s najdôležitejšími pasážami neskoršej verzie *Listu veriacim*, ktorý sa obracia na všetkých nábožných kresťanov, klerikov i laikov, mužov a ženy, na všetkých, čo žijú na celom svete. Je rozdelený do štyroch častí, ktoré nadväzujú jedna na druhú. Prvá časť má vieroučný charakter, druhá sa nesie v morálnom a povzbudzujúcom tóne. Tretia časť je liturgického charakteru a v poslednej časti možno ľahko odhaliť a rozoznať prvky ohlasovania pokánia.

List klerikom je spis, ktorý sa dnes právom zaraďuje medzi listy, hoci prv bol považovaný za napomenutie, keďže v ňom chýba označenie adresátov. Témy, s ktorými sa stretávame, sú centrálné vo františkánskej duchovnosti: absolútna vznešenosť eucharistickej obety v dejinách spásy a dôležitosť slov, ktoré sa s ňou spájajú (MERLO, 2005, s. 173).

Text *Prvého a Druhého listu kustódom* je podobný s *Listom klerikom*. František sa v oboch listoch prihovára všetkým kustódom a kazateľom rádu, ktorých úrad postupom času nadobúda zreteľnejší charakter (ESSER, 1982, s. 209). Faktom je, že v týchto listoch sa nenachádza žiaden priamy biblický odkaz. Svätec v nich preberá témy o pozornosti a úcte, ktorú majú bratia venovať všetkému, čo sa vzťahuje na Ježiša Krista a slávenie Eucharistie. Ďalej zdôrazňuje smernice vzťahujúce sa na kázanie a na chvály, ktoré sa majú vždy obracať k Pánovi (MERLO, 2005, s. 155).

Adresátni Františkovho *Listu celému rádu* je celé spoločenstvo Františkových bratov vo svojej hierarchickej štruktúre: generálni ministri, kustódi, kňazi a všetci ostatní bratia, starí i mladí. Spis obsahuje smernice o niekoľkých pevných bodoch Františkovej kresťanskej duchovnej skúsenosti, ako ju

chápal na sklonku svojho života (tamže, s. 145). V tomto liste je úzko prepojená úcta k Eucharistii a k Božiemu slovu (ESSER, 1982, s. 323).

Naopak, v *Liste vladárom ľudu* nie je možné určiť adresátov listu. Merlo (2005, s. 197 – 198) sa domnieva, že ide o predstaviteľov mestských rád z talianskeho prostredia, zvlášť v strednom a severnom Taliansku. Z náboženského hľadiska je stredobodom listu výzva udržiavať pozornosť sústredenú na Pána a na jeho zákon. Táto výzva sa obracia na tých čo zastávajú verejné funkcie a vykonávajú moc nad ostatnými, aby sa venovali Pánovi a vzdávali mu zaslúženú chválu, úctu a vďaku.

Štýl písania listov

František z Assisi sa skoro vždy uvádza ako „brat“ a „nepatrný služobník“. Väčšina jeho listov sa začína s podrobnou prosbou, v ktorej svojim čitateľom želá pokoj a všetky požehnanía. Vidieť to napríklad v *Liste kustódom*, kde píše: „Všetkých kustódov, ku ktorým dôjde tento list, brat František, váš v Pánu Bohu nepatrný služobník...“ (1). V druhom liste adresovanom tým istým bratom píše: „... brat František, najmenší z Božích služobníkov...“ (1). Keď ku koncu svojho života posla dlhý *List celému Rádu*, vyjadruje sa nasledovným spôsobom: „... brat František, človek nehodný a krehký, váš najnepatrnejší sluha...“ (3). Je pozoruhodné, že František sa nenazýva „najnepatrnejším sluhom“ svojich vlastných bratov, ale služobníkom všetkých. Mal málo spoločné s úradníkmi magistrátov alebo mestských správ, a predsa sa im v *Liste vladárom ľudu* takisto predstavuje ako „brat František, váš v Bohu nepatrný služobník“ (1). Na konci *Listu veriacim* sa Poverello znova nazýva: „brat František, váš najmenší služobník“ (LEHMANN, 2005, s. 27 – 29).

Tieto príklady poukazujú na to, že vo Františkových listoch sa nachádza niečo ako „*formulka skromnosti*“. Je to tak skoro vo všetkých listoch, v ktorých spomína adresáta aj autora. Výraz „*váš najmenší služobník*“ môžeme navyše považovať za dôkaz autenticity svätcových listov. František sám o sebe hovorí: „*ignorans sum ed ydiota*“², čo je skôr vyjadrením jeho pokory, a nie jeho vzdelanostného stupňa (tamže, s. 30). Skromnosť a pokoru vyjadrujú aj slovesá, ktoré sú v napomínajúcom tvare, čo je pokornejšie ako imperatív, pretože zahŕňa aj toho, kto hovorí (ROTZETTER, 1982, s. 40 a 76).

² „Som nevedomý a nevzdelaný.“

Ďalšia črta, ktorá sa vynára z Františkových listov je zdvorilosť a ohľaduplnosť, ku ktorej bol pravdepodobne vedený od malička, keďže otec ho chcel mať za obchodníka. Možno to vidieť v *Liste ministrom*, aký postoj zaujal František voči ministrovi, ktorý sa bál svojho úradu. Spôsob, akým František toto všetko vysvetľuje bratovi ministrovi, nemá nič spoločné s príkazom alebo rozkazom. O to viac sa pokúša viesť brata tak, aby sa mohol sám rozhodnúť. František poskytuje iba pomoc potrebnú na rozhodnutie. To isté vidíme v *Liste bratovi Leovi*, kde František seba prirovnáva k matke a v súvislosti s tým píše krátky list:

„Brat Leo, tvoj brat František, pozdravenie a pokoj. Syn môj, prihovám sa ti ako matka: lebo všetky slová, ktoré sme si povedali cestou, zhrňam stručne do týchto slov ako radu. A keď potom budeš potrebovať prísť ku mne po radu, tak ti radím takto: Akýkoľvek spôsob, ako sa páčiť Pánu Bohu a nasledovať jeho šlapaje a chudobu, budeš pokladať za lepší, podľa toho konaj s požehnaním Pána Boha a s poslušnosťou voči mne. A ak je potrebné pre tvoju dušu, pre tvoju ďalšiu útechu a chceš, Leo, príď ku mne, príď“ (GREEN, 1992, s. 267).

František začína list tým, že svojmu blízkeму priateľovi praje to, čo je najpodstatnejšie, aby sa nachádzal v Božom všeobjímajúcom dobre a aby zakúsil pokoj. Potom spomína rozhovor, ktorý viedli cestou a pri ktorom museli rozoberať dôležité veci týkajúce sa ich života. Možno sa František obáva, že hovoril príliš veľa a že nechal brata Lea v temnote. Preto mu teraz píše, čo je podstatné, avšak nerobí to formou nejakého rozkazu, ale radou. Slovo „*consilium*“ (rada) sa v liste objavuje až trikrát. Rada spočíva vo výzve, aby brat Leo najskôr skúmal pred Bohom, aká je najlepšia cesta, po ktorej by sa mal vydať. František, pretože si uvedomuje svoj formujúci vplyv na bratov, ako aj svoju autoritu medzi spolubratmi, nechce nikoho naviazať na svoju osobu, ale chce viesť každého brata k zodpovednej poslušnosti voči Bohu (LEHMANN, 2005, s. 59 – 60).

Vždy by mal byť dostatok priestoru a slobody na to, čo je lepšie. František veľmi dojímavým a milujúcim spôsobom podnecuje svojho brata, aby sa vydal týmto smerom (ROTZETTER – HUG, 1977, s. 45). Snaží sa písať sympatickým spôsobom a oslovovať Lea osobne. Môžeme to spozorovať na tom,

že spolubrata oslovuje menom tak na začiatku, ako aj na konci listu. Navyše často používa zámená ty, tvoje, tebe. List sa začína dosť kostrbatými a sčasti nekompletnými vetami, no končí sa jednoduchým, skoro až detinským pozvaním: „*Ak je potrebné... Leo, príď ku mne, príď!*“ (LEHMANN, 2005, s. 61).

Známe je aj Františkovo prirovnanie vzájomnej bratskej lásky a starostlivosti k láske matky k dieťaťu. Obraz materinskej lásky bol pre Františka dôverne známy a veľmi vrúcne ho prežíval. Láska matky k synovi bola taká jemná a krásna, že navždy zanechala svoju pečať vo Františkovom srdci, a tak, keď František charakterizuje vzťah bratov medzi sebou, prirovnáva ho práve k tejto jemnosti materinskej lásky (BALÁZS, 1999, s. 51 – 52). V tomto duchu píše vo vyššie uvedenom *Liste bratovi Leovi*: „*syn môj, prihováram sa ti ako matka.*“ V tomto výroku František nič pevne nestanovuje ani nezamedzuje, ale koná ako matka, ktorá dovoľuje svojmu synovi ísť svojou vlastnou cestou (LEHMANN, 2005, s. 62 – 63). Podobne je to vyjadrené aj v *Liste bratovi Antonovi*, kde si možno všimnúť, že František chce podporovať a viesť ako matka, keď píše spolubratovi: „*súhlasím, aby si bratov vyučoval posvätnú teológiu, ak týmto štúdiom neuhasíš ducha modlitby a nábožnosti, ako to predpisuje regula*“ (PAVANELLO, 1996, s. 61).

