

doi: [10.29285/actapinteriana.2023.9.5](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2023.9.5)

A töredék foglatában Assisi Szent Ferenc lelkiése, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban 2.¹

Kardos Csongor OFM

Pasaréti Ferences Rendház, 1026 Budapest, Pasaréti tér 1.

csongor@ferencesek.hu

Kardos Cs. (2023): A töredék foglatában. Assisi Szent Ferenc lelkiése, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban. 2. rész. In the Setting of the Fragment. The Spirituality of Saint Francis of Assisi, his View of World and God in the Canticle of Creatures. 2., Acta Pintériana, 9: 5-23.

Abstract: The second part of the study presents four different starting points and ways to the interpretation of the Canticle of the Creatures. The first one is the psychologically motivated reading of Eloi Leclerc based on Jung's archetype theory and Ricœur's hermeneutics. The second approach reflects current ecological ideas. The third interpretation considers the mysticism of Saint Francis as its starting point: how Christ himself becomes the subject of praise through the union with him. The fourth reading focuses on the relationship between the hymn and the works of Saint Bonaventure. Finally the Canticle appears as the summary of Francis' spirituality of „giving back”, by which even death becomes a place of praise to God.

VII. Három kortárs és egy kortalan értelmezés

Minden műalkotás más-más arcát mutatja különböző korokban, attól is függően, hogy értelmezőjét milyen kérdések foglalkoztatják, milyen beállítottságú, kultúrájú, milyen társadalmi témák kerülnek előtérbe. Más-más szólít meg bennünket különböző életkorunkban is, de mintha nemcsak mi változnánk, hanem az adott mű is, amellyel párbeszédbe lépünk. Szent Ferenc *Naphimnusza* állja az idők próbáját: ha van mű, amiről elmondható, hogy soha nem került ki a kánonból, ez biztosan az.

Ha a hit oldaláról közelítjük, akkor megláthatjuk ebben a Lélek működését is, aki az idők jeleit tárja fel számunkra egy-egy új szempont, megközelítési mód kapcsán, ami új módon szólít meg és gondolkodtat el.

Most négy különböző olvasatot mutatunk be a *Naphimnusz* kapcsán, három kortárs értelmezést a 70-es évektől kezdve, majd pedig azt vizsgáljuk, hogyan olvashatták (énekelhették) a 13. században Szent Ferenc követői, és ez milyen tanulságokkal szolgálhat a mai kor olvasóinak, imádkozóinak.

¹ Jelen írás egy kétrészes tanulmány második egysége, így az egyes alfejezetek számozása is folytatólagosan következik. A szöveg első része az *Acta Pintériana* 8. számában (2022) olvasható.

VII./1. a minden teremtménnyel megélt egyetemes kiengesztelődés által visszahelyezte őt az ártatlanság állapotába Az archetipizáló értelmezés

Hogyan lehetséges, hogy Ferenc élete végén, annyi szenvedés, külső és belső sötétség megtapasztalása idején is képes volt a *Naphimnusz* szemléletében látni a világot? Eloi Leclerc híres értelmezése saját életének hasonlóan sötét időszakából is táplálkozva a választ a mindennel való megbékélés és kiengesztelődés megélésében találja meg.

Leclerc számára a *Naphimnusz* elsősorban bepillantás szerzőjének pszichéjébe, belső utazás, aminek során feltárul a lélek legmélye. Ahogyan már könyve alcímében jelzi: Assisi Szent Ferenc „analízise”. Elemzésének kiindulópontja Paul Ricœur megállapítása:

„*Kinyilvánítani a 'szentet' a 'kozmoszban' és kinyilvánítani a 'pszichében', ugyanaz a dolog. [...] A világot kifejezve önmagamot fejezem ki; a világ szakralitását megfejtve a sajátomat fedezem fel.*” (LECLERC 1970, p. xi)

Leclerc értelmezésében a *Naphimnusz* „szimbolikus és tudattalan nyelven elbeszélt dicséretként” tárul fel, ami nemcsak egy fentről induló és lefelé tartó, hanem egy kívülről induló és befelé tartó utazásként fogható fel a lélek belső tájaira.

Bár a szerző igyekszik többször hangsúlyozni, hogy ez a megközelítés nem szoríthatja ki a himnusz konkrét, reális vonatkozásait, a mélylélektani elemzés talán mégis túlságosan eluralkodik a műelemzés során. A himnusz minden eleme úgy tűnik fel, mint egy megfejtendő mögöttes jelentés hordozója szerzője pszichéjéről, az egész mű pedig mint „*a lélek éjszakájában kibontakozó tapasztalat szimbolikus kifejezése*” (LECLERC 1970, p. xii). Ennek igazolására Leclerc elsősorban a himnuszban megjelenő teremtményekhez kapcsolódó képeket és jelzőket említi, illetve már eleve ezeknek a teremtményeknek a kiválasztását is árulkodónak tartja. Ezeknek az elemeknek olyan sajátos karaktere van, ami arról tanúskodik, hogy a külső világ Ferenc belső világára mutat. Ahogyan Ferenc elképzeli a levegőt, a vizet, a tüzet vagy a földet, az megnyit egy olyan ösvényt, amin leereszkedhetünk a lélek mélységeibe, ahol felfedezhetjük az emberi psziché összetevőit (vö. LECLERC 1970, p. 6). Mindegyik elemnek kétfajta realitása van: egy fizikai és egy pszichikai. És bár a himnuszban elsősorban a fizikai valóságot látjuk, ennek észlelését már megelőzi a megismerés sajátossága, a képzelet tevékenysége, ami meghatározza, hogyan látjuk a világot. Így Leclerc számára elsősorban annak kibontása fontos, hogyan lehet megfejtetni ezeket a tulajdonításokat, azaz egyfajta mögöttes jelentés megtalálása, ami elsősorban nem az egyes teremtményekről, hanem magáról a „szerzőről” szól.

Így például a Holddal és a csillagokkal kapcsolatos jelzők (fényes, drága, szép) összefüggésbe hozhatók Ferenc megélésével az Eucharisziával kapcsolatban, egyben involválják a kincs jelentéskörét, így a *Naphimnuszban* új, szakrális jelentésréteg jön létre az égitestekkel kapcsolatban, ami ugyanakkor összefüggésbe hozható az álmok és az archetípusok világával is (vö. LECLERC 1970, pp. 8-10). A szöveg teljes jelentése tehát úgy fejthető fel, ha kapcsolatba hozzuk a kozmikus univerzumot a belső univerzummal mint utóbbi kifejezőjével, és a kettő kapcsolatában megfejtjük a tudattalan motívumokat.

Ennek a megfejtésnek a kulcsa a megbékélés és a kiengesztelődés belső magatartása, ami végső tanulságként megfogalmazható Ferencsel kapcsolatban. A teremtmények fivérként és nővérként való megnevezése, illetve az emberi kapcsolatokban megjelenő megbocsátás, az Isten előtti méltatlanság elfogadása mint a szegénység tette végeredményben a belső világgal való megbékélés jele, ami lehetővé teszi az Istennel való hiteles találkozást és a teremtmények új szemléletét.

Ilyen szempontból kiemelkedően fontos ebben az interpretációban a Naptestvér úr és a Földanya képe, archetipikus eredetük és jelentésük miatt. Leclerc úgy értelmezi ennek a két elemnek a szerepét, mint amik megjelenítik a teljességet, összekapcsolva a legmagasabbat (Legfölségesebb) és

a legmélyebbet (föld-anyja), ami költői kifejezése az ember belső világának, az ember „archeológiája” és „teológiája” közti kiengesztelődésnek (vö. LECLERC 1970, pp. 28-29).

A *Legmagasságosabb* megnevezésben megszólal Ferenc vágya, ami az isteni felé viszi őt, a megnevezés lehetetlenségében pedig a legmélyebb szegénység a transzcendens előtt. A magasság és mélység adja a költemény dinamikáját, ami egyszerre felfelé, a Legmagasabb felé tartó törekvés, másrészt pedig paradox módon az égből a földre, sőt a halál sötétségébe való lefelé tartó alászállás egyben (vö. LECLERC 1970, p. 30). Ez a kozmoszon keresztüli utazás egyben belső utazás is a psziché, a tudatalatti mélyébe, ami a kozmikus dimenzióban manifesztálódik. A világ Istentől eredő szakralitásának felfedezése pedig egyben az emberi psziché szakralitásának felismerését is jelenti. A kozmosz változatos elemeinek ünneplésében így nemcsak „*az anyagi világgal való mély közösség kifejezését*” láthatjuk, hanem „*egy spirituális történés szimbolikus felidézését is, aminek helye a lélek éjszakája, és ami a lélek saját szakralitását kereső utazásának leírása*” (LECLERC 1970, p. 32).

A Nap ennek a Legmagasságosabbnak a szimbóluma, egyben Ferenc számára testvér is: egyszerre szent és családias, amiben Ferenc saját átalakulását, megdicsőülését is szemléli – amire ígéretet kapott Istentől –, „*a dicsőség gazdag kincsestárát*” (CÉ2 213). A Nap így már nemcsak a Legmagasságosabb kifejezője lesz, hanem egy olyan léleké is, „*ami egészen megragadja saját erejét és sorsát, megnyílik önmaga teljes misztériuma előtt, összebékíti magában az élet és az anyag mélyebb, sötétebb erőit végső sorsának tudatával és saját isteni kiválasztottságának bizonyosságával*” (LECLERC 1970, p. 67).

