

„ЕЗИЦИТЕ“
НА ЛИТЕРАТУРАТА ТВОРБА

“THE LANGUAGES”
OF THE LITERARY WORK

SEBATRÝZNENIE A ASKETIZMUS V SEMIÓZE LEGENDY O SV. MARGITE

Kristína PAVLOVIČOVÁ

Trnavská univerzita v Trnave, Slovensko
E-mail: kristinapa.skola@gmail.com

SELF-TORTURE AND ASCETICISM IN THE SEMIOSIS OF THE LEGEND ABOUT ST. MARGARET

Kristína PAVLOVIČOVÁ

Trnava University in Trnava, Slovakia
E-mail: kristinapa.skola@gmail.com

ABSTRACT: This paper examines Medieval hagiography about St. Margaret from the viewpoint of self-torture depiction. Suffering, physical pain and humiliation in the form of self-mutilation belong to the basic means of her achieving holiness. Semiosis of the legend reveals an anthropological discourse (psychological and sexual aspect) alongside a purely religious interpretation. Anthropological horizons are hidden behind semiosis with religious intentionality. The aim of this paper is to demonstrate that the traditional religious interpretation that St. Margaret underwent self-torture with an effort to resemble the suffering Christ could also be supplemented by other reasons. Following interpretation focuses on the then reality in touch with literary tradition. It shows intertextual connections with the Bible as well as with other medieval and ancient hagiographies. Asceticism as a practice of self-discipline, self-denial, or self-renunciation to achieve a spiritual goal applies in the life of St. Margaret in five ascetic practices: fasting, sexual abstinence, poverty, self-inflicted pain and seclusion. Alongside with topoi, this paper points also to the idiosyncratic motifs, unique in the genre of medieval legends. It notices contrasts and hyperbolization to emphasize heroism of St. Margaret. Practices of medieval female saints are also compared with those of men. Since the lives of saints described in legends were to serve as examples of Christian life, this text also shows a change in Christian life practice – exemplary in the Middle Ages it is today considered to be no longer appropriate.

KEYWORDS: disciplining of the body, flagellation, self-mutilation, Sado-Masochism, counter-eroticism, counter-pleasure, somatophobia, hagiography

Úvod

Príspevok obsahuje literárnoestetickú interpretáciu motívov sebatrýznenia a asketizmu v živote sv. Margity, pričom sa v ňom poukazuje na intertextuálne prepojenia s Bibliou, ako aj s inými stredovekými a starovekými hagiografiami. Jeho cieľom je ukázať, že náboženskú intencionalitu, podľa ktorej sv. Margita podstupovala sebatrýznenie, aby sa pripodobnila trpiacemu Kristovi, možno doplniť antropologickou interpretáciou (erotické preferencie ako sadomasochizmus, skatofília, koprofília, somatofóbia atď.). Potláčanie tela a sexuality a vyzdvihovanie asketizmu a sebatrýznenia nemožno charakterizovať ako antierotizmus, ale skôr ako kontrarozkoš a kontraerotickosť, odolávajúce manželskej prokreatívnej etike sexuality, obsiahnutej v iných prameňoch kresťanskej tradície. V príspevku sa nadväzuje na psychoanalytický a postštrukturalistický výskum (Michel Foucault), na zistenia americkej vedkyne Virginie Burrusovej, najmä na jej prácu o sexuálnych životoch starovekých svätcov a svätíc, ako aj na výskumy americkej filozofky Karmen MacKendrick. O obľube sv. Margity ako svätice svedčí viacero variantov jej životopisu. V tomto texte vychádzame z najobšírnejšej tzv. Neapolskej legendy *Vita beatæ Margaritæ Hungaricæ* (*Život blahoslavennej Margity Uhorskej*),¹ ktorá bola napísaná okolo roku 1330 a ktorej autorom je pravdepodobne nejaký taliansky dominikán (Marsina, 1997, s. 233), keďže aj sv. Margita bola príslušníčkou dominikánskeho rehoľného rádu.

¹ Text do slovenčiny preložila Oľga Vaneková. Všetky nasledujúce citáty z legendy sú z vydania Marsina, 1997.

V názve legendy sa uvádza, že ide o život *blahoslavenej*, zatiaľ čo inde sa hovorí o Margite ako o *svätej*. Margita bola blahorečená šesť rokov po smrti. Zachovaná legenda je zo 14. storočia, no Margitu svätorečil až pápež Pius XII. roku 1943 (Schauber – Schindler, 1997, s. 26). Osud sv. Margity predurčili jej rodičia ešte pred narodením, keď ju prisľúbili reholi. Uhorsko sužoval tatársky kmeň, a tak Margitini rodičia podľa legendy sľúbili, „že ak všemohúci Boh jeho kráľovstvo² a ľud oslobodí od besnenia tatárskeho kmeňa a ak im požehná dcéru, tú zasvätia Bohu a ona si zachová panenstvo a spolu s mníškami bude v opatere bratov kazateľov slúžiť Bohu“ (s. 235). E. Brtáňová uvádza, že v stredoveku za „jeden z prejavov zbožnosti bolo pokladané zasľúbenie svojich novorodeniatok kláštornému životu. Niekedy toto rozhodnutie mohli podporiť okolnosti (invázia nepriateľa)“ (2013, s. 88). Margitu poslali rodičia do kláštora ako triapolročnú: „Svoju dcéru Margitu, odstavenú od mlieka, odtrhnúť od prs, vo veku asi tri roky a šesť mesiacov zbožne a pokorne zasvätili kláštoru mníšok vo Vespríme, založenému na počesť slávnej panny Kataríny, plniac tak s radosťou svoj sľub Bohu“ (s. 235). Opisuje sa tu proces obľácie, z lat. *oblatio* „ponuka, poskytnutie daru, obeta, dar“, *oblatus* „ponúknutý, určený (na život v kláštore)“ (Kuklica, 2000, s. 72). Pri obľácii rodičia odovzdali svoje dieťa rehoľnej komunite ako dar Bohu podobne, ako sa darovala pôda, dobytok alebo peniaze.³ Vek, v ktorom Margitu poslali do kláštora, bol bežným vekom na obľáciu. Takisto sú známe viaceré prípady, keď rodičia poslali dieťa do kláštora z vdáky za víťazstvo v boji. Napr. anglickú princeznú Aelfled takto daroval kláštoru jej otec kráľ Oswiu, keď mala jeden rok.⁴ Margita (1242 – 1270) bola neter sv. Alžbety Durínskej a dcéra uhorského kráľa Bela IV. Dožila sa 28 rokov, čo nie je ani na štandard 13. storočia veľa. R. Marsina vysvetľuje predčasnú smrť Margity v úvode k legende o nej ako dôsledok askézy a sebatrýznenia: „K jej pomerne skorému skonu nepochybne prispela prísna askéza až telesné sebatrýznenie, o čom sa podrobnejšie hovorí v texte legendy“ (1997, s. 231). V legende o sv. Margite motívy sebatrýznenia integrálne nadväzujú na motívy pokory a poníženosti, ktoré vyúsťujú do potláčania vlastnej telesnosti. Sú to dobové emblematické prvky v štruktúre hagiografického textu. Utvárajú predovšetkým semiózu s náboženskou intencionalitou, za ktorou sa však skrývajú antropologické obzory. V legende sa zdôrazňuje chudoba svätice, ktorá je v kontraste s jej kráľovským pôvodom, ale v súlade s jej rehoľníckym životom a prejavuje sa už v jej oblečení: „priateľka chudoby chudobu prejavovala najmä v obliekaní, bola oblečená v starých roztrhaných a rozodratých rúchach“ (s. 242), „Jej rúcha, dlho nosené, boli skoro vždy na lakťoch a na kolenách rozodraté“ (s. 243). Pre častú modlitbu sa Margite ničia nielen šaty, ale aj telo: „Pretože ustavične padala na kolená, mala šaty na kolenách a lakťoch vždy zničené, popraskala jej aj jemná pokožka“, „Dokonca na kolenách sa jej vytvorili tvrdé mozole, z ktorých sa stvrdnutá koža odlupovala ako škupina z vajca“ (s. 261). Margitina skromnosť a chudoba sa hyperbolizuje do takej miery, že sa uvádza, že bola zahanbujúca aj pre ostatné rehoľníčky, ktoré sa

² Kráľovstvo Margitinho otca kráľa Bela IV.

³ Dedičský podiel obláta alebo oblátky obvykle získal kláštor, v ktorom obláti strávili zvyšok života. Od útleho veku žili v kláštore, nepoznali život mimo neho a boli vychovávaní tak, aby po dosiahnutí plnoletosti zložili trvalé sľuby. Nepočítalo sa s tým, že by tak neurobili. Z dejín je známy prípad výnimky Gottšalka z Orbais, ktorý v roku 829 spôsobil škandál v kláštore Fulda, keď spochybnil právoplatnosť svojej obľácie, žiadal o prepustenie z rehoľného stavu a o navrátenie svojho dedičstva (Steinová, 2015).

