

„ЕЗИЦИТЕ“ НА ЛИТЕРАТУРНАТА ТВОРБА

“THE LANGUAGES” OF THE LITERARY WORK

OD BOLESTI K SLASTI V LEGENDE O SV. ALŽBETE (KOMPLEMENTARITA A KONTRAST)

Kristína PAVLOVIČOVÁ

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

FROM PAIN TO DELIGHT IN THE LEGEND ABOUT ST. ELIZABETH (COMPLEMENTARITY AND CONTRAST)

Kristína PAVLOVIČOVÁ

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

ABSTRACT: In addition to the motif of sexual abstinence and virginity, the dominant motif in Latin medieval legends is self-torture as an expression of an escape from the world and the suppression of corporeality. The narrator metatextually combines biblical quotations, or allusions with events from the saint's life. In the description of their actions, a complementary updating addition to the biblical model of behavior is created. In the legend of St. Elizabeth, the saint consciously sets herself apart from the commonly expected attitudes with her reactions: she finds pleasure in humiliation and whipping, because from a moral point of view she considers the “punishments” to be deserved and likening her to Christ. Self-torture as a theme achieves here the depiction of sexual pleasure. The causes and objectives of self-torture have several interpretative variations that are not necessarily mutually exclusive. Hagiographic self-torture for religious reasons may thus appear as a phenomenon of sexual preferences. The author of the legend does not intentionally express the erotic and sexual preferences of the main character Elizabeth as a passive sufferer of pain, nor the character of master Conrad as an active executioner of punishments. Relevant events are described in the language of that time, which did not contain the means to name the sexual practices known in the culture of today. However, the author offers suggestions into the text, on the basis of which the presence of sexuality based on inversion, in which pain is transformed into pleasure, can be implied.

KEY WORDS: following Christ, motif of pain (complementarity and contrast), self-torture, asceticism, flagellation

Úvod

Príspevok sa zameriava na literárnoestetickú interpretáciu témy sexuality vo vzťahu k náboženskému (kresťanskému) diskurzu na príklade stredovekej latinskej hagiografie o sv. Alžbete. Analyzujú sa v ňom rozmanité podoby odriekania a sebatrýznenia sv. Alžbety a usúvzťažujú sa so sexuálnymi praktikami ako sadizmus a masochizmus, ktoré boli v 20. storočí súčasťou psychoanalyticky orientovaného výskumu. Sebatrýznenie ako motív z oblasti potláčania telesnosti spolu s motívom sexuálnej zdržanlivosti a trvalého panenstva sú dominantnými motívmi stredovekých latinských legiend. Príčiny a ciele sebatrýznenia zobrazeného v stredovekých legendách sa tradične vysvetľujú nábožensky – svätci sa usilujú pripodobniť trpiacemu Kristovi. Aj výstavba hagiografie o sv. Alžbete Uhorskej (Durínskej) sa zakladá na komplementárnom podávaní faktov zo života svätice, pri ktorom sa jednotlivé fragmenty celkového obrazu Alžbety ako centrálnej postavy usúvzťažujú s biblickými informáciami, a to najmä o Kristovi. Elementárny komplementárny vzťah „Kristus – Alžbeta“ sa realizuje najmä prostredníctvom alúzií, odkazujúcich na evanjeliové miesta s opisom utrpenia. Legenda takto naplňa požiadavku „imitatio“, t. j. nasledovania Krista, ktorá je kresťanskou univerzáliou. V tomto príspevku sa však ukazuje, že v legende o sv. Alžbete sebatrýznenie ako téma dosahuje zobrazenie sexuálnej slasti, je zobrazené ako súčasť sexuálnej rozkoše. Príčiny a ciele sebatrýznenia sa premietajú do viacerých interpretačných variantov, ktoré sa nemusia nevyhnutne navzájom vylučovať. Hagiografické sebatrýznenie z náboženských príčin sa tak môže javiť aj ako fenomén erotických preferencií, ako napr. sadomasochizmus. Tento príspevok nadväzuje na psychoanalytický a postštrukturalistický výskum

(M. Foucault), ktorý poukázal na viac či menej latentne manifestovaný vzťah sexuality a náboženských rituálov. Hyperbolizácia Alžbetiných činov a vlastností miestami dosahuje a prekračuje hranicu komplementárnej distribúcie, a tak vstupuje do kontrastu. Nastáva to všade tam, kde sa bolesť (u Alžbety dosahovaná sebatrýznením) stáva slasťou. Cieľom tejto štúdie je zinterpretovať uvedený pohyb, pričom treba uviesť, že kontrastívnosť (cnosť a rozkoš) s veľkou pravdepodobnosťou nie je súčasťou intencionálneho konceptu autora. Životy svätíc a svätcov v legendách mali slúžiť ako vzory kresťanského života, a tak možno zároveň ukázať na zmenu v kresťanskej životnej praxi, v stredoveku vzorovej, dnes už nie vhodnej. V cirkevnohistorickej perspektíve tu zostáva priestor pre úctu, a to nielen v kresťanskom, ale aj vo všeľudskom duchu, ale model pre „imitatio“, pre nasledovanie odpadá v takej miere, aká zodpovedá antropologickým zmenám v rozsahu „starého“, t. j. dobového v daných legendách, a „nového“, t. j. relevantného pre súčasnosť. Nemalo by tu teda vzniknúť pohoršenie z akejsi nemiestnej otvorenosti interpretačných prístupov, v podstate kritických, so zreteľom napr. na sieť rozmanitých svätoalžbetinských zdravotných zariadení, či školstva. Veď sú to práve ony, ktoré potvrdzujú vždy prítomné humánne aktivity, pretrvávajúce cez celé dejiny. A taktiež práve ony v ľudských dejinách rozpoznávajú, že nič ľudské, čo ako bizarné, nie je (nemalo by byť) cudzie onomu obrazu a onej podobe, ktorá je vyvýšením fenoménu človeka už v biblickej knihe Genezis vo vznešenom pomere k Bohu.

Navyše sa žiada podčiarknuť, že v literárnovednej interpretácii sa vždy pracuje s modelom „postavy“, čo ako späté s konkrétnou historickou osobou. V náboženských legendách, totiž v textoch určených na isté formy duchovného čítania, sa zvyčajne v predstavách čitateľov prekrýva „osoba“ a „postava“, takže sa nehľadá na redukciu náboženskej semiózy, zasmerovanej výlučne na vykreslenie kresťanského ideálu v nasledovaní Krista, na čnostnú stránku života atď. V semióze literatúry ako takej pociťujeme povinnosť rozvinúť jednotlivé motívy do širších antropologických súvislostí, a to aj za cenu, že výsledný interpretačný produkt zostane na úrovni experimentu či hypotézy. Zmysel takéhoto postupu tkvie v tom, že interpretovaný text môže byť stvárneným modelovaním sveta či istého ľudského správania a prežívania. Veľkú skúsenosť v tomto zmysle predstavujú Freudove hlbinnopsychologické výklady antických literárnych príbehov.

