

Motív sexuálnej zdržanlivosti a panenstva v stredovekých uhorských legendách

KRISTÍNA PAVLOVIČOVÁ, Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, Trnava
Pedagogická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava

PAVLOVIČOVÁ, K.: The Motifs of Sexual Abstinence and Virginity in Medieval Hungarian Legends
SLOVENSKÁ LITERATÚRA 61, 2014, No 6, p. 509 – 527.

The goal of the study is to interpret the motifs of pudicity, sexual abstinence and virginity in the texts of chosen medieval legends written in Latin on the interdisciplinary level as otherwise they would hardly be understandable. These ideals originated in the antique era and were adopted by Christianity. Medieval texts prefer the spiritual world to the material one as well as virginity to marriage and sexual life and this motif also emerges in baroque literature. Medieval legends were written to strengthen the cult of saints and certain religious practice. They stress the suppression of body and the virginity of married saints to strengthen the practice and honour of celibacy which was established as mandatory for all the priests, monks and nuns in the Western Church of that era.

Key words: medieval Latin legends, virginity, sexual abstinence, celibacy, dualism between body and soul, self-torment

V stredovekej literatúre máme veľmi často do činenia s interdisciplinárne poňateľnými tematickými zložkami, takže dobový text nemožno zinterpretovať bez náležitých dobových poznatkov o svete, ktoré sa, prirodzene, odvíjajú najmä z oblasti teológie. Teologický, resp. religionistický aspekt literárnej tradície v určitých prípadoch pôsobí ako nevyhnutná interpretačná opora textu. Tento jav možno výrazne pozorovať v prezentácii postojov voči sexualite, reflektovanej v literárnych textoch.

Sexuálna zdržanlivosť a celibát ako inštitucionalizovaná forma panenstva a panictva sa spájajú s nepriateľstvom voči telu a rozkoši a so sexuálnym pesimizmom, ktoré vedno predstavujú pôvodne nekresťanské dedičstvo, prevzaté do včasného kresťanstva z antiky¹ a rozvíjané najmä v mníšstve.

Sexualita v biblických textoch Starého zákona sa chápala ako prostriedok spolupráce človeka s Bohom na stvoriteľskom diele. Potomstvo sa vnímalo ako Božie požehnanie, preto Boh dal Abrahámovi prísľub, že jeho potomstva bude ako hviezd na nebi a piesku

¹ Porov. RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*. 3. doplnené vydanie. München: Wilhelm Heyne Verlag, 2004, s. 19.

na morskem pobreží. V protiklade s tým v Novom zákone najmä apoštol Pavol pod vplyvom helenizmu rozširoval sexuálny pesimizmus, sexuálnu zdržanlivosť a panenstvo preferoval pred manželstvom.² Vychádzal z predstavy o skorom príchode Ježiša Krista.³ Pre skorý príchod Božieho kráľovstva sa už neoplatilo zakladať si rodiny, odporúčala sa sexuálna zdržanlivosť a tzv. útek zo sveta.

Útek zo sveta mal pôvodne čisto pohanský hedonistický motív. Hedonisti poukazovali na to, že človek má niekedy uniknúť do samoty, aby ešte lepšie vychutnal to, čo mu často chýba v spoločnosti. Pytagorovi žiaci nachádzali na útek zo sveta náboženské motívy. Platónovo vysvetlenie tkvelo v túžbe po absolútne. Platón, ktorý v 5. storočí pred Kristom dualisticky rozdeľoval svet na hmotný svet a na svet ideí, nevyžadoval materiálny útek zo sveta, stačilo mu vnútorné upretie pozornosti na duchovné hodnoty.⁴

Únik zo sveta sa neskôr stal výrazom anjelského života. Mnisi si nezakladali rodiny, aby lepšie napodobňovali život beztelesných bytostí, ktoré oslavujú Boha.⁵ Útek zo sveta sa najlepšie demonštroval potláčaním tela. Z tela človek nemôže utiecť, ale môže ho ovládnuť, a tak potom potláčať zmyslové vášne, ako to hlásal Sokrates, Platón i Aristoteles.⁶ V neskoršej antike gnostické náboženské prúdy považovali hmotu za zlú, preto sa usilovali vymaniť z hmotného sveta a zjednotiť sa s božstvom. Rozšíril sa medzi nimi zákaz manželstva, ktorý pramenil z odporu k materiálnemu svetu.⁷ Podľa manichejcov vo svete ustavične prebieha boj dobra a zla. Stoici pestovali nepriateľstvo voči telu, človek sa podľa nich môže stať šťastným iba tak, že bude žiť cnostne, teda ovládne svoje vášne a túžby, t. j. dosiahne stav apatie, umrtnenia tela, oslobodenia od vášní.

Aj cirkevný učencor Origenes, žijúci v 2. – 3. storočí, pohrdal telom. Duša je podľa neho za trest uväznená v tele, lebo zhrabila. Žil v tvrdej askéze a pre umrtnenie vášní sa dal vykastrovať. V 3. a 4. storočí po Kristovi sa šíril dualistický systém novoplatonizmu vedený Porfýriom, ktorý stupňoval potláčanie tela prostredníctvom askézy, lebo len takto môže človek dúfať, že dosiahne slobodu ducha a zjednotenie duše s tým, čo je božské.⁸ Novoplatonik Plótinus sa hanbil za svoje telo.⁹ Myšlienky z pôvodne mimokresťanského priestoru čoraz častejšie ovplyvňovali mentalitu kresťanských asketických spisovateľov.

V západnej teológii v 4. – 5. storočí najmä svätý Augustín, ovplyvnený manicheizmom, uviedol pohlavnosť a sexualitu do súvisu s hriechom – príčinou prenášania dedičného hriechu je podľa neho nekontrolovateľná sexuálna žiadostivosť. Podľa cirkevného

² Porov. napr. biblický výrok „Teda aj ten, kto vydáva svoju pannu, dobre robí, ale kto nevydáva, robí lepšie“ (1 Kor 7, 38). Rozpor spočíva aj v tom, že manželstvo sa v podaní kresťanskej doktríny pokladá za sviatosť, kým panenstvo je len dobrovoľná voľba nesviatostného stavu.

³ Porov. FRALING, Bernhard: Ehelosigkeit. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 3. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 496.

⁴ Porov. PAVLOVIČOVÁ, Kristína: Filozofický systém Konštantína Filozofa (I). In: *Slavica Slovaca*, roč. 42, 2007, č. 1, s. 10.

⁵ Porov. HLADKÝ, Juraj – PAVLOVIČ, Jozef – PAVLOVIČOVÁ, Kristína – ZÁVODNÝ, Andrej: *Cyri-lo-metodské replikácie byzantsko-slovanskej kultúry v interpretácii*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, 2013, s. 106.

⁶ Porov. Pavlovičová, c. d., s. 10.

⁷ Tamže, s. 11.

⁸ Tamže, s. 10 – 11.

⁹ DENZLER, Georg: *Dějiny celibátu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 65.

učenia dodnes sa dedičný hriech prenáša aktom plodenia. Práve pod Augustínovým vplyvom sa rozšíril koncept rituálnej čistoty, sexualita sa začala podceňovať a považovať za hriešnu.¹⁰ S tým súviselo aj podceňovanie ženy, ktoré bolo v ostrom rozpore s ježišovskou ochranou ženy najmä voči mimomanželským vzťahom muža, oproti nekresťanským spoločenstvám nevidanou.¹¹ Aj únik zo sveta a potláčanie tela v istom zmysle protirečí samému Ježišovi Kristovi, ktorý ako Božie Slovo sám prijal telo. Život kresťanského staroveku teda ovplyvnila pohanská filozofia.

Vo včasnom kresťanstve sa márnosť pozemského sveta najviac prejavila v alexandrijských mníšskych kolóniách, z ktorých sa rozvinul mníšsky spoločenský prúd. Askéti postupne začínali žiť ako eremiti alebo v menších skupinkách, a tak sa stali predchodcami mníchov. V kresťanskom mníšstve nadobudla askéza morálny význam. Mnisi mali žiť v sexuálnej zdržanlivosti, vzdať sa majetku, postiť sa, odmietat určité pokrmy a usilovať sa o skutočné odpútanie od sveta, a tým nadobudnúť ešte vnútornejšie spojenie s Bohom. Keďže zdržanlivý život sa pokladal za istú formu dobrovoľného duchovného mučenia, čoskoro mníšstvo nahradilo včasnokresťanské mučenie a nadobudlo prestížne postavenie v cirkvi. Strohý útek zo sveta, radikálna askéza a práca charakterizovali autentický život mníchov.¹² Obdobie v dejinách cirkvi od 5. do 12. storočia sa nazýva mníškou érou, keďže fenomén mníšstva sa v tejto dobe prejavuje veľmi výrazne.¹³

Inštitucionálna sexuálna zdržanlivosť kléru čiže celibát sa v celej západnej cirkvi zaviedla v 12. storočí. Celibátny život bol posilnený úsilím kléru o spoločenskú prestíž svojho stavu (kasty), ale aj ekonomickou motiváciou (deti celibátnych kňazov sa pokladali za nelegitímne, a tak neboli spôsobilé dediť) a mocenskými záujmami. V historickej perspektíve kňazské súžitie s legitímnymi manželkami zakázal až Prvý lateránsky koncil r. 1123.¹⁴ Spolužitie kňazov s konkubínami odsúdil Tretí lateránsky koncil r. 1179, pričom po prvý raz sa tu ustanovuje, že v prípade klerickej sodomie má byť hriešnik vyvrhnutý z kléru a uvrhnutý do kláštora.¹⁵ Historický pôvod celibátu spočíva v zmiešaní mravného pojmu čistoty s kultickým,¹⁶ čo malo za následok názor, že pohlavná aktivita a náboženská prax sa navzájom vylučujú. Prvok asketickej čistoty pri odôvodňovaní celibátu má pôvod v etike gréckej a rímskej antiky, predovšetkým v stoickom presvedčení, že sexuálna slasť je niečo zlé.¹⁷

¹⁰ LUTTERBACH, Hubertus: Sexualität. Historisch-theologisch. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 9. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 517.