Postoj, ktorý František odhaľuje vo svojich osobných listoch bratovi Leovi a Antonovi, je poznačený taktiež veľkou taktnosťou. Táto je však zjavná aj v listoch pre širší okruh čitateľov, akým je napríklad *List klerikom*. Zakladateľ Menších bratov je v ňom nútený povedať im mnoho nepríjemných vecí. Sťažuje sa na ľahostajnosť, ignoranciu a neúctivosť pri zaobchádzaní s Eucharistiou. V napomínaní zahŕňa medzi klerikov aj seba: „*všimnite si, všetci klerici...*“ (1). Keď potom ďalej opisuje znesvätenie Eucharistie, neodsudzuje duchovenstvo vo všeobecnom zmysle, ani naň nemieri svoje vyhrážky formou priamej reči v druhej osobe, skôr hovorí o „*niektorých*“ a o „*mnohých*“, ktorí nechávajú Kristovo telo na špinavých miestach, prenášajú ho neúctivým spôsobom, prijímajú nedôstojným spôsobom a udeľujú ho iným bez úcty (LEHMANN, 2005, s. 68).

František žiada aj od druhých, aby postupovali opatrne, čo možno vidieť v jeho požiadavke voči kustódom rádu, na ktorých apeluje: „*prosím vás, váčšmi, než keby išlo o mňa, aby ste, ak je to vhodné a budete to považovať za prospešné, pokorne požiadali duchovných, aby mali nadovšetko v úcte najsvätejšie telo*

a krv nášho Pána Ježiša Krista...“ (2). Kustódi by teda nemali byť nevhodným spôsobom vťahovaní do záležitostí týkajúcich sa svetského kléru, ale musia byť pokorní, majú konať jedine ako žiadatelia a svedčiť o úcte k Eucharistii vo vhodnom čase a taktne (tamže, s. 69).

František píše so zápalom a s autoritou, hoci je len menší brat ako ostatní, predsa je dušou a vodcom spoločenstva. To sa prejavuje vo výrazoch ako: „*radím svojim bratom..., vystríham..., odporúčam...*“ a vždy opakuje: „*Moji bratia...*“ (GREEN, 1992, s. 261). Vo svojich listoch František zriedkavo hovorí rozkazovačným tónom, skôr uprednostňuje naliehavú žiadosť a apeluje na ľudí, ako si to možno všimnúť v *Druhom liste veriacim*: „*...vás prosím a prisáhať sa zaväzujem pre lásku, ktorá je Boh...*“ (87). Poetický jazyk a zdvorilé spôsoby sú tu spojené so základným postojom skromnosti, srdečnosti a kresťanskej lásky (LEHMANN, 2005, s. 70).

Ďalšia charakteristická črta, ktorú môžeme vidieť vo Františkových listoch, je napomínanie v štýle prorokov Starého zákona. Vyžaduje si pozornosť na svoje slová, ako je to v *Liste celému Rádu*: „*počujte*“, „*nakloňte ucho svojho srdca a počujte hlas Božieho Syna*“, „*rozpomeňte sa*“, „*uvedomte si*“ (5, 6, 17, 23). Keď v *Druhom liste veriacim* vyslovuje nasledujúcu kliatbu, mieri vyslovene na štýl prorokov: „*Tí, čo nechcú skúsiť, aký dobrý je Pán, a milujú tmu viac ako svetlo, ani nechcú plniť Božie prikázania, sú zlorečení. O takých prorok hovorí: Tí, čo bočia od tvojich prikazov, sú prekliati*“ (16 – 17). Dosť hrozivý výrok na konci toho istého listu sa zakladá takisto na prorokoch: „*Preto i Pán hovorí skrze proroka: Zlorečený je muž, ktorý dôveruje v človeka*“ (tamže, s. 50).

V skoršej verzii *Listu veriacim* sa nachádza typ súdnej kázne, ktorá voči niektorým vyslovuje zlorečenie a voči niektorým blaženosť. Spomenutý spis je rozdelený na dve súbežné kapitoly, kde prvá je chválou tých mužov a žien, ktorí konajú pokánie, kým druhá je nabádaním tých, ktorí v pokání nežijú. Prvá kapitola chváli život v pokání a prezentuje ho v tom zmysle, že treba preň získať mužov i ženy, kým druhá napomína ľudí a naliehavo ich volá k pokániu. Vo vetách 1 – 8 sa nachádzajú takéto silné slová: „*No všetci tí a tie, čo nežijú v pokání a neprijímajú telo a krv nášho Pána Ježiša Krista, a páchajú neresti a hriechy, čo kráčajú za zlou žiadostivosťou a zlyými túžbami svojho tela... sú v područí diabla, ktorého sú deťmi, a robia jeho skutky; sú slepí, lebo nevidia*

pravé svetlo, nášho Pána. Nemajú duchovnú múdrosť, lebo nemajú Božieho Syna, ktorý je pravou múdrosťou Otca“ (tamže, s. 51 – 52).

František chce ľudí privedieť k obráteniu, k rozhodnému kresťanskému životu. Toto je jeho hlavná starosť vo všetkých okružných listoch. Aby dosiahol svoj cieľ, používa všetku svoju silu presvedčania a rôzne formy hovoreného slova, ktoré sú reminiscenciou na prorokov. Využíva aj všetky lingvistické prostriedky, ktoré siahajú od búrlivého napomínania a apelovania až po živú kázeň o poslednom súde, od požehnania až po zvolávanie slov „*zlorečení*“ a „*uvedomte si*“ (tamže, s. 52).

Takmer všetky Ježišove slová, ktoré obsahujú radikálne požiadavky, zaberajú dôležité miesto v spôsobe života, ktorý sa František rozhodol viesť a ktorý sa v priebehu rokov prejavil v jeho regulách. Vo Františkových spisoch sa teda stretávame s mužom, ktorý žiada veľa nielen od ostatných, ale aj od seba. Svätec väčšinou používa formu „*my*“ a do nej zahŕňa aj seba samého. Jeho požiadavky sú nasledovaním evanjeliových požiadaviek. Mnohé z nich František spomína v neskoršej verzii *Listu veriacim*:

„Musíme mať v nenávisti svoje telo s nerestami a hriechmi, lebo Pán v evanjeliu hovorí: všetky zlá, neresti a hriechy vychádzajú zo srdca. Musíme milovať svojich nepriateľov a dobre robiť tým, čo nás nenávidia (Mt 5, 44). Musíme zachovávať prikázania a rady nášho Pána Ježiša Krista. Musíme zapierať seba samých. Kto je poverený, aby ho poslúchali, a je považovaný za väčšieho, nech je ako menší a nech je služobníkom ostatných bratov (37 – 42). Evanjeliové požiadavky nie sú samy o sebe cieľom, ale dobrovoľne zvolenou podmienkou a uprednostňovanou cestou za životom v láske, ktorá im dáva dozrieť (LAZZARI, 1999, s. 41).

V týchto príkazoch a zákazoch svätec dosť často upevňuje výpovede z evanjelia a doplňuje ich vlastnými slovami. Tak príkaz: „*Kto je medzi vami najväčší, nech je ako najmenší* (Lk 22, 26) zosilňuje dodatkom: „*a nech je služobníkom ostatných bratov*“. Podobným spôsobom slová „*byť podriadený každému ľudskému stvoreniu*“ radikalizuje tým, že pridáva slovo „*služobník*“. Takéto radikálne evanjeliové požiadavky sa nachádzajú aj v ďalších listoch, napríklad v *Liste ministrovi*: považovať všetko za milosť, byť bezhranične milosrdný a netúžiť po ničom inom okrem toho, čo dáva Boh (LEHMANN, 2005, s. 57).

V neposlednom rade sa vo Františkových listoch stretávame s mužom, ktorý sa modlí. Znovu a znovu mení svoj štýl písania – pohybuje sa od informačného štýlu cez napomínanie až k modlitbe. Tak jeho listy, ako aj reguly, sú popretkávané modlitbami alebo výzvami k modlitbe. Ak upriamime pozornosť na priestor, do ktorého vo svojich listoch umiestňuje modlitby, môžeme si všimnúť, že autor sa modlí väčšinou vtedy, keď sa list začína alebo zakončuje. Tri z jeho listov sa začínajú vzývaním Pánovho mena alebo znamením kríža.³ Tri z nich sa končia slovom „*Amen*“⁴, jeden sa začína a päť sa končí požeňnaním.⁵ Modlitba na konci listu je vcelku jasným dôkazom toho, že keď František diktoval a písal listy, bol naplnený duchom modlitby (tamže, s. 72).

V spisoch sa svätec často odvoláva na Trojicu, a to nielen preto, aby vyznal svoju vieru v plnom súlade s učením Cirkvi, ale aj aby rozjímal o vzájomnom spojení medzi tromi božskými osobami a ich vzťahu k človeku. Uvažuje, že veriaci človek je chrámom Trojice, preto má byť jednoduchý, ponížený a čistý, sluha a poddaný každému ľudskému stvoreniu pre lásku k Bohu. Úžasným spôsobom to vyjadruje v neskoršej verzii *Listu veriacim*: „*A nad všetkými, ktorí tak budú robiť a vytrvajú v tom až do konca, spočinie Duch Pána a urobí si v nich príbytok, budú deťmi nebeského Otca, ktorého diela konajú, a sú nevestami, bratmi aj matkami nášho Pána Ježiša Krista...*“ (48 – 50). Uvažovanie o týchto skutočnostiach ho povznáša a vyvoláva v ňom výbuch radosti, ako to možno vidieť v stati 54 – 55 v tom istom liste: „*Ó, aké je slávne, sväté a veľké mať v nebesiach Otca! Aké sväté, vynikajúce, krásne a obdivuhodné je mať takého Ženícha!*“ (LAZZARI, 1999, s. 77 – 78).