O sv. Alžbete (1207 – 1231), dcére uhorského kráľa Ondreja II., sa zachovalo množstvo prameňov. Pápež Gregor IX. ju svätorečil roku 1235 (Schauber – Schindler, 1997, s. 597), iba necelé štyri roky po jej smrti, pričom už pred polovicou 13. storočia jej boli aj na Slovensku zasvätené tri kostoly/kaplnky (Marsina, 1997, s. 141). Jej patrocinium nesie najväčšia slovenská sakrálna stavba Dóm sv. Alžbety v Košiciach. Nad jej hrobom v Marburgu postavili baziliku, ktorá sa stala v neskorom stredoveku významným pútnickým miestom, keďže šlo o jednu z najobľúbenejších neskorostredovekých svätíc (Werner, 2009a, 602). V tejto štúdii vychádzame z najobširnejšieho spracovania jej života pod názvom *De vita et morte at miraculis beate Elisabeth*, v preklade do slovenčiny *O živote a smrti aj o zázrakoch blahoslavenej Alžbety*.¹ Za autora textu sa v prológu prihlasuje dominikánsky rehoľník a kňaz Teodorik, ktorý uvádza, že ho začal písať roku 1289. Táto legenda je v stredovekej uhorskej literatúre výnimočná tým, že jej hlavnou postavou je žena.

Závažnou biografickou črtou svätice je to, že bola vo včasnom veku odlúčená od svojich rodičov a od domova. Alžbetu krátko po krste zasnúbili a ako štvorročnú ju poslali na dvor jej budúceho ženicha: „*Čoskoro nato bola vyvolená svätá Alžbeta, ešte cicajúca z prsníka, podľa Božieho vnuknutia zasnúbená s prvorodeným synom kniežata Hermana Ludovítom, s chlapcom veľmi dobrej povahy. O štyri roky po jej narodení poslal krajinský gróf Herman do Uhorska reprezentatívnych poslov a šľachticov oboch pohlaví, aby priviedli kráľovskú dcéru do Durínska*“ (s. 147).²

Podľa opisu v legende sa veľmi skoro (ešte v detstve) aktualizuje motív bolesti (po prvý raz, ešte len v rovine symbolu to bolo, keď si Alžbeta v kostole sňala ozdobný veniec z hlavy a nedala si ho späť, kým sa neskončili bohoslužby, pričom to matke svojho snúbenca Žofii vysvetlila porovnaním ozdobného venca s Ježišovou trňovou korunou: „*Nechcem mať veniec pred Božím zrakom, pred mojím kráľom Ježišom Kristom, ktorého zriem korunovaného trňím. Ja by som sa mala pred ním ukazovať korunovaná touto bezcennou a ničomnou vecou?*“ (s. 150). V optike symbolu trňovej koruny je pre ňu kráľovská hodnosť bezcenná.

Táto pasáž legendy zároveň prináša rozhodujúcu informáciu o Alžbetinom vnútornom rozhodnutí prijímať utrpenie ako princíp jej osobného spojenia s trpiacim Ježišom Kristom. Vybudovaná je na viacdimenziálnom štylizačnom paralelizme, v ktorom sa opisovaná situácia prepája s udalosťami z evanjelia.

¹ Text okrem prológu do slovenčiny preložil Július Sopko, prológ Richard Marsina. Všetky nasledujúce citáty z legendy sú z tohto vydania.

² Alžbetu zasnúbili v rámci kniežacej koalície Ondreja II. s Hermanom I. proti Otovi IV. (Werner, 2009a, s. 602).

U evanjelistu Lukáša (2, 22 – 40) sa podáva udalosť prinesenia malého Ježiša štyridsať dní po jeho narodení do Jeruzalemského chrámu. Nie náhodou Alžbetino rozhodnutie padne práve v kostole počas bohoslužieb. Tak ako Ježiš je tu v prvej fáze pozemského života a diela spásy (oficiálne predstavenie v chráme), Alžbeta je v prvej fáze svojho rozhodnutia pre nebeský život, ktorý chce dosahovať cestou utrpenia. Dieťa Ježiša priniesli rodičia, ale nevlastný otec Jozef je akoby mimo diania. Simeon oslovuje iba matku Máriu. Aj s Alžbetou je prítomná žena – matka, avšak nie vlastná; je to matka jej snúbenca pred svetom. Pred Bohom sa tu nevesta oddáva Bohu.

Alžbeta sníma z hlavy veniec. Týmto gestom sa naznačuje jednak to, že duchovne si uvoľňuje hlavu pre Kristovu trňovú korunu, ale aj začiatok a cieľ jej bolestnej cesty, čo je paralelné so začiatkom a koncom Ježišovho života. Jeho korunovanie trnám bolo vo vrcholiacej fáze života. Veniec ako symbol možno chápať ako ozdobu, dovŕšujúcu telesnú krásu, slávu, bohatstvo. Zároveň však je symbolom kráľovskej hodnosti. Slovo veniec, lat. *corona*, ukazuje na pôvod kráľovskej koruny. V antickom Grécku sa víťazným vojvodom a cisárom kládla na hlavu koruna z vavrínových listov.

Archetyp Ježišovej korunovácie trnám v evanjeliom podaní sa odohral po zbičovaní. Vojaci vytvorili ironickú scénu, v ktorej zinscenovali „pochť“ kráľovi na základe predchádzajúceho výsluchu. V ňom na otázku, či je kráľ, odpovedal kladne. Ježiš síce bol v pozemskom zmysle z kráľovského Dávidovho rodu, ale za daných okolností bol prostým Nazaretčanom. Vojaci teda neuznávajú jeho kráľovskú hodnosť, čomu zodpovedajú kráľovské antisymbole: šarlátový plášť, trstina ako žezlo a koruna z trnia. V evanjeliom kontexte však Ježiš hovorí o nebeskom kráľovstve. Alžbeta v protiklade s Ježišom má svetskú kráľovskú hodnosť, ale sníma si jej symbol z hlavy a volí si tak, porozumejúc Ježišovmu vyjadreniu, „kráľovstvo, ktoré nie je z tohto sveta“ (Jn 18,36). V Alžbetinej priamej reči vyznieva konfrontácia medzi jej svetským kráľovským pôvodom a kvalitatívne nesúmerateľným kráľovstvom Ježiša Krista, ktorého nazýva spojením *môj kráľ*.

Rozprávač legendy sa po uvedenom vonkajšom paralelizme upriamuje na Alžbetino vnútorné prežívanie: „*Už vtedy prenikla jej útlým srdcom láska a meč Pánovho utrpenia prebodol jej jemnú dušu. Tak veľmi sa usilovala vyrovnat' Jemu opovrhnutému*“ (s. 150). Aj tu je transfer s evanjeliom paralelou. V spomínanej pasáži Lukášovho evanjelia prorok Simeon odkryva Ježišovej matke *meč bolesti*, ktorý prenikne jej dušu. Spomedzi siedmich bolestí (počet bolestí Sedembolestnej Panny Márie symbolizuje naplnenú mieru, ale symbol osciluje aj k číselnej hodnote počtu sedem) je táto bolesť na prvom mieste. Alžbetinu dušu takisto prenikne *meč Pánovho utrpenia*. Zmysel tohto momentu je v tom, že Boh prijíma jej rozhodnutie pre cestu utrpenia a zároveň sa tu anticipuje postupná premena čisto vôľového súhlasu s pozvoľným uskutočňovaním. Novozákonný výraz *meč bolesti* rezonuje so starozákonnými textami Ez 14,17 a Zach 12,10, pričom tu ide o meč rozdelenia, meč, ktorý prechádza krajinou a rozdeľuje srdcia. Bolesť, ktorá očakáva v budúcnosti Alžbetu, vypramení totiž zo srdca naplnených nenávisťou a z pomerov v krajine, v ktorých sa úplne zmení jej výsostné postavenie. Ako sa neskôr ukáže, Alžbeta, usilujúc sa podobať Ježišovi v utrpení, siahne aj za extrémnymi formami bolesti, ktorú si bude privádzať sebatrýznením.