¹¹ Tamže.

¹² ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita kresťanského Východu*. Rím : Kresťanská akadémia Velehrad, 1983, s. 411.

¹³ Porov. HLADKÝ, Juraj – PAVLOVIČ, Jozef – PAVLOVIČOVÁ, Kristína – ZÁVODNÝ, Andrej: *Cyriľo-metodské replikácie byzantsko-slovanskej kultúry v interpretácii*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, 2013, s. 112.

¹⁴ Porov. DENZLER, Georg: *Dějiny celibátu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 28.

¹⁵ Tamže, s. 30.

¹⁶ Porov. FRALING, Bernhard: Zölibat. Historisch-theologisch. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 10. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 1483.

¹⁷ Tamže.

Motiv úplnej sexuálnej zdržanlivosti sa nachádza už v staroslovienských životoch. V druhej kapitole *Života Konštantína Cyrila* sa zdôrazňuje Konštantínova výnimočnosť už od detstva nielen symbolickým číslom, že bol siedme dieťa, a tým, že nechcel cudziu dojku, iba vlastnú matku, ale po jeho narodení sa jeho rodičia dohodli, „že sa nebudú viac sýkať, ale zachovávajúc obojstrannú zdržanlivosť, žili v Pánovi ako brat a sestra štrnásť rokov, kým ich smrť nerozlúčila, a nijako neporušili tento sľub“.¹⁸

No motívy sexuálnej zdržanlivosti sú v stredovekej latinskej literatúre hojnejšie za-
stúpené najmä v dielach z 11. a 12. storočia, keď sa v západnej cirkvi celoplošne rozširo-
vala cirkevná prax celibátu.

V diele *Legenda maior sancti Stephani regis/Väčšia legenda svätého kráľa Štefana*, ktorú napísal neznámy benediktínsky mních pravdepodobne z kláštora na Panónskom vrchu medzi rokmi 1077 a 1083, sa uvádza, že kráľ Štefan sa oženil najmä pre splodenie potomstva:

„A kvôli účasti na kraľovaní, a najmä na splodenie potomstva spojil sa v manželstve s Gizelou, sestrou vznešeného rímskeho cisára Henricha, nazývaného pre miernosť mravov Pobožný; dal ju pomazať krizmou a vyhlásil ju za spolunositeľku koruny.“¹⁹

Takéto zdôvodnenie v doslovnom znení prevzal do svojej legendy o kráľovi Štefanovi aj biskup Hartvik, keďže jeho legenda zo začiatku 12. storočia *Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta/Legenda o svätom Štefanovi kráľovi napísaná biskupom Hartvikom* obsahuje celé pasáže prebraté z Väčšej a Menšej legendy o svätom Štefanovi.²⁰ Za cieľ manželstva sa až do 20. storočia v katolíckej cirkvi považovalo plodenie detí, preto cirkevne dovolené boli len prejavy manželskej sexuality (na rozdiel od ostatných), a to tie, ktoré boli zamerané na plodenie. Až v Kódexe kánonického práva z r. 1983 sa dobro manželov uvádza medzi cieľmi manželstva na prvom mieste, dobro detí je až za ním. Vo Väčšej legende sa pripúšťa manželské spoločenstvo, a to kvôli kraľovaniu, aby kráľ nebol sám: „účasť na kraľovaní“, „spolunositeľka koruny“, no primárna je jeho reprodukčná stránka, aby kráľ mal potomkov.

V legende *Legenda sancti Emerici ducis/Legenda o vojvodovi svätom Imrichovi* o synovi kráľa Štefana kráľovičovi Imrichovi, ktorá vznikla medzi r. 1102 – 1112, sa vyzdvihuje panictvo hlavnej postavy Imricha, jeho manželky, ako aj mníchov, odvolávajú sa na vzor Ježiša a jeho matky Panny Márie.²¹ Odráža sa v nej celocirkevný trend katolicizmu, v ktorom prevládala mimoriadna obľuba a rešpekt voči celibátu ako inštitucionalizovanej forme panenstva.²² Celibát bol práve na Druhom lateránskom koncile

¹⁸ *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Sprac. Š. Vragaš. Martin : Matica slovenská, 1994, s. 32.

¹⁹ MARSINA, Richard: *Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov*. Nitra : RAK, 1997, s. 53.

²⁰ Tamže, s. 107.

²¹ Na panenstvo Márie sa kladie dôraz aj v ostatných uhorských legendách z 12. storočia, v ktorých sa označuje ako „vždy Panna“.

²² Porov. ARAT, Mari Kristin: Jungfräulichkeit. Religionsgeschichtlich. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 5. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 1096.

r. 1139 zavedený ako povinný pre všetkých kňazov a rehoľníkov západnej cirkvi.²³ V Uhorsku sa napriek tomu dlho udržali ženatí kňazi, a to aj v latinskej cirkvi. Takáto prax jestvovala aj za vlády uhorského kráľa Kolomana, zvaného Učený,²⁴ na začiatku 12. storočia,²⁵ keď vznikala *Legenda o vojvodovi svätom Imrichovi*. Cieľom tejto legendy teda mohlo byť upevnenie celibátnej praxe prostredníctvom určitého vzoru. Úmyslom pisateľa legendy totiž nemusí byť iba pragmatické vyústenie na upevnenie kultu svätca, ale – zároveň – aj motivácia praktizovať istú cirkevnú prax alebo hnutie. V tomto období bolo zámerom legiend posilniť celibátnu prax do takej miery, že sa ona pripisovala nielen rehoľníckam a rehoľníkom či klerikom, ale odporúčala sa aj osobám žijúcim v manželstve: tak napríklad panictvo bolo samozrejmou pre svätého Imricha, ako aj panenstvo jeho manželky v *Legende o vojvodovi svätom Imrichovi*. Aj svätej Alžbete sa v diele *O živote a smrti aj o zázrakoch blaženej Alžbety* pripisuje zdržanlivosť.

V *Legende o vojvodovi svätom Imrichovi* má postava svätého Imricha zázračné schopnosti, vie vytušiť, ktorý z mníchov vedie panenský život. Keď bol Imrich spolu so svojim otcom kráľom Štefanom v kostole svätého Martina na Panónskom vrchu a po procesii ho išli zdraviť mnisi, Imrich „nerovnako rozdeľoval svoje bozky jednotlivým z nich; niektorí dostali jeden, iní tri, iní až päť, až napokon jeden až sedem bozkov“.²⁶ Svojmu otcovi to potom vysvetlil tak, že im bozky udelil podľa toho, ako dlho zotrvali v čnosti, a že ten mních, „ktorému opakoval bozk sedemkrát, vedie panický život“.²⁷ Ďalej sa v legende uvádza, že týmto mníchom bol Maurus, ktorého neskôr svätý Štefan ustanovil za biskupa v Päťkostolí. Z tejto výpovede však vyplýva aj to, že nie všetci mnisi v tomto období dodržiavali celibát.

Panictvo ako hlavná cnosť svätého Imricha sa potvrdzuje v epizóde o nočnom zjavení v kostole na Veszprémskom hrade. Keď rozvažoval, čo by mohol obetovať Bohu, „odrazu naplnilo celú stavbu svetlo s obrovským jasom a hore zaznel Boží hlas, Preslávné je panictvo, žiadam od teba panictvo ducha a tela“.²⁸ Imrich odpovedal alúziou na List Rimanom (7, 5), v ktorom sa spomínajú hriešne vášne, ale aj na početné starozákonné biblické miesta, v ktorých Boh vraví, že vykynoží alebo vyhubí národy, pohanov, bezbožníkov, modloslužobníkov, v knihe proroka Ezechiela aj nečistotu²⁹ a výčiny a smilstvo:³⁰ „vykynož rosou svojho milosrdenstva hriešne vášne, ktoré bojujú proti duši.“³¹ V tejto výpovedi sa zrači dualistické chápanie vášni ako telesného prejavu, ktorý je proti duši v bojovom antagonizme.³²

²³ Už niekoľko rokov predtým vyhlásila synoda v Clermonte a Pise všetky existujúce kňazské manželstvá za neplatné. Porov. DENZLER, Georg: *Dějiny celibátu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 28.

²⁴ Panoval v rokoch 1095 – 1116. Porov. ŠKVARNA, Dušan a kol.: *Lexikón slovenských dejín*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2. doplnené vydanie, 1999, s. 28.