⁴ Porov. Steinová, c. d. Príčina, prečo rodičia darovali svoje deti kláštorom, bola najmä náboženská – dieťa sa tam vyhlo pokušeniam, ktoré ho očakávali vo svete. Zároveň sa tým jemu aj sebe postarali o lepšiu budúcnosť – vo večnosti. Vďaka výnimočnému postaveniu obláta mali jeho modlitby vysokú váhu, pričom sa mohol prihovárať za celú rodinu. O deti bolo v kláštoroch dobre postarané, aj pokiaľ išlo o jedlo. Ďalším dôvodom, prečo sa rodičia vzdávali svojich detí, bola možnosť zabezpečiť im nadštandardné vzdelanie, keďže kláštory boli centrami vzdelanosti a vzdelaniu oblátov sa v nich venovala veľká pozornosť. Mohli tak dosiahnuť prístup aj k najvyšším cirkevným hodnostiam (Steinová, c. d.). Elizabeth Abottová spomína prípady zbavovania sa člena rodiny, nepohodlného z finančného hľadiska. Najčastejším prípadom bolo v bohatých rodinách poslanie mladšej dcéry do kláštora v prospech staršej, aby sa zvýšilo jej veno, a tak aj možnosti lepšieho vydaja. Išlo teda o nedobrovoľný vstup do kláštora (2005, s. 151 – 152). Prax obľácie zostala zachovaná do neskorého stredoveku, ale už od 12. storočia začala ustupovať (Haering, 2009, s. 963), a to najmä pre stále viac sa presadzujúcu mienku, že súhlas oblátov s rehoľným životom má prednosť pred vôľou ich rodičov, k čomu sa priklonili aj pápeži Klement III. (1187 – 1191) a Celestín III. (1191 – 1198). K útlmu obľácie vtedy prispel aj vznik univerzít a katedrálnych škôl, ktoré postupne nahrádzali kláštory ako centrá vzdelanosti (Steinová, c. d.). V legende o sv. Margite sa napriek tomu potvrdzuje pretrvávajúca prax aj v 13. storočí. Definitívne bola zrušená až na Tridentskom koncile v 16. storočí, keď bol na zloženie rehoľných sľubov predpísaný minimálny vek 16 rokov (Haering, 2009, s. 963).

takisto jedným z rehoľných sľubov zaviazali k chudobe: „...nosila také chatrné šaty, že keď po odchode na večnosť mala byť pochovaná, predstavená a sestry zahanbené chudobou šiat, ktoré mala na sebe, nechceli ju pochovať v takých biednych šatách, ale vzali jej ich a vymenili za lepšie“ (s. 243).

Margitina skromnosť a pohrdanie svetskými vecami vyúsťujú do idiosynkratických motívov, ojedinelých aj v žánri stredovekých legend:

Počas celého štyridsaťdenného pôstu si nevymieňala šaty. Aj inokedy si ich menila veľmi zriedka, málokedy sa prali. Nedbala, že má nečisté telo, kým vždy sa vystrihala pošpineniu mysle. Svätá Ježišova nevesta oblečená v nečistých a zablatených šatách aj v nich spávala. A pretože v starých a nečistých šatách sa objavujú mole, hmýria sa v nich červy, telo svätej panny sužovali vši a červy, a kým ostatné sestry pokojne spali, ju bodavé červy nútili bdiť. Niektoré sestry sa vyhýbali jej spoločnosti, aby sa v jej blízkosti zo šiat nepreniesli na ne červy. Viaceré ju priateľsky prosili, aby svoje šaty dala očistiť od takej nečistoty. (s. 243).

V tomto citáte sa vyníma dvojnásobný kontrast postavený na príkrom dualizme. Najprv je to kontrast medzi nečistotou tela a čistotou mysle. Prvý raz sa vyjadruje explicitne ako *nečisté telo* – *pošpinenie mysle*, hneď potom sa Margita označuje ako *Svätá Ježišova nevesta*, čo vyjadruje jej vnútornú duchovnú zviazanosť s Ježišom, kontrastujúcu s vonkajším materiálnym. Nečisté šaty a mole, červy a vši, ktoré sa v nich objavili, predstavujú pre sväticu habitus vonkajšieho hmotného sveta, v ktorom sa nevyhnutne nachádza akoby v schránke, ukrývajúcej dušu a duchovné, ale zároveň sú aj Margitinou pomôckou v nespavosti. Vďaka nim nemárni čas spaním, ale využíva ho na modlitbu. Mníšska nespavosť ako výraz ustavičného bdenia (mnísi v tomto napodobňovali beztelesných anjelov, ktorí ustavične oslavujú Boha) bola praktika eremitov v starších vývinových fázach mníšskeho života. V komunitárnom mníšstve sa požiadavka ustavičnej modlitby riešila ináč. Obyvatelia kláštora boli rozdelení do troch skupín, pričom jedna z nich sa modlila v chráme, druhá pracovala a tretia odpočívala (Molnár – Řičan, 1973, s. 167). Striedaním sa dosiahlo, že komunita ako celok neprestajne oslavovala Boha modlitbou. Margita sa teda usilovala praktizovať anachronickú formu bdely, fyziologicky obmedzenú. Spolužitie s hmyzom sa tu nepodáva ako idea symbiotickosti, známa napríklad v životopise patróna zvierat sv. Františka z Assisi, ktorý žil v súlade s prírodou a celá živá a neživá príroda sa v jeho prípade chápala ako jednotné Božie stvorenie. Podobne ako s Františkom je to so sv. Martinom, ktorý podľa listu jeho životopisca Sulpicia Severa svojej svokre Bassule mal moc „rozkazovať dokonca i vtákom“ (Burrusová, 2015, s. 132). V prípade sv. Margity nejde o harmóniu vlka s baránkom a leva s kozliatkom, ako je to v Izaiášovom prorocktví (Iz 11, 6), ale hmyz je tu prostriedkom askézy, spôsobujúcim trýznenie, ktoré ona dobrovoľne znáša. Na rozdiel od niektorých pustovníkov východnej cirkvi, utiahnutých do samoty, ktorí sa podrobovali podobnému typu askézy (Molnár – Řičan, 1973, s. 166), Margita žila v rehoľnej komunite. Jej spolusestry museli jej individuálne sebatrýznenie hmyzom znášať spolu s ňou, preto ju prosili, aby sa ho vzdala. Ich prosbami a vyhýbaním sa Margite sa vyjadruje krajná miera Margitinej telesnej nečistoty ako prostriedku sebatrýznenia, ktoré bolo neznesiteľné aj pre jej spolusestry, hoci tie boli zvyknuté na nízky stredoveký hygienický štandard. Toto miesto v legende je vari najtvrdším orieškom celého príbehu. Margita je outsiderka. Jedinečný príklad na to, ako môže individualisticky poňatá svätosť priviesť ostatných v okolí do pekla. Jej sebatrýznenie hmyzom je spôsobom pasívnej agresivity. Príčinu takéhoto druhu pokánia Margita objasňuje takto: „je to namiesto pokánia a z lásky k môjmu Pánovi Ježišovi“ (s. 243). Počas pôstu pred Veľkou nocou sa okrem nevymieňania šiat ani nekúpala: „Aby sa vyhla každému telesnému pôžitku, zriedka sa kúpala, zriedka používala masti, veľmi zriedka si umývala hlavu. Počas štyridsaťdenného pôstu nikdy“ (s. 244). V stredoveku nebolo zaužívané časté kúpanie, no Margita sa kúpala zriedka aj na stredoveké normy. V legende sa totiž považuje za „telesný pôžitok“ a ona sa neoddávala pôžitkom, ale odriekaniu. Štyridsaťdňový pôst pred najväčším kresťanským sviatkom Veľkou nocou sa tematizuje preto, že počas neho svätci spravidla stupňovali svoju askézu. Tak je to napríklad aj v Maurovej legende o sv. Svoradovi, ktorý mal na štyridsať dní pôstu k dispozícii na stravu len štyridsať orechov a takisto sa opisuje jeho sebatrýznenie počas tohto obdobia (Marsina, 1997, s. 41 – 42). Odriekanie v Margitinom oblečení sa prejavovalo už v útlom veku: „od piateho roku (...) nikdy nenosila ľanové plátno“. Trýznila sa aj kajúcnickým rúchom, ktoré nosila pod bežnými šatami: „okolo siedmeho roku si pod šaty na telo obliekla tajne zaobstarané hrubé rúcho z konských vlasov.“ Predstavená (*magistra*) jej ho spočiatku dovolila „niekoľko dní nosiť, tešiaca sa zo zbožnosti dievčaťa, nakoniec sa však zľutovala nad krehkým dievčaťom, a domnievajúc sa, že toto útle telo nebude vládnuť znášať také ťažké pokánia, tajne jej rúcho odňala, a aby sa nedalo nájsť, ukryla ho“ (všetko s. 243). Margita si ho však predsa len tajne zobrala

späť. Tu je prítomný motív miernenia. Predstavenej sa videlo, že to, čomu sa Margita podrobovala, bolo príliš namáhavé, prekračovalo to únosnú mieru. Takýmito motívmi sa vyjadruje, že svätice sa netrýznili len naoko, ale intenzívne, až tak, že ostatným sa to zdá priveľa.