Z náboženského hľadiska sebatrýznenie je rovnako ako sexuálna zdržanlivosť súčasťou odriekania, čo má biblický základ odvodený z Ježišovej výzvy v evanjeliom textoch Mk 8,34 s paralelou Mt 16,24 a Lk 9,23: „*Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma*“, a zároveň je prostriedkom pripravenosti obetovať svoj život až po mučenie (Fraling, 2009, s. 429). Tu sa žiada uviesť, že po ukončení prenasledovania kresťanov bolo mučenie nahradené mníšskou askézou (Frank, 2009c, s. 399). Tento životný štýl sa vyznačoval zrieknutím sa potravy, sexuality, spánku a materiálnych dober (Frank, 2009a, s. 1079).

Už pred touto epizódou sa opisuje Alžbetino sebaodriekanie, predchádzajúce sebatrýznenie, ktoré sa pomenúva aj explicitne: „*Prosté dievča (...) si zavše sňalo dačo z ozdôb svojho tela, vediač, že nie v nádhere krásnych šiat, ale v pokornej myšli sa uctieva Boh. Preto si vtedy nenasadila kapučnu ani nenatiahla okrasné rukávy a každý deň si dačo odoprela a usilovala sa zlomiť svoju vôľu*“ (s. 149). Tu však ide skôr o myšlienkový proces, proces rozvažovania (pokorná myseľ) a rozhodovania (lámanie vôle). V tejto výpovedi sa odráža kontrast medzi vonkajšou nádherou a pokorným vnútnom, kontrast medzi materiálным a duchovným, ktorý je charakteristický pre stredoveké legendy. Tak, ako je to pre ne typické, zásluhy svätíc spôsobuje Boh, ony sú len ich vykonávateľkami: „*Teda s jeho pomocou, bez ktorého nie je nič mocné, nič sväté, osvietená a blahoslavená Alžbeta ešte ako dieťaťko nepoznajúce nijakú lešť a nemajúce schopnosť používať rozum už vtedy nosila v sebe odraz budúcej dokonalosti*“ (s. 148). Ak agensom zásluh svätice je Boh, tým sa ona legitimizuje a ochráni pred možným obvinením z bludárstva. Pre žáner legendy je typické, že vlastností svätice sa prejavujú už od jej detstva. Pre stredovek netypické je rozprávačovo vybočenie zo stereotypu rodových vlastností Alžbetiných

rodičov: „Kráľ Ondrej bol pokojamilovný a dobrý, avšak kráľovná odvážna a rázna, ktorá do ženského spôsobu myslenia vniesla mužného ducha“ (s. 147).

Alžbetine zásluhy, podľa rozprávača „*znamenia svätej povahy*“, sa opisujú všeobecnými frázami ako „*sa vzťahovala tak telesne, ako aj v milosti a v cnosti*“, „*pestovaniu a ozdobe tela aj svetskej márnosti sa vyhýbala a denne zasvätenými modlitbami prinášala Bohu obeť*“, „*čokoľvek sa v mene tohto apoštola³ od nej žiadalo, či už sa to týkalo odpustenia spáchaných krívd alebo preukazovania dobročinnosti, nikdy neodoprela*“ (všetko s. 149). Popri tom sa však objavujú aj individualizačné motívy⁴ typu „*Pri hrách primeraných pre detský vek zverovala nádej na výhru Bohu a desatinu z výhry dávala veľmi chudobným dievčatkám, pričom ich takto zaväzovala na modlitbu Pána a k Anjel Pána*“ (s. 149). Opis detstva je vzácny. V stredovekej literatúre sa nezachovalo veľa takýchto opisov. Rozprávač tu bližšie nešpecifikuje, aké hry deti hrali a o aké výhry hrali. Tu sú len niektoré motívy: pri „*tanečných zábavách tancovala iba jedno kolo*“ (s. 149 – 150) a ostatné kolá si odriekla alebo v inom prípade dávala vyhrať druhým, keď „*výšku postavy si s rodáčkami merala poležiačky*.“ Hoci je rozprávač personálny, čiastočne nazerá aj na to, čo Alžbeta robila v duchu: „*denne zasvätenými modlitbami prinášala Bohu obeť. Ak ich dakedy neskončila, pretože bola nútená uložiť sa na spánok, ležala a bdela na svojom lôžku, bola v duchu s Pánom a dokončila ich*“ (s. 149).

V kontraste Alžbetiných pozitívnych vlastností, jej pokory a zbožnosti sú postavy škodcov: „*V paláci pôsobili istí vplyvní sekretári, ktorí závistlivo hľadeli na jej zbožné skutky a jedovatými slovami ju urážali a bezočivými narážkami otriasali jej útlivosťou*.“ Negatívnymi postavami sú aj snúbencova matka Žofia a sestra Agnesa, s ktorou Alžbetu vychovávali: „*Aj jej budúca svokra i snúbencova sestra poznačené svetskou spupnosťou veľmi sa líšili svojím správaním od pokornej Alžbety. Uprostred všetkých bola nevinná Alžbeta ako ľalia medzi trnám, rozkvitajúca a vzťahujúca sa, i dopichaná bodľáčim, no voňajúca poníženosťou a trpezlivosťou, šíriaca sladkú vôňu*“ (s. 150). Spomína sa tu matka a sestra, lebo otec Alžbetinho snúbenca zomrel, keď „*dosiahla deviaty rok svojho života*“ (s. 149). Prirovnanie *ako ľalia medzi trnám* je alúziou na biblickú Pieseň piesní 2,2: „*Jak ľalia medzi trnám je moja priateľka medzi dievčencami*.“ V stredovekých legendách bolo obľúbené, napríklad v Maurovej legende sa vyskytuje vo variante s ružou: (Svorad) „*pochádzal zo sedliackeho rodu ako ruža z trnia*“ (Mišianik, 1981, s. 43). Ruža v kresťanstve symbolizuje Kristových mučeníkov, keďže červená farba pripomína Kristovu krv a sväté rany. V obidvoch týchto prirovnaniach, či už s ružou alebo ľaliou medzi trnám, zostáva nepriame pomenovanie krásy a bolesti. Motív ľalie symbolizuje nevinnosť. Obidve prestupujú do motívu vône, ktorá v stredovekých textoch znamenala čistotu čiže bezhriechosť, keďže sa verilo, že hriechy sú nečisté, a preto dokonca smrdia. Nejde o vôňu ako o zmyslový vnem, ale chápe sa v prenesenom význame: *voňajúca poníženosťou a trpezlivosťou*. Tu je príčina, prečo motív vône mŕtvych tiel svätcov sa nachádza aj v starovekých životoch svätých, napr. v *Živote svätého Hilariona* od sv. Hieronyma. Hilarionovo telo vydávalo zvláštnu vôňu, akoby bolo potreté nejakou vonnou masťou (Burrusová, 2015, s. 62). Rad materiálnych výrazov, pomenúvajúcich duchovnú vôňu (ľalia, mŕtve telo ako relikvia, vonná masť) predchádza pôvodom starozákonný symbol dymu kadidla, pričom vznášanie vône kadidla je späť so vznášaním sa modlitby.

Pokora sa prejavuje u Alžbety aj v tom, že bola empatická voči ľuďom z nižších spoločenských vrstiev: „*Usilovala sa zachovať si vládnuť, so sklonenou hlavou nechodievala s urodzenými, ale viedla rozhovor s chudobnými a zavše sa prihovarila slúžkam a komorným*.“ Zhrnúť sa jej detstvo podáva tak, že ho prežila „*v nevinnosti a v poníženosti*“ (s. 150).