František očami fantázie vyhľadáva krásu vecí navôkol a díva sa, akoby to malo byť posledný raz. Jeho vízia sveta nie je prvoplánová, ale dokonale zachytená v maličkostiach a Boha považuje za „Najvyššiu krásu“. Uznáva Božiu všemohúcnosť a ďakuje za nádej večného života v nebi, za možnosť spásy, ktorú napriek svojim hriechom získal v ukrižovaní Ježiša Krista. Zároveň si uvedomuje, že Boh stvoril svet, lebo chcel, bez jeho tvorivej myšlienky a lásky by ani neexistoval a v tom spočíva úžas a nesmierna vďačnosť Františka zoči-voči Božiemu dielu (ŠAVELOVÁ, 2016, s. 45).

³ Obidve verzie *Listu veriacim* a *List celému Rádu*.

⁴ Neskoršia verzia *Listu veriacim*, *Prvý list kustódom*, *List celému rádu*.

⁵ *List ministromi*, *List klerikom*, *Prvý list kustódom*, *List vládárom ľudu*, *List celému Rádu*.

Možné zdroje vplyvu

František sa inšpiroval listami *Nového zákona*. Listy apoštolov adresované cirkevným spoločenstvám mohli byť skôr nevedome ako vedome podnetom na písanie jeho bratom, ktorí boli roztrúsení na všetky strany, ako aj jeho bezprostredným nasledovníkom, prípadne aj iným osobám. Vyzývacia formulka na začiatku a požehnanie na konci niektorých svätcových listov sú reminiscenciami na apoštolské listy. Rovnako ako listy *Nového zákona*, aj Františkove listy obsahujú dobrorečenia, modlitby a liturgické formuly. Napríklad jeho *List celému Rádu* sa podobá na niektoré listy svätého Ignáca Antiochijského, biskupa a mučeníka, ktoré sa vyznačujú veľkou literárnou hodnotou (LEHMANN, 2005, s. 14).

V rámci cirkevného kontextu sa František musel stretnúť aj s pápežskými listami najrôznejšieho druhu. Možno si to všimnúť v *Liste klerikom*, v ktorom reaguje na výzvy IV. Lateránskeho koncilu (1215) a na pápežský dekrét *Sane cum olim*, kde sú vymenované nedostatky úcty k Eucharistii. Obsah listu vyjadruje Františkovo cítenie, je to jednak vyjadrenie súhlasu s pápežom, jednak úcta k eucharistickému Kristovi. V liste nabáda k úcte k posvätným miestam a k starostlivosti o duše (CINCIALOVÁ, 2008, s. 31).

Františkove listy sa pápežskému dekrétu podobajú iba obsahovo, ich forma sa ale líši. V pápežskom dekréte nenachádzame ani pozdravnú formulku, ani požehnanie. František premieňa dlhé vety textu na niekoľko menších a na rad krátkych napomenutí. Súhrnne možno povedať, že neexistuje žiaden známy pápežský dekrét, ktorého vplyv by bol taký zrejmy ako dekrét *Sane cum olim* vydaný Honóriom III. dňa 22. novembra 1219 (LEHMANN, 2005, s. 16).

V prípade posudzovania Františkovo apoštolátu v oblasti písania listov z hľadiska biskupských pastierskych listov možno predpokladať silnejší vplyv Jakuba z Vitry (1180 – 1240). On je najdôležitejším svedkom histórie prvých františkánov spomedzi nefrantiškánskych kronikárov. Je možné, že Jakub z Vitry Františka osobne stretol v Perugii počas svojho pobytu v Taliansku v roku 1216. A keďže bol súčasníkom a zástancom františkánskych ideálov, je možné, že pre Františka predstavoval určitý vzor a prípadne ho aj podnietil na to, aby diktoval a písal listy (tamže, s. 16 – 17).

Svätec z Assisi musel poznať aj cirkevných spisovateľov, keďže dokázal citovať nielen Augustína, Benedikta a Hieronyma, ale dokonca aj Petra

Lombardského. Učítelia Cirkvi boli presvedčení, že kresťanstvo je jediné náboženstvo, ktoré pozná všeobecnú cestu na oslobodenie duše. Táto cesta je spoločnou a univerzálnou pre všetky národy sveta. Cirkevní otcovia boli skutočne dôležitými a významnými prostredníkmi vo Františkovej duchovnej skúsenosti. Avšak tento kontakt s patristickým myslením neznamenal pre Františka zrieknutie sa vlastnej *forma vitae*, ani jej zredukovanie. Preto sa František odvoláva priamo na Evanjelium a hovorí, že Pán mu zjavil, že má žiť podľa svätého evanjelia a až do posledného dychu obhajoval tento spôsob života (MESSA, 2008, s. 40 a 548).

Inšpiráciu čerpal František aj zo svojej cesty na Východ, kde moslimovia vyzývali ľudí k modlitbe. Možno to vidieť v *Liste kustódom*, keď píše: „*A jeho chválu zvestujte a kážte všetkým národom tak, aby každú hodinu a zakaždým, keď bijú zvony, všetok ľud na celej zemi vzdával chválu a vďaku všemohúcemu Bohu.*“ (8). V podobnom duchu sa nesie aj *List vladárom ľudu*, keď František v stati 2 – 7 oslovuje všetky svetské authority a pripomína im ich zodpovednosť pred Bohom:

„*Rozvažujte a všimnite si, že deň smrti sa blíži. Preto vás s úctou prosím, ako len môžem, aby ste pre povinnosti a starosti tohto sveta, ktoré máte, nezabúdali na Pána a neodchýľovali sa od jeho prikázaní... A medzi ľuďom vám zvereným preukazujte Pánovi takú veľkú úctu, aby sa každý večer cez posla alebo nejakým iným znamením oznamovalo, že všetok ľud má vzdávať chválu a vďaku všemohúcemu Pánu Bohu...*“ (CINCIALOVÁ, 2008, s. 31).

Písanie listov nebolo rozšírené iba v cirkevných kruhoch. Listy sa stali aj politickým nástrojom v boji o investitúry a obidve strany, podporovatelia cisára či pápeža, ich používali na vzájomný boj. Navyše sa vyvinul nový typ cisárskeho listu, ktorý slúžil ako nástroj propagandy. Písanie manifestov a propagandistických listov malo mnoho nasledovníkov a stalo sa bežným prostriedkom vedenia politických vojen. Aj Františkove listy sa pohybujú v rozsahu od osobných listov až po manifesty. Aj keď boli písané pri iných príležitostiach a na iné účely, tvoria pevnú súčasť stredovekej tradície písania listov (LEHMANN, 2005, s. 18).

Záver

František seba samého chápe ako bezcenné Božie stvorenie, no zároveň sa prezentuje aj ako posol Božieho slova. Čím obmedzenejšie sú jeho možnosti presúvať sa ako putujúci kazateľ, tým početnejšie sa stávajú skupiny, ktorým posielal listy. Napriek tomu, že je chorý a slabý, vyvíja veľkú energiu so zámerom otvoriť všetkým cestu pokánia a spásy. Teologická práca na Františkových spisoch nás v skutočnosti vedie k tomu, aby sme objavili i prítomnosť istého učenia o duchovnosti, ktorá sa neskúma ako prvoradá, ale v jeho listoch sa dá jasne rozpoznať. Tak sa svätec z Assisi javí aj ako duchovný spisovateľ.

Mnohé jeho spisy sa v rokoch poznačených búrlivými udalosťami spojenými s organizáciou Rádu menších bratov a závažným prehlbovaním sa Františkovej osobnej náboženskej skúsenosti zdajú na prvý pohľad až príliš úzko spojené s týmto ovzduším a s jeho osobnými reakciami. Ak sa tu však prejavuje časovo podmienená situácia jeho samotného a jeho bratov, viackrát v nich aj ukázal, že jeho túžbou bolo vytrvať v nasledovaní Kristových šľapají, až kým sa mu úplne nepripodobní.

V spisoch sa František definuje ako skromný „*nehodný služobník*“, ktorý chce osloviť nielen svojich bratov, ale aj úradné autority, a k všetkým sa obracia s rovnakou priamosťou. Ide mu aj o to, aby sa jeho listy dostali najširšej verejnosti. Môžeme povedať, že František cez okružné listy napomína a apeluje na ľudí, aby konali pokánie. Využíva na to všetky lingvistické prostriedky od požehnania a napomínania, až po zvolávanie slov „*zlorečení*“. Avšak v zaobchádzaní s ľuďmi je taktný, čo môžeme vidieť pri napomínaní v *Liste klerikom*, kde medzi bratov zahŕňa aj seba: „*všimnime si...*“.

Cíti sa povinný slúžiť všetkým a seba samého vníma ako „*najnepatrnejšieho sluhu*“ a „*misionára pre celý svet*“. Napriek veľkosti svojej úlohy sa cíti malý, a tak jeho napomenutia sú vždy vo vzťahu k Bohu, v ktorého mene prosí, požehnáva a varuje. Možno povedať, že svätec sa vo svojich listoch prejavuje ako muž, ktorý vo všetkom hľadá Boha, hovorí o ňom s údivom, ale s ešte väčšou vášňou ho oslovuje.

František sa snažil priblížiť Krista ľuďom vtedajšej doby. Jeho listy majú hlboký duchovný charakter, a taktiež možno povedať, že sú aktuálne v dnešnej dobe a práve cez ne sa aj dnes môžeme priblížiť ku Kristovi a spoznať ho tak, ako ho vnímal svätec z Assisi.

Spisovateľ Chesterton (2014, s. 117) o ňom píše: „*Bol básnikom, bol osobnosťou, ktorá sa vedela prejavovať zvláštnym spôsobom. Aj dnes môžeme všade nachádzať jeho stopy. Je tým, čím nie je podľa toho, čo má, ale podľa toho, čo nemá. Hranice, vytvorené čiarami, ktoré by ostro obraničovali jeho portrét, nemôžu byť hranicami jeho celej ľudskosti. Je príkladom génia, ktorý v sebe spája to, čo je negatívne, s tým, čo je pozitívne, všetko je časťou jeho charakteru*“.