Uvedenú pasáž o skrývaní a hľadaní rúcha z konských vlasov však možno pokladať za štylizovaný prostriedok narátora, ktorý má pred sebou úlohu tematizovať niečo z detstva svätice. Len ťažko si možno predstaviť, že by predstavená, dospelá žena, nemala moc zakázať niečo detskej kandidátke na rehoľný život. Disponovala totiž autoritou konajúcej na mieste Boha, pričom členky komunity boli viazané plniť jej príkazy pod sľubom poslušnosti. O poslušnosti v dialógu sa začalo hovoriť až v 20. storočí v atmosfére obnoveného 2. vatikánskeho koncilu. Dovtedy boli známe dokonca praktiky šikany za múrmi kláštorov, ktoré sa pokladali za cvičenie v trpezlivosti a poslušnosti. Neposlúchnutie predstavenej ohľadom nosenia rúcha by sa ináč dalo kvalifikovať ako hriech proti poslušnosti. Rozprávač, aby sa vyhol tejto dileme, vkladá epizódu do rámca detskej hry, založenej na skrývaní a následnom hľadaní istej veci. Významné je tu časové zaradenie: už v útlom veku. Ide tu o hyperbolizáciu v opise Bohom vyvolenej svätice, o vyjadrenie niečoho bežne neočakávaného, exkluzívneho, udivujúceho. Čas individuálneho vývinu sa prepája s časom vonkajším, rozčleneným do etáp liturgického roka. Margita nosila kajúcnické rúcho počas pôstov, pred sviatkami a na pripomenutie Kristovho utrpenia počas veľkonočného trojdňa od poslednej večere do predvečera vzkriesenia: „*Odvtedy po celý život vo dne i v noci kajúcnické rúcho z konských vlasov nosila na tele v čase adventu a štyridsaťdenného pôstu, počas štyroch trojdenných pôstov i pred sviatkami Krista a Panny Márie, ako aj iných svätých, inokedy ešte od štvrtka až do poslednej dennej modlitby v najbližšiu sobotu*“ (s. 244). Keď dosiahla náboženskú dospelosť a zložila rehoľný sľub, dostala kajúcnické rúcho od svojho spovedníka: „*Po dvanástom roku (...) brat Marcel (...) zaobstaral svätej panne a tajne jej odovzdal hrubé a veľmi drsné kajúcnické rúcho z konských vlasov a prasačích štetín s mnohými votkanými uzlami*“ (s. 244). Toto rúcho pripomína oblečenie z vrecoviny, ktoré bolo vonkajším prejavom pôstu v starozákonnej literatúre. Vrecovina je látka utkaná zo srsti kôz a tiav a na dotyk pôsobí drsne (Varšo, 2010, s. 143). Margitin vek tu predstavuje symbolické číslo dvanásť, ktoré vyjadruje úplnosť – dvanásť Abrahámovi synovia predstavujú všetky národy, dvanásť Jakubovi synovia zase dvanásť izraelských kmeňov (Varšo, 2010, s. 174), veľkňaz mal dvanásť drahokamov na rúchu (Ex 28, 21), nový Jeruzalem má dvanásť brán (Ez 48, 31), dvanásť je apoštolov (Novotný, 1992, s. 105). Ježiš podľa evanjelia ako dvanásťročný prvý raz putoval s rodičmi do Jeruzalema na veľkonočné sviatky a po stratení ho tam našli diskutovať v chráme (Lk 2, 41 – 49). Nápadný tu je motív tajnosti, ktorý sa v legendách vyskytuje pomerne často. Spovedník Margite odovzdal rúcho tajne, takisto sv. Alžbeta tajne konala skutky pokánia (Marsina, 1997, s. 153), tajne šla obetovať svojho syna Hermana do chrámu (s. 156 – 157), tajne prichýlila chorého žobráka (s. 157), tajne sa dávala budiť komornými (s. 153) a služkami tajne bičovať (s. 153 – 154). Ide o nasledovanie Ježišovho evanjeliového príkladu. Napríklad keď Ježiš uzdravil hluchonemého, prikázal mu, aby o tom nikomu nehovoril (Mk 7, 36), uzdravenému slepčovi v Betsaide povedal, aby nešiel do dediny, aby sa tam o tom nedozvedeli (Mk 8, 26), učeníkom prikázal, aby nikomu nehovorili, že je Mesiáš (Mt 16, 20; Mk 8, 30; Lk 9, 21), rovnako aby nehovorili o jeho premenení (Mt 17, 9; Mk 9, 9). Skrytosť konania korešponduje s evanjeliovou dikciou nekonať navonok, ale vo viere, teda pred Bohom.

Aj Margitino spodné rúcho malo byť tajné, do spodného okraja rukávov a šiat si dala zašit kamene, aby o ňom nikto nevedel (s. 244). Motív kameňov ako pomôcky pri asketickej praxi sa vyskytuje aj v Maurovej legende. Pustovník sv. Svorad používal kamene ako pomôcku v nespavosti. Margita na nosenie kajúcnických rúch a na potláčanie telesnosti povzbudzovala aj svoje spolusestry: „*tajne nabádala družky, aby z lásky ku Kristovi robili pokánia a premáhali svoje telo kajúcnickými rúchami*“ (s. 244).

Margita mala na sebatrýznenie vyvinutý premyslený tajný systém metód umŕtvovania:

Akoby však ani to nepostačovalo, nosila svätá panna pod rúchom z konských vlasov železnú obruč, ktorá neprestajne a pevne zvierala jej veľmi útle telo, a namiesto nočnej šnúry, ktorou opásané spávali sestry, ovíjal jej telo pichľavý remeň z kože ježkov plný ostňov. Aj obnažené paže si dala obviazať konskými povrazmi a tak veľmi silno stiahnuť, že povrazy vnikli do tela, prerezali jej kožu a do krvi jej poranili ruky. Okrem toho si do svojej obuvi dala malé železné klinčeky a tie ju ostrými hrotmi bodali do chodidiel. Bola zraňovaná, a to veľmi ťažko, hoci neviditeľne, neprestajne bola mučená. (s. 244).

Železná obruč a pichľavý opasok z kože ježkov namiesto cingula pripomínajú kovovú reťaz sv. Svorada, ktorá mu vrstala do tela rovnako ako sv. Margite konské povrazy (Marsina, 1997, s. 42 – 43). V dnešnej dobe sexuálnych heterogenít (Foucault, 1999, s. 46) obruč, remeň a povrazy sú rekvizitami bondáže, zväzovania (BDSM). Klinčky v obuvi ako súčasť masochizmu spôsobujú bolesť, vyvolávajúcu zmyselné pocity (Forel, 1908, s. 238). Sväté ženy oveľa častejšie ako muži skladali sľub čistoty, mučili sa zariadeniami typu košiel z vlasov a reťazí, bičovali sa a hladovali (Weinstein – Bell, 1982, s. 20, 234). Medzi Margitínymi telesnými trestmi a umŕtvovaním tela významné miesto zaberá bičovanie, ktorým sa pripodobňovala Kristovi. V legende sa toto pripodobnenie spomína tri razy v súvislosti s veľkonočnými udalosťami:

... syn večného Kráľa bol pre spásu ľudí pred tvárou Piláta bičovaný surovými údermi, pokorený bičmi a palicovaný, z lásky k nemu aj ona bičovala svoje telo bez ustania mnohými údermi a šľahmi, telo mala vždy pripravené na bičovanie. Údermi zasahovala chrbát a boky, celé telo šľahala bičmi“ (s. 245);

„A hoci panenské telo každodenne prijímalo množstvo takýchto krutých úderov, predsa v zvláštny svätý deň milosti na Zelený štvrtok a po celé nasledujúce tri dni pred nočnými i dennými hodinami, pamätajúc na rany, ktoré vtedy Kristus podstúpil, bičovala svoje telo krutými a neľútostnými údermi, aby tak ako Kristus preliat svoju krv za spásu jej samej a všetkých, aj ona sama preliatla krv z vlastného tela na pamiatku Vykupiteľa“ (s. 245);

Pripomínajúc si rany, ktoré Kristus podstúpil, bičovala sa aj ona v týchto dňoch krutými údermi (s. 249).

Ako vidno, Margitino bičovanie je biblicky determinované. Ukazuje sa pri ňom hagiografická obľuba biblickej typológie, keď postava hagiografie koná podľa vzoru biblickej postavy (Burrusová, 2015, 154). Margita neskôr štyri roky trpela ochrnutím rúk. Preto keď sa už nevládala bičovať sama, privolávala na pomoc „dôvernú priateľku“, aby ju bičovali (s. 245). Intenzita Margitinho sebatrýznenia sa zdôrazňuje motívom, že jej spolusestry ňou boli zhrozené: „sestry boli zhrozené, ale obávali sa odporovať duchu, ktorý riadil sväté dievča, a tak i proti svojej vôli poslúchali“ (s. 245). Tento motív je funkčne analogický s už spomínaným motívom miernenia. Nemožno však vylúčiť princíp elitárstva. Margita bola princezná, čo mohlo pri jej žiadostiach o bičovanie spolupôsobiť ako prostriedok donucovania. Podobne potreby osôb zúčastňujúcich sa na sadomasochistických aktivitách nie vždy sú komplementárne. Nezriedka sa prejavujú len u jedného partnera, kým druhý plní jeho predstavy z donútenia alebo preto, aby ho nestratil (Weiss, 2002, s. 65).

Bičovanie sa opisuje konkrétne čo do nástrojov i frekvencie (každú noc): „Teda každú noc sa bičovala a trestala svoje veľmi slabé telo raz prútmi, inokedy trňovými prútikmi alebo vetvičkami zo stromov dookola ovinutými kožkami z ježkov.“ Výsledkom bičovania je zničené telo, ale radostný duch: „Telo zostávalo zmáčané krvou a strápené bolesťou, ale srdce dievčiny jasalo tým viac, čím tvrdsie bola trestaná“ (s. 245). Telesné je v kontraste s duchovným, telo oproti srdcu, ako je to pre legendy typické. Margitino srdce jasalo: Tu treba podotknúť, že masochisti si zraňovanie užívajú (Laplanche – Pontalis, 1996, s. 442). Paradoxné je, že utrpenie spôsobené bičovaním je viac prijateľné pre jeho znášateľku ako pre jeho vykonávateľky: „Niektoré sestry ledva vládali vyhovieť jej vôli, pri bičovaní tak veľmi trpeli, že pre prílišné utrpenie akoby ich opustili sily a len ťažko sa upokojili“ (s. 245). Tu znova vyznieva rozpor medzi individualizmom svätej a komunitárnymi vzťahmi spolusestier. Ich aktívna pozícia pri bičovaní bola vynútená. Vzniká otázka, aké prostriedky mohla Margita použiť pri ich angažovaní, ak nie svoj autoritatívny kráľovský pôvod. Margita sa dávala bičovať v noci. Tento čas a jeho prítomnosť evokujú erotické napätie. Napätie sa stupňuje motívom tajnosti: Margita „si vyberala odlahlé kúty, raz refektár,⁵ inokedy sakristiu, potom nejakú osobitnú komôrku“ a pri „týchto tajných obetách nesmel byť nikto okrem dôverníčok“ (s. 245). Motív skrytosti a utajenia je prítomný aj v epizóde o zázraku, ktorý sa raz stal počas Margitinho bičovania. Epizóda sa odohrala takto: „[s]vätá panna, keď už sa stmievalo, v prítomnosti noci tajne zavolať dôverníčku sestru Katarínu. Potajomky ju zaviedla do jednej kláštornej cely, v ktorej sa nikto nezdržoval,“ aby ju tam bičovala. Nevedomky však mali aj dve svedkyne: „Kráčali spolu a dúfali, že ich nikto neuvidí, dve iné sestry ich však z diaľky tajne sledovali, aby videli a zistili, ako Katarína bičuje pannu.“ Erotizmus epizódy je umocnený Margitinou nahotou: „Hneď ako dievčina prišla na určené miesto, obnažila si telo, odložila rúcho, pripravujúc tak krehké telo na bičovanie“ (s. 246). Daná situácia sa dá opísať ako kontrarozkoš. Karmen MacKendrick hovorí o kontrarozkoši, ktorou sú literárne a fyzické rozkoše, ktoré sa na prvý pohľad nezdajú príjemnými (1999, s. 206). Ide o kontraerotizmus, vyjadrujúci to, že staroveké životy svätých nie sú

⁵ Spoločná kláštorná jedáleň, v noci prázdna.

antierotické (Burrusová, 2015). Hoci v legende sa popiera sexuálna slasť, vyzdvihuje panenstvo a sexuálna zdržanlivosť, zároveň tematizuje kontraeroticnosť, čo sa silno prejavuje napríklad v epizóde o tajnom nočnom bičovaní nahej Margity Katarínou, v ktorej nechýba erotické napätie.