Leclerc felhívja a figyelmet a Nap (és általában minden más elem) szimbolikájának ambivalens voltára, kiemelve, hogy ezeket Ferenc úgy használja, hogy negatív oldalukról nem vesz tudomást. A Nap itt semmi más, mint a jószág forrása, a vele való viszonyt pedig harmónia jellemzi: „testvér”. Ferenc minden elemet saját „isteni” részével hoz kapcsolatba, és mivel Isten jó, mindaz, ami tőle származik, szintén csak jó lehet, elveszti ambivalens voltának negatív, gonosz, pusztító aspektusát (vö. SPEELMAN 2016, p. 61). Ferenc a teremtmények többarcúságából ezért mindig a testvéri, hasznos, értékes részt látja meg, és kizárólag ezekkel jellemzi őket (vö. LECLERC 1970, p. 101).

Ugyanígy kulcskérdés a Földanya-kép értelmezése, amelyet Leclerc kapcsolatba hoz a barlang és az anyaméh archetípusával, ahol az ember kapcsolatba kerül földi valóságával, a biztonságot jelentő, védettséget adó jellegével, de egyben félelmetes, halált, sírt szimbolizáló oldalával is.

„*Mikor a szemlélődő kilép elmélyült visszavonulásából, és visszatár a napfényre, ez a fény úgy elkápráztatja szemét, mint a világ első reggelén. A barlang tehát mindig a napra vár. Újjászületést eredményez, mint kozmikus anyaméh.*”
(LECLERC 1970, p. 139)

Leclerc szerint ez ad magyarázatot arra a tényre, hogy Ferenc életében oly sokszor vonult vissza barlangokba, illetve hogy halálakor is azt kérte, hogy mezítelenül fektessék a földre. A sötétségen, a saját „archeológiájával” való kapcsolatba lépésen keresztül egy alapvetőbb totalitás felé, az önmagának való meghalás irányába, a lét egyetemességébe való belépés felé visz ez az út (vö. LECLERC 1970, p. 143). Mindebben Ferenc mély alázata, önmagából, az emberi önzésből való kilépése és önmagával való kiengesztelődése mutatkozik meg.

Száma ez a belső út a Krisztus misztériumába való mélyebb belépést jelentette, mint ahogyan halálát is így értelmezte ebben a végső gesztusban. Ugyanakkor Leclerc szerint ezzel Ferenc egy nem specifikusan keresztény rituálét visz végbe, hanem egy nagyon archaikusat, amiben megvalósul a földdel való egység, így a születéssel és a halállal egyaránt kapcsolatban van. Ez a teljességgel hozza őt közösségre, egy új és mindent átölelő életre nyitja meg.

„*A Földanya archetipikus képe a kiengesztelődésnek, és szimbolizálja a lélek egész homályos pszichikai létét.*” (LECLERC 1970, p. 155)

A Földanyával való megújított kapcsolat egyben a pszichével való kapcsolat megújítását is jelenti, ami a létezés teljességéhez és annak szakralitásához emeli fel az embert. Ez a megnyílás helyezi Ferencet a többi teremtennyel való testvéri közösségbe, és ez a gyökere a többi emberrel való teljes megbékélésnek is: „*kik megbocsátanak szerelmedért*” (NapH 23). Megbocsátás és béke – ez a ferenci belső út gyümölcse, ami a saját magával való kiengesztelődésből ered. Így válik, mint a Nap, ő maga is a Legmagasságosabb szimbólumává, a megváltott ember képévé.

Leclerc értelmezésében tehát a kozmikus képek a psziché belső életének szimbólumává válnak, „*képei a libidónak, a vágynak és az erőszoknak, de egy olyan libidónak, vágynak és erőszoknak, amelyek megszabadultak archaikus formáiktól, átalakultak és integrálódtak a lélek életébe*” (LECLERC 1970, p. 210). Ferenc olyan embernek mutatkozik, akiben egészen végbement a megváltás, és aki egész emberségével belépett a transzcendens Istennel való találkozásba.

Leclerc elemzésének ezt a jungi archetípusok elméletén és a ricœur-i hermeneutikán alapuló megközelítést azzal indokolja, hogy szerinte kérdéses, a *Naphimnusz*nak milyen mondanivalója lehet a ma emberéhez, aki tudományos és a technológia által meghatározott világgépet vall magáénak. Vajon nem túl egyszerű és infantilis számára a *Naphimnusz* világa? Nem csak egy archaikus világszerkezet költői kifejezése-e? Ezért kerül előtérbe a *Naphimnusz* antropológiai dimenziója, ami ma is érdemes a figyelemre, hiszen az emberi problémák és kérdések a tudományos és technológiai eredményektől függetlenül ma is ugyanazok (vö. LECLERC 1970, pp. 215-216).

Az utóbbi évtizedekben Eloi Leclerc megközelítése minden értékével és új meglátásaival együtt háttérbe szorult, többnyire kritikával szemlélnek a kutatók, elsősorban egyoldalúsága miatt, valamint – valljuk be – helyenkénti dagályos stílusa is nehezen befogadhatóvá teszi a mai olvasó számára. Ugyanakkor kétségtelenül új utakat mutatott a *Naphimnusz* értelmezésében, de elsősorban szerzőjének, Szent Ferencnek személyére összpontosítva, nem annyira magára a műre.

VII./2. az összes teremtményeket szövetségbe vonva Az „ökológiai” értelmezés

Különböző háttérű és indíttatású ökológiai mozgalmak manapság szívesen hivatkoznak Ferenc alakjára, természetszeretetére, vagy tekintik őt egyenesen az „első ökológusnak” (MICÓ 1994, p. 160). A teremtésvédelem kérdése a teológiában is egyre nagyobb teret hódít. A katolikus egyházfők XXIII. János pápától kezdve egyre határozottabban és kiterjedtebben foglalkoznak a kérdéssel, igyekezve megtalálni helyét a teológiában, és a hit fényében tekinteni rá, azaz összefüggésbe hozni a világ teremtett mivoltával, erkölestani és kulturális vonatkozásaira is kitérve. Ezeket nem célunk most kimerítően tárgyalni, csak néhány szempontot szeretnénk megfogalmazni, amik Assisi Szent Ferenc és a teremtésvédelem kapcsolatát érintik.²

II. János Pál pápa Szent Ferencet 1979-ben az ökológiával foglalkozók védőszentjévé nyilvánította. Szerepét így határozta meg a pápa:

„Ő a teremtés sértetlensége iránti mély és őszinte tisztelet példáját kínálja a keresztények számára. Mint a szegények barátja, aki szeretetben élt Isten minden teremtményével, Szent Ferenc az egész teremtést – állatokat, növényeket, természeti erőket, sőt, Napfivérét és Holdnővérét is – meghívta, hogy együtt tiszteljék és dicsőítsék az Urat. Az assisi nincstelen tanúbizonyságát adja annak,

² A katolikus egyház teremtésvédelemmel kapcsolatos tanítását és annak fejlődését részletesen tárgyalja Bándi Gyula (BÁNDI 2020, pp. 9-33).

hogy ha békében élünk Istennel, nagyobb készséggel fogjuk építeni a békét az egész teremtéssel is, ami elválaszthatatlan a népek közötti békétől.”

(II. JÁNOS PÁL pápa 1990)

A pápa itt egyértelműen megfogalmazza, hogy Ferenc szemléletmódja a teremtéssel kapcsolatban elválaszthatatlan az Istennel való kapcsolattól, mint ahogyan maga az egész teremtésvédelem is csak ebben az összefüggésben értelmezhető. Ferenc pápa *Laudato si'* enciklikájában ökológiai megtérést sürgetve így hivatkozik Szent Ferenc alakjára:

„Ferenc adja a legkiválóbb példát a törődésre azzal, ami gyenge, valamint az örömmel és hitelesen megélt átfogó ökológiára. Ő – akit a nemkeresztények közül is sokan szeretnek – a szent pártfogója mindazoknak, akik ökológiai tanulmányokat folytatnak és az ökológia területén dolgoznak. Különös figyelmet tanúsított Isten teremtett világa, a legszegényebbek és a legelhagyottabbak iránt.” (FERENC pápa 2015, 10)

Szinte magától értetődő, hogy Ferenc természetszemlélete ilyen összefüggésben is hivatkozási alappá váljon, és a különböző vallások, filozófiák és ideológiák közötti párbeszédben kiindulópont lehessen, ugyanakkor vele kapcsolatban ökológiáról beszélni – a szó mai értelmében – kétségkívül anakronizmus, mint ahogyan helytelen leszűkíteni a természettel kapcsolatos korántsem strukturált gondolatait a környezetvédelem témájára.

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Szent Ferenc *„a középkorhoz tartozik, és az ő természetszemlélete egészen különbözik a népszerű modernkoriaktól”* (MICÓ 1994, p. 160). A középkori gondolkodás úgy tekintette a világot, mint tökéletesen megalkotott, változhatatlan, önmagában zárt valóságot, aminek középpontjában az ember áll, mint a teremtés koronája, aki a Szentírás tanúsága szerint megkapta a világ feletti uralmat. Mindenek alapjában pedig a teremtő Isten van, aki létben tartja és kormányozza a világot.

A világ saját értékét teremtett mivoltából nyeri, egyedül Istennel való kapcsolatában értelmezhető. Így tekintve válik *„az örök értékek szentségévé és jelévé”* (uo.).