Cez svoje listy nás učí pokore, odovzdanosti do Božej vôle, ale aj napomínaníu a zodpovednosti a načrtáva cestu vytýčenú evanjeliom, ktorá sa otvára pred každým veriacim človekom všetkých čias. František v nich vytýčil duchovnú cestu každého človeka, ktorý upriamuje svoj pohľad za horizont pozemského putovania. Zároveň ho nabáda k objaveniu seba, bližneho a cez to všetko k tajomstvu trojjediného Boha, ktorý je stredobodom každého kresťanského života.

Zoznam použitej literatúry

Knižné zdroje

- BALÁZS, M.: *Počiatky františkánskeho hnutia a hnutia klarisiek*. Bratislava: Serafín, 1999. 86 s.
- BEHA, B. – LEHMANN, L.: *Príd' tvoje kráľovstvo*. Bratislava: Serafín, 1996. 64 s.
- BRTÁŇOVÁ, E.: *Úvod do kultúry stredoveku*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013. 100 s.
- ESSER, K.: *Gli scritti di San Francesco d'Assisi*. Padova: Messaggero di San Antonio, 1995. 645 s.
- GREEN, J.: *Brat František*. Preložila M. Kristlová. Bratislava: Serafín, 1992. 308 s.
- CHESTERTON, G. K.: *Svätý František z Assisi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2014. 123 s.
- LANGELI, A. B. a kol.: *Spisy sv. Františka a sv. Kláry z Assisi*. Preložil P. Ferko – J. Cepko. Bratislava: Serafín, 2005. 411 s.
- LAZZARI, F.: *Tajomstvá františkánskeho života*. Bratislava: Serafín, 1999. 125 s.
- LEHMANN, L.: *František z Assisi vo svetle jeho listov*. Bratislava: Serafín, 2005. 114 s.
- MESSA, P.: *František z Assisi a patristická literatúra*. Bratislava: Serafín, 2008. 548 s.
- ONDRUŠ, R.: *Blízki Bohu i ľuďom*. Bratislava: Tatran, 1991. 728 s.
- ONDRUŠ, R.: *Dosiabli cieľ*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1985. 1124 s.
- PACAUT, M.: *Monaci e religiosi nel Medioevo*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1989. 346 s.
- PAVANELLO, F.: *Kazateľ milosti*. Bratislava: Serafín, 1996. 213 s.

- POSPÍŠIL, C. V.: *Františkánske prameny I*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001. 995 s.
- ROTZETTER, A. – HUG E.: *Franz von Assisi. Die Demut Gottes*. Zurich: Benziger Verlag, 1977. 202 s.
- Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005. 2331 s.
- ŠAVELOVÁ, M.: *Radosť ako súčasť duchovnej cesty vo vybranej stredovekej literatúre*. In: KUČERKOVÁ, M. (ed.): *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. 328 s.
- ŠAVELOVÁ, M.: *Radosť ako súčasť duchovnej cesty vo vybranej stredovekej tvorbe*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016. 106 s.
- WENDELBORN, G.: *Franziskus von Assisi*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1982. 362 s.

Internetové zdroje

- CINCIALOVÁ, M. L.: *Spisy sv. Františka z Assisi*. s. 1. 2008. 32 s. Dostupné na internete: <http://www.frantiskanstvi.cz/luc/LC-Spisy-07-08.doc> [cit. 2019-02-14]
- JÁCHYM, R.: *Spisy sv. Františka I*. Praha: Institut františkánských studií, 2000. Dostupné na internete: <http://www.frantiskanstvi.cz/FRSPISY1.htm> [cit. 2018-12-11]

Abstrakt: Štúdia sa venuje štylistickej a obsahovej analýze listov sv. Františka z Assisi s dôrazom na ich diskurzívny a apelatívny charakter. Neskúma len obsah, štýl a spôsob, akým písal, alebo jazyk, ktorý používal, ale aj to, ako sa cez ne snažil priblížiť k všetkým ľuďom vrátane hľadania odpovede na otázky, kto ovplyvňoval Františka pri písaní a diktovaní spisov a či bolo písanie listov v stredoveku bežným jazykom komunikácie nielen medzi vrchnosťou, ale aj medzi nevzdelanými.

Kľúčové slová: František z Assisi, listy, spisy, stredovek, kresťanstvo

LA CONCEZIONE DELLA DIGNITÀ SECONDO PICO DELLA MIRANDOLA

Monika Šavelová

Quando nell'Occidente cristiano giungono la filosofia e la scienza araba, portano una nuova visione dell'uomo e del mondo, mutando profondamente i fondamenti intellettuali occidentali. L'apertura dell'Occidente cristiano alla cultura araba ha diverse fasi ed esiti diversi. Per tutto il secolo XII la Spagna diventa il tramite fondamentale degli scambi culturali e delle traduzioni più importanti. Avicenna e la scienza medica, l'alchimia, la magia, l'astrologia e la matematica. Gli anni trenta del Duecento sono straordinariamente innovativi: giunge in Occidente Aristotele con il commento di Averroè attraverso la corte siciliana, la quale diventa un centro di scambi tra il mondo arabo e quello occidentale, anche perché non è composta soltanto da funzionari ma da intellettuali variamente interessati a quella cultura.

Infatti, la corte di Federico era la più moderna in Europa: liberale, aperta a tutte le esperienze culturali, religiosamente tollerante, lo stato si organizzava come secolare (indipendente dalla Chiesa). Federico aveva la predisposizione alla fusione di culture diverse: il padre tedesco, la madre normanna. Quando ritornò in Italia nel 1220 era circondato da poeti provenzali. Stabilitosi in Sicilia, Federico, che già conosceva il tedesco, il francese, il latino e il provenzale, imparò anche l'arabo, il greco e il volgare siciliano. Cercando di realizzare un'egemonia ghibellina in Italia, si contrapponeva alla Chiesa non solo sul terreno politico, ma anche su quello della cultura, incoraggiandone la laicità e le tendenze scientifiche. Fu proprio lui che si fece tradurre Aristotele dagli studiosi arabi. Favorì la ripresa dello studio del latino, lingua della cancelleria e degli affari internazionali e dette impulso a una serie di istituzioni culturali (scuola di Capua, l'università di Napoli, la scuola di medicina di Salerno). Palermo e Messina divennero notevoli centri di cultura.¹

Comunque, con le traduzioni di Averroè avviene una svolta perché si accentuano i termini dell'incompatibilità tra cultura filosofica e sapienza

¹ Si veda anche Luperini, R. et al.: *La scrittura e l'interpretazione*, 2002.

cristiana. Avicenna, Averroè o il *Liber de causis* portano dentro la cultura cristiana il seme di una diversa totalità in grado di sostituirsi alla prima, dando all'uomo la possibilità di ascendere al divino servendosi di mezzi esclusivamente umani.

In generale, nota è la concezione di Averroè dell'eternità dell'universo e dell'unità dell'intelletto umano, sebbene presenti anche una concezione integra dell'antropologia umana, cioè dello sviluppo dell'uomo come entità intellettuale autosufficiente dal bambino privo d'intelletto al vecchio perfezionatosi con la conoscenza, capace di trasumanarsi e divenire beato, perfettamente felice mediante la visione di Dio in vita.² Tale mistica averroistica era stata fatta oggetto di discussione da parte di Alberto Magno,³ Tommaso d'Aquino e di Sigieri di Brabante, e non solo. Come rileva Nardi (p. 127), essi conoscevano bene il commento di Averroè sul testo XXXVI del terzo libro del *De anima*, in cui si accenna alla possibilità dell'intelletto unito di conoscere le sostanze separate.⁴

Dal Duecento in poi stiamo di fronte alla riscoperta dei testi dell'antichità i quali pian piano, trovando il vertice nel Quattrocento, portarono gli umanisti alla riflessione filosofica sulla dignità dell'uomo. Infatti, la cultura d'epoca si avviava così ad essere laica e naturalistica, come rileva Faggin (1996, p. 72), e il principio unificatore era orientato verso l'uomo. Originalmente il termine *dignitas* designava il posto che l'individuo occupava nella gerarchia sociale e l'individuo viene visto tramite lo sviluppo a lui proprio, plasmandosi nei confronti dell'ambiente con cui interagisce e crea la sua vita.⁵ Si cercava di

² Per maggiori approfondimenti si veda Gagliardi, A.: *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale*, 2007; Gagliardi, A.: *Species intelligibilis. Esperienze di ermeneutica letteraria*, 2018; Gagliardi, A.: *Tommaso d'Aquino e Averroè: La visione di Dio*, 2002; Nardi, B.: *Mistica averroistica e Pico della Mirandola*, pp. 127-139.

³ Si veda il suo *De intellectu et intelligibili*.

⁴ La filosofia averroistica in seguito alla condanna del 1277 a Parigi da parte di Stefano Tempier risulta come dispersa e unico rappresentante rimase Sigieri, anche se la filosofia si era in realtà soltanto travestita dell'abito poetico il quale poteva preservarla dai diretti riferimenti filosofici e dalle conseguenti condanne. I filosofi non volevano privarsi della propria intellettualità e di forma di coscienza vincolata dalla lingua. Per maggiori approfondimenti si veda Šavelová, M.: *La letteratura italiana delle origini*, 2019.

⁵ Cfr. Pellegrini, 2015, p. 7 – 10.

esaltare la dignità e la libertà dell'uomo: l'uomo era considerato creatore del suo mondo umano e della storia, dei miti e della poesia, dunque, era considerato il creatore di tutti gli aspetti umani della sua vita (sociali, culturali, ideologici) ed reso responsabile per le sue scelte. In sintesi, l'uomo ha ripristinato il suo posto nella storia civile e sociale. Non a sorpresa, come rileva anche Kováčová, nasce proprio nel Rinascimento il termine "antropologia".