Nahota v životoch svätých nie je výnimočný motív. Napríklad staroveká svätica Mária Egypťská žila nahá v púšti, keďže sa jej tam počas toľkých rokov zničili šaty (Burrusová, 2015, s. 177). Po smrti sv. Pelágie zase biskup a miestni svätí muži vyniesli jej telo, uložili ho na máry a natreli ho vonnou masťou (Burrusová, 2015, s. 169 – 170). V starovekom *Živote svätej Pelágie* je výrazný aj motív vyzliekania a prezliekania, keď Pelágia žiada od biskupa Nonna krst slovami, aby z nej strhol špinavý šat neviestky a obliekol ju do čistého nového rúcha (Burrusová, 2015, s. 166), alebo keď si neskôr za súmraku u Nonna vyzliekla krstné rúcho, obliekla sa do jeho šiat a odišla oblečená ako muž (Burrusová, 2015, s. 168). V uvedených prípadoch ide o motivické varianty, v ktorých dominuje symbolika krstného rúcha. Prítomnosť podobných motívov v starovekých a stredovekých životoch svätých nie je náhodná. *Život Márie Egypťskej* bol v stredoveku známy, čo dosvedčuje aj zmienka v Maurovej legende o Zosimovi, ktorý Máriu Egypťskú stretol na púšti. Spomínaním krehkosti alebo slabosti tela (*pripravujúc tak krehké telo na bičovanie* (s. 246), *trestala svoje veľmi slabé telo* (s. 245)) sa poukazuje na jemnosť tela v kontraste s krutým a surovým zaobchádzaním, na druhej strane sa však vynára aj kontrast slabosti tela oproti duchovnej sile svätice, ktorá bičovanie podstupuje napriek bolesti. V neposlednom rade tu aluduje ženskosť – krehkosť ženy.

Vráťme sa však k zázraku, ktorý sa udial pri epizóde nočného bičovania Margity Katarínou. Homoerotická sadomasochistická scéna bičovania nahej Margity Katarínou sa zmení zázračným Božím zásahom akoby *deus ex machina*, pri ktorom nahé telo svätice ako plášť zahalí svetlo: „*A stala sa neuveriteľná vec, ihneď sa navôkol zabľyslo, ukázalo sa svetlo z neba a panna stála zahalená svetlom ako plášťom*“ (s. 246). Je tu odkaz na Žalm 104, 2: „*Odel si sa do slávy a veleby, do svetla si sa zahalil ako do rúcha*.“ Možné sú tu však aj iné biblické intertextuálne alúzie, napríklad Šavlovo obrátenie na Pavla sa odohralo, keď na pravé poludnie videl „*svetlo z neba jasnejšie než žiara slnka*“, ktoré zalialo jeho aj tých, čo išli s ním (porov. Sk 26, 13). Svetlo zahaluje Margitinu nahotu a pomíňa sa, keď si Margita po bičovaní oblečie šaty. V tomto prípade sa však ponúka „prirodzené“ vysvetlenie. Chýbajúce šaty sú nahradené aktualizáciou metafory, ktorú opisuje nemecká skupina 20. storočia *Poetik und Hermeneutik* ako záblesk, zážeh, osvetlenie, v ktorom sa rozpoznáva dajaká nová skutočnosť v jestvujúcom stave. Metaforou sa tu nerozumie klasický posun dajakého významu na význam prenesený v racionálnom poznaní, ale ide tu o rozpoznanie intuitívnym vhľadom (Blumenberg, 2015). V ňom ako osvecujúcom sa ruší Margitina nahota, takže seba samu v danom okamihu vidí ako zaodetú do svetla. Nastáva zvrät, v ktorom sa povrchová skutočnosť (nahota) premieňa na mystickú skutočnosť (zaodetosť). V takomto svetle bol zaodetý Ježiš na vrchu Tábor pri svojom premenení (transfiguratio), takže účastníci mali možnosť nahliadať pod ľudský povrch jeho osoby a zrieť jeho božskú prirodzenosť. Najmä východná teológia hojne narába s termínom *táborské svetlo*. Ono je podstatným prvkom pri zobrazovaní ikon. V živote sv. Margity sa spomínajú ešte ďalšie dva zázraky z jej života založené na princípe svetla: ako dieťa sa počas pochmúrneho dňa pomodlila a zjavilo sa slnko a inokedy sa okolo polnoci ukázali slnko a mesiac spolu na nebi (s. 247). Zázraky, resp. výnimočné či nepochopiteľné javy, ktoré sa nachádzajú v životoch svätých, majú potvrdzovať ich spojenie s Bohom. Ďalším spôsobom Margitinho odriekania boli pôsty. Podrobovala sa im od detstva: „*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*“ (s. 247). Pôst sa tu podáva ako prostriedok slúžiaci proti dočasným pôžitkom, ako potlačanie tela, ktoré má slúžiť duši. Rudolph M. Bell nachádza podobnosť medzi anorexiou ako súčasnou poruchou príjmu potravy a pôstmi stredovekých svätíc, keď hovorí o tzv. „svätej anorexii“ (1985). Pôstne praktiky stredovekých svätíc však nevychádzali z intenzívneho strachu z obezity a zo skresleného obrazu vlastného tela. Ich stravovacie návyky nesúviseli s ich predstavami o vlastnej hmotnosti či telesnej veľkosti. Takisto im chýbal pojem výživy pre zdravie, diétovanie z módných dôvodov ešte nejestvovalo. Moderný koncept anorexie teda podľa G. Taita nie je vhodný na retrospektívnu aplikáciu pre ženy trinásteho storočia (1999, s. 12 eprintu). Ich prísne pôstne praktiky treba vnímať v náboženskom historickom kontexte (Tait, 1999, s. 13 eprintu). Hľadali Boha v protiklade s tými, ktorí sa v Biblii charakterizujú „*ich bohom je brucho*“ (Flp 3, 19). Praktiky náboženských pôstov vo včasnokresťanskej ére posilnila polemika s rímskym hedonizmom.

Margita ako kráľovská dcéra, hoci bola v kláštore, bola protežovaná, pričom však sama takéto výhody odmietala: „*Keď sa osobitne pre ňu vzhľadom na útlý vek a urodzený pôvod, pretože bola kráľovská dcéra, pripravovalo vyberanejšie jedlo a jemnejšie víno, veľmi sa nahnevala a odmietla ho prijať.*“ Aj pri jedle sa nachádza motív miernenia, keď predstavená Margite nechcela dovoliť prísne pôsty: „*A ak predstavená po zvážení zo súcitu zakázala mladučkej panne, aby pôstmi tak veľmi trápila svoje telo, ktoré pre veľkú slabosť nebolo schopné plniť skutky svätosti, panna plakala a potokmi slz obmäkčila predstavenú, a tá jej dovolila postiť sa podľa vlastného želania.*“ Rovnako ako pri nosení kajúceho rúcha aj pri pôstoch ako spôsobe umŕtšovania tela sa uvádza, že Margita ich držala pred sviatkami: „*pôstmi ustavične oslabovala svoje telo nielen počas vigílií pred sviatkami svätej Panny a narodenia Krista a pred svätodušnými sviatkami, ale aj počas vigílií pred sviatkami apoštolov a iných svätých, počas štyridsaťdenného pôstu a každú stredu a sobotu, stále sa s veselým srdcom postila o chlebe a vode.*“ Napriek tomu, že Margita žila v kláštore, spomína sa tu aj udelenie výnimky z bežného spoločného života, a to možnosť jesť na odlahlom mieste: „*v tých dňoch jej predstavená dovolila jesť na odlahlom mieste, aby ju ostatné nevideli*“ (všetko s. 248). Dôvodom bolo, aby ju ostatné sestry za veľké postenie nechválili, keďže očakávala odmenu len od Boha (s. 248). Okrem toho sa dlhodobo postila od mäsa: „*Jedeniu mäsa sa vyhýbala po celý život, okrem času, keď ju pre viditeľne ťažkú chorobu bolo treba od toho zadržať.*“ Hoci sa tu vylučuje čas choroby, ďalej sa uvádza, že aj počas neho sa jedeniu mäsa vyhýbala. Pre hypotetickú možnosť, aby ju v nemocnici nenútili jesť mäso, radšej utajovala chorobu: „*Ale niekedy, hoci bola príliš zoslabnutá, zatajila svoju chorobu, aby ju pre ňu neposlali do nemocnice a neprinútili jesť mäso*“ (s. 248). Radikálna forma pôstu sa spomína aj neskôr: „*neraz, kým ostatné sa nasýtili, ona vstávala od stola hladná*“ (s. 258).