Julio Micó kiemeli, hogy Ferenc tulajdonképpen csak a *Naphimnuszban* ír kifejezetten a természetről, enélkül csak sejtéseink lehetnének az ő teremtményekkel ápoltságokról. Felveti azt az elképzelést, mely szerint ezt a vonást inkább első életrajzírói és a róla szóló legendák emelték volna ki. Felmerül a kérdés, hogy ezen életrajzok mennyiben terjesztik ki Ferencre is a középkori hagiográfiára jellemző általános ábrázolásmódot, azaz az adott szent visszatérését a természettel való őseredeti harmóniához, paradicsomi állapothoz, aminek jele például az állatokkal ápoltságok bensőséges kapcsolata.

Leszögezhetjük, hogy ez az életrajzi jellemző nem pusztán kitaláció vagy a hagyományból fakadó átvétel, még ha egy bevett korabeli eljárás alkalmazásának is tekinthetjük egyben. Erről elsősorban maga a *Naphimnusz* tanúskodik (vö. MICÓ 1994, pp. 160-162). Az életrajzok számos leírása tárgyalja, hogy Ferenc szeretete nem állt meg az embereknél, hanem kiterjedt a többi teremtényre is: virágokra, madarakra, sőt még a férgekre is (vö. CÉL 80). Ezeknek a leírásoknak a hitelességében nincs okunk kételkedni.

Ferenc felfogása a világról ugyanakkor *„teológiai, Isten-központú, mivel a testvériség köteleke, ami a többi teremtényhez kapcsol bennünket, nem pusztán a biológián alapszik, hanem abból ered, hogy ugyanaz a Teremtőnk”* (MICÓ 1994, p. 161). Ferenc szemléletében ez alapján nyoma sincs a mai ökológiával összefüggésben időnként felbukkanó panteista gondolatoknak, sem annak a felfogásnak, ami a természetet önmagában álló, független entitásnak tekinti, aminek értéke az embertől és Istentől elszakítva is, vagy éppen velük szemben áll fenn.

A mai általánosan elterjedt ökológiai látásmóddal szemben Ferenc világa tehát istenközpontú, nem ember- vagy természetközpontú, ami alapvető különbséget eredményez, egészen más alapokra helyezi a természet létezését: a világot teremtett valóságként fogja fel, ami Isten kezéből származik, és amit elvághatatlan szál köt Istenhez. Tőle nyeri „jelentését”. Önélküle a világ önmagában értelmezhetetlen. Ilyen szempontból Ferenc gondolkodása teljesen megfelel a középkor felfogásának. Ő úgy szemléli a természetet, mint ami Isten szépségének és jóságának tükré, és aminek rendeltetése, hogy bekapcsolódjon az ember istendicséretébe, illetve hogy az rajta keresztül valósuljon meg, ahogyan a *Naphimnuszban* is megvalósul. A teremtett világ elemei emlékeztetnek Isten létére és jóságára, felszólítanak dicséretére. Ferenc inspirációt merít a teremtésből, hogy Isten dicséretét soha ne hagyja abba. Ferenc viszonya ezért nem a kisajátítás, hanem a testvériség, ami az egyetemes dicséretben csúcsosodik ki.

Érdemesebb tehát talán úgy feltenni a kérdést, hogy mit adhat Ferenc mint az ökológusok védőszentje és a tőle kiinduló ferences lelkiség a mai kornak az ökológiát illetően. Épp a legfontosabbat: annak hangsúlyozását, hogy a világ létének alapja Isten, és ezért nem szabad kiszakítani ebből az összefüggésből, mert csak ennek fényében tudunk helyes és felelősségteljes viszonyt kialakítani a természettel.

Ferenc himnusza annak is a realizálása, hogy az ember is arra rendeltetett, hogy felismerje teremtettségét, létének ingyenességét és jóságát, és azt Istennek visszaadja a saját és minden teremtmény dicsérete által. Épp ezáltal valósítható meg az „átfogó ökológia” szemléletmódja, ami nem választja szét a környezeti és a társadalmi vagy humánökológia területét, és utat nyithat a Ferenc pápa által sürgetett „ökológiai megtérésnek” (vö. FERENC pápa 2015, 126-129.).

Az alábbiakban Ilia Delio gondolatmenetét követve (DELIO 2003, pp. 5-20) ennek a szemléletnek legfontosabb szempontjait igyekszem kifejteni.

Ferenc víziójának alapja a teremtett világról, hogy az Isten kezéből származik, ami őt hálával és örömmel tölti el, egyben részesévé is teszi a teremtés nagy családjának. Ferenc elutasít minden olyan elképzelést, ami az anyagot rossz színben tünteti fel (katarok), vagy – éppen hogy túl nagy jelentőséget tulajdonítva neki – Istennel helyezi egy szintre.

Már megtérése is arról tanúskodik, hogy számára a teremtett anyagi-fizikai valóság is a Krisztussal és általa az Istennel való találkozás helye. Ezek közül is kiemelkedik Ferenc számára Krisztus a jászolban és Krisztus a kereszten. Itt megtapasztalja Isten velünk és értünk való voltát, ami értéket és méltóságot ad minden teremtett és emberi valóságnak.

Ferenc megtéréseinek alapvető élménye a leprással való találkozás, akit átölel és megcsókol, ami által minden „*ami keserűnek tűnt, átváltozott számomra a test és a lélek édességévé*” (Végr 3). Ferenc számára ez a találkozás összefonódott a Keresztrefeszítéssel történt San Damiano-beli misztikus tapasztalattal. Ebben a Krisztus-Egyház újjáépítésére kapott indítást, nemcsak a templom anyagi valóságát illetően, hanem a misztikus Krisztus Testével való egységben annak megújítására. Ez számára az egész teremtéssel való viszony megújulását és felragyogását is jelentette.

Ebből a tapasztalatból származik Isten alázatának felismerése, ami elsősorban a megtestesülésben és Krisztus értünk vállalt szenvedésében mutatkozik meg. Ferenc istenélményének meghatározó vonása, hogy Isten velünk együtt érző és velünk együtt szenvedő Isten, a megtestesülés által. Ferenc az anyagból alkotott teremtményekben is felfedezi ezt a túláradó isteni szeretetet Krisztus által, aki maga is testté, „anyaggá” lett. Minden teremtmény ezzel a szeretettel teli, ebből nyeri létét és méltóságát: „édességét”.

Ferenc a megtérésekor elindul egy olyan úton, aminek során egyre jobban felfedezi Isten jelenlétét a teremtett világban. Ennek alapja tehát Ferenc krisztocentrikus látásmódja, ami megváltoztatja a viszonyulást a többi emberhez és minden teremtményhez, mert mindenben felfedezi Krisztus arcát, minden róla kezd el beszélni, mint aki az egész teremtés középpontja. Ez teszi Ferencet is minden

teremtmény testvérévé. A megtestesülés megszenteli az egész teremtést. Ez indítja Ferencet az istendicséretre, és ezért hív meg erre minden teremtményt is.

Ferenc egész világlátása mélyen krisztusközpontú: Krisztusban látja a világot, és soha nem tőle függetlenül. Minden Krisztusban és az ő „képmására” teremtett. Ezért a teremtett világ szemlélése feltárja Ferenc számára Isten szeretetét, bölcsességét és erejét. Mondhatjuk, hogy a világ megszentelése már a teremtés aktusában „elkezdődik”, hogy aztán a megtestesülésben váljon egészen nyilvánvalóvá.

Ezért olyan fontos Ferencnek a grecciói karácsony, amikor Krisztus születését a maga egészen „anyagi”, fizikai mivoltában akarja szemlélni – hogyan lépett be Isten a teremtett világba, és hogyan lép be mindennap, újra és újra a szentmisében:

„Ó, alázatos fölség, hogy a mindenség Ura, Isten és az Isten Fia így megalazza magát, hogy a mi üdvösségünkért a kenyér szerény színe alá rejtezik!”

(LRend 27)

Ferenc számára egyrészt a megtestesülés és az átváltoztatás valósága egybeesik, a szentmisében az előbbi is újra meg újra elérhetővé és átélhetővé válik, másrészt ezáltal az is nyilvánvalóvá lesz, hogy Isten mint mindenek Atyja magához öleli az egész teremtett világot, és ezért ehhez hasonlóan ő maga is ezt teszi minden teremtménnyel, mint ahogyan egy testvér magához öleli családjának tagjait.

Ferenc számára minden Krisztusról és Isten jóságáról beszél, ezért minden teremtmény Krisztushoz vezeti őt. Úgy látja a dolgokat, ahogyan azok valóban vannak Isten számára, így válik minden „Isten lábnyomává” számára. Ezért bárhová is megy a világban, megtalálja Istent a teremtményeken keresztül, és bennük találkozik Krisztussal, Isten láthatóvá vált Szavával. Ahogyan Ferenc egyre mélyebben elmerül Isten misztériumában Krisztuson keresztül, úgy válik egyre mélyebbé és családiasabbá a kapcsolata a teremtett dolgokkal, ami a béke és igazságosság forrása lesz számára, mint a megvalósuló Isten Országá jele.

Ennek egyértelmű kifejezése és összefoglalása a *Naphimnusz*, amiben minden teremtmény Isten epifániájának helyévé válik, Isten jóságának és szeretetének kifejezőjévé, egyben általuk megvalósul az Istenhez való felemelkedés is a dicséreten keresztül.

Ilyen értelemben Ferenc számára a teremtés Isten szeretetének szakramentális kifejeződése. Ez a szeretet köt össze bennünket minden teremtménnyel testvérként és nővérként, és hívja fel rá a figyelmet, hogy semmi nem létezik önmagában, sem Krisztustól, sem minden más teremtménytől függetlenül. A Krisztusban való teremtettségek kapcsolati, testvéri „hálót” hoz létre minden teremtmény között.