Giovanni Pico conte di Mirandola e Concordia, detto Pico della Mirandola, studiò Aristotele tramite filosofo Nicoletto Vernia, viene alla conoscenza dei testi di Averroè, il pensiero arabo e ebraico mediante studioso e traduttore Elia del Medigo, ebbe il contatto con Marsilio Ficino.⁶ Tutta questa base intellettuale e filosofica la sviluppò ancora durante gli studi a Sorbonna, dedicandosi ad Avicenna, Averroè e anzi a Cabala. La sua dispute di Roma doveva mettere d'accordo la filosofia e la teologia ed affermare così la pace filosofica, anche se non si era mai avverata.

Uno dei concetti più profondi di Pico è, senza dubbio, quello della *dignitas hominis*, trattata nell *Discorso sulla dignità dell'uomo (Oratio de Hominis Dignitate, 1486)*.⁷ L'opera viene costituita da due parti: nella prima parte viene trattato il tema della dignità umana e si esalta la filosofia, nella seconda parte si spiega lo scopo della disputa e, cioè la volontà dell'autore di discutere e confrontare varie opinioni filosofiche con lo scopo di avvicinarsi alla "verità".⁸ Concettualmente rispecchia ancora la fase della biografia intellettuale di Pico, in cui si presenta come filosofo, non come cristiano. Tale ideologia viene sostituita dall'*Heptaplus*, quando la filosofia viene condotta alla misura biblico-cristiana (la vera novità consiste nella presa in considerazione della necessità della presenza di Cristo nella storia umana).⁹

⁶ Cfr. Kováčová, 2018, pp. 49 e ss.

⁷ Originalmente, l'opera era intesa come annuncio solenne alla disputa romana. Due anni dopo la morte di Pico fu pubblicata da Giovan Francesco con il nome di *Oratio quaedam elegantissima*. Il titolo da noi usato le viene dato soltanto nel 1504 a Strasburgo. L'opera è disponibile online: https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/oratio.html

⁸ Cfr. Bausi, 2003, p. XIV e ss.

⁹ Per maggiori approfondimenti sullo sviluppo delle idee filosofiche e cristiane di Pico, si veda Gagliardi, 2007, pp. 74 e ss.

Il concetto di dignità viene legato a quello di libertà.¹⁰ Dio ha creato l'uomo dandogli libero arbitrio e perciò l'uomo è costruttore del proprio destino. All'uomo, dunque, non è stato dato un posto preciso: Dio desse a l'uomo la possibilità di avere tutto ciò che alle altre creature è stato assegnato singolarmente. Nel paragrafo 6 Pico scrive: "28. Nell'uomo nascente il Padre infuse semi di ogni tipo e germi d'ogni specie di vita. 29. I quali cresceranno in colui che li avrà coltivati e in lui daranno i loro frutti. Se saranno vegetali, diventerà pianta; se sensibili abbrutirà. Se razionali, riuscirà animale celeste. Se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio."¹¹

¹⁰ Libertà o liberalità: nel pensiero umanistico tre-quattrocentesco assume un duplice significato, sempre riferito all'*humanitas*, a partire dalle fonti classiche tra cui primeggia Cicerone. Così il Battaglia: "disposizione a spendere e a donare... con larghezza munifica o, anche, con prodigalità"; e "elevatezza e nobiltà d'animo, generosità, magnanimità, benignità, cortesia". Insieme alla magnanimità, cui prelude, è una delle virtù celebrate ad es. nella X giornata del *Decameron*, come liberalità e munificenza (soprattutto dei signori), gratuita elargizione anche della propria vita (una sorta di sublimazione della logica mercantile che soggiace ad altre parti dell'opera). Nella letteratura latina umanistica del Quattrocento non sono tuttavia da trascurare le fonti patristiche (cfr. E. Garin, *La Dignitas Hominis e la letteratura patristica*, Torino: Giappichelli, 1972). Fondamentale dunque, nel contesto ravvicinato dell'*Oratio*, l'innesto tra *liberalitas dei* e *liberalitas hominis (-um)*. La seconda può essere concepita come un riflesso speculare della prima. Tratto da: https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/rival/frame2.html

¹¹ Riportiamo anche qui il commento tratto dal progetto svolto dalla Brown University: Da vedere il secondo proemio dell'*Heptaplus* (Garin 1942, 193): "È espressione comune nelle scuole che l'uomo è microcosmo, in cui il corpo è misto degli elementi, in cui v'è lo spirito celeste, l'anima vegetale delle piante, il senso dei bruti, la ragione, la mente angelica e l'immagine di Dio". Non sono dunque da trascurare le fonti patristico-medievali di questo passo, cui richiamano sia Garin che De Lubac con riferimento, tra gli altri, a Giovanni di Salisbury (cfr. TL, gl. 33) e Alan de L'Isle nel cui *Liber de Planctu Naturae* "la possibilità per l'uomo di degenerare nella bestia e di rigenerarsi in Dio sono espressi in termini molto simili a quelli pichiani" (Garin, 1972, 37 e cfr. TL, gl. 33). Tognon richiama invece come sfondo per tutto questo contesto dell'*Oratio* (6-8) Scoto Eriugena (*De divisione naturae* lib. III, c. 37, PL 122, 732 B-C e lib. IV, c. 5, 754 A-B). Del sopra richiamato (sia da Garin che da De Lubac) Alano di Lilla, non sarà inutile cfr. anche il sermone *Ad somnolentes* (PL, 210, 195-96) in cui (rifacendosi a Gen. II:

Il che non significa che per Pico tutte le scelte dell'uomo sono solo buone e desiderabili: l'uomo deve scegliere la forma più alta con cui costruire la propria dignità. La scelta giusta è quella che porta a Dio. Detto in linguaggio averroistico: dipende solo dall'uomo se si rialza dal brutto e riprende il cammino verso Dio perfezionandosi secondo la capacità umana più alta,

“Misit Dominus soporem in Adam...” si parla di un triplice sonno (sovrumano e miracoloso, umano e immaginario, sub-umano e mostruoso): mediante il primo l'uomo si fa Dio, mediante il secondo si fa spirito, mediante il terzo fiero o bestia (“*Per primum fit homo Deus, per secundum spiritus, per tertium pecus*”). Ma anche nel secondo sonno si sognano cose mostruose: “*In primo somniat vera, in secundo monstruosa; tertius vero fit nocte peccati...*” (In *Cantica*, PL 206, 245 AB). Commenta De Lubac: “Ces sortes de «métamorphoses», de «transmutations», de «transfigurations», de «conversions» tiennent une grande place, au douzième siècle et plus tarde encore, dans la littérature spirituelle. Depuis Origène, Ambroise et Augustin, la rhétorique mise en oeuvre n’a guère changé... l’*Oratio* ne fait que redire en propres termes, pour exprimer exactement la même idée, ce qui avait été dit plus de vingt fois auparavant...” (De Lubac, 198-99). In generale, e sulla scorta di questa citazione, sembra di poter sostenere piuttosto (con Garin, correggendo il tono sostanzialmente riduttivo del De Lubac) che la presenza di fonti patristiche per alcuni motivi dell’*Oratio* non deve impedire di vederne quanto meno i diversi accenti, la rigenerata retorica se non anche la fondamentale trasposizione di significato “spirituale”. Impegnati come sono nella loro denuncia, i padri della Chiesa e gli autori medievali monastici, con l’eccezione di mistici come San Bernardo, forniscono una vera e propria (allegorica e teologica) “menagerie” dell’abbruttimento umano in una varietà di fiere e animali, a seconda dei peccati, cui si accompagna come corollario il corrompimento e vaneggiamento demonico della facoltà immaginativa e raziocinante (San Tommaso); fondamentalmente impegnato invece a esaltare le possibilità di trascendenza insita nella natura (e immaginazione) umana camaleontica appare Pico, in cui sopravvivono anche echi della grande tradizione stoica, con Filone, Nemesio, Lattanzio, ecc. innestati nella spiritualità ebraico-cristiana e oltre, verso l’età di mezzo, di opere come il *De officio dei* di Gregorio di Nissa (che a a sua volta riecheggia il *De officio mundi* di Filone Alessandrino) fino ad Alano di Lilla, cfr. Garin 1972, 18-sgg.: “Sotto l’influsso delle nuove speculazioni religiose la greca elaborazione della *humanitas* si spiritualizzava nel mistero dell’Uomo-Dio...E non è un caso che la più bella esaltazione dell’uomo nel Rinascimento si trovi ancora, secondo la tradizione, in un commento al racconto biblico, nell’*Heptaplus* di Giovanni Pico. In tal direzione appunto aveva, già nella letteratura patristica, preso senso la *dignitas hominis...*”, Garin 1972 18 e 28.

l'intelletto: "Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine" (cit. in Bausi, 2003, p. 11).¹²

L'uomo deve scegliere secondo la sua volontà e libertà, se inizia il cammino verso Dio e rimane bruto, a degenerare. Il fatto viene spiegato da Garin (1993, p. 123): "Ogni realtà esistente ha una sua natura che condiziona la sua attività per cui il cane vivrà caninamente, e leoninamente il leone. L'uomo, invece non ha una natura che lo costringa; non ha un'essenza che lo condiziona. L'uomo si fa agendo; l'uomo è padre a se stesso. L'uomo non ha che una condizione: l'assenza di condizioni, la libertà". L'uomo è quello che vuole diventare avendo in sé i germi di tutte le cose: se coltiverà i germi intellettuali, si avvicinerà agli angeli e Dio. L'unica condizione che ha è quella di dover scegliere la propria strada. Come conclude anche Gagliardi (2007, p. 86): "Animale si nasce, uomo si diventa. Animale si nasce per natura uomo si diventa per cultura".