²⁵ Porov. ŠKOVIERA, Andrej: *Svätí slovenskí sedmopočetníci*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov a Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, s. 197.

²⁶ Marsina, c. d., s. 80.

²⁷ Tamže.

²⁸ Tamže, s. 81.

²⁹ Ez 22, 15.

³⁰ Ez 23, 27.

³¹ Marsina, c. d., s. 81.

³² Motív nepriateľstva medzi dušou a telom sa nachádza aj v barokových textoch, napr. v spore *Rozmlváni duše s telom, domácom svým nepriateľem* od Jána Abrahámffyho, porov. ABRAHÁMFFY, Ján: *Knížka modliteb nábožných*. Trnava, 1693, s. 179 – 185.

V spomenutej legende sa vyzdvihuje aj panenstvo Imrichovej manželky, pričom táto postava sa označuje ako „šlachetná panna“.³³ V protiklade sa uvádza aj príčina, prečo svätec uprednostňuje panictvo – nezaťažuje sa tým, čo je pominuteľné, ale má nepominuteľné, večné ciele, odmenou mu má byť budúca svätosť (v nebi) a večná odplata čiže blaženosť:

„kladúc telesné potomstvo, ktoré je pominuteľné, až za duchovné predsavzatie panictva, trápil telo pôstmi, dušu však naplňal chlebom slova Božieho, aby ho neovládla telesná vášeň a zachoval neporušené panenstvo svojej nedotknutej (panenskej) manželky. Ó, obdivuhodná mladicka zdržanlivosť, prameňom slz sputnala požiar lásky a plameň horiaci v lone nebol roznieťený jeho požiarom. Je veľkolepé a presahuje ľudskú prirodzenosť utíšiť telesnú bujnnosť a cnotným duchom zahasíť plameň žiadostivosti, podnietený ohňom mladosti, a duchovným úsilím vylúčiť prudkosť dvojnásobného pôžitku, žiť proti prirodzenosti ľudského pokolenia, pohrdáť potešením manželov, opovrhovať ľúbeznosťou detí a rozličné možné príjemnosti ľudského života pokladať za nič v nádeji budúcej svätosti. Je to, ako som povedal, veľká a obdivuhodná cnosť a pre veľkosť svojho úsilia nie nezaslúžená určenou obrovskou odmenou. Veľké je totiž úsilie cudnosti, ale väčšou odmenou ako telesná zdržanlivosť je večná odplata.“³⁴

Pisateľ tu ódicky hyperbolizuje víťazstvo ducha nad telom, pričom tento dualistický boj pomenúva metaforicky ako obraz slz a ohňa. Zahasenie cez prameň slz je víťazný úspech, keďže sa uhasil požiar lásky, plameň v lone a plameň žiadostivosti, ktorý je podľa neho typický pre „oheň mladosti“. Život v panenstve vyzdvihuje dvojnásobnou argumentáciou: „presahuje ľudskú prirodzenosť“, je „proti prirodzenosti ľudského pokolenia“. Nejde tu však o negatívne hodnotenie, naopak, potláčať prirodzenosť je pozitívne, je to nadprirodzený dar, čnosť. Celá táto pasáž je vybudovaná na protikladoch: *telesné potomstvo* – *duchovné predsavzatie*, *telo* – *duša*, *pôsty* – *chlieb* (synekdochicky za pokrm), *telesná vášeň* – *mladicka zdržanlivosť*, *telesná bujnnosť* – *cnotný duch*, *plameň žiadostivosti* – *duchovné úsilie* atď. Rozprávač tu chváli pohrdanie radosťami telesného života – „potešením manželov“ a opovrhovanie „ľúbeznosťou detí“ a inými „príjemnosťami ľudského života“.

Pre takéto konanie nachádza dôvody v biblických vzoroch Ježišovi a jeho matke. Profilovanie postáv svätcov podľa biblických postáv je pre žáner legendy typické:

„No aby sa zrejmejšie objasnila zásluha panenstva a čo je pre Boha vhodné, mohlo sa zjavnejšie pochopiť, treba uvážiť, (že) náš Pán a Spasiteľ, keď pre spásu ľudského pokolenia pokladal za vhodné prijať (ľudské) telo, zvolil si nie inú, ale panenskú maternicu, aby tým ukázal, že takáto cnosť sa mu najviac páči, aby poukázal na dobro cudnosti obidvom pohlaviam, pannu mal za matku, panicom ostal aj on, v sebe ukázal pre mužov príklad panenstva, pre ženy v matke; čím sa ukázalo, že

³³ Porov. Marsina, c. d., s. 81.

³⁴ Tamže, s. 81 – 82.

v obidvoch pohľaviach si zaslúži prebývať svätá a úplná plnosť Božstva, kým celý bol v matke, hoc aj prebýval v Synovi.³⁵

V stredovekej atmosfére nepriateľstva voči telu sa telo nehodnotí ako pozitívna súčasť Božieho stvorenia, ktorú sám Boh pokladal za dostatočne vhodnú a dôstojnú pre svoju inkarnáciu, ale, keďže vtelenie Boha sa nedá poprieť, zvyrazňuje sa v tejto legende skutočnosť, že si preň vybral panenskú matku – tu synekdochicky „panenskú maternicu“. Aj uvedené zúženie sa spája so zámerom nespomínať ženu ako takú, lež iba nevyhnutnú akoby „technickú“ inštrumentálnosť, lokalizáciu plodu v prenatalnom období.

Postava svätca v texte je modelovaná podľa vzoru biblických postáv, sama potom má byť zase vzorom pre poslucháčov alebo čitateľov legendy: „sa pred nás kladie aj život svätých mužov na napodobnenie ako správny život.“³⁶ Nezvratiteľný je tu fakt, že za vzor je vytypovaná osoba mužského pohlavia.

Rozpor medzi manželstvom a panictvom svätého Imricha sa tematizuje aj v diele *Vita sancti Ladislai regis Hungariae/Život uhorského kráľa svätého Ladislava* z 13. storočia o uhorskom kráľovi Ladislavovi I., ktorý vládol v rokoch 1077 – 1095³⁷ a za ktorého vlády boli pustovník Svorad, vyznávač Benedikt, kráľ Štefan I., jeho syn Imrich a čanádsky biskup Gerard vyhlásení za svätých. Svätý Imrich sa tu charakterizuje ako „ten, ktorý si žiadal zjavenie z neba, čo vzácne by mal priniesť Bohu ako obeť, a keď dostal odpoveď, že Bohu je najdrahšie panictvo, potom napriek tomu, že chcel uzavrieť manželstvo a dúfal v potomka a následníka trónu, zaslúbil Bohu svoju čistotu“.³⁸ Na rozdiel od *Legendy o vojvodovi svätom Imrichovi* tu teda nie je vykreslený ako ten, kto je takým silným prívržencom panictva, že opovrhne „ľúbeznosťou detí“, ale predsa len „dúfa v potomka“, no túto svoju túžbu, vycitujúce želanie Boha, obetuje. Vo výpovedi, že „najdrahšie je panictvo“, sa odráža biblické videnie apoštola Pavla, že panenstvo je cennejšie ako manželstvo,³⁹ ktoré sa v slovenskej literatúre vyskytuje aj po období stredoveku. Napr. v barokovej *Valaskej škole, mravív stodole* Hugolína Gavloviča sa v 8. koncepte druhej nóty uvádza: „Dobrá vec jest byť v manželstvi, ale lepšia žiť v panenstvi.“⁴⁰

Aj v rozsiahlom živote *De vita et morte at miraculis beatae Elisabeth/O živote a smrti aj o zázrakoch blaženej Alžbety* zo 14. stor. sa panenstvo hodnotí vyššie ako manželstvo. Blažená Alžbeta, dcéra uhorského kráľa Ondreja II., po smrti svojho muža durínskeho grófa Ľudovíta IV. žila v mníšskej chudobe, založila nemocnicu a starala sa o chudobných a chorých. Táto legenda patrí medzi najrozsiahlejšie uhorské legendy: obsahuje prológ, 8 kníh, úvod o zázrakoch a 49 kapitol o zázrakoch, ktoré blažená Alžbeta vykona-

³⁵ Tamže, s. 82.

³⁶ Tamže, s. 79.

³⁷ Bol nástupcom už spomínaného kráľa Kolomana. Porov. Škvarna, c. d., s. 28.

³⁸ Marsina, c. d., s. 132.

³⁹ Porov. napr. 1 Kor 7, 38.

⁴⁰ Porov. GAVLOVIČ, Hugolín: *Valaská škola, mravív stodola*. Ed. G. Gáfriková. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1989, s. 63.

la po svojej smrti. Motívy sexuálnej zdržanlivosti sa v nej, prirodzene, tematizujú najmä v úvodných knihách, v ktorých opisoch ešte žije jej muž.