A *Naphimnusz*t úgy is olvashatjuk, mint Ferenc mély reflexióját a megtestesülésre, ami egyben bepillantást enged a teremtett világ jóságába, mint ami Isten szentségének hordozója. Ferenc Krisztusban meglátja minden létező dolog „jó-ságát”, ami Isten jóságából fakad, és azzal van átitatva. Ez határozza meg Ferenc viszonyát a teremtményekhez a *Naphimnusz* szemléletmódjában. Ez alapozza meg a teremtett dolgok értékét és méltóságát, és ez az alapja a közös istendicséretnek is.

A *Naphimnusz*t értelmezhetjük úgy, mint éneket Isten jóságáról, ami a teremtményekben tükröződik, és ami egyben tanúskodik a teremtés és a megtestesülés szoros kapcsolatáról. Mindkettő középpontjában Isten Igéje áll, aki felfedezhető minden teremtett dologban, és aki által, akiben megvalósul az istendicséret.

VII./3. a legbensőségesebben összeforrott Jézussal A misztikus értelmezés és a „per”-kérdés

A *Naphimnusz* nyelvtani elemzése kapcsán érdekes következtetések voltak le a kutatók.

Első helyen a passzív szerkezetek gyakorisága említendő, akár csak ha a *laudato si* nyolcszori előfordulását tekintjük. Pozzi kiemeli, hogy itt nem csupán grammatikai vagy stilisztikai kérdésről van szó, hanem egyrészt felismerhető ebben az Újszövetség nyelvhasználata, magának Jézusnak a „stílusa”: a *passivum theologicum* Isten megnevezésének körülírására szolgált, elkerülendő nevének kimondását (vö. POZZI 1990, pp. 11-12). Más a helyzet például a Miatyánk első három kérésének esetében, ahol a passzív szerkezet használata Isten cselekvését is feltételezi az emberi cselekvésben, azáltal vagy éppen ahelyett.

Tudjuk, mennyire központi helyet foglalt el Ferenc imaéletében a Miatyánk (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, pp. 232-233). Különösen is fontos ez a párhuzam Ferenc nyelvhasználatát illetően, főként ami a „szenteltessék meg a te neved” sort illeti. Ez nyelvi pontosan megfeleltethető a *laudato si* formulának. Ez alapján magát Istent kell feltételeznünk, mint tényleges cselekvőt, aki a dicséretet véghez viszi.

Feltehetjük tehát a kérdést: Ki is az, aki hálát ad, aki dicsóít? Ferenc rögtön a himnusz elején leszögezi: „*nincs ember, ki méltó lenne megnevezni téged*” (NapH 4). Az ember méltatlanságának tudata, összekapcsolódva Isten kimondhatatlanságával, Ferenc más műveiben is visszatér, különösen is a *Meg nem erősített regula* 23. fejezetében:

Mivel azonban mi valamennyien nyomorultak és bűnösök vagyunk, és méltatlanok arra, hogy nevedet kimondjuk, esedezve kérünk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus, a te szeretett Fiad, kiben neked kedved telt, a Vigasztaló Szentlélekkel együtt adjon hálát mindenért úgy, ahogyan neked és nekik tetszik, ő, aki neked mindig egészen elég, aki által annyit tettél értünk. (RnB 23,5)

Ferenc meg van győződve saját maga és általában az ember radikális érdemtelenességéről, ezért fordul Krisztus felé, mint egyetlen olyan személy felé, aki méltó dicséretet és hálaadást tud bemutatni az Atyának (vö. VAIANI 2013b, p. 373). Elsősorban Krisztus, másodsorban a teremtmények azok, akik Isten dicséretét véghez tudják vinni, mintegy az ember „helyett” is, aki bár méltatlanná vált, végül szintén meghívást kap erre a kozmikus liturgiára, érdemtelenységének tudatában is, megváltottságából kifolyólag (főként az utolsó strofa már nem passzív, hanem felszólító alakja utal erre). A *Naphimnusz* tulajdonképpen ennek feszültségét szólaltatja meg, és fejezi ki grammatikailag is.

Ezt erősíti a *per* elöljárószó használata a teremtményekkel kapcsolatban, illetve annak többjelentésű mivolta, amivel számtalan kutató foglalkozott már (például BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 234; Pál 2001, p. 70; POZZI 1990, p. 12). Mi csupán egy rövid összefoglalást adva inkább jelentőségére és következményeire szeretnénk rámutatni.

1. a <i>per</i> kauzális értelemben: -ért, azon oknál fogva	Ferenc buzdít Isten dicséretére az ő teremtményeiért, hálát ad értük. Istent megilleti a dicséret a teremtmények megalkotásáért.
2. a <i>per</i> alanyi értelemben: által	Ferenc és a teremtmények <i>is</i> dicsérik Istent. (Itt a <i>per</i> a francia <i>par</i> megfelelője.)
3. a <i>per</i> eszköz értelemben: vele, segítségével	Az ember a teremtmények segítségével dicséri Istent.

4. a <i>per</i> közvetítői értelemben: keresztül	Isten a dicséret véghez vivője a teremtményeken keresztül. Lényegében a teremtmények léte maga a dicséret.
--	--

Hogy ez a többértelműség mennyire megnehezíti a magyarra (és gyakorlatilag minden más nyelvre) történő fordítást, azt elég éppen csak megemlíteni. Ugyanakkor egyértelmű, hogy az értelmezés során nem kell kizárólagosan választanunk a különböző lehetőségek közül, hanem megengedhetjük az együttes, mind a négy jelentésárnyalatot magába foglaló olvasatot. Valószínűsíthető, hogy ez a többértelműség egybeesik Ferenc szándékával is, amit igazol a *Perugiai legenda* keletkezéstörténetében olvasott hármast intenció: „*az Úr dicséretére, a mi vigasztalásunkra és szomszédaink épülésére*” (PL 43).

A száraz nyelvtani elemzés első pillantásra szörszálhasogatásnak tűnhet, de végeredményben egy mélyebb gondolatra mutat rá – különösen is, ha a negyedik jelentésre helyezzük a hangsúlyt –, ami egészen Szent Ferenc misztikájának sajátja.

A legigazabb és legmélyebb értelemben csak maga Isten tudja hitelesen kifejezni a kimondhatatlan isteni misztériumot, az Ő önközlése mutatkozik meg mint istendicséret az egész teremtett világban (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 235). Ebbe a dicséretbe vonja be meghívásával a trinitárius-kommunikatív Isten a világot és az embert, teszi őket annak részesévé. A teremtett világ léte maga is egy csodálatos himnusz, amit Ferenc felismer, és amire rácsodálkozik. Az ember a teremtés révén – amelyben tükröződik Isten szépsége és jósága – tud részesévé lenni ennek az egyetemes istendicséretnek, annak a kozmikus liturgiának, aminek kiindulópontja maga Isten, akitől minden teremtmény származik, és akihez minden visszatér. Ez a részvétel pedig a Krisztussal való egyre mélyebb hasonulásban, „nagy alázatosságban” lesz egyre hitelesebb. Az „áldott légy”-ből (ami Isten cselekvésének elsődlegességére utal) így lesz „áldjátok” a himnusz végére (ami pedig már az ember meghívására és aktív istendicséretre szólít fel).

Ferenc számára a Krisztussal való misztikus egyesülés elkezdődik már a San Damiano-i kereszt előtt, és a stigmatizációban teljesedik ki, amikor egészen hasonlatossá válik testben is a Megsebzetthez. Paradox módon épp ez magyarázza meg, hogy miért nem jelenik meg a *Naphimnuszban* Krisztus. A dicséretben Ő és Ferenc mintegy eggyé válnak, amit Celanói Tamás így fogalmaz meg:

„*A legbensőségesebben összeforrott Jézussal; szüntelenül Jézust hordozta szívében, Jézust hordozta ajkán, Jézust hordozta fülében, Jézust hordozta szemében, Jézust hordozta kezében, Jézust hordozta minden porcikájában.*”

(CÉ1 115)

Így az igazi Dicsérő már nem más, mint maga Krisztus, akivel egyesülve Ferenc belép a feltámadás és az új teremtés világába; a szenvedő, de feltámadott Úr, akivel megtérése elején San Damianóban találkozott. Csatlakozva Isten önmagára vonatkozó dicséretéhez, Ferenc csatlakozik Isten kozmikus családjához, a teremtményekhez is egy szintén átalakult kapcsolatban, az új teremtés kiengesztelődésében. Így válik minden teremtmény testvérré és nővérré.

Krisztust azért nem említi tehát a szöveg, mert az magát Krisztust „mondja ki”, mint aki Isten önkifejezése, és aki által, mint Ige által nyeri el minden teremtmény a létét, és aki által kapcsolódik minden teremtmény az Atyához (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, pp. 238-239). Ferenc, mint Krisztus „kisebb testvére”, bekapcsolódva a Krisztus által véghezvitt istendicséretbe, „együtt szólal meg” Krisztussal, és így válik egyben mindenképp testvérvé. A vele való egyedülálló viszony teszi lehetővé a dicséretben való eggyé válást is.