Ďalším spôsobom Margitinho umŕtšovania tela bolo cvičenie sa v nespavosti: „*neskôr po celé tri dni pred Veľkou nocou od štvrtka až do dňa Pánovho zmŕtvychvstania na pamiatku umučenia Krista nelahla si na lôžko ani nespala*“ (s. 248 – 249). V noci bdela a zúčastňovala sa na nočných pobožnostiach, čo sa v texte uvádza viac ráz: „*vstávala o polnoci, aby počas nočných pobožností oslavovala Pána*“, „*[a]ž do konca svojho života každú noc vstávala na nočnú pobožnosť*“, „*[d]lho predtým, než zvon vyzváňal na rannú pobožnosť, vstala a modlila sa*“, „*[u]prostred noci vstávala, aby chválila Boha*“ (všetko s. 258), „*po celú noc len málo spala, ale akoby vždy s Bohom bdejúc, čas spánku naplňala modlitbami a nočnou pobožnosťou*“ (s. 259). Francúzsky historik Jean-Claude Schmitt uvádza, že pre kláštorňú asketizmus bolo charakteristické niekoľkonásobné vytrhnutie zo spánku na modlitby a bohoslužbu, prinútenie sa k manuálnej práci a bičovanie, aby sa odčinili ťažké previnenia (1990, s. 52). Margita aj nočné bdenie uskutočňovala tajne: „*skôr než vstali ostatné sestry, znovu si ľahla, aby ju nenašli pred lôžkom, ako sa modlí*“ (s. 258). Uplatňuje sa tu modelácia postavy podľa biblického archetypu: „*ako patriarcha Jakub spávala pred lôžkom na roztriahnutej koži s kameňom pod hlavou, na lôžko si nikdy nelíhala, iba vtedy, keď ostatné vstávali, aby si mysleli, že spala na lôžku*“ (s. 260; Gn 28, 11). Margitin spôsob života pripomína život sv. Pavly Rímskej, ktorá sa podľa spisu sv. Hieronyma *Chvála Pavly* obliekala ako slúžka, nikdy nejedla s mužmi, málokedy sa kúpala, spala na holej zemi – ak vôbec spala, ustavične sa modlila. Pavline šaty sa opisujú na princípe inverzie: hebké plátno a drahý hodváb vymenila za koziu srst' (Burrusová, 2015, s. 85). Podobné motívy sa však objavujú aj v iných hagiografiách, napríklad mnísi v kláštore Marmoutier, ktorý založil sv. Martin, sa obliekali do ťavej kože a jemnejšie oblečenie mali zakázané (Severus, 2019, s. 135; Burrusová, 2015, s. 124). Margitina spiritualita sa prejavovala aj v službách sestrám. Motívy „služby a utrpenia“ v stredovekej ženskej religiozite pramenia z pojmu *imitatio Christi*. Tvorili dôležitú súčasť modelu ženskej zbožnosti, ktorá sa podľa Donalda Weinsteina a Rudolpha M. Bella výrazne odlišovala od modelu charakteristického pre mužov. Do špecifického súboru praktík charakteristických pre mužských svätcov zaraďujú odvážnu misijnú prácu, presadzovanie verejnej morálky či vášnivé rečníctvo. Oproti tomu ženský model svätého správania podľa nich obsahuje najmä mystiku, charitu a kajúcný asketizmus (1982, s. 220). Hoci Margita mohla požívať výsady pre svoj urodzený pôvod, vykonávala najponíženejšie práce: zametala, umývala riady, čistila ryby, čo jej spôsobovalo telesnú trýzeň: „*a preto neraz v zime, keď takéto práce robievala, popraskala jej od chladu a mrazu jemná pokožka na rukách, až jej tiekla krv*“ (s. 250). Aj tu sa pripodobňuje biblickým postavám: „*Snažila sa všade okolo seba pomáhať tak ako starostlivá Marta, ale aby nezanedbala svoje zdokonaľovanie, oddávala sa zároveň i rozjímavým modlitbám s Máriou*“ (s. 250). V evanjeliu Lk 10, 38 – 42 sú Ježišove hostiteľky

v protiklade: kým Marta sa stará o materiálne, Mária počúva Ježišove slová. Margita vytvára z oboch modelov syntézu. Uplatňuje sa tu heslo *ora et labora*, Margita sa venovala práci aj modlitbe.⁶

V legende sa vymenúvajú činnosti, ktoré vykonávala: plela záhradu, nosila bremená, drevo, slamu, múku na pečenie chleba, prala a česala vlnu, v kuchyni zakladala oheň, nosila vodu zo studne (s. 250), zametala nemocnicu, odnášala zametené smeti atď. (s. 251). Tieto činnosti sa pomenúvajú ako skutky pokory. Margita ich nechcela prenechať spolusestre, aby neprišla o zásluhy v nebi: „*keby som ti prepustila tento skutok pokory, ty by si získala odplatu za pokoru, a ja by som zostala ukrátená o odmenu. Ponechám si, čo mám, aby iný nedostal moju korunu, ktorú očakávam ako odmenu za pokoru*“ (s. 251). Korunou v tomto kontexte sa pomenúva koruna alebo veniec spravodlivosti, života či spásy čiže nebeská odmena (porov. 2 Tim 4, 8; Jak 1, 12 a 1 Pt 5, 4). Hoci Margita nechcela prijímať pomoc od spolusestier, ona ich práce vykonávala: „*Ochotne preberala práce iných a namiesto sestier určených do služby cele týždne slúžila v refektári alebo v kuchyni namiesto nich, lebo ich ľutovala, a vykonávala všetko, čo mali robiť ony*“ (s. 251). Otázku, či týmto preberaním Margita neoberá spolusestry o korunu spásy, ktorej straty pre seba sa tak obávala, treba pokladať za irelevantnú. Rozprávač chce poukázať na odlišnosť Margity od ostatných sestier, ktoré si plnili povinnosti, ale nerobili nič navyše. Zároveň sa tu štylizuje aj Margitina vynachádzavosť a originalita jej aktivít. Výmena rolí dominancie a submisivity medzi kráľovskou dcérou a ostatnými sestrami a slúžkami sa realizuje v prípade gesta pokory – umývania nôh: „*Vždy na Zelený štvrtok, chcúc nasledovať príklad, ktorý dal sám Učiteľ a Pán, umyla sestrám i kláštorným slúžkam nohy, pobožkala s radostnými slzami a utierala ich závojom z hlavy a potom si zašpinený a vlhký závoj dala na hlavu a s radosťou nosila*“ (s. 250). Tu sa explicitne nadväzuje na Ježišovo umývanie nôh učeníkom pri poslednej večeri podľa biblického textu. Podobné epizódy v hagiografickej literárnej tradícii sa vyskytujú napr. v *Živote svätého Martina*, kde zanedbaný mních Martin umýva nohy svojmu neskoršiemu životopiscovi šľachticovi Sulpiciovi (Severus, 2019, s. 173; Burrusová, 2015, s. 127); v Sulpiciových *Dialógoch* zase kráľovná, žena uzurpátora Maxima, Martinovi zmáčala nohy svojimi slzami a vysušila ich vlasmi (Burrusová, 2015, s. 140; podobne ako Mária Magdaléna Ježišovi). S umývaním nôh sa stretáme aj v legende o sv. Alžbete. V koncepte tohto rituálu sa zraď Ježišova pokora a služba, pričom Ježišova pozícia v kolégiu apoštolov bola jasná. On bol pre nich rabbi a Boží Syn, ako to vyslovil Šimon Peter. V Ježišovom čine umývania nôh sa prejavila zmena z vysokého na nízke: nie panovať, ale slúžiť. Vzniká otázka, z akej pozície Margita umývala nohy spolusestrám a slúžkam, veď nebola predstavená. Isteže to bola pozícia kráľovskej dcéry (podobne u Alžbety), z ktorej svätica (vysoký princíp) zostúpila k nohám neurodzených osôb (nízky princíp). Napriek tomu nestiera sa tu celkom jej elitné postavenie, keďže má priveľa voľnosti a možností na to, aby si v kláštornej živote vytvorila priestor pre individuálne prejavy zbožnosti za spoluúčasti ostatných členiek komunity. Scéna umývania nôh v prípade sv. Margity prestupuje do scény so závojom ako uterákom. Zašpinený a vlhký závoj – uterák sa z nôh (nízke) vráti na hlavu (vysoké). Irelevantnými v danom kontexte by boli tieto kategórie v prípade „závoj – uterák – fetiš“. Viacnásobne použitý uterák by nevyvolával odpor, ak by sa stal tým, čo sa dnes nazýva fetiš, ale naopak, prinášal by radosť a slasť. Pri Margitinej starostlivosti o chorých s naturalistickým opisom ich nečistoty sa zdôrazňuje Margitin heroizmus:

Neštítala sa nečistoty nijakej chorej, nevyhýbala sa ani zápachu (...) čím viac bola chorá nečistá a viac zapáchala, tým oddanejšie a úprimnejšie sa o ňu starala a pomáhala jej. Hlavy dievčat plné svrabu, hnisu a hníd vlastnými rukami holila a natierala masťou (...) slúžku zohyzdenú svrabom, ktorej telo celkom sčervenelo akoby od lepry a stekal z neho hnis, vlastnými rukami očistila, natrela.

Margita tiež vynášala zvratky a výkaly chorých, a to aj vo vlastných šatách:

(...) keď svätá panna pomáhala chorým a ony museli dávať a nebola naporúdzí nijaká nádoba na zvratky, svätá panna ich vo vlastných rukách alebo v svojom rúchu odnášala ihneď preč, aby sa nemocnica alebo miestnosť, kde ležali, nezašpinila. Výlučky chorých tiež odnášala von na odľahlé miesto.“

Keď sestre s nádorom na hrdle lekári kázali priložiť na hrdlo náplasť z kravského výkalu, Margita to vykonala, „*nepovažujúc na nečisté nič, čo by mohlo pomôcť uzdraveniu ľudského tela*“

⁶ Heslo *Modli sa a pracuj* sa spája s menom sv. Benedikta z Nursie. Prax dopĺňania týchto dvoch činností sa rozšírila najmä v západnej cirkvi.

(všetko s. 251). Túto obeť v prospech cudzieho chorého tela sprevádza estetika hnusu a drastického, ktorá nadväzuje na početné zmienky o rozpade pominuteľného v cirkevnej hymnografii, najmä pohrebnej, nevylučuje však ani antropologický aspekt osobitého erotizmu. Po koprofilnej pasáži (dotyk s výkalmi) nasleduje skatofilná časť (záľuba v špine a nečistote). Keď Margita čistila vnútornosti z prasaťa pre chorú sestru trpiacu stratou chuti do jedla, „*postriekala si nečistotou odev. Predsa si však pre to šaty nevyzliekla, ale nosila ich také, zapáchajúce a znečistené.*“ Starala sa o osemnásť rokov ťažko chorú sestru, ktorá „*stále krvácala a zvracala*“, ostatné sestry „*neslúžili jej veľmi ochotne, ba dokonca jej odmietali preukazovať láskavosti*“ a Margitinej spoločníčke od nej „*prišlo zle od zápachu krvi a zvratkov.*“ Znečistenie tela a šiat sa stavia do kontrastu s čistotou srdca a pokorou, materiálne oproti duchovnému:

Jej šaty boli takmer vždy znečistené od blata a od polievok z bravčového mäsa, ktoré nosila chorým, ale nedbala o to, starala sa len o čistotu srdca, cez deň v takých zablatených a zašpinených šatách chodila, v noci v nich ležala“ (všetko s. 252),

„*Veľakrát sa až po kolená brodila v nečistote, a keď odtiaľ vyšla, pre mnohé bola odpudzujúca, ale čím viac sa považovala za poníženú a opovrhnutú, tým viac sa tešila z pokorného ducha.*“ (s. 252 – 253).