V dospelosti sa pokora transformovala na znášanie otvoreného prenasledovania (lat. *manifestas persecutiones*; De vita..., 1770, s. 48), čo prekladateľ do slovenčiny preložil výrazom „šikanovania“, pričom osud Alžbety sa znova prirovnáva k údelu Krista: „*Keď sa stala dospelou, súcou na vydaj, najbližší príbuzní a vazali, ako aj poradcovia jej snúbenca, ktorí jej mali prejavovať oddanosť a väčšmi poslúchať, otvoreným šikanovaním jej spôsobili utrpenie podobne, ako sa to stalo Spasiteľovi, proti ktorému vyšli bezbožníci namiesto dobra so zlom, namiesto lásky s nenávisťou*“ (s. 150 – 151). Príčinou šikanovania bolo nedostatočné veno, pre ktoré sa snúbencova matka Žofia usilovala zbaviť Alžbety tým, že by ju poslala do kláštora: „*lebo vraj priniesla menej výbavy, ako sa patrilo. Vraveli, že (Ludovít) mohol dostať s dcérou ktoréhokoľvek susedného kniežata väčšie veno a účinnejšiu pomoc. Aj sama pani Žofia sa nemálo usilovala o to, aby ju dostala do komunity*“

³ Myslí sa tu svätý Ján apoštol a evanjelista, ktorý sa v legende označuje ako „*milovník čistoty a ochranca panenstva*“ (s. 149).

⁴ O dokladoch o Alžbetinej jedinečnosti v protiklade voči topoi hovorí aj Gerát, 2009, s. 13.

niektorého kláštorného spoločenstva ctihodných sestier“ (s. 151). Rozprávač tu vidí iba zámienku, čo dokladá touto enumeráciou: (Alžbetina matka) s „*dcérou poslala viaceré veľké a rozmanité zlaté a strieborné nádoby, veľmi vzácne diadémy a ozdobné predmety, prstene, náhrdelníky, rozličné šatstvo, zlatú kađu na kúpeľ pre dcéru, posteľnú bielizeň, podušky, prikrývky z hodvábu, purpurové látky a plášte, ako aj inú cennú nespočetnú výbavu. K tomu pridala navyše peniaze – tisíc mariek a prisľúbila nie menšiu sumu, ak zostane nažive.*“ Okrem toho Alžbeta bola zavinutá v hodvábe a uložená „*do striebornej kolisky*“. Sumarizácia v opise vena sa spája s hyperbolou: „*Takéto, toľké, také pekné a drahocenné veci do Durínska ešte nikdy nepriniesli a tam nevideli, aké kráľovná poslala s dcérou.*“ Prijatie sprievodu s Alžbetou sa opisuje v kontraste s neskorším šikanovaním: „*Po príchode do Durínska boli veľkolepo prijatí. Celá krajina sa radovala a pýšila medzi získanými kniežaciemu synovi na sobáš.*“ Ďalšie dary už pravdepodobne neprišli, keďže Alžbetina matka bola podľa legendy zavraždená „*v treťom roku po presťahovaní Alžbety do Durínska*“ (s. 148), keď sa proti nej sprisahali magnáti a veľmoži krajiny.

Alžbeta sa v Durínsku cítila ako cudzinka a vyhnaná, vedomá si opovrhovania, čo autor podáva ako typickú kontrapozíciu (v Biblii napr. Jozef Egyptský, ale aj Ježiš v Jeruzaleme ako Nazaretčan, teda „cudzí“): „*vyhnaná z otcovho domu a cudzinka v tejto krajine (si) uvedomila, že ňou opovrhujú. Vnútorne ju to trápilo (...), no podriadila sa dobrotivosti Božieho nariadenia*“. Preto si hľadala spoločnosť medzi služobníctvom: „*Zvyčajne mala potešenie v kruhu služobníkov a komorných, ochotne im vychádzala v ústrety, na čo rozhorčená svokra vravela, že nemala byť začlenená do spoločnosti vládnucich kniežat, ale medzi slúžky.*“

Archetyp zlej svokry je vyvážený Božou ochranou: (Boh) „*svojím skrytým vnuknutím naklonil srdce a city lásky kniežaťa-snúbenca ku kráľovnej cudzinke*“ (s. 151). Po vykreslení krízového stavu v Alžbetinom živote sa dej príbehu posúva. Narátor sformuluje zvrät v príbehu, keď doň vstupuje Boh ako konateľ zmeny v rozpolžení centrálnej postavy. Boh konajúci v prospech Alžbety sa spomína tri razy v nasledujúcej kapitole o svadbe: „*Po tejto udalosti sa Pánovi zapáčilo pohliadnuť na Alžbetu (...) a posilnil svojimi vnuknutiami knieža, ktoré otvorene prejavilo svoje želanie a zapchalo tým ústa odporcom a neprajníkom*“; „*Ich manželský zväzok pripravil Pán. Proti jeho rozhodnutiu nemohla nič urobiť pochabá ľudská zloba ani nijaké chytráčenie nemalo moc odlúčiť od seba tých, ktorých spojila Božia Prozreteľnosť*“; „*A tak v roku 1221 od narodenia Pána vzal si Ludovít, preslávaný durínsky krajský gróf, za manželku pani Alžbetu, urodzenú a jedinečnú dcéru uhorského kráľa; z vnuknutia Božieho sa spojil oddaný muž s vernou ženou*“ (s. 152).

Po tejto priaznivej peripetii sa rozprávač vracia k pôvodnej línii sväticinho hrdinstva, a to, že ani po svadbe nepoľavila v sebaodriekaní, ale cvičila sa v nespavosti: „*svätá dievčina ihneď po vydaji krotila svoje telo častým bdením; v noci vstávala modliť sa*“. Svedkom jej počínania bol jej muž: „*jej manžel pritom niekedy spal alebo spánok predstieral, viackrát však vstal spolu s ňou a súhlasil s jej počínaním*“; on ju miernil v horlivosti: „*vyžadoval od nej, aby si pri tom neublížila. Usilujúc sa tomu zabrániť, kým sa modlila, cudný mladík ju držal za ruku a prosil, aby bdením unavené údy nechávala odpočívať v spánku*“, „*jej nesmiernu horlivosť usmerňoval roztomilou umiernenosťou.*“ Svedkyňami boli aj komorné, ktoré ju mali tajne prebúdzat: „*horela v bdení a v modlitbe toľkým zápalom horlivosti, že sa komorným zverila a poučila ich, aby ju prebúdzali potiahnutím za pútko na nohách, lebo nechcela zľahostajniť*“, no jej muž sa o tom dozvedel: „*Stalo sa raz omylom, že sa ctihodná Isentruda dotkla pútko spiacего manžela*“. Alžbeta bdela do vysilenia: „*Často sa prihodilo, že pri vysilujúcom bdení a dlhšej modlitbe pred mužovým lôžkom na koberci zaspala*“, dokonca aj komorné ju karhali, čím sa vymenili roly moci a poníženosti, dominancie a submisivity. Svoje bdenie vysvetľovala ako kompenzáciu: „*Keďže sa nemôžem neprestajne modliť, spôsobujem svojmu telu takéto násilie*“ (s. 153).