„Ó, mily szent és mily kedves, jóleső, alázatos, békét árasztó, édes, szeretetre indító és mindenekfölött kívánatos, hogy ilyen testvérünk és ilyen fiunk van, a mi Urunk Jézus Krisztus.” (1LHív 13)

Cesare Vaiani veti fel, hogy Krisztusnak ez a szövegileg nem kifejezett, rejtett jelenléte az, ami lehetővé teszi, hogy a *Naphimnusz* a vallásközi párbeszédben is fontos szerepet töltsön be, mint ami más vallások számára is könnyen befogadható a teremtésben megtapasztalható szépség által (vö. VAIANI 2013b, pp. 380-381), ami Istenről beszél. Ennek háttérében pedig éppen az áll, hogy az imádást Ferenc Krisztus által, Krisztussal és legfőképp Krisztusban végzi. Így a *Naphimnusz*t olvashatjuk Krisztus, mégpedig a feltámadt Krisztus imádságaként, aki dicséretével az Atya felé fordul, és akinek „*tekintete már az új eget és új földet szemléli*”, és aki úgy látja a világot, „*mint ahogyan az kikerült Isten alkotó kezéből, és ahogyan vissza fog térni oda a történelem végén*” (VAIANI 2013b, p. 381). Ferenc számára ezt a megváltottságot a teremtmények szépsége is felmutatja, akikkel kiengesztelődött a teremtettségből fakadó kozmikus testvériségben, és ami az emberek közötti megbocsátásban, sőt még a halállal való kiengesztelődésben is megvalósul.

A *Naphimnusz*ban meghatározó a húsvét, a feltámadás perspektívája. A Krisztussal való misztikus egységben Ferenc bejárja a teremtéstől a megtestesülésem és a megváltáson át a beteljesedésig vezető utat az istendicséret lelkületében, hogy a halálon át visszatérjen az Atyához, egyben visszaadja az egész teremtett világot és saját létét az Atya kezébe, ahonnan minden származik.

VII./4. mindenből lépcsőt formálva magának A *Naphimnusz* mint Itinerarium

Megfontolva mindazt, ami a ma emberét foglalkoztatja a *Naphimnusz* értelmezésével kapcsolatban, érdemes egy pillantást vetnünk arra is, vajon hogyan olvasták azt Ferenc kortársai és lelkiségének közvetlen folytatói. Gondolunk itt most elsősorban Celanói Tamásra, Ferenc első életrajzírójára és Szent Bonaventurára, akinek műveiben közvetlen hatásokat és utalásokat fedezhetünk fel nemcsak Ferenc egész tapasztalatával és lelkiségével, hanem konkrétan a *Naphimnusz*szal kapcsolatban is, mindezt a skolasztikus teológia rendszerébe illesztve.

Celanói és Bonaventura hasonló képekben és szimbólumokban fejezi ki Ferenc viszonyát a teremtményekhez, illetve az istenkapcsolatnak az ebben a viszonyulásban is megnyilvánuló sajátos ferenci útját:

„Minden műben az alkotó művészt dicsérte, és ami jót csak talált a teremtett lényekben, azt mind Teremtőjükre vezette vissza. Ujjongott az Úr keze minden tettének, és a szép látnivalókban az elevenítő okot és alapot szemlélte. Minden szép dologban a Legszebbre ismert, és minden jó ezt kiáltotta feléje: »Aki minket teremtett, maga a megtestesült jóság.« A teremtett dolgokban felismerhető nyomaiban mindenütt a Szeretetreméltót követte, és mindenből lajtorját csinált magának a Magasságbeli trónjának megközelítésére. Határtalan szeretettel ölelt át mindent, s miközben az Úrról beszélt nekik, mindeneket magasztalására buzdított.” (CÉ2 165)

Bonaventura, mint a rend hetedik minister generálisa, a Ferenc személyével és alakjának értelmezésével kapcsolatos korabeli viták miatt megírta a Poverello hivatalos életrajzát, a *Legenda majort*. Ebben található az alábbi kulcsszöveg, amiben kitapintható a *Naphimnusz* ferenci tapasztalata és az erre adott reflexió:

„Hogy mindenből az isteni szerelemre ébredjen,
mindenben az Úr kezének művein ujjongott,

*és a kellemes látványokon át elindult
az azokat létrehívó értelem és ok felé.
A szépségben a Legszebbet szemlélte,
és a létezőkbe vésett nyomokon át
követte mindenütt a Kedvest,
mindenből lépcsőt formálva magának,
amelyen fölhágott, hogy elérje azt,
aki egészen kívánatos.
Hallatlan áhítatával ugyanis
az egyes teremtményekben forrászó jóságot
mint csermelyt ízlelgette,
és mintha az Istentől nekik adott
erők és működések összhangjában
mennyei muzsikát hallana,
Dávid próféta módjára kedvesen
az Úr dicséretére buzdította őket.” (LM IX)*

Bonaventura itt konkrétan utal a zsoltárookra, mint a *Naphimnusz* mintájára és előzményére, amelyek imádkozása nemcsak Ferenc, de az ő számára is az istendicséret magától értetődő formája volt. Annak az istendicséretnek, ami nincs kiszakítva a teremtmények rendjéből, hanem éppen hogy abban gyökerezik.

Bonaventura a teremtés teológiájának mélyen ferences megfogalmazását adja. Anélkül, hogy ennek részleteiben elmerülnénk, csak azt a legfőbb jellemzőt fogalmazzuk meg, mely szerint a teremtés teológiája számára a kiindulópont a Szentháromság. Bonaventura szerint a teremtés „*olyan, mint egy folyó, ami egy forrásból fakad, szétterjed a földön, hogy megtisztítsa és gyümölcsözővé tegye, és végül visszafolyik kiindulási pontjára*” (DELIO 2003, p. 22). Ez a forrás maga a teremtő, szentháromságos Isten. A teremtett világ ezáltal részesül Isten misztériumában, korlátozott kifejezőjévé válik Isten végtelen szépségének.

Más helyen úgy beszél a teremtésről, mint „*egy gyönyörű dalról, ami a legkiválóbb harmóniákban árad ki. Egy olyan dal, amit Isten szabadon akar »beleénekelni« a világegyetem hatalmas tereibe*” (DELIO 2003, p. 23), és ami így megjeleníti Isten szeretetét, kreativitását és dicsőségét. Ferenc mintegy „belép” ebbe a folyóba, ízlelgeti a teremtményekben felbuzgó jóságot, mint csermelyt, így részesévé válik az üdvtörténet nagy folyamának, ami Istentől ered, és oda is tér vissza. Ugyanazt a mozgást és irányt figyelhetjük meg Bonaventura gondolatmenetében, mint ami a *Naphimnuszban* is megjelenik, és ami meghatározza az Isten és a teremtmények közötti mély kapcsolatot is.

Isten úgy nyilatkozik itt meg, mint Alkotó és Művész, akinek végtelen dicsősége tükröződik véges módon a műalkotásban, a teremtésben. Hogy ez az isteni dicsőség kifejeződhessen tudatos módon is, Isten ember teremt, aki képes részt venni ebben a dicsőségben, és megjeleníteni azt (vö. DELIO 2003, p. 23). Mindezt nem önző indokból, hanem teljes szabadságban teszi, ami az Ő szeretetéből fakad. Ugyanígy szabadsággal ruházza fel az embert is, és meghívja, hogy belépjen ebbe a művészi ragyogásba, és részesévé legyen a dicsőítés által, és így ő maga is megvilágosodjon.

Ennek a folyamatnak az összefoglaló metaforája Bonaventuránál a létra képe, ami egyrészt kifejezi a teremtésben és a kinyilatkoztatásban megnyilvánuló isteni alázatot (alászállás) – ami a Megtestesülésben csúcsosodik ki, illetve a feltámadásban megnyilvánuló megdicsőülést (felemelkedés); másrészt az ember számára Istenhez vezető utat is, amin felfedezi ennek az isteni működésnek a nyomait, amin keresztül „fölhághat” ahhoz az Istenhez, aki őt is a dicsőségre és a teljességre szánta. Ez egybevág a *Naphimnuszban* felfedezett logikával, ami egyrészt szintén a teremtéstől a beteljesedésig vezet, mint létra, másrészt ezzel kijelöli és megmutatja az ember üdvözülésének útját is.

Ferenc számára a világ a Megtestesült Igéről, Krisztusról tanúskodik, őt tükrözi. Bonaventura mélyen megértette Ferenc krisztusközpontú gondolkodását. Úgy jellemzi Ferencet, mint olyan személyt, „*aki meglátta az isteni szépséget a teremtés szépséges elemeiben, mert először meglátta ezt a szépséget a keresztre feszített és a kereszten megdicsőülő Krisztusban*” (DELIO 2003, p. 30). Ferenc a Krisztussal való kapcsolat által értelmezi újra a teremtményekhez fűződő viszonyt mint testvéri valóságot. A megtestesülés misztériumába lépve tárul fel számára, hogy az egész teremtés középpontja Krisztus; ebben fedezi fel saját létének igazságát és a teremtett világ dolgainak igazságát. Ez adja a mindennel történő kiengesztelődés alapját, ez változtatja meg a világhoz kapcsolódó látásmódját. A teremtés arról az Istenről beszél Ferenc számára, aki Fiában kinyilatkoztatta magát a világnak, sőt akiben teremtette a világot. Innentől kezdve a teremtés minden mozzanata és eleme Isten Jézus Krisztusban megmutatkozó szeretetéről beszél.

Bonaventura számára Ferenc élete ezt a valóságot mutatja be példaszerűen: a világba lépő, megtestesülő isteni Ige működését, annak a Krisztusnak, aki egyszerre tartozik mint Ige az isteni valósághoz és mint megtestesült Ige az Isten által teremtett világ valóságához (vö. DELIO 2003, p. 31). Ezért fel tudjuk fedezni őt a teremtményekben is, mint azok okát és eredetét. Szépségükön keresztül fel tudjuk ismerni a bennük rejlő isteni jeleket, és el tudunk indulni „a létrehozó értelem és ok felé”.