Naturalmente, ci troviamo davanti al concetto aperto al futuro dell'uomo in cui questo può diventare qualsiasi "cosa", dipende soltanto dalla sua volontà quale di preciso. Però già la tesi iniziale averroistica della nascita dell'uomo in quanto bruto, privo di intelletto, non "umano", cioè l'uomo soltanto di convenzione linguistica, è il problema base per il cristianesimo.

La dignità dell'uomo equivale al suo grado di perfezione nella gerarchia tra gli enti nel sistema metafisico: Dio al vertice dell'universo, le sostanze spirituali o intellettuali, prive di materia (come Dio o le intelligenze che muovono i cieli, equiparate agli angeli), si trovano sulla parte superiore rispetto all'uomo, mentre quelle materiali (gli enti inerti, le piante, gli animali) si trovano nella parte inferiore. L'uomo è nesso tra gli enti superiori e inferiori dell'universo. La perfezione raggiunta tramite la scienza diventa la chiave del divenire dell'uomo nel suo cammino dall'imperfezione della materia per giungere al livello delle sostanze separate. Gagliardi rileva anche il vantaggio

¹² Si veda anche Gagliardi – Koprda, 2016, p. 156.

dell'uomo: tutto l'universo è al suo servizio. L'uomo è il più ammirevole non già per il suo stato, fornito dalla natura, ma per il divenire che si deve conquistare – questa è la specificità dell'uomo (Gagliardi, 2007, p. 79 e ss.).

La consapevolezza della dignità offre la forza di trascendere totalmente la natura materiale; in uomo tutto è in divenire e nel possibile, non si tratta della condizione naturale stabile. La dignità in quanto tale è già presente nella potenza della natura umana. Lo stesso linguaggio della dignità o nobiltà è tutto interno al testo filosofico, rintracciabile è la *Metafisica* di Aristotele, concretamente il capitolo *De Perfecto*, in cui l'identità tra perfezione e dignità o nobiltà viene costituita in base alla natura propria dell'ente oppure sulle facoltà specifiche.

L'uomo tra tutti gli esseri viventi è il più felice. Alla felicità¹³ corrisponde anche la perfezione. Come dimostra Gagliardi (op. cit., p. 83), si dovrebbe dire che soltanto l'uomo può aspirare alla felicità. Questa anticipazione della felicità contiene già il senso del divenire dell'uomo. quando l'uomo avrà ac-

¹³ La felicità è una parola chiave nel pensiero umanistico tre-quattrocentesco (sopr. quattrocentesco) che va oltre le definizioni aristotelico-scolastiche (cf. ad es. Dante, *Conv.*: “Lo Filosofo nel primo de l'Etica...diffinisce la felicitade, dicendo che *felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta*”), verso una (platonica e neo-platonica) ri-definizione dinamica dell'*humanitas* (nel caso di Pico in stretto rapporto con la *divinitas* insita in essa). Giannozzo Manetti (1396-1459) nel lib. IV del suo *De dignitate et excellentia hominis*, confuta, sulle orme di Lattanzio (cfr. Garin 1972, 23-sgg.) le opinioni di coloro, antichi e moderni, pagani e cristiani, che insistevano sulla miseria della vita umana e accenna alla felicità come attributo di una vita virtuosa: “...tutti gli accurati osservatori dei celesti precetti avranno senza dubbio in sorte di essere subito dalla nascita fortunati, e sempre felici e beati in eterno” (Garin, *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli: Ricciardi, 1952, 485). Venendo a un contesto ancora più vicino a Pico, cfr. Lorenzo de' Medici: “Nascono tutti gli uomini con un naturale appetito di felicità, ed a questo come a vero fine tendono tutte le opere umane” (Battaglia, V, 795). Come attesta il seguito della frase, l'accento su appetito (desiderio) e volontà è fondamentale per Pico, in chiave gnoseologica oltre che e più che pratica (oltre cioè la tradizione ciceroniana del *gubernare terrena*). In questo contesto non è fuori luogo ricordare anche Virgilio, *Georg.* II, 490: “Felix qui potuit rerum cognoscere causam”. Testo tratto da: https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/riva/frame2.html, il quale si raccomanda per maggiori approfondimenti. Si veda anche Gagliardi, A.: *Scrittura e storia: averroismo e cristianesimo*, 1998.

quisito l'intelletto personale avrà anche quell'immagine che lo distingue dagli altri animali senza ragione. Si può constatare che l'uomo ha doppia natura: una animale e l'altra intellettuale per la quale si realizza la vera umanità. Dio invita l'uomo a scegliere tra il bene e il male, ma non si tratta di Dio cristiano, bensì quello filosofico, il quale invita alla pienezza della libertà per realizzare se stesso, si tratta della realizzazione massima di se stesso proprio attraverso la scienza (proprio quella vietata da Dio cristiano).

Il fine ultimo dei filosofi, basandosi sui concetti aristotelici e averroistici, è quello di diventare simili a Dio, di raggiungere la massima perfezione. Ma tale concezione elimina il peccato originale e l'importanza della presenza di Cristo nella storia umana. Pico in *Oratio* parla della libertà che consiste nella ricerca di Dio e del divino. Si tratta della libertà di percorrere tutti i gradi dell'esistenza per costruire un'umanità totalmente realizzata nella sua natura divina. Nell'uomo c'è già in potenza Dio e l'angelo, bisogna solo trovare la strada che porta alla perfezione (Gagliardi, op. cit., pp. 88 – 95).

In conclusione, il vero nodo del disaccordo tra la filosofia averroista e il cristianesimo sta nel peccato originario dal quale dipende la storia della redenzione e la possibilità dell'uomo di ritornare al paradiso divino attraverso la grazia. Se non ci fosse quel peccato contro Dio, non sarebbe necessario un mediatore che riporti a Dio. Nel linguaggio filosofico, Cristo può essere sostituito dall'intelletto agente e la scienza prende il posto della grazia, perché la metafisica ha una razionalità a sé propria ed esclude la religione e la fede. Su questo disconoscimento della rottura con Dio e la santificazione della scienza, fonte di perfezione, inizia il cammino dell'uomo che lo fa salire verso il vertice superiore. Sta qui la vera dignità dell'uomo che gli permette di diventare Dio abbandonando la sua natura originaria bruta (idem, p. 94).

Bibliografia

BAUSI, Francesco [Ed.]: *Pico della Mirandola: Discorso sulla dignità dell'uomo*. Varese: Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore.

CAMPANINI, Massimo: *Averroè*. Bologna: Mulino.

DE LIBERA, Alain: *La filosofia medievale*. Bologna: Mulino, 1999.

EBGI, Raphael [Ed.], con la collaborazione di BACCHELLI, Franco: *Pico della Mirandola: Dell'ente e dell'Uno*. Milano: Bompiani/RCS Libri S.p.A.

- FAGGIN, Giuseppe: *Dai greci a Maometto. Libertà e dignità dell'uomo nelle grandi visioni del mondo*. Accademia Olimpica – Vicenza. Tipografia Editrice Esca – Vicenza.
- GAGLIARDI, Antonio: *Il Filosofo e il Cristiano, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Pico della Mirandola*. Pisa: Edizioni ETS.
- GAGLIARDI, Antonio – KOPRDA, Pavol: *Podklady k hermeneutike stredovekej talianskej literatúry*. Nitra: UKF.
- GARIN, Eugenio: *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*. Nuova edizione. Roma – Firenze: Edizioni di Storia e Letteratura.
- GARIN, Eugenio: *L'umanesimo italiano*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- GARIN, Eugenio [Ed.]. [s.a.]. *Pico della Mirandola: Heptaplus o La settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi*. Carmagnola: Arktos.
- ILLUMINATI, Antonio: *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. Roma : Manifestolibri, 1996. 224 s. ISBN 88-7285-085-1.
- ILLUMINATI, Antonio: *Completa Beatitudo : l'intelletto felice in tre opuscoli averroistici*. Chiaravalle : L'orecchio di Van Gog, 2000. 158 s. ISBN 88-87487-01-4.
- KOVÁČOVÁ, Katarína: *Introduzione alla concezione della libertà e dignità di Pico della Mirandola*. In: Studi italo – slovacchi, 2018, n. 2, pp. 48 – 54.
- NARDI, B. 1958. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*. Firenze : Sansoni, 1958.
- PELLEGRINI, Marco. 2015. *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*. Brescia: Editrice Morcelliana.

Abstrakt: Štúdiá sa zaoberá koncepciou hodnoty, resp. dôstojnosti človeka v chápaní Pica della Mirandolu v diele *Oratio*, kde je táto úzko spájaná s averroistickou filozofiou zbožštenia sa človeka vlastným pričinením. Zároveň Pico chápe dôstojnosť ako úzko spojenú so slobodou človeka rozhodnúť sa, či sa povznesie zo živočíšnosti svojho bytia poznaním až k Bohu.