Tu sa ozrejmuje rozdiel medzi dobou evanjelií, v ktorej platili prísne židovské hygienické predpisy, kým Margitina doba, ako sa na to poukazuje v legende, je v tomto zmysle dobou úpadku, čo do manipulácie s chorými. Zaujímavé sú tu aj náznaky určitej felčiarkej praxe, napr. liečenie kravským lajnom. V starovekých aj stredovekých hagiografiách sa stupňujú cnosti svätých až do najvyššej miery, preto niekedy dosahujú extrémne rozmery. Virginia Burrusová v nich nachádza určitú bezmedznosť a neumiernenosť (2015, s. 85 – 86). Napríklad v Sulpiciových textoch o sv. Martinovi vidí fascináciu zanedbaným telom, fascináciu nečistotou a kategóriu fetišu (Burrusová, 2015, s. 145). Sv. Martin mal podobne ako sv. Margita špinavé šaty a neupravené vlasy (Severus, 2019, s. 131; Burrusová, 2015, s. 122), pomenúva ho „zanedbaný mních“ (Burrusová, 2015, s. 127). Podobne napríklad sv. Pavla sa vzdala líčidiel a hodvábných šiat, bola chudá a špinavá, obliekala sa do plátna z kozej srsti a náročky si hyzdila tvár (Burrusová, 2015, s. 111), o Pavlinej dcére Blesille sv. Hieronym uvádza, že predtým jej vlasy upravovali slúžky, teraz sa už o hlavu nestará (Burrusová, 2015, s. 110 – 111). Takýmto manifestačným pohrdaním tela sa posúva miera čitateľskej únosnosti do sféry hrdinstva – či extrémizmu. Najponíženejšie práce sa v texte kladú do kontrastu s Margitíny vysokým, urodzeným pôvodom: „*hoci bola kráľovská dcéra, táto najpokornejšia panna často čistila kláštornú latrinu, a keď ju čistili iné, či chceli, či nechceli, išla s nimi a pomáhala im*“ (s. 252). Pri opise Margitíných spôsobov prejavovania pokory a jej životného štýlu vyvstáva otázka, prečo jej to predstavená dovolila a či Margita pre svoj kráľovský pôvod nemala oproti iným sestrám výsady. Táto presupozícia sa v texte vyvracia. Už sme spomínali, že Margita odmietala vyberanejšie jedlá, ktoré sa jej mali dostať pre kráľovský pôvod. Takisto nechcela byť uchránená od askézy: „*Nechcela, a ani nepripustila, aby kvôli urodzenému rodu alebo telesnej slabosti bola ušetrená od pokánia alebo od tých trestov, ktoré sa podľa rehoľných ustanovení ukladajú všetkým*“ (s. 253). Rozprávač podáva príklad: keď brat Marcel, provinciál z vrchu Pesulano, udelil trest sestrám, ktoré porušili sľub mlčanlivosti, Margita za ním poslala dve sestry, aby aj jej uložil trest, „*nech si náhodou ostatné sestry nemyslia, že ju šetrí preto, lebo je kráľovská dcéra*“ (s. 253). Úplná rovnosť však v kláštore nevládla, sestry si uvedomovali Margitín vznešený pôvod. Ukazuje sa to v epizóde, keď spolusestra musela Margite pomôcť s ťažkou nádobou plnou vody a potom Margitu nahnevaná postriekala vodou na hrudi. Margita to prijala s trepezlivosťou a pokorou, na čo sa spolusestra červenala „*od hanby pred takou veľkou láskavosťou urodzenej dievčiny*“ (s. 254). Pri stupňovaní kontrastov a hyperbolizácii Margitinej pokory si rozprávač nevedomky aj odporuje. Najprv uvádza, že nosila chudobné šaty: „*Ak jej rodičia poslali vzácnu látku primeranú na šaty pre kráľovskú dcéru, prijala ju síce, ale darovala ju chudobným sestrám a nosila ich skromné a chudobné šaty*“ (s. 257). No potom uvádza, že podľa vzoru „*vynikajúceho Martina*“ počas krutej zimy „*vyzliekla si drahé rúcho a s povolením predstavenej ho dala nahému mrznúcemu chudobnému*“ (s. 257). Rozprávač nevysvetľuje, ako si Margita mohla vyzliecť drahé rúcho, ak nosila chudobné šaty. Na tomto mieste sa zároveň potvrdzuje, že doteraz zmienené paralely Margitinho životopisu so *Životom svätého Martina* nie sú náhodné, ale autor stredovekého života poznal starovekú hagiografiu a inšpiroval sa ňou, takže jeho písanie má podložie vo vžitej matici.

V živote sv. Margity je prítomný motív automutilácie, ktorú by svätica uprednostnila v prípade, ak by ju nútili do vydaja. Hoci Margita od detstva žila v kláštore, „*kvôli telesnej kráse a vznešenému*

rodu ju žiadali za manželku mnohí vznešení muži“ (s. 255). Konkrétne sa spomínajú traja: poľský vojvoda, český kráľ a kráľ Sicílie. Nádejní ženisi Margite ponúkajú anuláciu alebo zneplatnenie jej sľubu zdržanlivosti u pápeža, no „ona plačúc a bedákajúc prosila Pána, aby ju radšej povolal z tohto smrteľného života, než by dopustil, aby jej telo bolo poškvrnené“ (s. 255). Sexuálny kontakt aj medzi manželmi sa tu explicitne pomenúva ako poškvrnenie, teda skutok nečistý, hriešny; z dogmatickoteologickej stránky ide o heretický prvok. Protagonistka pred ním uprednostňuje vlastnú telesnú smrť. V simulovanej priamej reči sa výpoveď zmieriňuje antiklimaxou. Namiesto smrti sama postava vyjadruje, že by si radšej poškodila tvár 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. Radšej by som vkročila do života bez nosa, pier a očí a dostala sa do raja, než by som bola s peknými perami, nosom a očami naveky zvrhnutá do pekla (s. 255).

Automutilácia je iba hypotetická, zámer je podaný v podmienovacom spôsobe. V týchto dvoch výpovediach, vyjadrujúcich vylučovací vzťah s uprednostnením prvého člena, sa sobáš s mužom pre Margitu rovná zvrhnutiu do pekla. Preto si radšej želá poškodiť vlastnú tvár, aby vyzerala odpudivo a nelákala ženichov. Rovnaký motív poškodenia si nosa, aby anulovala svoju sexuálnu príťažlivosť a nikto ju nenútil vydať sa, sa nachádza aj v živote sv. Alžbety (Marsina, 1997, s. 178). Čo však je zaujímavé, svätica Margita stojí nad učením cirkvi, ako sa to naznačuje výrazom *exkomunikácia*. Keďže Margita odmietla vydať sa za kráľov, a teda sa stať kráľovnou, znázorňuje sa s ňou ako symbolom čistoty a pri nohách s kráľovskou korunou, ktorú odmietla (Schauber – Schindler, 1997, s. 26) na rozdiel od nebeskej koruny, ktorú si želala dosiahnuť najponíženejšími skutkami pokory. Jej život pripomína životy panien – mučeníc, ktoré sa vyhýbali pozemskému sobášu, aby zostali vernými nevestami Kristovými (Burrusová, 2015, s. 74). Automutilačná intencia sa v legende objavuje ešte raz, a to keď sa rozšírilo, že Tatári vtrhli do Uhorského kráľovstva a „neľudsky napádali kresťanov a vyčíňali, hrozným spôsobom znásilňovali panny, všetkých vraždili, nešetiac nijaký stav, pohlavie ani vek“. Tu rozprávač uvádza priamu reč Margity, ktorá bola „viac znepokojená pre uchovanie panenstva než telesného života“:

Viem, čo urobím, aby pri besnení týchto neveriacich moje panenstvo ostalo neporušené. Zohavím si pery a nos, a taká škaredá so zohyzdenou tvárou ukážem sa ich očiam, a divoký kmeň, ktorý vábi žiarivá krása v tvári, ujde, keď uvidí ohyzdnosť, a mňa nechajú nedotknutú, keď sa zničí, čo sa im páčilo (všetko s. 256).

Ani tu sa sebapoškodenie nepodáva ako prebiehajúce v reálnej situácii, aj tu je iba hypotetické, potenciálne, Margita si predstavuje istú situáciu a rozhoduje sa, ako by sa v nej zachovala.