Nespavosť je jednou z praktík tzv. úteku zo sveta. Ide o postupné obmedzovanie spánku až za hranicu fyziologickej únosnosti, ktoré najmä pustovníci praktizovali vnútornou koncentráciou na modlitbu a rozjímanie, pričom pomocou vonkajších pomôcok bedlili a naplňali Kristov príkaz bez prestania sa modliť (1Sol 5,17). Takíto pustovníci sa po grécky nazývajú akometoi (Pavlovič, 2002, s. 21 – 22). Inšpirácia nespavosti má pôvod v evanjeliách. Jadrom očakávania druhého Ježišovho príchodu je bdelosť (Mt 25,13; Lk 12,37). Bdelosť vyžadoval Ježiš aj pred svojím utrpením, keď vyčítal apoštolom, že ani hodinu s ním nedokázali bdiť (Mt 26,40).

Napriek tomu, že Alžbeta bola vydatá, žila takmer rehoľným spôsobom. Anticipuje tým budúcnosť po smrti muža. V texte sa viac ráz opakuje motív túžby po sexuálnej zdržanlivosti, napr. „*ich lôžko bolo nepoškrvené, vyznačovalo sa nie ohnivou vášňou, lež posvätnou manželskou čistotou*“ (s. 152 – 153), „*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*“ (s. 153),

a to napriek tomu, že jej manželstvo v intenciách legendy zariadil Boh. V dobovom teologickom myslení cieľ sexuálnych spojení na prvom mieste nespočíval v slasti pre zdokonaľovanie v láske, ale v plodení potomkov (Foucault, 2003a, s. 188).⁵ Okrem zachovávanía čistoty Alžbeta sľúbila poslušnosť svojmu spovedníkovi magistrovi Konrádovi, ktorému „*sa so súhlasom manžela podrobila sľubom poslušnosti*“ (s. 154).⁶ Takisto sa usilovala priblížiť k ideálu chudoby, a to prostredníctvom dobrovoľného pôstu, napr. „*Sedela pri kniežacom stole, lámala chlieb i iné jedlá a sem-tam ich kládla, predstierajúc, že z nich odjedá. (...) Mala hlad i smäd, no väčšmi ju znepokojovala núdza slúžok*“ (s. 154). Rovnako odložila ozdoby, „*málo si cenila prepychový svetský odev*“, „*vyhýbala sa teda drahocennému a prehnanému odievaniu a často nosila vlnené šaty alebo odev kajúcnika*“ (s. 155). V pôstnom období konala skutky kajúcnosti (tradične je to pôst, ale aj skutky nábožnosti ako účasť na bohoslužbe,⁷ čítanie Biblie, skutky lásky k blížnemu ako návšteva chorého, návšteva cintorína alebo hmotná pomoc chudobným): „*Zo začiatku konala tajne skutky pokánia v dňoch veľkého pôstu, v sobotu, pritom sa všetkým ukazovala natešená*“ (s. 153).

Po narodení svojho syna Hermana „*vzala do náručia novonarodeného maličkého a bosá sa vydala potajomky na cestu (...) podľa príkladu Panny, Matky Pána*“ (s. 156 – 157). Pre postavy stredovekých legiend je typické, že sa správajú podľa vzoru biblických postáv. Počas veľkonočných sviatkov „*sa zamiešala medzi drobný ľud; šla bosá k oltárom*“, kde priniesla svoje dary a rozdávala peniaze chudobným. V prosebných dňoch „*bosá išla do procesie a zbožne si uctila kríž a relikvie svätých*.“ Aj počas kázne „*stála medzi najchudobnejšími ženami*“ (s. 161).

Chodiť bosý je výrazom chudoby a pokánia (Frank, 2009b, s. 4), čo je odôvodnené biblicky. Mojžiš sa mal vyzuť, keď bol blízko horiaceho kra (Ex 3,5), Dávid, keď mal zahalenú hlavu a plakal, vystupoval na Olivový vrch bosý (2Sam 15,30). Byť bosý však v starozákonných spisoch znamenalo aj potupu. V Novom zákone ide o súčasť nasledovania Krista. Ježiš prikázal dvanástim apoštolom: „*Neberte si do opaskov ani zlato ani striebro ani peniaze; ani kapsu na cestu si neberte ani dvojce šiat ani obuv ani palicu, lebo robotník si zaslúži svoj pokrm*“ (Mt 10,9 – 10). V Markovom evanjeliu sa táto epizóda nachádza vo variante so sandálmi: „*aby sa obuli do sandálov a neobliekali si dvojce šiat*“ (Mk 6,9). Príkaz sa opakuje aj pri vyslaní sedemdesiatich dvoch učeníkov: „*Nenoste mešec ani kapsu ani obuv a cestou nikoho nepozdravujte!*“ (Lk 10,4). V priebehu dejín vznikli aj tzv. bosé rády, ktorých členovia na základe spomínaných biblických rád nenosia topánky, resp. nosia iba sandále (bosí karmelitáni a karmelitánky, bosí augustiniáni, bosí trinitári, bosí mercedariáni atď.). Chôdza naboso sa však vyskytuje aj v islame a budhizme.

Pri podávaní motívu starostlivosti o malomocného je svätica v kontraste s inými vznešenými ženami: „*nepočínala si pri tom precitliveno ako niektoré urodzené panie*“ (s. 157). Kontrast je obľúbeným prostriedkom stredovekých legiend. Aj príčina Alžbetinej náklonnosti k chudobným je vyjadrená kontrastom: „*cnosť dobročinnosti*“ (s. 158) prejavovala „*nie kvôli pomínuteľnej márnej sláve, ale z hlbokého milosrdenstva a lásky k blížnemu. Od detstva v nej rástol súcit a už po opustení matkinho lona jej vnútro ju nabádalo uprieť pohľad na všetkých biednych*“ (s. 159). Nepriamo sa tu podáva istý charakterizačný štandard čo do vlastností (urodzených) žien ako celku (precitlivenosť, márnivosť) v pomere k Alžbete ako jednotlivkyňi. Táto jej „*vyňatosť*“ zo štandardu nasvedčuje zároveň náboženskú vlastnosť vyvolenosti – povolání sú mnohí, ale vyvolených je málo (Mt 22,14). Korešponduje s tým aj skutočnosť, že kontrast sa tu najčastejšie vyjadruje ako protiklad medzi pozemským, vonkajším na jednej strane a duchovným, vnútorným na druhej strane, ako je to pre legendy typické, napr.: „*Hoci sa narodila a vychovávali ju v kráľovských príbytkoch, vždy mala na pamäti vnútorný život, málo si cenila prepychový svetský odev*“ (s. 155), „*Hoci poctená kniežacou hodnosťou, priazňou magnátov, navonok zahrnutá bohatstvom a časnými dobrami, vo svojom vnútri však bola pokorná duchom*“ (s. 158), „*Hľadala nie to, čo je na zemi, ale čo je hore*“ (s. 183), „*Uvedomovala si, že pomínuteľné veci sa pomínú, no nepomínuteľné hodnoty zostanú večné*“ (s. 190). V týchto charakteristikách sa skrývajú alúzie na biblické texty, porov. napr. „*Myslíte na to, čo je hore, nie na to, čo je na zemi!*“ (Kol 3,2), „*Vezmite na seba moje jarmo a učte sa odo mňa, lebo som tichý a pokorný srdcom; a nájdete odpočinok pre svoju dušu*“ (Mt 11,29).

⁵ Foucault pri komentovaní Senecovej zásady, že muž by nemal zachádzať so svojou ženou ako s milenkou a mal by sa správať skôr ako manžel než ako milenec, konštatuje, že dávny princíp manželskej zdržanlivosti získava na cene tým viac, čím výsadnejšie postavenie má manželstvo pre sexuálnu slasť (Foucault, 2003b, s. 234).