Svätá Alžbeta, „ešte cicajúca z prsníka“, bola „podľa Božieho vnuknutia zasnúbená s prvorođeným synom kniežata Hermana Ľudovítom, s chlapcom veľmi dobrej povahy“.⁴¹ Keď mala štyri roky, odvedli ju k jej snúbencovi do Durínska. Ako je známe, v legendách sa detstvo svätcov spomína v súvislosti s tým, že už v detstve sa na nich prejavovali tie čnosti, ktoré sa budú tematizovať v jadre legendy počas ich dospelosti. Aj v tejto legende svätá Alžbeta už v prvej knihe pri opise detstva túžila po sexuálnej „čistote“ a panenstve: „nábožnou túžbou rozpálená želala si mať za patróna svätého Jána apoštola a evanjelistu, milovníka čistoty a ochranu panenstva.“⁴² V texte o jej mladosti sa uvádza, že aj jej snúbenec bol „bezúhonný mladík“, „ktorý svoju snúbenicu nenavádzal na neviazanosť“.⁴³

V druhej knihe života sa pri opise manželstva Alžbety s grófom Ľudovítom stavia do protikladu vášň s čistotou, pričom vášň sa popiera: „manželstvo si mali vzájomne v úcte a ich lôžko bolo nepoškrvené, vyznačovalo sa nie ohnivou vášňou, lež posvätnou manželskou čistotou.“⁴⁴ Pri opise jej cestovania s manželom sa zase dáva do protikladu telesná a „úprimná“ láska, pričom sa popiera telesná láska: Alžbeta nemala rada dlhšie odlúčenie, „často preto sprevádzala svojho muža na nebezpečných a dlhých cestách aj v nepohode, pričom ju na to nabádala nie telesná, ale úprimná láska“.⁴⁵

Potláčanie sexuality v tomto životopise súvisí so širším potláčaním telesnosti, Alžbeta žila asketicky, už od detstva „vo všetkom konaní myslela na Boha“, „pestovaniu a ozdobe tela aj svetskej márnosti sa vyhýbala“, „denne zasvätenými modlitbami prinášala Bohu obeť“, „každý deň si dačo odoprela a usilovala sa zlomiť svoju vôľu“.⁴⁶ Takýto opis sa ešte stupňuje po vydaji, keď sa cvičila v nespavosti: „ihneď po vydaji krotila svoje telo častým bdením“;⁴⁷ postila sa: „sa takto zdržiavala pokrmu“, „trpela často hladom“⁴⁸ a dokonca sa telesne trýznila: „nevinná a bezúhonná dievčina krotila svoje telo častými údermi a trýznila sa krutým bičovaním.“⁴⁹ Sebatrýznenie v životopisoch svätých sa nechápe ako prejav masochizmu, ale ako stotožnenie sa postavy s trpiacim Ježišom, svätec alebo svätica chcú trpieť pre Krista, a tak mať spoluúčasť na jeho utrpení.

Medzi telesné odriekanie v tejto legende patrí aj sexuálne odriekanie: „Stránila sa telesných pôžitkov, a preto, ak sa to dalo, vyhýbala sa mäkkej posteli a intímnemu styku s mužom. Hoci ho milovala vrúcnou láskou, trpko sa ponosovala, že jej nebolo dopriate zachovať si kvet panenskej cnosti.“⁵⁰ Namiesto telesnej slasti dosahovala svätica radosť bičovaním: „Neskôr, keď sa zveľadila a pokročila v milosti, opúšťala lôžko milovaného a v tajnej komnate sa dala rukami služok veľmi často tvrdo bičovať. Potom sa natešená

⁴¹ Marsina, c. d., s. 147. Túto legendu z latinčiny do slovenčiny preložil Július Sopko.

⁴² Tamže, s. 149.

⁴³ Tamže, s. 152.

⁴⁴ Tamže, s. 152 – 153.

⁴⁵ Tamže, s. 153.

⁴⁶ Všetko tamže, s. 149.

⁴⁷ Tamže, s. 153.

⁴⁸ Obidve tamže, s. 154.

⁴⁹ Tamže, s. 153.

⁵⁰ Tamže.

a plná radosti vracala k mužovmu lôžku.“⁵¹ Rozprávač takúto zámenu chváli: „Naozaj šťastní to manželía, u ktorých je pri dorozumívaní toľká slušnosť a počestnosť, kde Kristova láska skrotila žiadostivosť a nábožnosť neviazanosť...“⁵² V legende sa sústavne zdôrazňuje sexuálna zdržanlivosť a odriekanie: „na lôžku tak veľmi milovaného manžela sa nedožadovala telesných rozkoší.“⁵³ Keďže však svätica mala tri deti, rozprávač sa nevyhne ani tematizovaniu jej sexuálneho života, ktorý predsa len pripúšťa, no vysvetľuje ho ako nevyhnutnosť, ako nástroj na zabránenie hriechu cudzoložstva. Vidno to pri opise Alžbetinej úpravy svojho fyzického vzhľadu, keď sa jej muž mal vrátiť z ciest:

„Keď sa dozvedela, že prichádza ten, po ktorom jej duša túžila, čiže zbožné knieža, zvyčajne sa decentne a kráľovsky vystrojila a skrášlila. Hovorila: Tieto ozdoby si nedávam na svoje telo z telesnej žiadostivosti, aby som sa hrdila, lež iba z lásky ku Kristovi, pretože tak zabraňujem príležitosti na hriech a aby ma manžel miloval manželskou nehou v Kristovi. Nech tak smieme očakávať spoločne účasť na večnom živote od Toho, kto posvätil sviatosť manželstva.“⁵⁴

Rozprávač výslovne spomína aj jej deti, ktoré sa chápu ako Boží dar a požehnanie, veno Božieho ženicha pre jeho duchovnú nevestu: „Boh ju obdaroval dobrým venom, zúrodnil jej lono prevznešeným potomstvom, čím sa vyhla hanbe z neplodnosti a mala potešenie z detí.“⁵⁵ Uvádza aj ich mená a postavenie, pričom pri najmladšej dcére zdôrazňuje, že „zachovávala panenstvo a slúžila Pánovi v aldenburskom kláštore ako predstavená ctihodných sestier“.⁵⁶

V tretej knihe sa charakterizuje Alžbetin muž gróf Ľudovít. Aj v tejto charakteristike sa kladie dôraz najmä na jeho sexuálnu zdržanlivosť: „k zmyselným veciam bol cudný, bezúhonný, a keď sa stal mládencom, vyznačoval sa takou mravnou čistotou a hanblivosťou, že mnohí ho pokladali za nevhodného pre manželstvo.“⁵⁷ Ľudovít ešte ako mladé knieža úspešne prekoná tri skúšky: prvý raz, keď „diabol, starý nepriateľ mravnej čistoty, vnikol do srdca istého urodzeného muža“, tento „mravne skazený šľachtic“ mu popoludní, keď Ľudovít odpočíval na lôžku, priviedol „pôvabnú pannu, o ktorej sa nazdával, že jej krása bude schopná roznieť vášň“, aby Ľudovítovi „nastražil pascu a rozdráždil jeho myseľ“, pričom sa mu prihovoril: „Priviedol som ju, aby sa s vami vyspala a mali ste z jej prítomnosti potešenie.“⁵⁸

Druhá skúška nastala, keď sa raz Ľudovít pozeral z okna na tanečnú zábavu a „akýsi muž zastal pred ním, predstavil mu jednu z dvanástich tanečnic a vravel: Pán môj, ak chceš mať pôžitok z objatia tejto (devy), zariadim to.“⁵⁹ A tretia, keď „nemravníci mu

⁵¹ Tamže, s. 153 – 154.

⁵² Tamže, s. 154.

⁵³ Tamže.

⁵⁴ Tamže, s. 156.

⁵⁵ Tamže.

⁵⁶ Tamže.

⁵⁷ Tamže, s. 161 – 162.

⁵⁸ Všetko tamže, s. 162.

⁵⁹ Tamže, s. 163.

uložili do postele nejakú ženičku“.⁶⁰ Ľudovít v legende všetky odmietol a poslal preč. Vo štvrtom pokušení mu neplodný rytier predložil svoj „nečestný nápad“ a „hanebnú prosbu“, aby mu zabezpečil „dediča cudzoložstvom“,⁶¹ na čo mu Ľudovít dal namiešať „účinný liek na jeho chorobu“.⁶²

Súhrnne povedané, Ľudovít sa k ženám správal „úctivo a ostýchavo“.⁶³ „Súrodenecký“ čiže asexuálny vzťah medzi manželmi sa vyjadruje aj v osloveniach. Ľudovít oslovuje svoju ženu Alžbetu výlučne „sestra moja“,⁶⁴ ona jeho „najmilší môj brat“,⁶⁵ „môj najdrahší brat“.⁶⁶