Text však referuje aj o reálnom utrpení, ktoré prežívala. Rovnako ako v legende o sv. Alžbete, aj v legende o Margite sa uplatňuje evanjeliový archetyp Kristovho meča: „*Pri zdvíhaní kríža Margita ako obyčajne natiahnutá ležala na zemi akoby novo ranená, ako keby jej dušou prenikol meč trpiaceho Krista.*“ Tento meč je symbolom Božieho konania, Kristovej akceptácie jej dobrovoľného utrpenia. Meč bolesti nezasahuje telo, ale dušu. Legenda teda hovorí o duchovnej podstate telesného utrpenia, ale aj o smere zásahu: zasahujúcim je Boh, cieľom je sväticina duša. Margita „*túžila po mučeníctve*“, čo sa v legende vyjadruje viac ráz. Keď čítala o mučeníkoch, „*zrodila sa v nej zbožná túžba napodobniť ich*“, „*unášala ju plamenná túžba napodobniť ich*“ (všetko s. 262). Téma mučeníctva je tu stále ešte v prolepsií. Margita sa ňou zaoberá v mysli a vnútorne sa s ňou stále viac stotožňuje. Najvýznamnejší mučeníci včasnokresťanskej doby sa spomínajú v každej omši, ktorá sa slúži podľa tzv. rímskeho kánona. Byť mučeníkom pre vieru je pre kresťanstvo dodnes najväčšia česť. Keď Margitino rozvažovanie prerastie do plamennej túžby, vyjaví ju v emfatickom citovom výleve:

Ó, kiež by teraz bol čas prenasledovania, aby som ja svojím telom mohla Vykupiteľovi vrátiť smrť, ktorú Spasiteľ ráčil podstúpiť za všetkých. Kiež by som bola žila v čase, keď prenasledovaním besnejúcich tyranov boli mučeníkom spôsobované útrapy. Kiež by nastal čas, aby som mohla podstúpiť mučenie v mene Ježiša Krista. Pre lásku k Nemu, pre vieru a Jeho meno želala by som si a dobrovoľne by som si dala úd po úde poobtnať, nechala by som sa upáliť, a aby bolesť trvala dlhšie, chcela by som byť po jednotlivých údoch roztrhaná a podstúpila by som každý spôsob mučenia, aby som sa za ukrutnosť mučenia dostala do spoločenstva slávy nebeských občanov (s. 262 – 263).

Margitin výlev vo forme vyznania v troch za sebou idúcich amplifikačných želaniach začínajúcich sa výrazom citového pohnutia a časticou *kiež* upriamuje pozornosť na časy

prenasledovania kresťanov. V ďalšej vete vyjadruje príčinu, prečo túži po mučeníctve (pre lásku ku Kristovi a pre vieru), zároveň konkretizuje, aké spôsoby mučenia by podstúpila (poobtínaná po údoch, upálená, roztrhaná po údoch a napokon by syntetizujúco podstúpila „každý spôsob mučenia“), a v závere vyjadruje cieľ tohto trýznenia: aby sa dostala do neba. Zároveň si neželá mať mučenie rýchlo za sebou, ale túži po jeho predĺžení: „aby bolesť trvala dlhšie“. Formálny rozbor Margitinho citového výlevu cez prizmu jazyka a témy sa v Mikovej koncepcii hovorového štýlu zaraďuje do základného variantu onoho štýlu, konkrétnejšie potom do afektívneho subvariantu (Popovič et al., 1983, s. 80; Pavlovič, 2011, s. 78). Citový výlev vykazuje isté vyhranené žánrové charakteristiky, najmä štylistickú ústnosť, opierajúcu sa o reálne hovorenú výpoveď. Zdá sa, že uvedená pasáž je skôr súčasťou stratégie autora legendy, než samej svätice. Nasvedčuje tomu pravidelnosť v skladbe celého úseku, rozdeleného na tri postupne sa stupňujúce vyjavenia túžob, ako aj niektoré iné prostriedky vypožičané z rečníckeho štýlu (zmienené častice, symetrickosť súvetí a stupňovanosť myšlienky). To, pravdaže, nemusí poprieť autenticitu Margitinho myslenia a cítenia, keďže autor legendy sa opieral o pramennú bázu (svedectvá). Jej mučenícka fantázia, akokoľvek psychologicky motivovaná, sa síce odvíja z včasnokresťanskej éry mučenia kresťanov, ale bolesť, tortúra, fyzický a psychický nátlak sú regulárnymi prostriedkami aj jej doby, v ktorej sa rozmáhala činnosť svätej inkvizície a križiackej armády.⁷ Pomalé zabíjanie, odťínanie údov, upaľovanie a predlžovanie fyzickej bolesti patrí takpovediac do dobového koloritu. Zaujímavá je logika opisu fascinácie svätice bolesťou a mučením pre Krista, a to v tom, že v jej predstave nevyhnutne musia figurovať mučitelia. Lenže cirkev ako taká si nikdy neželala prenasledovanie. Margitin individualizmus ho ale požaduje. V jej perspektíve myslenia potom tak či tak by na úkor spasených mučeníkov nevyhnutne museli byť zatratení mučitelia. Jedni aj druhí sú však v kresťanskom ponímaní deťmi toho istého nebeského Otca. Logika veci tu zaiste netkvie v univerzalite ľudstva. Margitin náročný individualizmus v projekcii túžby je fiktívny, lenže vypovedá veľa reálneho o jej dobe ako vývinovej fáze kresťanstva, čo má pre čitateľa antropologickú hodnotu. Z fenomenologického hľadiska sa v legende predstavuje istá „technológia“ mučenia, ktorá sa z určitého účelového hľadiska môže pokladať za morálne „dobro“. Techniky mučenia sa javia ako naučené a niektoré etapy dejín im inštitucionálne umožňovali rozvoj, takže napr. ich uplatnenie v 20. storočí (fašizmus, komunizmus) ako prejav kultúrnej degenerácie ľudstva potvrdzuje ich nebezpečnú patogénnu prítomnosť bez ohľadu na smery účelovosti.⁸

V Margitinej modlitbe, keď Tatári vtrhli do Uhorského kráľovstva, sa objavuje priam schizofrenická rozpoltenosť: „*Prosím za kresťanský ľud a modlím sa a budem sa modliť, aby sa Tatári nedostali sem, aby od nich nehrozilo kresťanskej viere nebezpečenstvo, ale čo sa mňa týka, priala by som si, aby prišli, aby som pre Kristovo meno podstúpila ich mučenie*“ (s. 263). Ambivalencia jej modlitby pramení v tom, že si neželá ohrozenie abstraktnej kresťanskej viery, ale o seba sa neobáva, svoje ohrozenie a mučenie si praje. V Burrusová uvádza, že „v Životě sv. Antonína je *askeze chápaná jako kompenzační náhražka za vytoužené, leč nedostupné mučednictví krve*“ (2015, s. 42, pozn. 28). Rovnako ako v živote sv. Antona Pustovníka, aj sv. Margita túži po mučeníctve, ktoré je pre ňu akoby vyšším stupňom askézy, ale keďže je pre ňu nedostupné, oddáva sa aspoň askéze. V uvedenom úryvku je povšimnutia hodný elitarizmus svätice, ktorý jej dáva výhradu želať si všeobecne neželateľné. Zvyšok Margitinho životopisu obsahuje opisy zázrakov, ktoré konala počas života, opis jej smrti a odchodu na večnosť a sedemdesiat kapitol o zázrakoch, ktoré vykonala po smrti. Na príklade života sv. Margity vidieť, že v stredovekých hagiografiách sa potláča sexualita a vyzdvihuje sa panenstvo a sexuálna zdržanlivosť, pričom telesnosť sa potláča askézou, sebatrýznením či túžbou po sebapoškodzovaní a mučeníctve. Austrálska filozofka a teoretička feminizmu Elizabeth Grosz hovorí o somatofóbii (Grosz, 1994; porov. aj MacKendrick, 1999, s. 68 – 69). V hagiografiách sa odráža stredoveké myslenie, pričom daktoré prejavy vtedajšej kresťanskej životnej praxe sa dnes javia ako kuriózne, bizarné⁹ či prinajmenšom extrémne. V niektorých prípadoch možno z hľadiska súčasných kultúrnych očakávaní konštatovať osciláciu medzi asketickým a patologickým (napríklad vo vzťahu sv.

⁷ Pápež Gregor IX. ustanovil r. 1231 tzv. pápežskú inkvizíciu, ktorou poveril práve dominikánov.

⁸ P. Weiss uvádza, že v podmienkach legalizovaného násillia (koncentračné tábory, väzenie, vojna, inkvizícia, otrokárske spoločnosti) majú niektorí jedinci možnosť realizovať svoje predstavy v skutočnosti a maskovať pritom deviantnú podstatu svojho správania (Weiss, 2002, s. 67).

⁹ Stredoveká imaginatívna náboženská obraznosť sa moderným očiam javí ako bizarná podľa americkej profesorky histórie Caroline Walker Bynum (Bynum, 1995).