⁶ Konrád z Marburgu bol duchovný vodca sv. Alžbety od r. 1226 a r. 1228 ho pápež Gregor IX. ustanovil za jej duchovného aj svetského poručníka, ako aj za vedúceho jej nemocnice v Marburgu (Werner, 2009b, s. 281).

⁷ V súčasnosti aj na krížovej ceste alebo modlitbe ruženca, ale tie v časoch sv. Alžbety ešte neboli aktuálne.

Skutky telesného milosrdenstva vyznievajú najmä z opisu obdobia hladu a drahoty, ktoré podľa legendy trvalo takmer dva roky od roku 1225.⁸ Alžbeta vtedy „všetko svoje obilie zo sýpok dala na almužnu pre chudobných.“ Vtedy založila aj nemocnicu; jej vlastnoručná starostlivosť o chorých sa podáva naturalisticky, čím sa v legende nevdajak otvára dimenzia estetiky hnsu⁹: „viac sa starala o niektorých odpudzujúco vyzerajúcich a zoslabnutých“ (s. 166), „vydržala neprijemný zápach chorých, ktorý slúžky iba ťažko a s hundraním sotva zniesli, aj v letnom období“ (s. 166 – 167), „svojím závojom im utierala zaslinenú a zahlienenu tvár, ako aj nečistotu úst a nosa“, „osobitne spomedzi nich mala rada prašivých, chorých, mrzkých a mrzákov“, „svojimi rukami umývala odporne chorých a špinavých“ (s. 167). Hygienické (ne)zásady stredovekej nemocnice, ktorú Alžbeta založila, sa ukazujú aj pri jej starostlivosti o nakazených infekčným malomocenstvom: „Zhromaždila mnohých malomocných, umyla im nohy a ruky, pobožkala im rozboľavené a hrozne vyzerajúce miesta a pokorne pred nimi pokľakla“ (s. 160). Pravda, z čisto literárneho hľadiska tu evidentne ide o hyperbolickú štylizáciu. Heroizmus v starostlivosti o chorých umiestňuje Alžbetin príbeh do ľudských dejín ako čosi historicky výnimočné a nové: „Nijaké dielo nehovorí o tom, že by sa niekto zo svätých bol s takou horlivosťou a starostlivými rukami dotýkal nečistôt, zašpinených chorých a tak neúnavne preukazoval skutky milosrdenstva“ (s. 193).

V náklonnosti Alžbety k chudobným, chorým a najbiednejším vidieť evanjelióvu paradigmaticku Ježišovho zmýšľania. Pohyboval sa medzi chudobnými, šiel medzi ľudí na okraji spoločnosti (prostitutky, mýtnici), stretol sa s malomocným, hoci postihnutým touto chorobou sa všetci mali už z diaľky vyhýbať (Alžbetino uloženie malomocného do kráľovskej postele). Aj v opise Alžbetiných zázrakov vidieť inšpiráciu v evanjelióvom podaní Ježišových zázrakov. Náklonnosť k chudobe a chudobným v legende však možno uviesť do súvisu aj s dobovým rozmachom hnutia chudoby (Segl, 2009, s. 1012 – 1014) a žobravých rádov – františkánskeho a dominikánskeho, ktoré žiadali návrat k evanjelióvej chudobe.¹⁰ Františkánsky rád bol založený práve v čase života sv. Alžbety roku 1209 (Birnstein, 1998, s. 166). Napokon doň vstúpila aj sama Alžbeta po smrti svojho muža. Uvedené motívy, ktoré sa v jej životopise objavujú už skôr, teda anticipujú, že chudobnou sa nestala z nevyhnutnosti, ale dobrovoľne, lebo k tomu inklinovala už v čase, keď si mohla užívať výhody svojho vysokého postavenia. Keďže bola zámožná, jej dobrovoľná chudoba mala o to vyššiu hodnotu.¹¹

Po smrti Alžbetinho muža Ludovíta „niektorí vazali zomrelého kniežata (...) Bohom skúšanú šikanovali¹² (...) vyhnali ju z hradu i zo všetkého jej imania“ (s. 175). „Nikto ju nechcel prijať do svojho domu“ (s. 175). Aj opis tejto situácie korešponduje s duchom evanjelia, v ktorom Ježiš vzt'ahuje na seba osud človeka bez domova na tomto svete: „Líšky majú svoje skrýše a nebeské vtáky hniezda, ale Syn človeka nemá kde hlavu skloniť“ (Mt 8,20; Lk 9,58). Cieľom tohto evanjelióvého odkazu v legende je poukázať na príbytky nebeské. Po pohrebe Ludovíta rytieri, ktorí s ním boli na križiackej výprave, zabezpečili pre Alžbetu navrátenie majetku od Ludovítovho brata Henricha, čo pre ňu ale veľa neznamenalo, takže si za to opäť vyslúžila výsmech: „Keď magnáti a šľachtici videli, že pohŕda svetskou slávou, natoľko ňou opovrhovali, že neráčili sa na ňu ani len pozrieť a prihovoriť sa jej. Často sa jej posmievali, hanobili ju a vyhlasovali, že je nerozumná a pochabá, ak odmieta svetské bohatstvo“ (s. 183). Výsmech je elementom teológie „bláznovstva kríža“, t. j. inverzie hodnôt, ktorá sa nesie v podloží kontrastov celej legendy.

Motívy poníženia a pohŕdania pozemským bohatstvom vrcholia v akte úplného odovzdania sa Bohu, a to v chronologickom začlenení, ktoré má jednak dimenziu bežného času, jednak dimenziu času posvätného, liturgicky výnimočného. Alžbeta vstúpila do rehole na Veľký piatok (s. 184). Tento vstup sa v legende anticipoval – na Veľký piatok, keď ešte žil jej muž, si „obliekla obľúbený mnišsky odev“ (s. 161). Opis Alžbetinej rehoľnej obliečky takisto vhodne zapadá do časového rámca, v ktorom sa v liturgii pripomínajú udalosti Kristovho utrpenia a smrti. Po bičovaní ho zaodeli šarlátovým rúchom. V tomto kontexte sa spomína

⁸ Situované sú aj do iných období, napr. „Dvanástim chudobným umyla nohy, každému z nich dala dvanásť mincí“ (s. 160). Dvojnásobné uvedenie číselky dvanásť ako biblického symbolického čísla naznačuje evanjelióvu obnovu ľudstva. Aluduje tu evanjelióve a liturgické umývanie nôh.

⁹ S týmto termínom pracuje Umberto Eco v knihe *Dejiny ošklivosti*. Podľa Eca sú krása a ošklivosť aj so zreteľom na nemenné vzory relatívne kategórie (porov. Eco, 2007, s. 15).

¹⁰ Aj I. Gerát uvádza, že Alžbetin radikálny príklon k chudobným bol ovplyvnený včasnou fázou vývinu františkánskeho hnutia (Gerát, 2009, s. 188).

¹¹ Podobne je to už v starovekých životoch svätých, napr. v spise sv. Hieronyma *Chvála Pavly* (Burrusová, 2015, s. 83).

¹² Šikanovali lat. *persecuti sunt* (*De vita...*, 1770, s. 101).