Po smrti muža sa Alžbeta stala mníškou. V šiestej knihe legendy sa uvádza, že sa vzdala „všetkého svetského“, zriekla sa „všetkých pozemských vecí“.⁶⁷ V priamej reči sama postava prehovára k svojim služobniciam, vzdáva sa svetského bohatstva a dokonca aj svojich detí: „všetky svetské majetky a bohatstvo, ktoré som kedysi milovala, pokladám za smetie a Boh mi je svedkom, že aj na najdrahších maličkých z môjho lona, ktorých objímam najjemnejším citom, hľadím teraz ako na ktoréhokoľvek blízkeho. (...) Blahoželám si a teším sa, že som sa zriekla všetkého a milujem Stvoriteľa všetkých vecí, a nie svet.“⁶⁸ Svet sa tu nechápe ako dobro, ktoré stvoril Boh, ale je so Stvoriteľom v protiklade, navzájom sa vylučujú – buď sa dá milovať stvorenstvo (svet), alebo Stvoriteľ. V tomto výroku postava expresívne deklaruje, že všetky svetské majetky a bohatstvo považuje za smetie, teda za bezcenné veci na vyhodenie, ba viac, za špinu. Je to logickým vyústením jej doterajšieho života, veď ešte v mladosti si v kostole sňala z hlavy (ozdobný) veniec a prehovorila: „Nechcem mať veniec pred Božím zrakom, pred mojím kráľom Ježišom Kristom, ktorého zriem korunovaného trnám. Ja by som sa mala pred ním ukazovať korunovaná touto bezcennou a ničomnou vecou?“⁶⁹ ako sa to uvádza v prvej knihe legendy. Dcéra svetského kráľa tu za svojho kráľa považuje náboženského kráľa Ježiša Krista a kladie si rečnícku otázku, z ktorej vyplýva neprímeranosť jej venca oproti jeho trňovej korune. Do tretice sa svetská nádhera, konkrétne honosné šaty, označuje za bezcennosť v druhej knihe: „Honosnými šatami pohrdala a pokladala ich za smetie.“⁷⁰ Tento motív označenia pozemského bohatstva kontrastne za bezcennosť alebo smetie má biblický pôvod (napr. v starozákonnej knihe Tobiáš sa Anna bojí o svojho syna Tobiáša, ktorého jej muž Tóbi poslal do cudziny po peniaze, a vraví mu, že peniaze sú iba smetie oproti ich synovi; porov. Tob 5, 19).

Po smrti manžela sa v živote blaženej Alžbety rozvinú motívy, ktoré boli naznačené už v jej mladosti: osočovali ju, až kým ju nevyhnali, ona to pokorne a trpezlivo znášala, vzdala sa svetskej slávy, stala sa rehoľníčkou, založila nemocnicu, v ktorej pracovala,

⁶⁰ Tamže, s. 164.

⁶¹ Všetko tamže, s. 165.

⁶² Tamže.

⁶³ Tamže, s. 163.

⁶⁴ Vo štvrtej knihe. Tamže, s. 172.

⁶⁵ Tamže, s. 158.

⁶⁶ Tamže, s. 159.

⁶⁷ Obidve tamže, s. 185.

⁶⁸ Tamže.

⁶⁹ Tamže, s. 150.

⁷⁰ Tamže, s. 155.

mala skromnú stravu a odev, rovnocenne nažívala so slúžkami, zdokonaľovala sa v dob-
rých skutkoch, podporovala chudobných, venovala sa modlitbe i rozjímaniu atď.

V kontraste s pohrdaním telom stojí úcta relikvií, čiže telesných pozostatkov svä-
tých. Vznikla v rámci ľudovej zbožnosti z rešpektu voči smrti, ktorý je prítomný azda vo
všetkých náboženstvách. Relikvie sa už od včasného kresťanstva⁷¹ považovali za vzácne
a sväté, verilo sa, že je v nich prítomná posvätná sila a že sa nerozkladajú. Postupne vzni-
kol motív nezničiteľného tela a pravé relikvie sa považovali za nehorľavé.⁷² Od 9. storo-
čia sa rozšírila aj úcta nielen voči celému telu svätcov v celku, ale aj voči častiam odde-
leným od zvyšku tela. Úcta voči relikviám vyvrcholila v stredoveku. V neskorom
stredoveku sa spojila s odpustkami čiže odpustením časných trestov za hriechy, ktorých
vina je už odpustená. Hoci protestantskí reformátori ju kritizovali, Tridentský koncil ju
potvrdil spolu s uctievaním svätých a v katolíckej cirkvi pretrvala až do výrazného zlomu
v období osvietenstva, v ktorom prírodné vedy a medicína konštatovali, že mŕtvolvy obsa-
hujú jedy, a preto sú nebezpečné a škodlivé zdraviu.⁷³

Úcta voči relikviám sa prejavuje aj v životopise svätej Alžbety. Na žiadosť „zbož-
ného ľudu“ vystavili jej telo „až do štvrtého dňa“ a „nejavilo nijaké známky smrti s vý-
nimkou poblednutia“.⁷⁴ Opisuje sa kontrastom čnosti a nerestí, takisto vône a zápachu,
odvracania sa od neho a chcenia byť pri ňom, ako aj formálnou zdobneninou s funk-
ciou meliorizovať – oslávené telo svätej je rozprávačovi milé: „Presväté telíčko nebolo
a nie je špinavým brlohom nerestí, ale bolo, je a bude kotvou Božích milostí a ala-
bastrom cností. Preto sa netreba od nej odvracať ako od odporného zápachu, ktorý by
prítomných nakazil; vydáva naskutku príjemnú a sladkú vôňu, ktorá osvieži myseľ a po-
teší zmysly. Kto by nechcel byť pri takom voňajúcom tele, komu by nerobilo radosť?“⁷⁵
Vôňa šíriaca sa z relikvií je v stredovekých latinských legendách topickým motívom.
V tejto legende sa podáva pomerne rezervovane, oproti tomu napr. v *Menšej legende
svätého kráľa Štefana* sa spomína, že po otvorení hrobu „rozšírila sa taká vôňa, akú
okolostojaci nikdy (predtým) nezacítili, a vyliečili sa údy všetkých chorých, ktorí sa tam
utiekali“.⁷⁶ Vôňou šíriacou sa z relikvií sa potvrdzuje svätcova výnimočnosť a svätosť.
Kým príjemná vôňa v Biblii symbolizuje obetu milú Bohu, v stredovekých textoch
znamenala aj čistotu čiže bezhriešnosť, keďže sa verilo, že hriechy sú nečisté, a preto
smrdia. Vôňa je naturalistickým výrazom duševnej kvality, ktorá je v polarite so svojim
opakom. Potvrdzuje sa to aj v *Legende o vojvodovi svätom Imrichovi*, v ktorej sa spo-
mína človek „natol'ko obťažný mnohými hriechmi a taký pohanený, že smrdel ako

⁷¹ Úcta voči nim je doložená od 2. storočia. Porov. ANGENENDT, Arnold: Reliquien. Historisch-theolo-
gisch. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 8. 3. vydanie. Freiburg –
Basel – Wien : Herder, 2009, s. 1092.

⁷² Porov. tamže, s. 1091 – 1092.

⁷³ Tamže, s. 1092 – 1093.

⁷⁴ Všetko Marsina, c. d., s. 200.

⁷⁵ Tamže.

⁷⁶ Porov. tamže, s. 83. Isteže, je tu aj alúzia na biblické zmienky, že modlitba (a zbožnosť) vydávajú ľúbez-
nú vôňu. Motív má pôvod v pretransformovanom obraze kadidla. Dym obetného kadidla vystupuje hore
k Bohu, šíri sa jeho vôňa – potom aj modlitba ako prejav zbožnosti taktó vystupuje a vydáva vôňu a na-
pokon aj zbožný človek, a teda v konečnom dôsledku aj jeho telesné pozostatky.

štvordňový mŕtvy v hrobe“.⁷⁷ Na rozdiel od úcty relikvií sa však v legende o svätej Alžbete kladie dôraz na zázraky, ktoré táto svätica vykonala po smrti alebo sa stali na jej príhovor – venuje sa im až 49 kapitoliek.

Motiv smradľavosti hriechov sa preniesol aj do baroka. Človek sa v barokových piesňach vidí seba pohrdavo ako „Ó, bláto mrzuté, / Ó, pytel smrdutý“ (preklad piesne Proč se svět v marnosti... od Jacoponeho da Todi),⁷⁸ „pytel sem vší nečistoty, / plný psoty, / všecken až naskrz smrdutý“ a „já pak všecken smradu plný / červíček malý a bídný“ (pieseň Ach, přeběda mne smutnému...).⁷⁹ Smrad je v barokových textoch aj charakteristikou pekla, napr. v katastrofickej piesni Pametné premyšľování o strašlivém zemetrese-ní... od Štefana Korbeľa:

„Jak desitedlné jsi, ó, zemetresení,
však nejsi ani stín večného trápení!
Ó, večnost, ó, večnost, ó, večnost strašlivá,
smradu, kriku plná, bolestná, tesklivá!“⁸⁰

V rozsiahlom cykle O pekle diela *Škola kresťanská* od Hugolína Gavloviča sa motívu smradu venujú predovšetkým koncepty 115 – 123. Aj Gavlovič ho vysvetľuje ako dôsledok hriechu, napr.

„Pred Bohem hrích smtedelný smrdí prevelice,
kdo tu smrdí, tehdy v pekle bude smrdet' více“ (118. koncept).⁸¹

Okrem hriechov u Gavloviča smrdia aj ich nositelia diabli (122. koncept), no tieto vysvetlenia dopĺňa i naturalistickejšími príčinami: pekelný smrad spôsobuje aj „sirkový“ oheň (117. koncept) či hnijúce telá mŕtvych (120. – 121. koncept).