Bonaventura *A lélek zarándokútja Istenbe* című művében „*rendszerezi, hogyan viseli magán a teremtett valóság Isten nyomait*” (BONAVENTURA 1991, p. 31). Tulajdonképpen felfogható ez a mű úgy, mint amiben Bonaventura Ferenc misztikáját a skolasztikus teológia nyelvezetével ragadja meg.

Ennek összefüggését Ilia Delio így fogalmazza meg:

„*Amíg Ferenc belépett a teremtés szívébe a Krisztus szívébe való belépés által, a teológus Bonaventura Ferenc tapasztalatára reflektál, és a teremtés teológiáját fejt ki, ami egyszerre hűséges Ferenc intuícióihoz és magához a keresztény teológiai hagyományhoz.*” (DELIO 2003, p. 21)

Nem véletlen, hogy mielőtt ezt a művét megírta, 1259-ben felkereste a Rieti-völgy Szent Ferenchez köthető helyeit, majd La Vernára vonult vissza, a stigmatizáció helyére, mintegy újra átélni vágyva Ferenc belső tapasztalatát (vö. SCHLOSSER 2000, p. 61). Ez a kontemplatív tapasztalat vezeti őt ahhoz az intellektuális erőfeszítéshez, hogy mintegy első összefoglalását adja szisztematikus-reflektív módon a ferences spiritualitásnak (vö. BONAVENTURA 2004, p. XIII).

Bonaventura azt akarja feltárni, hogy az ember Istenre képes legbelső énjé, lelki középpontja (*mens*) hogyan képes eljutni, felemelkedni Istenbe, hasonlóan egy zarándok úticéljához. Számára ez a zarándokút felemelkedés hat lépcsőfokon keresztül, ami a Ferenc alvernai stigmatizációjakor neki megjelenő szeráf hat szárnyának felel meg. Ennek az Istenhez vezető útnak az elején a teremtmények állnak (vö. BONAVENTURA 1991, p. 33).

Ugyanazt a logikát fedezzük itt fel, mint ahogyan Bonaventura Ferencet jellemezte a *Legenda maior*ban:

„*Ahhoz, hogy a legszellemibb, örök és fölöttünk álló Ősöket szemlélhessük, a testi, mulandó és a kívülünk lévő nyomokon át kell haladnunk s így vezetettünk az Isten útján.*” (BONAVENTURA 1991, p. 35)

Az *Itinerarium* második fejezete beszél részletesen azokról a dolgokról, amelyek „*testi érzéseink közvetítésével jutnak tudatunkba*”, azaz Isten érzékelhető világban felfedezhető nyomairól (BONAVENTURA 1991, p. 41). Bonaventura itt a maga elvontabb módján fejezi ki – Ewert Cousins megfogalmazásában – Ferencnek „*a teremtés szakrális és szakramentális mivolta felett érzett örömét, ennek során rögzítve a ferences lelkiségnek ezt a lényeges vonását*” (BONAVENTURA 1978, p. 13). Bonaventura számára azonban – hasonlóan Ferenchez – ez az elem nem lehet teljes Krisztus embersége nélkül.

„Ez a természetes kapocs az anyagi világhoz fűződő ferences attitűd, mint Isten szakramentális megnyilvánulása, és a megtestesülés iránti ferences tisztelet között, ami ennek a megnyilvánulásnak a teljessége.”

(BONAVENTURA 1978, p. 13)

Ahogy Bonaventura megfogalmazza, a megvilágosodás útja „a teremtményeken kezdődik és Istenig vezet, akihez valójában csak a Megfeszített által juthat el az ember” (BONAVENTURA 1991, p. 33).

Amikor Cousins vizsgálja a kapcsolatot a *Naphimnusz* és az *Itinerarium* között, a megfogalmazásmód és a műfaj különbözősége mellett elsősorban a mögöttes vallási tapasztalat hasonlósága mellett érvel (vö. BONAVENTURA 1978, p. 29).

Ami az elsőt illeti, Ferenc közvetlen költői kifejezésmódjával szemben Bonaventura megközelítése – ahogyan már említettük – feltételezi a keresztény teológia hagyományát: teológiai és filozófiai elemek kidolgozott, rendszerezett és összetett építményét hozza létre.

Ami a két mű mélyben meglévő összetartozását illeti, mindkettő úgy szemléli a teremtett dolgokat, mint amikben Isten „nyomai” fedezhetők fel, amelyek olyan létrát képeznek, amelyen az ember felemelkedhet Istenhez. Bonaventura gondolatmenete a következő kijelentésből indul:

„A Teremtő végtelen hatalma, bölcsessége és jósága a teremtett dolgokban tükröződik.” (BONAVENTURA 1991, p. 38)

Vajon ezt a hármasságot, a hatalmat, a bölcsességet és a jóságot felfedezhetjük-e a *Naphimnuszban*?

Cousins válasza szerint Ferenc műve mindhármát felidézi: Isten hatalma a teremtés nagyságában tükröződik, elsősorban a Naptestvér által, aki „szép és nagy ragyogással sugárzó, Terólad, Legfőlségesebb, jelentést hordozó” (NapH 8-9).

Bonaventurát Ferencnél jobban lenyűgözi a teremtés megérthető rendje, ami a Fiú bölcsességének tükré, akiben teremtett. Ugyanez Ferenc lírai egyszerűséggel megfogalmazott dicséretében is megjelenik, mint például a Hold és a csillagok esetében: „az égen formáltad őket fényesnek és drágának és szépeknek” (NapH 11), mint ahogyan a himnusz egész szerkezete is megfeleltethető ennek a rendnek.

Ugyanígy végigvonul a himnuszon a teremtésben felfedezett jóság motívuma, elsősorban az egyes teremtményekhez kapcsolódó jelzők megválasztásában, mint amilyen a víz hasznossága vagy a Földanya cselekedeteiben, „ki minket fenntart és kormányoz, és sokféle gyümölcsöt terem, füveket és színes virágot” (NapH 21-22). Bonaventuránál a teremtésben megtapasztalható jóság a Szentlélek működését tükrözi.

Összefoglalva (vö. BONAVENTURA 1978, pp. 28-29):

HATALOM	BÖLCSESSÉG	JÓSÁG
Atya	Fiú	Szentlélek
a teremtés nagysága (főként a Nap)	a teremtés rendje	a teremtés jósága, hasznossága

Ferencnél mindez költői kifejezést nyer, ugyanakkor Bonaventura esetében is megfigyelhető a képek gazdagsága, ami már-már himnikus formát ölt.

„Kontemplatív módon nézve a teremtmények nyomok, Isten lábnyomai, Istenhez vezető utak, létrafokok, amiken keresztül felemelkedhetünk Istenhez; isteni jelek, hogy általuk megláthassuk Istent – árnyékok, visszhangok, festmények, szobrok,

Isten ábrázolásai; a teremtés könyv, amiben Istent olvashatjuk, tükör, amiben az isteni fény tündöklök különböző színekben.” (BONAVENTURA 1978, p. 29)

Érdekes megfigyelni, ahogyan Bonaventura elmékedése Ferenchez hasonlóan a rácsodálkozástól végül az emelkedett buzditásig terjed, mint végső tanulságig, Ferenc stílusában:

„Akit a teremtmények ilyen ragyogása sem világosít meg, az vak; akit ennyi kiáltás sem ébreszt fel, az süket; aki mindezekben az alkotásokban nem dicséri Istent, az néma; aki ennyi jeltől sem ismeri föl az Ősokot, az oktan. Nyisd meg hát szemedet, hajtsd ide füledet, oldjad meg ajkad és dicsérjed, szeresd és tiszteld, magasztald és imádd, nehogy az egész világ felkeljen ellened.”

(BONAVENTURA 1991, p. 41)

Ezek alapján tudjuk úgy olvasni a *Naphimnuszt*, mint a lélek útját Istenbe a teremtményeken keresztül, amelyekben felfedezzük Isten nyomait. A zarándokút végén pedig Krisztussal egyesülve, a halál nővéren keresztül belépünk a beteljesedés világába, ahol Isten lesz minden mindenben (vö. 1Kor 15,28).

VIII. mindent visszaadni

A *Naphimnus*z mélyén észrevehetünk egy olyan alapvető gesztust, ami egészen Szent Ferenc sajátja, és ami egyik legfőbb jellemzője lelkiségének: a visszaadás szándékát. Ferenc számos megnyilvánulásában és írásában – különösen is az *Intelme*kben – megjelenik ez a gondolat több összefüggésben: mindent visszaadni az Úrnak jelenti a radikális szegénységet, a kiengesztelődést, a dicséretet, a hálaadást és a szolgálatot. A visszaadás ezekben a cselekedetekben, magatartásformákban ölt testet.

„Minden jót a legfölségesebb és legfőbb Úristennek adjunk vissza, és ismerjük el, hogy minden jó az övé, és mindenért neki adjunk hálát, akitől minden jó származik. Legyen az övé, a legfölségesebb és legfőbb, egyedül igaz Istené, és neki adassék, és őt illesse minden tisztelet és hódolat, minden dicséret és áldás, minden hálaadás és minden dicsőség, mert minden jó az övé, aki egyedül jó.”