Alžbetin rehoľný odev: „z rúk magistra Konráda prijala jednoduchý drsný a hrubý habit tmavej farby a nízkej ceny“ (s. 186), „nosila chatrné a hrubé šaty“, „na jednej tunike mala rukávy potrhané“, „staré potrhané šaty neskúsená v šití plátala.“

Evanjeliový motív Kristovho bičovania sa premieta do spôsobov Alžbetinej askézy a sebazapierania, kompozične sa aktualizuje na viacerých miestach: „Nevinná a bezúhonná dievčina krotila svoje telo častými údermi a trýznila krutým bičovaním“ (s. 187), „Neskôr, keď sa zveladila a pokročila v milosti, opúšťala lôžko milovaného a v tajnej komnate sa nechala rukami slúžok veľmi často tvrdo bičovať“ (s. 153 – 154), v neprítomnosti manžela „Odmietla sa páčiť svetu a na kolenách v bdení, v modlitbách a bičovaním trávila bezsenné noci a čakala na návrat milovaného manžela“ (s. 156), „svoje telo krotila častým bičovaním“ (s. 160). V legende o sv. Alžbete nejde o bičovanie ako trest (praktika dobovo používaná v justícii) ani o verejné bičovanie ako prostriedok pokánia (náboženská praktika flagelantského hnutia, ktoré vzniklo v 13. storočí v Taliansku). Sv. Alžbeta žila ešte pred obdobím, v ktorom sa asketické flagelantské hnutie stalo masovým, ale mimoriadne obľúbené bolo v čase napísania jej životopisu (dominikán Teodorik uvádza, že ho začal písať takmer 60 rokov po jej smrti).

Opis bičovania sv. Alžbety z náboženských príčin prestupuje do kontextu sexuálnych praktík. Nie je tu nijaký rozpor, ak bičovanie interpretujeme ako prostriedok dosahovania mystického spojenia s Bohom cez istú erotickú dispozíciu, vlastnú (a špecifickú) pre každú osobu. J. R. Carrette uvádza, že „rozkoš z fyzickej bolesti v mučeníctve či náboženskom utrpení a sadomasochizmus (...) môžu vytvárať paralelnú udalosť a v trpiacom tele fungovať ako spoločný menovateľ“ (Carrette, 1999, s. 24 – 25), hoci sadomasochizmus a náboženský erotizmus nemožno jednoducho stotožniť (Burrusová, 2015, s. 19). K. MacKendrick hovorí o sile spojenia medzi erotickým a asketickým ako o vyžití sa v katolíckej obraznosti o mučeníctve a ukrižovaní (MacKendrick, 1999, s. 67).

Erotický výklad v náboženských textoch sa viditeľnejšie nesignalizuje, nie je intencionálny. Možno ho identifikovať ako súbor zrekonštruovaných faktov bez explicitného pomenovania, keďže v dobe vzniku týchto textov pre ne nejestvoval pojmový aparát. Až Sigmund Freud položil základy vedeckého skúmania týchto fenoménov, keď ich roku 1905 opísal.

Slasť z bičovania sv. Alžbety sa pertraktuje ako substitúcia sexuálnej aktivity: „Neskôr, keď sa zveladila a pokročila v milosti, opúšťala lôžko milovaného a v tajnej komnate sa dala rukami slúžok veľmi často tvrdo bičovať. Potom sa natešená a plná radosti vracala k mužovmu lôžku“ (s. 153 – 154). Psychické ponižovanie a bolesť je tu iba inštrumentálnym faktorom (Weiss, 2002, s. 68). Násilie a trestanie môže byť len mierne a symbolické, alebo môže byť zdrojom dlhodobého utrpenia podriadených osôb (Weiss, 2002, s. 71). Alžbeta ako kráľovská dcéra si pri bičovaní vymenila so slúžkami pozície moci a poníženosti, dominancie a submisivity, čím sa destabilizuje sociálna hierarchia (Burrusová, 2015, s. 186), podáva sa ako reverzibilná. Výmena rolí medzi svätcom a jeho služobníctvom sa nachádza vo viacerých hagiografiách, napríklad už v starovekom *Živote svätého Martina* od Sulpicia Severa, v ktorom sv. Martin posluhoval svojmu sluhovi (Burrusová, 2015, s. 120). Po bičovaní sa neopisuje Alžbetin fyziologický stav (bolesť z bičovania), ale jej mentálny stav: „...sa natešená a plná radosti vracala“ (lat. *hilarem se exhibuit, et jucundam; De vita...*, 1770, s. 55).

Alžbeta bola pod silným vplyvom svojho spovedníka magistra Konráda z Marburgu, ktorý je z dejín známy predovšetkým ako prísny inkvizítor (Werner, 2009b, s. 281).¹³ Podľa legendy Alžbetu viedol k rozhodnutiu vstúpiť do františkánskeho rádu: „Magister Konrád (...) ju presvedčil, že sa má vzdať všetkého

¹³ Konrádova prísnosť a sklon k sadizmu sa v odbornej literatúre spomínajú do súčasnosti, napr. „V naprostom sebeobětovaní se Alžběta v příštích třech letech až do své smrti věnovala lásce k bližnímu, stále za dohledu přísného duchovního rádce Konráda z Marburku, který jí svou tvrdostí způsoboval ještě více utrpení, než si už sama naložila“ (Schauber – Schindler, 1997, s. 597). Takto zameraní jednotlivci vyhľadávajú profesie, ktoré im umožňujú realizáciu potreby moci nad inými (Weiss, 2002, s. 71). Konrád predtým, ako sa roku 1226 stal duchovným vodcom a roku 1228 poručníkom sv. Alžbety, bol medzi rokmi 1216 – 1227 pápežským kazateľom križiackych výprav v severnom a strednom Nemecku. Roku 1227 ho pápež Gregor IX. ustanovil za vizitátora a reformátora rehoľného aj svetského kléru a tiež za inkvizítora. Po smrti Alžbety r. 1231 rozširoval jej povest' svätice a zaslúžil sa o jej kanonizáciu. V tom istom roku ho pápež ustanovil za samostatného sudcu kacírov. Ním aplikovaný súdny postup uplatňoval extrémnu prísnosť a inicioval éru pápežskej inkvizície v Nemecku. Hodnotenie jeho osobnosti a činnosti, ktoré bolo už medzi jeho súčasníkmi nanajvýš kontroverzné, ostalo sporné do súčasnosti (Werner, 2009b, s. 281).

svetského, zriecť sa všetkých pozemských vecí“ (s. 185).¹⁴ Konrádovi ako sekundárnej postave sa v legende venuje užší priestor. Voči Alžbete však má komplementárne despoticko-sadistické črty. Uvádza sa o ňom, že bol „*znamenitym bojovníkom proti heretickej zvrátenosti*“, bol „*neúprosný a spravodlivý voči neverným a zlým. Mal prísny pohľad*“ a „*všetci prechovávali k nemu bázeň ako ku svätému a spravodlivému mužovi: jedni z lásky k nemu, druhí zo strachu.*“ Dokrešľuje ho príhoda, že keď Alžbetu pozval na kázeň, na ktorej sa však pre návštevu manželovej sestry nezúčastnila, jej slúžky „*dal potrestať tvrdým bičovaním*“ (s. 169). Extrémne prísne povahové črty reprezentuje aj to, že Alžbetu „*veľmi často potrestal magister Konrád bičovaním. Udieral ju aj do tváre, čo z celého srdca rada znášala na pamiatku Pánovho utrpenia*“ (s. 192). Tu sa Alžbetino utrpenie na jednej strane pripodobňuje Kristovmu utrpeniu, no vystupuje v ňom aj špecifický vzťah dominantného učiteľa a submisívnej žiačky (Busse-Wilson, 1931). E. Busse-Wilson označila Alžbetinu pokoru a poslušnosť voči mentorovi Konrádovi za druh substitučnej sexuality bez sexuálneho styku, ktorú v súčasnosti možno pomenovať pojmami dominancie a submisivity.