Kľúčové slová: veroizmus, dôstojnosť, sloboda, hermeneutika

LE MERAVIGLIE DEL TEATRO A NAPOLI: IL TEATRO SAN CARLO

Paolo Di Vico



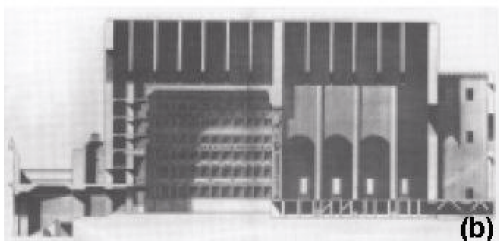
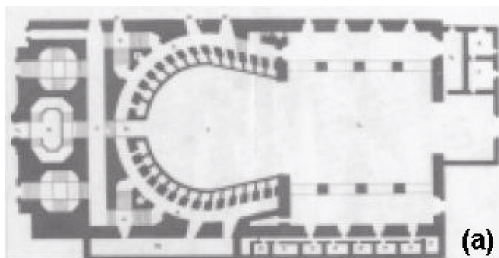
La storia del teatro San Carlo,¹ ritenuto il più antico teatro d'opera ancora in attività, è estremamente lunga ed articolata. La tradizione teatrale a Napoli conta una lunga storia e l'esistenza di numerosi teatri operativi nel corso del tempo, sin dalle epoche più remote. Il diretto predecessore del San Carlo viene considerato il teatro San Bartolomeo, primo teatro pubblico napoletano, edificato nel 1620 in piena dominazione spagnola, proprio nel cuore della città, nelle immediate vicinanze della zona portuale. Come spesso accade in forma ricorrente nella storia dei teatri, e come accadrà allo stesso San Carlo, più avanti lo vedremo, un incendio nel 1681 distrusse il San Bartolomeo, che fu poi ricostruito entro il 1684.

Divenuto re delle Due Sicilie Carlo di Borbone (1716-1788), si prospettò la necessità per la capitale del regno di edificare un nuovo teatro, che meglio potesse rappresentare il potere reale e le rinnovate ambizioni, anche in direzione culturale, di una città tra le maggiori d'Europa. Il teatro San

¹ Lezione tenuta in occasione della XIX settimana della lingua italiana nel mondo: l'italiano sul palcoscenico, 22 ottobre 2019.

Bartolomeo, date le nuove condizioni, appariva ormai superato e limitato per le sue capacità e quindi ne fu deciso l'abbattimento, con il recupero dei materiali a disposizione per la costruzione del nuovo teatro. Alle Fabbriche Reali fu affidato l'incarico di preparare un progetto idoneo alle esigenze espresse dal re, scegliendo anche una posizione favorevole, in un luogo centrale e facilmente accessibile. L'architetto Giovanni Antonio Medrano e l'imprenditore Angelo Carasale, già direttore del vecchio teatro San Bartolomeo, si assunsero il compito di portare avanti con successo la costruzione del teatro, subito dopo la stipulazione di un contratto, nel marzo del 1737, che stabiliva per il tempo una cospicua somma e la promessa di consegnare l'opera compiuta entro la fine dello stesso anno.

Medrano approntò un progetto che prevedeva una sala di notevoli dimensioni per un totale di 1379 posti, dotata di sei ordini di palchi più il palco reale. Particolarmente interessante la pianta a ferro di cavallo, per una migliore acustica e visione del palcoscenico da tutti i lati della platea. Non si trattava di un'assoluta novità a Napoli, in quanto già il teatro Nuovo a Montecalvario era fornito di una stessa pianta a ferro di cavallo, secondo il progetto dell'architetto e pittore Domenico Antonio Vaccaro, che ne era stato il promotore in Campania. Il teatro Nuovo risaliva al 1724 e sempre Carasale ne era stato l'artefice.



Il 4 novembre del 1737, dopo un periodo di soli otto mesi, il teatro San Carlo fu inaugurato, con la rappresentazione dell'opera di Domenico Sarro, su libretto di Metastasio, *Achille in Sciro*.

Per tutto il Settecento si realizzarono nel teatro diversi ammodernamenti, non solo dettati da nuove esigenze decorative, ma anche tecniche, volte a migliorarne sempre più le qualità acustiche. Tra i più significativi artisti che si avvicendarono in tali opere di ristrutturazione, bisogna rammentare senza dubbio l'architetto toscano Ferdinando Fuga che, con vari interventi, compresi nel periodo dal 1767 al 1778, apportò delle modifiche fondamentali per la struttura del teatro, anche di forte ed impressionante effetto scenico, come ad esempio l'introduzione nei palchi di specchi provvisti di torchiere con candele, capaci di produrre uno splendore incredibile per l'effetto moltiplicativo delle riflessioni luminose.

Durante il periodo della Rivoluzione partenopea del 1799, il teatro fu ribattezzato come teatro Nazionale ed utilizzato alcune volte in modo improprio per un teatro d'opera. Nel 1808 si insediò sul trono napoletano Gioacchino Murat, con l'appoggio napoleonico, e per il teatro comincia una stagione proficua, soprattutto perché la sua gestione viene assunta dall'imprenditore Domenico Barbaja, che ne resterà a capo fino al 1840. Barbaja non era interessato esclusivamente alla gestione artistica, ma favorì anche ulteriori lavori di riadattamento per creare ed avere a disposizione, all'interno del teatro, locali da adibire al gioco d'azzardo, essendo egli anche un appaltatore di tali attività. Comunque Antonio Niccolini, artefice di tali opere di ristrutturazione, progettò trasformazioni che investirono anche la stessa facciata del teatro, oltre al ridotto e alla creazione di ambienti da utilizzarsi per il ristoro e la ricreazione. Fu anche realizzato il portico carrozzabile di ingresso. Tali opere iniziate nel 1809, si conclusero dopo due anni.

Nel febbraio del 1816 intervenne purtroppo un grave accadimento a turbare la storia del teatro, che infatti fu devastato da un rovinoso incendio, che ne lasciò superstiti solo i muri perimetrali e il corpo aggiunto. Ferdinando I di Borbone incaricò sempre l'architetto Niccolini di ricostruire il San Carlo, esattamente secondo le forme e la struttura precedenti all'incendio. Nel gennaio del 1817 il teatro fu riaperto, ampliato e ricco di nuove decorazioni e arredi. Autori che si distinsero in questa opera di ricostruzione furono i decoratori

Camillo Guerra e Gennaro Maldarelli, il pittore Giuseppe Cammarano, autore dell'affresco del soffitto "Apollo che presenta i maggiori poeti del mondo alla dea Minerva", ed infine Giuseppe Mancinelli, realizzatore del sipario, tuttora in uso, raffigurante "Il Parnaso". Il San Carlo ricostruito passò ad una capacità di 2500 spettatori.



A Barbaja e alla sua gestione comunque si devono apporti fondamentali alla storia del teatro San Carlo, soprattutto se ne analizziamo la rete di collaborazioni, quanto mai significative e importanti per lo sviluppo dell'attività teatrale organizzata dal San Carlo e per l'intera vita culturale napoletana dell'epoca. Gioachino Rossini fu, ad esempio, ingaggiato in qualità di direttore artistico e compositore privilegiato del teatro. Il musicista si trattenne a Napoli dal 1815 al 1822, componendo diverse opere poi lì rappresentate. In seguito divenne protagonista di una rocambolesca fuga da Napoli, per amore della soprano Isabella Colbran, già amante dello stesso Barbaja. Conseguentemente all'abbandono di Rossini, fu scritturato un altro importante compositore del melodramma italiano, che in quegli anni muoveva i primi passi nel mondo dell'opera lirica, Gaetano Donizetti che, con le stesse funzioni di Rossini,

rimase a Napoli dal 1822 al 1838, componendo sedici opere per il San Carlo, tra cui la famosa *Lucia di Lammermoor*. Anche Vincenzo Bellini nel 1826, grazie all'interessamento di Barbaja, dopo gli studi al conservatorio napoletano di San Pietro a Majella, aveva potuto rappresentare al San Carlo la sua prima opera, *Bianca e Gerlando*.

Dagli anni 40 dell'Ottocento si instaurò una collaborazione anche con Giuseppe Verdi, iniziata con la rappresentazione nel 1841 della sua opera *Oberto conte di San Bonifacio*. Qualche anno più tardi, nel 1845, Verdi scrisse la sua prima opera per il San Carlo, *Alzira*, a cui seguirono nel 1849 *Luisa Miller*, e nel 1858 *Gustavo III*, destinata a mutare il suo nome nel più famoso *Un ballo in maschera*, in una posteriore sua rappresentazione romana.

L'attività di Verdi presso il teatro San Carlo non conobbe perennemente successi, se la si confronta a volte con le preferenze dimostrate dal pubblico per un repertorio più tradizionale, di ispirazione locale, rappresentato più compiutamente da altri compositori, come ad esempio Saverio Mercadante. Ad ogni modo la musica verdiana seppe imporsi ugualmente e per tutta la seconda metà dell'Ottocento ottenne successi e riconoscimenti anche sulle scene del teatro San Carlo. Nel 1872 Verdi addirittura ne divenne il direttore artistico, su proposta dell'impresario dell'epoca Antonio Musella. Fu proprio in questa occasione che vennero rappresentate due sue famose opere, il *Don Carlos* e l'*Aida*.

Verso la fine dell'Ottocento si imposero rifacimenti al teatro, richiesti anche dal progredire delle tecnologie, con l'introduzione dell'energia elettrica e l'installazione del grande lampadario centrale.

Gli inizi del Novecento per la storia della musica segnano alcuni importanti cambiamenti nel gusto del pubblico e nelle tendenze degli orientamenti musicali. Il melodramma romantico, che aveva dominato la scena nel secolo precedente, cede il passo a nuove opere e a più giovani compositori. Al San Carlo si affermano nomi come quello di Giacomo Puccini, di Pietro Mascagni, suo direttore stabile dal 1915 al 1922, e di altri compositori originari della stessa Napoli, come Ruggero Leoncavallo, Umberto Giordano, Francesco Cilea e Franco Alfano. Si rappresentano anche opere straniere e tra esse quelle di Richard Wagner sono particolarmente apprezzate.