V životopise *Vita beatae Margaritae Hungaricae/Život blahoslavenej Margity Uhorskej* zo 14. stor. je hlavnou postavou dcéra uhorského kráľa Bela IV. Jej rodičia po nájazde Tatárov a krutom prenasledovaní sľúbili Bohu, že ak im požehná dcéru, zasvätia mu ju „a ona si zachová panenstvo a spolu s mníškami bude v opatere bratov kaza-teľov slúžiť Bohu“.⁸² Preto keď mala asi tri roky a šesť mesiacov, dali ju do kláštora. Hoci tento rozsiahly život sa zameriava najmä na podrobné vykreslenie utrpenia a se-batrýznenia svätice, jej pohľadania pozemským svetom, žitia pre duchovný svet a na opis zázrakov, ktoré vykonala, jeho prirodzenou súčasťou je aj vyzdvihovanie jej pa-nenskosti.

⁷⁷ Tamže, s. 83.

⁷⁸ *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Red. J. Mišianik, ed. E. Tkáčiková. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1981, s. 357.

⁷⁹ Obidve tamže, s. 380.

⁸⁰ Tamže, s. 436.

⁸¹ Porov. GAVLOVIČ, Hugolín: *Škola kresťanská*. Bratislava : Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2012, s. 387.

⁸² Marsina, c. d., s. 235. Túto legendu z latinčiny do slovenčiny preložila Oľga Vaneková.

Už v detstve „pohrdala všetkými zábavami tohto sveta, vyhýbala sa im, horela túžbou po Ženíchovi panien“⁸³ Ide tu o alúziu na text evanjeliového podobenstva o pannách, ktoré čakali na ženícha.⁸⁴ Toto novozákonné podobenstvo sa v legende aktualizuje: ostatné deti sa hrajú, kým blahoslavená Margita, v legende označovaná ako „svätá panna“, čaká na Ženícha, pričom sa prirovnáva k starozákonným biblickým postavám Sáře a Dávidovi: „Kým sa iné deti veselili pri hrách, svätá panna, vyhýbajúc sa hrám, bola ako druhá Sára Božským riadením pripravená pre nebeského Ženícha a nikdy sa nepripojila k hrajúcim sa deťom, ale ako Dávid sa celou dušou v modlitbách k Pánovi radovala so Ženíchom.“⁸⁵ Rehoľnica nemá pozemského, ale nebeského Ženícha, ktorý je pre ňu náhradou za detské hry: „Jej radosťou a jej zábavou bol Kráľ panien, jej Ženích.“⁸⁶

Kontrapunkt pozemského a telesného stojaci oproti večnému, najvyššiemu a nebeskému sa v životopise ďalej rozvíja, pričom pól nebeského sa tu jednoznačne uprednostňuje. V kontraste stojí pozemská urodzenosť oproti „urodzenosti srdca“, pozemský kráľ oproti nebeskému, večnému Kráľovi a do tretice pozemský otec oproti nebeskému Otcovi:

„Svätá panna Margita si však málo cenila telesnú urodzenosť a uprednostňovala pred ňou urodzenosť srdca, vediac, že jediná urodzenosť je tá, ktorá zdobí dušu cnosťami, vyhýbala sa pozemskej sláve, ťažko znášala, ak ju niekto nazval kráľovskou dcérou. Otcovský kráľovský palác vyzdobený krásnymi ozdobami opustila zaiste preto, aby si zaslúžila stať sa dcérou večného Kráľa. Keďže sa vzdala otcovského mena kvôli najvyššiemu Kráľovi, pokladala za pohanu, ak ju nazývali dcérou pozemského kráľa. Nechcela už viac volať otcom nikoho na zemi, pretože si vyvolila a našla pravého Otca na nebesiach.“⁸⁷

Tento protiklad sa v legende pripomína viac ráz, napr. „vymenili svetskú urodzenosť za vznešenosť duše“⁸⁸ „keď zomrie pre svet, spojí sa duchovne s Kristom“⁸⁹ „už v útlom detstve sa v samote svätej viery vyhýbala pôžitkom časnosti a svoje telo pripravené horlivo slúžiť duši očisťovala rozličnými prísnymi pôstmi a zdržanlivosťou“⁹⁰ „sama chcela byť zasýtená skôr nebeskými než pozemskými pokrmami, viac túžila po pokme pre dušu než pre telo.“⁹¹

Keď sa v legende hovorí o tele Ženícha, ide o duchovné Telo čiže eucharistiu (telo Kristovo). Keď do rehoľnice toto „najsvätejšie Telo“ vstupuje, cíti pôžitok a zmeravenie podobné „vstupu“ pozemského tela, pričom sa jej telo vznáša nad zemou:

⁸³ Tamže, s. 236.

⁸⁴ Porov. Mt 25, 1 – 13. Aj v Lukášovom evanjeliu Ježiš sám seba alegoricky označuje za ženícha, keď sa pýta, či sa môžu svadobčania poštíť, keď majú medzi sebou ženícha, a dodáva, že príde čas, keď im ženícha vezmú. Porov. Lk 5, 34 – 35.

⁸⁵ Marsina, c. d., s. 236.

⁸⁶ Tamže.

⁸⁷ Tamže, s. 237.

⁸⁸ Tamže, s. 238.

⁸⁹ Tamže, s. 239.

⁹⁰ Tamže, s. 247.

⁹¹ Tamže, s. 248.

„Vo chvíli, keď najsvätejšie Telo jej Ženicha vstúpilo do jej úst, cítila, že ju zachraňuje, z očí jej vytryskli prúdy slz, bola totiž naplnená takým pôžitkom z prijímania anjelského chleba, tak veľmi sa tešila z neobyčajnej lahodnosti nebeských túžob, že jej duša pri tom omdlievala, povznášala sa k Nemu a telo ju nadprirodzene nasledovalo, v hodine svätého prijímania sa často dala tak uniesť, až sa zdalo, že je mŕtva. Viackrát ju pri prijímaní svätého Tela videli takú duchom neprítomnú, že celá zmeravela a jej telo, nasledujúc hmutie duše, vznášalo sa na jeden lakeť do výšky od zeme, bezpochyby opierajúc sa o toho, kto si v jej pohostinnom srdci vyvolil dôstojný príbytok.“⁹²

Zázračné vznášanie sa tela svätca nad zemou je konvenčný prostriedok vyjadrenia náboženského vytrženia, opisuje sa ním aj extáza svätej Terezy z Avily, Františka z Assisi, Petra z Alcantary a ďalších svätých.

Životopis tematizuje aj Margitínu ľahostajnosť voči svetu, keď sa namiesto pozemského brata venuje „najvyššiemu Otcovi“: „Uprostred rozhovorov s jej potešeniami sa tento svet stával pre ňu ľahostajným. Raz, keď do kláštora prišiel jej rodný brat, panna Margita zotrvala v modlitbách, uprednostňujúc rozhovor s najvyšším Otcom pred rečami s pozemským bratom, a na zavolanie odmietla prísť, až kým za ňou rodný brat osobne priateľsky neprišiel.“⁹³ A znova sa označuje za pannu: „Rodičia ju aj tak veľmi nežne milovali a dosť často navštevovali, radujúc sa a vzdávajúc vďaky Bohu, že boli hodní priviesť na svet takú výbornú, Bohu i ľuďom milú pannu.“⁹⁴ Ak sa predtým jej Ženich nazýval „Kráľom panien“,⁹⁵ Panna Mária sa pomenúva ako „Kráľovná panien“⁹⁶ alebo „najsvätejšia panna“⁹⁷ a uvádza sa tak za vzor panien.

Zvyšok legendy sa venuje opisu Margitinej skromnosti, jej sebatrýznenia a umŕtvovania tela, jej zázrakov a videní, zdržanlivosti a pôstu, jej služieb v kostole a chorým, jej almužien a modlitieb, túžby po mučeníctve a jej prorociev, čítaní myšlienok a jej zázrakov, ktoré sa opierajú o biblické zázraky. Nachádza sa v ňom aj časť o jej láske k panenstvu. Jeho hodnota je o to vyššia, že Margita si ho zvolila dobrovoľne. Pre telesnú krásu a vznešený pôvod ju chceli za manželku mnohí vznešení muži, no ona „plačúc a bedákajúc prosila Pána, aby ju radšej povolal z tohto smrteľného života, než by dopustil, aby jej telo bolo poškvrnené“.⁹⁸ Sexuálny kontakt aj medzi manželmi sa tu explicitne pomenúva ako poškvrnenie, teda skutok nečistý, hriešny. Protagonistka pred ním uprednostňuje vlastnú telesnú smrť. V priamej reči sa toto uprednostnenie prostredníctvom antiklimaxu zmierňuje. Namiesto smrti sama postava vyjadruje, že by si radšej poškodila telo ako sexuálne žila v manželstve: „Radšej by som si rozbila nos a pery alebo by som si (ich) dala rozbiť a obidve oči by som si vylúpila a zniesla by som akúkoľvek exkomunikáciu, než by som súhlasila so sobášom s mužom, akokoľvek vznešeným a urodzeným.“⁹⁹ Tento motív sa v tomto životopise

⁹² Tamže, s. 240.

⁹³ Tamže, s. 237.

⁹⁴ Tamže.

⁹⁵ Tamže, s. 236.

⁹⁶ Tamže, s. 241.

⁹⁷ Tamže, s. 242.

⁹⁸ Tamže, s. 255.