(RnB 17,17-18)

Ferenc számára az Istennel való hiteles kapcsolat alapja, hogy mindabból a jóból, amit az ember Istentől kapott, semmit ne sajátítson ki önmagának, hanem minden jót adjon vissza annak, akitől minden jó származik. Cesare Vaiani egyenesen „a visszaadás lelkiségéről” beszél Szent Ferenc kapcsán (vö. VAIANI 2013b, p. 310), aminek alapja Isten azonosítása a jóval:

„Mindenható, legszentebb, legfölségesebb és legfőbb Isten, minden jó, legfőbb jó, egészen jó, aki egyedül vagy jó, neked áldozunk minden dicséretet, minden dicsőséget, minden kegyelmet, minden tiszteletet, minden áldást és minden jót.”

(DMI 11)

Ennek a visszaadásnak az egyik jellemző formája a dicséret és a hálaadás, ami egyszerre elismerése Isten kiapadhatatlan jóságának és gyógyítása az ember bűnre hajló természetének, ami ki akarja sajátítani magának mindazt, amit csak az ingyenes ajándékként elfogadni lehetne. Ennek gyökere annak felismerése, hogy minden jó Istenhez tartozik. A kisebb testvérek életformája ebből a felismerésből nő ki: a ferences élet tulajdonképpen nem más, mint meghívás, hogy az egész életünket adjuk vissza az Úrnak, akitől minden jó származik, beleértve az egészen konkrét, anyagi dolgokat, a teremtett világot, az egészséget, a szellemi javakat.

„Istent dicsérni ferencesként egyaránt jelenti felismerni Őt mint minden jó forrását, és olyan életet élni, ami valóban visszaadja ezeket a jó dolgokat Istennek, mindezek forrásának.” (JOHNSON 2007, p. 11)

Ferenc eljutott ennek teljes megvalósításáig a radikális szegénységen keresztül, a dicséret és a hálaadás imáin és himnuszain keresztül, a Krisztussal való, a stigmatizációban egészen nyilvánvalóvá váló azonosuláson át, végül életének a halál nővéren keresztül való odaadásáig bezáróan.

Ugyanez a szándék jelenik meg a Naphimnuszban a teremtményeknek adott hangon keresztül is. Azáltal, hogy Ferenc elismeri a világot teremtett valóságként, és általa viszi végbe a dicséret művét, abba mindent és mindenkit bekapcsolva, tulajdonképpen az egész teremtést hálaadással visszaadja Istennek, elutasítva minden kisajátítást. Ferenc számára az önátadáshoz hozzátartozik, hogy minden mást is visszaad Istennek, elismerve, hogy minden hozzá tartozik.

„És bármilyen paradoxonnak tűnik is, az alázatnak és a hálás érzületnek ez az alapvető attitűdje azt eredményezi, hogy az ember szinte isteni állapotba emeltetik.” (SPEELMAN 2016, p. 64)

A *Naphimnusz* annak a folyamatnak is az összefoglalása, ami Ferenc életében úgy ment végbe, mint átalakulás a keserűből édessé (vö. Végr 3). Ez a szemlélet képes arra, hogy átalakítsa a világot, képes legyen azt a hűsvét fényében nézni. És képes arra, hogy a halált is testvérként lássa, amin keresztül önmagunk visszaadása Istennek a maga teljességében megvalósulhat.

Mindezek következményeként érthető, hogy Ferenc imádságainak miért gyakoribb formája a dicséret és a hálaadás, mint a könyörgés és a kérés. Tulajdonképpen számára minden ima elsődlegesen doxológia (vö. WALSER 2018, pp. 3-4), ami szorosán kapcsolódik az Eucharisztia tiszteletéhez, ahol Krisztuson keresztül Ferenc indítást és példát kap a teljes önátadásra:

„Semmit se tartsatok tehát vissza magatokból magatoknak, hogy egészen visszafogadjon benneteket az, aki egészen odaadja önmagát nektek.”

(LRend 29)

Ennek életformára váltása jelenik meg a Naphimnusz végén, mint felszólítás a dicséretre és a szolgálatra. Ferenc tudja, hogy a visszaadás lelkisége csak a szavak és a tettek egységén keresztül valósulhat meg. Ez azt is megmutatja, hogy *„a ferences imádság és szemlélődés a világot tartja szem előtt, és cselekvésre indít”* (WALSER 2018, p. 7).

Ferenc képes énekekkel közelíteni a halálhoz, mert meglátja benne az élet teljes visszaadásának és a dicsőítésnek a lehetőségét. Ez a viszony még közvetlen társai számára sem volt magától értetődő. Olyannyira, hogy a *Perugiai legenda* rögzít egy jellemző epizódot ezzel kapcsolatban, amikor Illés testvér szükségét érzi, hogy figyelmeztesse Ferencet:

„Szent Ferenc, bár igen beteg volt, mégis lelkének vigasztalására, hogy ne hogy elcsüggedjen sokféle és súlyos betegsége miatt, nappal gyakran énekelte társaival az Úr dicséretét, melyet jóval azelőtt maga költött betegségében. Hasonlóképpen éjszaka is, főként az örök épülésére, akik éjszaka a palotán kívül miatta virrasztottak. Amikor Illés testvér látta, hogy Szent Ferenc ilyen súlyos betegségek közepette is ennyire megvigasztalódik és örvend az Úrban, egy napon így szólt hozzá: »Kedves testvér, nagyon megvigasztal és épülök azon a szertelen vigasságon, amit ilyen gyötrelemben és betegségben magad és társaid kedvéért mutatsz. De jóllehet e város lakói életedben és halálodban szentként tisztelnek, mégis, mivel meg vannak róla győződve, hogy nagy és gyógyíthatatlan betegséged miatt hamarosan meghalsz, hallván az efféle dicséretnek éneklését, ezt gondolhatják, vagy mondhatják magukban: 'Hogyan mutathat ekkora jókedvet, aki a halál küszöbén áll? Inkább a halálról kellene gondolkodnia.'« Szent Ferenc erre így felelt neki: »Emlékszel arra, amikor Folignóban látomásod volt, és elmondtad, hogy egy hang tudodra adta, hogy nem élhetek már csak két évig? Mielőtt ezt a látomást láttad volna, a Szentlélek kegyelméből, aki minden jót

tanácsol hívei szívében, és minden jót ajkukra ad, éjjel-nappal végezet fontolgattam. De attól az órától fogva, hogy látomásod volt, még inkább gondom volt rá, hogy mindennap emlékezem halálom napjára.» Majd lelkének nagy hevületében még hozzátette: »Hagyj engem, testvér, hadd örvendezzem betegségem idején az Úrban és dicséretében, mert a Szentlélek kegyelmének közreműködésével oly szorosan egyesültem Urammal, hogy irgalma révén nyugodtan tudok ujjongani benne, a Fölségesben.«”

(PL 64)

Ferenc tud ujjongani a halál kapujában is, mert képes túllátni azon: Isten üdvösségre vonatkozó ígéretének tudatában már átment azon az átalakuláson, aminek végső célja az új ég és új föld. Ebben az ígéretben és a teljes kiengesztelődésben dicsőítéssé válik minden, még a meghalás is.

A teremtett világ dolgainak végső értelme a dicséret – ez létezésük kulcsa, célja és értelme. A dicséret nemcsak a szó szerinti dicséretet jelenti, hanem magának a létezésnek is szinonimája. Ezt érti meg Ferenc és ennek megértése egyben meghívás: számára és minden teremtmény számára. Ezt a meghívást közvetíti Ferenc a Naphimnusszal felénk is.

IX. Irodalom – References

- AIZPURÚA, F. (2003): Following Francis: A Catechism of Franciscan Spirituality. *Greyfriars Review*, **17**: 3-102, Supplement.
- BÁNDI, Gy. (2020): A Teremtés védelme és az emberi jogok. *Acta Humana*, **8**(4): 9-33. doi:[10.32566/ah.2020.4.1](https://doi.org/10.32566/ah.2020.4.1)
- BÁNKI, É. (2002): Tér-idő-motívumok és poétikai terminológia összefüggései a trubadúrlírában. Lírai időszemlélet a provanszál trubadúrköltészetben. *Palimpszeszt*, **17**. <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/zemplenyi/01.htm>
- BIGI, V. C. (2008): *Il cantico delle creature di Francesco d'Assisi*. Ed. Porziuncola, Assisi.
- BLASTIC, M. W.; J. M. HAMMOND & J. A. W. HELLMANN (szerk.) (2011): *The Writings of Francis of Assisi. Letters and Prayers*. Studies in Early Franciscan Sources 1., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.
- BONAVENTURA, Szent (1978): *The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*. Paulist Press, New York – Ramsey – Toronto.
- BONAVENTURA, Szent (1991): *Szent Bonaventura misztikus művei*. Szent István Társulat, Budapest.
- BONAVENTURA, Szent (2004): *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Lit Verlag, Münster.
- BONAVENTURA, Szent (2015): *Szent Ferenc élete. Legenda maior*. Szent István Társulat, Budapest. [LM]
- CARDINI, F. (2006): The Adventure of a Knight of Christ. Notes for a Study of Chivalry in the Spirituality of Saint Francis. *Greyfriars Review*, **20**: 47-108.
- CUNNINGHAM, L. S. (2004): *Francis of Assisi. Performing the Gospel Life*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge (U.K.).
- DELIO, I. (2019): *A ferences imádság*. Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- DELIO, I. (2003): *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World. The Franciscan Heritage Series*. Vol. 2., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.
- DELIO, I. (2001): Francis and the Humility of God. *Cord*, **51**(2): 58-68.