Margity k zvratkom a výlučkom či k neprezliekaniu šiat; Tait, 1999). Kanadská historička Elizabeth Abbottová uvádza, že niektoré ženy, ktoré sa zapojili do maratónu askézy, pôstu hraničiaceho s vyhladovaním, umŕtvovania tela a zmyslov, si vymysleli natoľko odpudivé pokorenia, že si mohli byť isté, že ich len tak niekto nenapodobní. Dosiahnuť svätosť nebolo jednoduché. Svätosť znamenala veľkú výzvu, zodpovedajúcu dnešnému úsiliu vyhrať na olympiáde alebo získať Nobelovu cenu. Pre ženy, ktorých uplatnenie sa striktnie obmedzovalo na vysilujúcu prácu alebo materstvo, bola méta stať sa najlepšou praktičkou viery nesmierne príťažlivá (Abbottová, 2005, 132). Karmen MacKendrick tvrdí, že súčasný katolicizmus už nie je taký priateľský voči slastiam asketizmu, pretože absorboval spoločenské dôvody protestantizmu a hlási sa k vzkrieseniu ducha, nie tela. Uvádza, že súčasné kresťanstvo odmieta vtedajší asketizmus ako patologický a príliš telesný (MacKendrick, 1999, s. 68). Tvrdí, že včasné a stredoveké kresťanstvo zostávalo zamerané na inkarnáciu, ktorá je nakoniec formatívnym faktom kresťanstva – Slovo sa stalo telom (Boh sa vtelil) a prisľúbenou spásou je vzkriesenie tela. Isteže, v dnešnom chápaní ide o telo oslávené, teda telo novej kvality, vďaka čomu cirkev pristúpila aj k praxi kremácie.¹⁰ Zdôrazňovanie telesnosti však do značnej miery pretrvalo až do 14. storočia (MacKendrick, 1999, s. 69). Ani podľa C. W. Bynum žiaden teológ hlavného prúdu neskorého stredoveku nepopieral doktrínu telesného vzkriesenia (1995, s. 276). Tá je aj za záujmom stredovekých žien o telesnosť (MacKendrick, 1999, s. 69) v negatívnom zmysle, t. j. o opovrhovanie telesnosťou a potláčanie tela. C. W. Bynum poukazuje na význam žien v zoznamoch askétov – ten môže byť spôsobený internalizáciou oficiálnych postojov cirkvi k ženám, obrátením sa proti ich telám. Množstvo žien v zoznamoch askétov môže súvisieť s tým, že žena sa spájala s telom a prírodou, kým muž s intelektom a duchom (MacKendrick, 1999, s. 69). Telo malo pre stredoveký asketizmus zásadný význam. Askéti sa intenzívne zamerali na disciplináciu tela (Foucault) ako na jeden z prostriedkov na dosiahnutie užšieho vzťahu s Bohom. Asketizmus ako prax sebadisciplíny, sebazaprenia alebo sebaodriekania na dosiahnutie duchovného cieľa (Adair-Toteff, 2015) sa na živote sv. Margity uplatňuje v piatich asketických praktikách: pôst, sexuálna zdržanlivosť, chudoba, bolesť spôsobená vlastnými silami, ako aj pobyt v ústraní (Adair-Toteff, 2015). Za ústranie sa tu nepovažuje pustovnícka samota, ale pobyt v kláštore, pričom napríklad v živote sv. Margity sa na viacerých miestach tematizuje hľadanie ústrania v rámci kláštora, napr. „*v tých dňoch jej predstavená dovolila jesť na odľahlom mieste, aby ju ostatné nevideli*“ (s. 248), ale aj vnútorná samota, odklon od svetských starostí a ponorenie sa do viery: „*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*“ (s. 247). Stredoveké svätice sa pre strach zo sexuálneho násillia zväčša nevzdľovali ďaleko od svojho miesta bydliska, ale skôr sa oddeľovali od sveta prostredníctvom mimoriadne prísnej kontroly svojej stravy (Brown, 1988, s. 269). Odmietanie stravy bolo kultúrne prijateľnou súčasťou sebaovládania. Na rozdiel od mužov mali obmedzenú možnosť vzdať sa majetku, a to najmä preto, lebo v skutočnosti mali nad ním veľmi malú kontrolu (Bynum, 1987, s. 193). Korene askézy nachádzame už v starovekom Grécku, kde sa členovia elitných vrstiev usilovali čo najlepšie starať o seba nielen vo fyzickom zmysle, ale kultivovať sa aj ako morálne osoby. To dodávalo ich životom hodnotu, ale aj status. Život sa chápal ako umelecké dielo, ktoré si vyžadovalo stálu pozornosť. Muselo sa bojovať o prijateľné „ja“. Jednotlivec, ktorý sa odmietol podriaďovať svojim vlastným želaniam, sa vysoko cenil. Asketické popieranie sa stalo súčasťou modernej a kultivovanej osobnosti, ako aj kritériom pri odlíšení cnostného a menej hodnotného života (Tait, 1999, s. 4 eprintu).

Záver

Sebatrýznenie svätíc v hagiografickej semióze má náboženské príčiny. Fenomenologicky v ňom však možno vidieť aj erotické preferencie, ako napr. sadomasochizmus, koprofiliu, skatofiliu atď. Okrem toho príčiny sebatrýznenia by mohli byť psychologického rázu, teda následkami traumy z detstva či iných životných skúseností. Jednotlivé interpretačné varianty sa navzájom nevylučujú, preto ich netreba izolovať. Prirodzene, čitateľský akcent na niektorú z nich je možný na základe individuálne konštruovaných presupozícií. V hagiografiách sa popri opise praktík posväcovania jednotlivcov odrážajú aj širšie dobové trendy, napr. rozmach hnutia chudoby a žobravých rádov, flagelantského hnutia, fungovanie praxe obľácie atď. Okrem odkazovania na dobovú realitu tieto texty sú významné

¹⁰ Porov. inštrukciu Svätého oficia *Piam et constantem* z 5. júla 1963 a inštrukciu Kongregácie pre náuku viery *Ad resurgendum cum Christo* z 15. augusta 2016.

tým, že nadväzujú na literárnu tradíciu a zakladajú kultúrnu pamäť (termín Jana Assmanna, 1992). Ide samozrejme najmä o intertextuálne biblické nadväzovanie, ale aj o nadväzovanie na staršie texty hagiografického charakteru, a to jednak stredoveké, čo sa prejavuje podobnosťou motívov v životopisoch viacerých svätých, ale aj staroveké, ako to dokazuje napr. zmienka o Zosimovi v Maurovej legende alebo o sv. Martinovi v legende o sv. Margite. V modernej pastorálnej teológii sa upúšťa od propagovania svätíc a svätcov minulosti, ktorých nasledovanie takmer nie je možné pre kontroverziu čias a pomerov, a odporúča sa modelovať kresťanský ideál zo súčasnosti. Pokiaľ ide o motívy sebapoškodzovania a sebatrýznenia, legendy o sväticiach vyplňajú pre antropologické poznanie určitý priestor vo vývine uvedených fenoménov, takže sú zdrojmi, poskytujúcimi materiál pre diskusiu o súčasných problémoch rozmanitej manipulácie na ľudskom tele, ako je piercing, tetovanie, tunel v uchu atď. Aj súčasný kontext je v tomto ohľade rozporuplný – niekedy sa uvedené veci hodnotia ako psychopatologické symptómy, inokedy ako bežný, takmer masový jav kultúry seba projekcie človeka určitých generácií, odhliadnuc od tradičných praktík skupín prírodných národov. Predstava, že interpretácia literárneho textu by mala odstrániť rozporuplnosť, resp. entropiu textu, zrejme neplatí o rozoberanej legende. Pokladám za vhodné a čitateľsky veľmi účinné, ak stredoveký text, zdanlivo nezaujímavý, akoby zapadnutý prachom (v ktorom má svoju vrstvu aj literárna historiografia), ožívne v semióze antropologického diskurzu, poskytujúcim konfrontáciu náboženského, sexuologického a psychologického pohľadu.

BIBLIOGRAFIA:

- Sväté písmo (1995)** Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 2624 s
- Ad resurgendum cum Christo (2016)** Ad resurgendum cum Christo. Inštrukcia ohľadom pochovávania zomrelých a uchovávanie popola v prípade kremácie z 15. augusta 2016. <<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-ad-resurgendum-cum-christo>> (24.10.2023).
- Abbottová, E. (2005)** Historie celibátu. Prel. H. Volejníková. Praha: BB/art, 524 s.
- Adair-Totef, Ch. (2015)** Asceticism. – In: *Wright, J. D.* (ed.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Second Edition. Amsterdam: Elsevier, 23185 pp.
- Assmann, J. (1992)** Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck, 344 S.
- Bell, R. M. (1985)** Holy Anorexia. New York: University of Chicago Press, 255 pp.
- Blumenberg, H. (2015)** Paradigmy k metaforológii. Prel. M. Mičaninová a E. Dzuriková. Bratislava: Kalligram, 224 s.
- Brown, P. (1988)** The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, XX + 504 pp.
- Brťáňová, E. (2013)** Úvod do kultúry stredoveku. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 102 s.
- Burrusová, V. (2015)** Sexuální životy svatých. Erotika ve starověké hagiografii. Prel. Z. Gabajová. Praha: Academia, 203 s.
- Bynum, C. W. (1987)** Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 444 pp.
- Bynum, C. W. (1995)** The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200 – 1336. Lectures on the History of Religions. New York: Columbia University Press, 368 pp.
- Forel, A. (1908)** The Sexual Question. A Scientific, Psychological, Hygienic and Social Study. Transl. C. F. Marshall. New York: Rebman Company, 536 pp.
- Foucault, M. (1999)** Vůle k vědě. Dějiny sexuality I. Praha: Herrmann & synové, 191 s.
- Grosz, E. (1994)** Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Bloomington: Indiana University Press, VII + 245 pp.
- Haering, S. (2009)** Oblaten. – In: Kasper, W. (ed.): Lexikon für Theologie und Kirche. Band 7. 3. Auflage. Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 963 – 964.
- Kuklica, P. (2000)** Slovník stredovekej latinčiny. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 168 s.
- Laplanche, J. – Pontalis, J. B. (1996)** Psychoanalytický slovník. Bratislava: Veda, vyd. SAV, 553 s.
- MacKendrick, K. (1999)** Counterpleasures. Albany: State University of New York Press, 212 pp.

- Marsina, R. (1997)** Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov. Nitra: RAK, 412 s.
- Molnár, A. – Říčan, R. (1973)** Dvanáct století církevních dějin. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 490 s.
- Novotný, A. (1992)** Biblický slovník. 1. svazek. A – P. Praha: Kalich – Česká biblická společnost, 771 s.
- Pavlovič, J. (2011)** Prednášky zo štylistiky slovenčiny. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 190 s.
- Popovič, A. et al. (1983)** Originál/Preklad. Interpretačná terminológia. Bratislava: Tatran, 368 s.
- Schauber, V. – Schindler, H. M. (1997)** Rok se svatými. Prel. V. Pola, T. Brichtová. 2. vyd. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 702 s.
- Schmitt, J.-C. (1990)** Svět středověkých gest. Prel. L. Bosáková, P. Doležalová a V. Sysalová. Praha: Vyšehrad, 344 s.
- Steinová, E. (2015)** Adoptovali deti v stredoveku aj mnísi? 26.03.2015. <<http://historyweb.dennikn.sk/clanky/detail/adoptovali-deti-v-stredoveku-aj-mnisi#.W3V64UiFPIX>> (17.08.2018).
- Tait, G. (1999)** Fasting and the female body : from the ascetic to the pathological. // *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 11 (1), pp. 58 – 75. <<http://www.medievalists.net/2013/08/fasting-and-the-female-body-from-the-ascetic-to-the-pathological-2/>> (24.10.2023).
- Varšo, M. (2010)** Komentáre k Starému zákonu. 2. zv. Abdiáš, Jonáš, Micheáš. Trnava: Dobrá kniha. 322 s.
- Weinstein, D. – Bell, R. M. (1982)** Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 – 1700. Chicago: The University of Chicago Press, 314 s.
- Weiss, P. (2002)** Sexuální deviace. Klasifikace, diagnostika a léčba. Praha: Portál, 352 s.