⁹⁹ Tamže.

zopakuje ešte raz – pri opise situácie, ako Tatári napádali kresťanov a zabíjali panny. Margita „viac znepokojená pre uchovanie panenstva než telesného života“ si zaumieni, že v prípade núdze radšej „zohavím si pery a nos“¹⁰⁰ aby ju nechali nedotknutú.

Napriek tomu, že nádejní ženisi Margite ponúkajú anuláciu alebo zneplatnenie jej sľubu zdržanlivosti u pápeža, ona sa panenstva nechce vzdať: „Radšej zachovám verné panenstvo, ako som prisľúbila tomu jedinému, ktorého som si zo všetkých ženichov vyvolila.“¹⁰¹ Aj rozprávač súhlasí s tým, že panenstvo je vyššie ako manželstvo, keď s metonymiou konštatuje, že panenskost' je najskvelejšia časť zástupu Kristovho, teda panenské osoby sú najlepšou časťou Božieho ľudu: „Vedela totiž, že panenskost' bieloskvúca a vonná ako ľalia je ozdobou dieťaťa cirkvi, je to Boží ideál vyžarujúci svätosť a najskvelejšia časť zástupu Kristovho.“¹⁰² Panenskost' má epiteton farby „bieloskvúca“, čiže sa skvie ako biela, čistá, nepoškvrnená. Po vizuálnom vneme nasleduje obraz čuchového vnemu: „vonná ako ľalia“, pričom v prirovnaní nepoškvrnenosť symbolizuje aj ľalia. Aj vôňa predstavuje nepoškvrnenosť, bezhriešnosť. Panenskost' ako nepoškvrnenosť hriechom sa tu teda paradoxne zhmotňuje v trojnásobnom synestézickom obraze beloby, vône a ľalie.

Preferenciu panenstva pred manželstvom potvrdzuje rozprávač viac ráz, napríklad vo výroku, že „čistota umožňuje byť najbližšie k Bohu“. Aj tu však je v argumente hmotný prvok, charakterizujúci priestor – vzdialenosť. Pred pozemským sobášom uprednostňuje nebeský sobáš panny – nevesty so ženichom Kristom:

„Pretože čistota umožňuje byť najbližšie k Bohu, nijaká protihodnota sa nevyrovná zdržanlivej duši a k večným radostiam nebeského sobáša sú kráľovi privádzané panny, nosila svätá dievčina hlboko v srdci pevný úmysel večnej čistoty podľa obrazu najsvätejšej Predstavenej panien a Kráľovnej a predsavzala si, že seba samu nepoškvrnenú pannu privedie Kristovi, aby jemu naveky zasnúbená premýšľala o veciach Pána a jemu jedinému, ktorého si vyvolila za ženicha, sa zapáčila.“¹⁰³

Kontrast medzi pozemskými vecami a nebeskou slávou / pozemskými pôžitkami a rozkošami nebeského sobáša vyjadruje aj hlavná postava: „Hanbím sa už aj za to, že sa zaoberám pozemskými vecami, hoci sa túžobne náhlím k nebeskej sláve, a ja, ktorá túžim po rozkošiach nebeského sobáša, padla som do bahna pozemských pôžitkov.“¹⁰⁴ Pozemský svet v alúzii na biblický príbeh vyhnania z raja označuje za vyhnanstvo: „netúžim po vážnom postavení v tomto vyhnanstve.“¹⁰⁵ Rovnako ako jej teta svätá Alžbeta, aj blažená Margita expresívne označuje svetské bohatstvo, teraz označené drahými kovmi, za bezcenné: „cenila si zlato a striebro ako blato“¹⁰⁶ s príznačným gramatickým rýmom *zlato – blato*.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Obidve tamže, s. 256.

¹⁰¹ Tamže, s. 255.

¹⁰² Tamže.

¹⁰³ Tamže, s. 254 – 255.

¹⁰⁴ Tamže, s. 256.

¹⁰⁵ Tamže.

¹⁰⁶ Tamže, s. 257.

¹⁰⁷ Tento protikladný rým bol obľúbený aj v renesancii a v baroku. Nachádza sa napr. v hre *Komedia česká o bohatci a Lazarovi* od Pavla Kyrmezera: „Co mniš, že já dbám na stříbro, na zlato? / Tak sobě všecko

V tomto rozsiahlom životopise, približne rovnako rozsiahlom, ako je životopis svätej Alžbety, sa motív panenstva hlavnej postavy predstavuje ako obeta Bohu, ktorá sa prirovnáva k obete Baránka. Baránok v Starom zákone predstavoval zápalnú obeť, v Novom zákone je jedným z označení Krista, rovnako ako Ženich. Motív nepoškvrnenej nevesty a Ženicha panien sa spája s eschatologickým motívom nepoškvrnenej ovečky a nepoškvrneného nebeského Baránka: „*Ona je ovečka nepoškvrnená, ktorá sama seba Bohu vydala ako zápalnú obeť, ona je ovečka, s ktorou sa nepoškvrnený Baránok, Ženich panien, prsteňom lásky a vernosťou zasnúbil, ona je nepoškvrnená snúbenica nebeského Baránka, nevesta a manželka, ktorá so zástupom uchádzačov odetých v bielom šate stojí pred trónom Božím a nasleduje Baránka, kamkoľvek kráča, a spolu s nepoškvrnenými pred trónom Boha a Baránka spieva novú pieseň.*“¹⁰⁸ Tento text je parafrázou videnia o konci sveta z novozákonnej knihy Zjavenia svätého Jána, kde stoštyridsaťtisíc vykúpených, „*ktorí sa nepoškvrnili so ženami, lebo sú panici*“, pred Božím trónom spieva „*čosi ako novú pieseň*“, ktorú sa nik iný nemohol naučiť. V Apokalypse sa o nich konštatuje: „*Tí nasledujú Baránka, kamkoľvek ide.*“¹⁰⁹ V tomto úryvku životopisu si nemožno nevšimnúť trojnásobné anaforické opakovanie výrazu *ona je (ovečka)*..., v ktorom sa zdôrazňuje nepoškvrnenosť ovečky a graduje sa jej spojenie s Baránkom, pričom v tretej časti je výraz *ovečka* nahradený gradáciou troch prvkov *snúbenica, nevesta a manželka*: „*ona je ovečka nepoškvrnená*“, „*ona je ovečka*“, s ktorou sa zasnúbil *nepoškvrnený Baránok, ona je snúbenica, nevesta a manželka Baránka*.

Aj v živote blaženej Margity sa tematizuje vôňa šíriaca sa z jej pozostatkov, a to v kontrapunkte oproti zápachu: „*z jej nepoškvrnených údov sa nešíril nijaký zápach, ale veľmi lahodná vôňa.*“¹¹⁰ Táto vôňa sa dva razy vysvetľuje ako znamenie prebývania blahoslavenej v nebi: „*Vôňou tela sa prejavovalo, že Ženich, za ktorého vôňou sa ponáhľajú mladí – a spolu s nimi sa s vytrvalou láskou ponáhľala aj Margita – už svoju milú uviedol do chrámu nebeských vôní,*“ (Boh) „*vôňu svojej slávy dáva poznať zázrakom vône.*“¹¹¹ Zázračná vôňa sa stupňovane šíri najprv tri dni, potom trinásť dní v rakve a nakoniec aj „*po dvoch alebo troch mesiacoch*“¹¹² pri postavení náhrobku.

Motívy panenstva, čistoty, cudnosti, sexuálnej zdržanlivosti, celibátu, dualizmu duše a tela, pohrdania pozemským svetom a telesnosťou sa, prirodzene, v stredoveku vyskytujú najmä v žánri legendy, ktorý mal predovšetkým náboženskú funkciu – prostredníctvom idealizovaných a typizovaných postáv svätcov propagovať a rozširovať tieto náboženské idey. Keďže však tieto kresťanské myšlienky predstavovali súveky univerzálny svetonázor, spomínané motívy nachádzame aj v iných žánroch. Napríklad

vážim jako bláto“ (s. 102) alebo v texte Daniela Sinapiusa (porov. *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Red. J. Mišianik, ed. E. Tkáčiková. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1981, s. 375), ale do rýmových pozícií sa dostávali aj iné protikladné dvojice, napr. med – jed: „v oustech svých med a v srdcích jed nosí“ v piesni Jána Silvána *Z hlubokosti volám k tobě...* (tamže, s. 230).

¹⁰⁸ Marsina, c. d., s. 282.

¹⁰⁹ Porov. Zjv 14, 3 – 4.

¹¹⁰ Marsina, c. d., s. 281.

¹¹¹ Obidve tamže.

¹¹² Porov. tamže.

exemplum *Dievčina a jej päť bratov* zo zbierky exemplí *Gesta Romanorum*, ktorá vznikla asi v 13. storočí v Anglicku a bola veľmi populárna, kolovala po celej Európe a v druhej polovici 14. storočia bola preložená aj do češtiny, je alegorickým príbehom dievčaťa, ktoré sa nedalo zväbiť zmyslami. Malo vzácnu perlu a päť bratov. Každý brat jej za perlu ponúkal, čo mal: hudobník melódiu, maliar obraz, bylinkár vzácnu masť, kuchár lahôdky a kupliar jej ponúkol, že ju za perlu odvedie do verejného domu. Dievča nesúhlasilo a perlu si nechalo. Potom prišiel mocný kráľ, ktorý jej ponúkol manželstvo a s ním aj všetky majetky, tomu odovzdala perlu. Exemplum obsahuje aj epimýtium, teda vysvetlenie, vyjadrenie ponaučenia: dievča je duša a perla je slobodné rozhodnutie, päť bratov je päť zmyslov: hudobník predstavuje sluch, maliar zrak, bylinkár čuch, kuchár chuť a kupliar hmat.¹¹³ Dievča teda nepodľahlo zmyslom a svoju perlu (symbol panenstva¹¹⁴) odovzdalo až tomu, kto si ju zobral za ženu. Za to naň čakala odmena: majetky a moc.