- DOZZI, D. (2004): „Thus Says the Lord”. The Gospel in the Writings of Saint Francis. *Greyfriars Review*, 18, Supplement.
<https://drive.google.com/file/d/1uhys1d7sbgpVxYmtACC8SNvrus34ieiZ/view>
- FERENC, Assisi Szent (1995): *A három társ legendája*. Ferences Források 3., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó. [3Társ]
- FERENC, Assisi Szent (1997): *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Ferences Források 5., Agapé, Szeged. [PL]
- FERENC, Assisi Szent (2018): *Assisi Szent Ferenc írásai*. Ferences Források Magyarul 3., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- FERENC pápa (2015): *Laudato si' . Ferenc pápa Áldott légy kezdetű enciklikája*. Szent István Társulat, Budapest. https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudato_si_enciklika.pdf
- FUMAGALLI, E. (2005): Saint Francis, The *Canticle*, The *Our Father*. *Greyfriars Review*, 19, Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1rvFyyCdvPFfYQMnvvllQBGcx3FBg-ime/view>
- GAGNAN, D. (1993): The Office of the Passion. *Greyfriars Review*, 7, Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1zYUYKrYwGooKTP6ElvIuawJN-8ZxFN2N/view>
- HORAN, D. P. (2011): A Franciscan Theological Grammar of Creation. *Cord*, 61(1): 5-20.
- HUBAUT, M. (1995): Christ, our Joy. Learning to Pray with St. Francis and St. Claire. *Greyfriars Review*, 9, Supplement.
https://drive.google.com/file/d/155VXCw2zZQR_qqk6R-ZFLupAtHKmVeNG/view
- IRIARTE, L. (1998): Francis of Assisi and the Evangelical Movements of His Time, *Greyfriars Review*, 12(2): 169-191. <https://drive.google.com/file/d/11TnYVjiNrl7fzrx20rPfcIhbmQbcvH8/view>
- IYENGAR, L. (2018): The Canticle of the Creatures Read in Light of the Benedicite. *Cord*, 68(3): 26-31.
- JÁNOS PÁL, II. pápa (1990): *Békesség a teremtő Istennel. Békesség az egész teremtett világgal*. <http://www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/az-okologiai-valsag-kozos-felelossegunk>
- JOHNSON, T. J. (szerk.) (2007): *Franciscans at Prayer*. The Medieval Franciscans 4., Leiden, Boston. doi:10.1163/ej.9789004156999.i-507
- LECLERC, E. (1993): *Assisi Szent Ferenc. Visszatérés az evangéliumhoz*. Agapé, Szeged.
- LECLERC, E. (1970): *The Canticle of Creatures. Symbols of Union. An Analysis of St. Francis of Assisi*. Franciscan Herald Press, Chicago.
- LEHMANN, L. (1991): Franciscan Global Spirituality. *Greyfriars Review*, 5(3): 305-323. <https://drive.google.com/file/d/1DbrkySwzdlfTyzw2ev6xS-UmqIL-mI2n/view>
- LEHMANN, L. (2007): *Franziskus – Meister des Gebets. Eine Einführung*. Butzon und Bercker, Kevelaer.
- LEHMANN, L. (1995): Himno a la creación de Dios. El Cantico del hermano Sol. *Selecciones de Franciscanismo*, 71: 179-207.
- LEHMANN, L. (1996): St. Francis At Prayer – Introduction. *Greyfriars Review*, 10(3): 223-234. <https://drive.google.com/file/d/1UWVj1UpVB-cGWQfKxMo396wKRgxdCDKg/view>
- Magyar Katolikus Lexikon*. V. köt., Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- MANSELLI, R. (1989): The Spirituality of St. Francis of Assisi. *Greyfriars Review*, 3(1): 43-53. https://drive.google.com/file/d/1N0UaZECW140LGo1kbFKOv_nT3ARMuz/view
- MAROVICH, B. (2013): When Death Became a Creature: Saint Francis & Sister Death. *Glossator: Practice and Theory of the Commentary*, 7: 95-116.

- MATURA, T. (1992): Meditación sobre el «Cántico del Hermano Sol». *Selecciones de Franciscanismo*, **62**: 177-180.
- MATURA, T. (2002): The „Language” of Francis in His Writings. *Greyfriars Review*, **16**(1): 29-35. https://drive.google.com/file/d/18j6p17d0Fxu7Vq_z8I_AKAZNR4cGomll/view
- MATURA, T. (2004): The Word of God in the Writings of Francis. *Greyfriars Review*, **18**(2): 117-125. https://drive.google.com/file/d/1jvjF4WQsfb-V_5iN6zqd_nFEIEd6nSFT/view
- MICCOLI, G. (2001): The Writings of Francis. *Greyfriars Review*, **15**(2): 135-170. <https://drive.google.com/file/d/133SAubNZbC6X5Ud0AyJe0-T0PHF6vYBQ/view>
- MICÓ, J. (1993a): The Spirituality of St. Francis. *Greyfriars Review*, **7**(1): 1-26. <https://drive.google.com/file/d/1kr4wDO4JF9XNM4Hu5HIAuSqOrdoJQAu9/view>
- MICÓ, J. (1994): The Spirituality of St. Francis: Brothers to All. *Greyfriars Review*, **8**(2): 141-175. <https://drive.google.com/file/d/1RB8luHRq4GTNxH3LgqB9JBjOPisgxZ1R/view>
- MICÓ, J. (1993b): The Spirituality of St. Francis: Francis’s Image of God. *Greyfriars Review*, **7**(2): 129-149. https://drive.google.com/file/d/1j99n5dlgSSyV3BK8yFgWgZ_7XY3Pj70m/view
- MOLONEY, B. (2013): *Francis of Assisi and his „Canticle of Brother Sun” Reassessed*. Palgrave Macmillan, New York. doi:[10.1057/9781137361691](https://doi.org/10.1057/9781137361691)
- PÁL, J. (2001): Assisi Szent Ferenc Istendicsérete: fordítás és értelmezés. *Tiszatáj*, **55**(12): 67-76.
- PAOLAZZI, C. (2010): *Il cantico di frate sole*. Ed. Porziuncola, Assisi.
- POZZI, G. (1990): Canticle of Brother Sun: From Grammar to Prayer, *Greyfriars Review*, **4**(1): 1-21. https://drive.google.com/file/d/1dntSqigSGK08LIJ-bGbRttop_mHlrCeM/view
- POZZI, G. (1981): Dittico per San Francesco. *Versants*, **1**: 9-26. doi:[10.5169/seals-248344](https://doi.org/10.5169/seals-248344)
- POZZI, G. (1976): Releyendo el Cántico del Hermano Sol. *Selecciones de Franciscanismo*, **13-14**: 65-79. https://drive.google.com/file/d/1dntSqigSGK08LIJ-bGbRttop_mHlrCeM/view
- ROTZETTER, A.; VAN DIJK, W.-C. & MATURA, T. (1995): *Assisi Szent Ferenc. A kezdet, és ami abból megmaradt*. Vigilia, Budapest.
- SCHLOSSER, M. (2000): Bonaventura begebenen. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg.
- SCHMUCKI, O. (1988a): Initiation into the Franciscan Life in the Light of the Rule and Other Early Sources. *Greyfriars Review*, **2**(2): 1-44. <https://drive.google.com/file/d/1L1BgTRYZ9irp3FrK4bWz3EWZS34cFl58/view>
- SCHMUCKI, O. (1979): La oración litúrgica según el ejemplo y la enseñanza de San Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, **24**: 485-496.
- SCHMUCKI, O. (1988b): Place of Solitude: An Essay on the External Circumstances of the Prayer Life of St. Francis of Assisi. *Greyfriars Review*, **2**(1): 77-132. https://drive.google.com/file/d/1uvhDZGn_3L1cjwj8o7NyJb49GqSpLsr8/view
- SCHMUCKI, O. (1999): The Illnesses of Francis During the Last Years of His Life. *Greyfriars Review*, **13**(1): 21-59. <https://drive.google.com/file/d/1WUdf-nblqF42RhBMCm31CnZeuhg17bI-/view>
- SCHMUCKI, O. (1989): The Mysticism of St. Francis in the Light of His Writings, *Greyfriars Review*, **3**(3): 241-266. https://drive.google.com/file/d/1l-qjGwl_ViXv14PTOUuVLLBMEbsAcDiX-/view
- SOLSONA, J. (1976): Presentación del «Cántico del Hermano Sol», *Selecciones de Franciscanismo*, **13-14**: 8-30.
- SORRELL, R. D. (1988): *St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*. Oxford University Press, New York – Oxford
- SPEELMAN, W. M. (2016). A Song In The Dark: Francis of Assisi’s Canticle of Brother Sun. *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, **14**(2): 53-66. doi:[10.1515/perc-2016-0010](https://doi.org/10.1515/perc-2016-0010)

- THOMPSON, A. (2012): *Francis of Assisi. A New Biography*. Cornell University Press, Ithaca – London.
- VAIANI, C. (2013a): *Assisi Szent Ferenc útja*. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- VAIANI, C. (2013b): *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*. Ed. Biblioteca Franciscana, Milano.
- VAUCHEZ, A. (2012): *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. Yale University Press, New Haven – London.
- WALSER, S. (2018): „Do Not Extinguish the Spirit of Prayer”. The Act of Prayer According to Francis of Assisi. *Religions*, **9**(10): 318. doi:[10.3390/rel9100318](https://doi.org/10.3390/rel9100318)