Oltre ai musicisti hanno fatto la storia del teatro San Carlo anche i cantanti che in esso si sono esibiti, a cominciare da Enrico Caruso, poi deluso da una fredda accoglienza di pubblico e di critica alla sua interpretazione dell'*Elisir d'amore* di Donizetti nel 1901, che decretò la fine della sua frequentazione del massimo teatro napoletano, sino ad altri famosi nomi del mondo della lirica che sarebbe molto impegnativo nominare tutti in completo.



Le modifiche strutturali ed estetiche che il San Carlo ha subito dagli inizi dell'Ottocento ad oggi non possono considerarsi sempre degli accorgimenti di carattere minore, essendo stati in alcuni casi abbastanza rilevanti per la costruzione dell'intero teatro. Durante la guerra, nonostante i pesanti bombardamenti subiti dalla città di Napoli, il San Carlo rimase pressoché illeso, riaprendo nel maggio del 1944 con una rappresentazione speciale dell'*Aida*, offerta alle truppe alleate di stanza a Napoli. Nel novembre del 1980 Napoli e la Campania furono colpite da un violento terremoto, che comunque non causò danni particolarmente gravi alla struttura del teatro, che dal 1989 fu poi sottoposto ad un restauro, dettato dalla necessità di aggiornare i sistemi di sicurezza. Un ultimo importante rinnovamento e restauro del teatro San Carlo, durato oltre due anni, si è concluso nel gennaio del 2010, anche per festeggiare il 150° anniversario dell'unità d'Italia.

Concludiamo questa nostra breve rassegna, dedicata alla storia e all'architettura del teatro San Carlo, con le parole riportate da Stendhal la sera dell'inaugurazione del 12 gennaio 1817:

“La prima impressione è d'esser piovuti nel palazzo di un imperatore orientale. Gli occhi sono abbagliati, l'anima rapita. Niente di più fresco ed imponente insieme, qualità che si trovano così di rado congiunte. [...] L'apertura del San Carlo era uno dei grandi scopi del mio viaggio, e, caso unico per me, l'attesa non è stata delusa. [...] Non c'è nulla, in tutta Europa, che non dico si avvicini a questo teatro, ma ne dia la più pallida idea. Questa sala, ricostruita in trecento giorni, è come un colpo di stato. Essa garantisce al re, meglio della legge più perfetta, il favore popolare”.



Bibliografia

AUGENTI, N.: *Storia e vicende edilizie del Teatro di San Carlo a Napoli*, Atti del 1° Convegno nazionale di storia dell'ingegneria, Napoli 8-9 Marzo 2006, Tomo II, pp. 909-920.

AAVV., *Teatro di San Carlo: Memoria ed innovazione*, Ed. Arte'm, Napoli, Collana Storia e Civiltà (2010).

I lavori di ristrutturazione. Disponibile online: <http://www.teatrodisancarlo.it/i-lavori-di-ristrutturazione.html>

DRAGONETTI Raffaele, IANNIELLO Carmine, ROMANO Rosario Aniello: *Il Teatro di San Carlo di Napoli storia architettura ed acustica*. Disponibile online: <https://www.researchgate.net/publication/273567503>.

Abstrakt: Štúdiá sa zaoberá vznikom divadla San Carlo v Neapole, ktoré bolo prvým svojho druhu na svete, pričom zvláštnu pozornosť venuje architektonickej štruktúre a v ňom prítomným umeleckým dielam. Zároveň odhaľuje dejiny divadla samotného a jeho osud naprieč storočiami.

Kľúčové slová: divadlo, Neapol, San Carlo

Recensioni / Recenzie

Nuovo manuale della letteratura delle origini

Rino Caputo

Rec.: Monika Šavelová, *La letteratura italiana delle origini*, Nitra 2019

Bella, completa e efficace è la sintesi di Monika Savelova incentrata sulla letteratura italiana delle Origini. Il confine preconstituito dalla studiosa è quello che delimita tutto il periodo della civiltà linguistico-letteraria che precede la grande opera di Dante Alighieri (anche se, correttamente, l'Autrice include il Dante 'minore' nella fase descritta).

Di particolare interesse si rivela l'approccio metodologico utilizzato dalla Savelova e, cioè, un costante riferimento alla testualità materiale verbale linguistico-letteraria (le Opere) insieme alla descrizione sintetica e tuttavia esauriente dei protagonisti (gli Autori). Ma tutto è ben inserito in un campo storico letterario e storico-sociale che, con accentuata sensibilità contemporanea, la studiosa lega al rapporto letteratura-società nella forma delle relazioni tra testo e pubblico, tra produzione estetica e ricezione socio-culturale.

Sicché c'è da augurarsi che l'Autrice continui a percorrere i secoli della cultura e della civiltà italiana, anche per mostrare, come diceva il grande critico ottocentesco Francesco De Sanctis, che la letteratura italiana non è "ai secondi posti" nell'Europa e nel mondo.

Staršia talianska literatúra v optike hermeneutického výskumu

Pavol Koprda

Rec.: Monika Šavelová, *La letteratura italiana delle origini*, Nitra 2019

Kniha Mgr. Moniky Pamulovej Šavelovej – *La letteratura italiana delle origini* je zamýšľaná ako vysokoškolská učebnica staršej talianskej literatúry pre talianistov. Končí sa troma literárnymi školami trinásteho storočia: sicílskou, toskánskou a tzv. sladkým novým štýlom. Projekt má mať pokračovanie.

Kniha je napísaná jazykovo kultivovane. Jej vyjadrovanie je primerané predmetu a obohatí vnímaciu a vyjadrovaciu schopnosť študentov.

Pri čítaní knihy mi prišlo na um, že doc. Ivo Sailer z Masarykovej univerzity napísal v sedemdesiatych rokoch taliansku učebnicu staršej talianskej literatúry a iné prípady nepoznám, hoci isto jestvujú. Jeho učebnica môže slúžiť aj na porovnávacie hodnotenie. Tam prevažuje enumeratívnosť a skôr encyklopedická definičnosť obsahov diel a javov pre didaktické účely, kým Šavelovej kniha je oveľa organickejšia a zložitejšia útvár.

Najskôr treba povedať, že Šavelová sa pohybuje v látke prirodzene, nie je jej nová, ovláda nielen ju, ale vie aj, ako ju treba artikulovať pre didaktické účely. To, že sa pohybuje v predmete prirodzene, vyplýva isto aj z jej pamätlivosti na spôsob, akým sa najstaršia literatúra zvykla prednášať na Filozofickej fakulte: podľa členenia prvého zväzku diela Letteratura e società od Petronia a Maranda. Tým nenaznačujem závislosť, lebo Šavelová používa veľa prameňov, ale naopak, vyzdvihujem, že dosiahla potrebnú mieru istoty v tom, aká je hierarchia literárnych smerovaní a v ich rámci jednotlivých javov. Nielen to, aj ako je pedagogicky najlepšie interpretovať väzbu medzi literárnymi javmi a ich historicko-kultúrnym kontextom. Vďaka tejto istote, overenej artikulácii látky, nie je Šavelovej najstaršia literatúra kultúrohistoricky nezačlenená, naopak, javy najstaršej literatúry sa v diele vynárajú ako prirodzené súčasť kultúrohistorického prostredia, jeho ducha. Ide to až do tých dôsledkov, že pri obsahoch jednotlivých diel pozná Šavelová skratku, ktorou sa vyhnúť únavnej deskripcii a ponúknuť čitateľom podstatu a náznak toho, čo a kam treba študijne rozvíjať, napríklad v prednáškach.

Takýmto spoľahlivým spôsobom pokračuje vonkajšie a vnútorné členenie diela až po spomínané tri básnické školy, ktoré v pravom slova zmysle započínajú taliansku literatúru, a to hneď veľmi ťažkými poetologickými a myšlienkovými východiskami, ktoré sú spôsobené tým, že všetky tri majú za východisko dobové filozofické dianie, ktoré bolo prvýkrát v dejinách kresťanstva laickým. Každá zo škôl sa s ním vyrovnávala svojím spôsobom, aj individuálne poetiky sa zakladali na osobnom prežívaní vzťahu medzi aristotelovstvom, averrosovstvom, tomizmom a na prežívaní dedičstva provensálskej poézie konfrontovanej s týmito novinkami. Tu sa autorka podľa mňa chvályhodne

rozhodla neprijať tradičné prístupy k spomínaným poetikám a ich dielam, teda nemohol jej byť užitočný ani prístup Petronia – Maranda.

Treba povedať, že Šavelová sa zúčastňovala veľmi aktívne na výskumných projektoch venovaných najstaršej talianskej literatúre. Napokon, aj teraz jeden vedie a možno ju pokladať za najlepšiu slovenskú znalkyňu problematiky najstaršej talianskej literatúry. Tieto projekty boli robené v spolupráci s prof. Antoniom Gagliardim, ktorého pokladajú za dnešného pokračovateľa Bruna Nardiho a tých Francúzov, ktorí si všimli, že tri prvé talianske básnické školy a ich predstavitelia nenadväzujú priamym kalkovaním na provensálsku lyriku, ale tá je skôr zásterkou, aby mohli pod jej slovným rúškom rozdiskutovať v poézii najmä eschatologické otázky antickej a arabskej filozofie a kresťanskej teológie. Tento nový pohľad dostala autorka do diela, a tým aj do vyučovacieho predmetu, počnúc kapitolou „*La lirica d'arte*“.

Stotožňujem sa s kompozíciou diela, s jazykom a jeho štýlom aj s obsahovým spracovaním všetkých úrovní, od charakteristík kultúrnohistorického rámca až po stručné predstavenie diel. Pokladám za prínosné, že autorka sa rozhodla predstaviť tri prvé talianske literárne školy podľa nového prístupu, nie ako priame nadväzovanie na provensálsku lyriku, ale skôr ako pokračovanie a šírenie dobovej filozofie v krycích pojmoch tradície pochádzajúcej z Provensálska.