Motív sexuálnej zdržanlivosti sa však neohraničuje len na obdobie stredoveku. Napríklad motív panenstva v manželstve sa po stredovekej literatúre objavuje aj v barokovom texte.¹¹⁵ Vidieť to v básni *Obraz pani krásnej, perem malovaný, ktorá má v Trnave svoje prebývaní* z r. 1701 od Štefana Ferdinanda Seleckého, v ktorej sa „*pani krásna*“ prirovnáva k rímskej bohyni panenstva Diane, ktorú prevyšuje. Viac ako osem rokov je vydatá a stále je panna:

„Prsú cnost má viečší, než mnela Diana,
lebo jest nade vši, všecky vyvýšená.
Vyše osmi rokú jak paňú zostala,
poškvrny panenstí žádnej nepoznala,
žádné ješče dieťa prsú nematalo,
nikdy matky menem ješče nenazvalo:

¹¹³ Porov. *Skutky Rimanov*. Prel. M. Pauliny-Danielisová. Bratislava : Tatran, 1978, 100.

¹¹⁴ Porov. BIEDERMANN, Hans: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Vydavateľstvo Obzor, 1992, s. 228 – 229.

¹¹⁵ Celkom odlišná situácia je v renesančnej literatúre. Pre renesanciu je typický antropocentrizmus, ktorý, pravda, sa realizuje v kontinuu kresťanskej viery. Treba podotknúť, že tu nejde len o číry návrat k antike, ktorej bohovia mali ľudské (telesné) vlastnosti a v ktorej bol rozvinutý kult tela, ale je tu aj náboženská cesta návratu; a to je návrat kresťanstva, ktoré sa vďaka mníštvu vzdialilo všetkej telesnosti až po hranicu pohľadania, k pôvodnému biblickému posolstvu, že ľudské telo, manželstvo a plodenie sú súčasťou stvoriteľského zámeru. Tematizácia panenstva ustupuje, nachádzajú sa tu so stredovekou literatúrou kontrastujúce motívy tela a telesnosti, rozkoše a hedonizmu, ba aj erotické motívy, a to najmä v ľubostnej poézii, napr. výzva „prileť, nemeškej, ptáčku, / pokad babou nebudu, / milosti užívaj!“ v piesni *Bože, požal toho smútku...* alebo erotická alegória *Pán otec, pani matka...* (porov. *Antológia staršej slovenskej literatúry*, s. 218 – 219 a 210 – 211), pričom iba v niektorých z textov ľubostnej poézie sa láska explicitne spája s manželstvom (napr. *Mysel, srdce k Bohu ja mám...* alebo *Pane Bože milý...*). Výnimočným prípadom je spomínaná ľubostná pieseň *Pane Bože milý...*, v ktorej si subjekt želá „tervať v čistote“, „nepoškvrňovať“ tela“ a „vúli nespržňovať“ ako biblické postavy Jozef, Ježišov pestún, a starozákonný Tobiáš, ktorý si svoju ženu Sáru zobral nie „z chlipnosti, ale s čistým úmyslom“ (Tob 8, 7). Oproti stredoveku tu možno pozorovať zmenu v tom, že čistota sa v tejto piesni nevzťahuje na sexuálnu zdržanlivosť alebo abstinenciu, ale rozumie sa ňou vernosť partnerke: „Pán Buoh mi toho daj, / aby si má byla, / bych te verne miloval, / k iným se neutekal, / v čistote zeterval“ (porov. *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Red. J. Mišianik, ed. E. Tkáčiková. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1981 s. 215).

*nevi, čo je bolesť porodu ťažkého,
je pod menom pani hodná panenského.*¹¹⁶

Popieranie sexuality v tejto básni je v protiklade s faktom, že báseň osebe je založená na postupnom opise celého tela krásnej panej, ktorej krásu hyperbolizuje. Ide priam o ódu na telo: ešte aj krv panej je krásna, ten, čo jej sekal žilou, vraj takú krásnu krv ešte nevidel. Dokonca aj zem, po ktorej kráča, by sa mala dať pozlátiť. Pani je taká krásna, že keby nemala majetok, mohla by sa živiť svojou krásou – ľudia by jej platili za to, že ju môžu vidieť. Mnohí by šli aj do pekla, ak by tam boli takí pekní čerti, ako je ona. V dikcii tohto textu je skrytá starodávna rétorická, resp. kazateľská figúra, tzv. anteokupácia,¹¹⁷ ktorá spočíva v tom, že vyzdvihnutý motív (v tomto prípade krása tela) sa oberie o silu z dajakého vyššieho ideového princípu (tu nadradenosť panenstva). Ukazuje to aj slovná hra s paronymami *pani – panna – panenstvo*, pričom *pani* sa chápe vo význame manželka a *panna* je nositeľkou panenského stavu, panenstva. Krása tela sa nepotláča, nepohŕda sa ním, no popiera sa jeho sexualita. Stále sa panenskosť preferuje pred manželstvom, a teda aj pred sexuálnym životom, keďže manželstvo je jediným doktrinálne a morálnoteologicky určeným kanálom vedúcim k jeho praktizovaniu.

(Záver.) Reflexia sexuality a fertility v stredovekom texte je výsledkom intertextuálneho nadväzovania. Uvedené antropologické veličiny, ktoré sú v biblických prototextoch, najmä starozákonných, výsledkom stvoriteľského zámeru a Božieho požehnanie, sa v tomto procese kontroverzne polarizujú až do takej miery, že sa stávajú výrazom nízkeho prízemného života v zajatí diabla. Pozorovateľná zmena pólov vysokého na nízke je tu zároveň výrazom globálnych kultúr, pričom pôvodné východiská judaizmu a kresťanstva vykazujú v priebehu dejín rozdielne výsledky.

PRAMENE

- ABRAHÁMFFY, Ján: *Knižka modliteb nábožných*. Trnava, 1693.
Antológia staršej slovenskej literatúry. Red. J. Mišianik, ed. E. Tkáčiková. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1981.
- GAVLOVIČ, Hugolín: *Škola kresťanská*. Bratislava : Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2012.
- GAVLOVIČ, Hugolín: *Valaská škola, mravív stodola*. Ed. G. Gáfríková. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1989.
- Divadelné hry Pavla Kyrmežera*. Zost. Milena Cesnaková-Michalcová. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1956.
- MARSINA, Richard: *Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov*. Nitra : RAK, 1997.
- Skutky Rimanov*. Preł. M. Paulíny-Danielisová. Bratislava : Tatran, 1978.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Sprac. Š. Vragaš. Martin : Matica slovenská, 1994.

¹¹⁶ Tamže, s. 524.

¹¹⁷ Porov. PAVLOVIČ, Jozef: *Prednášky zo štylistiky slovenčiny*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2011, s. 154.

LITERATÚRA

- ANGENENDT, Arnold: Reliquien. Historisch-theologisch. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 8. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 1091 – 1093.
- ARAT, Mari Kristin: Jungfräulichkeit. Religionsgeschichtlich. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 5. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 1096.
- BIEDERMANN, Hans: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Vydavateľstvo Obzor, 1992.
- DENZLER, Georg: *Dějiny celibátu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- FRALING, Bernhard: Ehelosigkeit. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 3. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 495 – 497.
- FRALING, Bernhard: Zölibat. Historisch-theologisch. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 10. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 1483 – 1485.
- HLADKÝ, Juraj – PAVLOVIČ, Jozef – PAVLOVIČOVÁ, Kristína – ZÁVODNÝ, Andrej: *Cyrilo-metodské replikácie byzantsko-slovanskej kultúry v interpretácii*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, 2013. Dostupné online: <http://pdf.truni.sk/veda-vyskum?e-kniznica#monografie>.
- LUTTERBACH, Hubertus: Sexualität. Historisch-theologisch. In: KASPER, Walter a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 9. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 2009, s. 516 – 518.
- PAVLOVIČ, Jozef: *Prednášky zo štylistiky slovenčiny*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2011.
- PAVLOVIČOVÁ, Kristína: Filozofický systém Konštantína Filozofa (I). In: *Slavica Slovaca*, roč. 42, 2007, č. 1, s. 3 – 19.
- ŠKOVIERA, Andrej: *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov a Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010.
- ŠKVARNA, Dušan a kol.: *Lexikón slovenských dejín*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2. doplnené vydanie, 1999.
- ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu*. Rím : Křesťanská akademie Velehrad, 1983.

Mgr. Kristína Pavlovičová, PhD.
Katedra slovenského jazyka a literatúry PdF TU
Priemyselná 4
918 43 Trnava
SR
e-mail: kristina.pavlovicova@truni.sk