Vzťah Alžbety a Konráda bol vonkajším pozorovateľom podozrivý: „*Istí ľudia zvráteného ducha a telesne zmýšľajúci vidiac, že svätá žena vo všetkom poslúcha magistra Konráda, začali týchto svätých statočných ľudí úlisne upodozrievať a bezbožnými rečami očierňovať.*“ Alžbeta podozrenia z partnerského vzťahu s Konrádom odvrátila ukázaním svojho doráňaného chrbta Rudolfovi z Varila: „*ukázala bezúhonná žena rozvážnemu mužovi svoj siný a zakrvavený chrbát a vraví: Tu je láska, ktorou ma svätý muž obdaríva alebo skôr zahrňa Božou láskou*“ (s. 186). Podľa rozprávača tým odstránila pohoršenie. Vzťah spôsobovania a prijímania bolesti v logike stredovekého textu automaticky vylúčil sexuálny vzťah, odvrátil podozrenie a bol prijateľný, keďže štandardná predstava o sexuálnom vzťahu sa zakladala na dvorení a nežných prejavoch náklonnosti. Rozkoš „*spočívajúca v bolesti, frustrácii a odmietnutí alebo z nich prameniaca*“ (MacKendrick, 1999, s. 18) bola v rozpore s dobovou koncepciou rozkoše. Slasť a bolesť sa chápali ako protikladné.

Uvedená epizóda sa odohrala až po smrti Alžbetinho manžela Ludovíta, ktorý zomrel počas križiackej výpravy roku 1227, keď mala Alžbeta dvadsať rokov (Werner, 2009a, s. 602). No v legende sa uvádza, že už počas života v jeho charakteristike vyznievala sexuálna zdržanlivosť, pre čo ho mnohí pozorovatelia považovali za asexuálneho, a preto nevhodného pre manželstvo: „*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*“ (s. 161 – 162). Pravda, sexuálna zdržanlivosť sa v stredovekých latinských legendách zdôrazňuje pri viacerých svätoch ako literárnych postavách, lebo zámerom legiend v tomto období bolo posilniť celibátnu prax.¹⁵ Sexuálna zdržanlivosť sa pripisovala nielen rehoľníckam a rehoľníkom či klerikom, ale odporúčala sa aj osobám žijúcim v manželstve, napríklad panictvo bolo samozrejmosťou pre sv. Imricha a panenstvo pre jeho manželku v *Legende o vojvodovi svätom Imrichovi*. Bezdetnosť sa zároveň považovala za osobnú hanbu a znamenala nedostatok z hľadiska následníctva trónu, preto sa mohla ospravedlniť jedine tým, že takémuto páru sa pripísala dobrovoľná zdržanlivosť (Denzler, 1999, s. 185).

V legende sa propaguje sexuálna zdržanlivosť a akékoľvek sexuálne prejavy sa nahrádzajú sebatrýznením, čo sa podáva ako vzor. Ďalší typ sebatrýznenia je v legende iba hypotetický, ide o Alžbetin zámer podaný v podmieňovacom spôsobe a budúcom čase, ale odráža jej vnútorný svet, jej myslenie. Je to zámer znetvoriť si nos, a teda celú tvár pre anulovanie svojej sexuálnej príťažlivosti, aby vyzerala odpudivo a nikto ju nenútil znova sa vydať: „*Ak sa bude niekto usilovať, nehľadiac na moje slobodné rozhodnutie, spojiť ma s mužom vo zväzku manželstva, nebudem s tým v duchu súhlasiť a prejavím svoj odpor, a ak nenájdem cestu, ako sa tomu vyhnúť, v skrytosti si vlastnými rukami znetvorím nos, aby sa odo mňa takto zohavenej každý muž odvrátil*“ (s. 178).

Znetvorenie alebo odťatie nosa bolo v stredoveku krutým trestom.¹⁶ V kontraste s tým Alžbeta bola pripravená znetvoriť si nos, a tým celú tvár sama dobrovoľne len preto, aby sa vyhla ďalšiemu manželstvu. Na tomto motíve vidieť aj zmenu kresťanskej životnej praxe súvisiacu so zmenou spoločenských a kultúrnych podmienok európskych obyvateľov od stredoveku po súčasnosť – životná prax, ktorá sa v stredoveku podávala

¹⁴ Konrád ako svetský kňaz nepatril k žiadnej reholi, ale bol v úzkom spojení s premonštrátni a so žobravými rádmi. Mal blízko k hnutiu chudoby a ženskému hnutiu 13. storočia (Werner, 2009b, s. 281).

¹⁵ Inštitucionálna sexuálna zdržanlivosť kleru čiže celibát sa v celej západnej cirkvi povinne zaviedol v 12. storočí (Denzler, 2000, s. 28 a 30).

¹⁶ Napr. v *Zákone sudnom ľudem* spolu s predaním do otroctva patrilo medzi najprísnejšie tresty (Stanislav, 1967, s. 93 – 94).

a propagovala ako vzorová, sa v súčasnosti označuje za hanebnú a necivilizovanú a považuje sa za ťažký hriech proti piatemu Božiemu prikázaniu *Nezabiješ!* (t. j. za ťažkú urážku Stvoriteľa). V pastorálnej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu o cirkvi v dnešnom svete *Gaudium et spes* 27 z roku 1965 sa o aktoch, ktoré poškodzujú „celistvosť ľudskej osoby, ako zmrzačovanie, fyzické a duševné trýznenie a psychologické donucovanie“, uvádza: „všetky tieto a im podobné veci sú naozaj hanebné činy a poškvŕňujú civilizáciu, pričom sú viac na potupu tým, ktorí ich páchajú, než tým, ktorí podstupujú bezprávie, a napokon sú ťažkou urážkou Stvoriteľa.“

Záver

Zinterpretované motívy Alžbetinho sebatrýznenia na základe záznamov durínskeho rehoľného kňaza Teodorika sú na jednej strane indikátormi, určujúcimi istú špecifickú psychologickú štruktúru osobnosti literárnej postavy, a tak aj jej reálneho pendantu, na druhej strane sú to charakteristiky dobového sväteckého ideálu v prostredí náboženskej viery. Ukazuje sa, že obidve stránky sú vo vzťahu inklúzie. Prirodzene, cez priepasť storočí a sprostredkované podanie života svätice cez literárny text napísaný inou osobou nemožno „diagnostikovať“ literárnu postavu, tobôž jej prvoobraz – sväticu žijúcu na začiatku 13. storočia. Možno však prinášať interpretačné alternatívy. Všetky fenomény zmienené v texte legendy možno chápať len ako akési indikátory charakterizácie reálnej historickej osobnosti. Ale aj ako indikátory čitateľskej zvedavosti či opýtavosti a túžby vytvoriť optimálnu interpretáciu textu. Jedna z ciest interpretácie tohto textu spočíva v odkrývaní hyperbol, pričom bolesť a sebatrýznenie ako vrcholné hodnoty asketického nasledovania Krista, komplementárne usúvzťažnené s opismi jeho utrpenia, môžu prestúpiť do kontrastu s prototypom, ak sa v ich explikácii vynorí rozkoš a vášeň.

BIBLIOGRAFIA:

- (1770)** De vita et morte at miraculis beatæ Elisabeth. Vyd. Georgii Pray. Tyrnaviæ: Typis Collegii Academici Societatis Jesu, s. 33 – 218.
- (1965)** *Gaudium et spes*. Pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete <<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>> (9. 8. 2023).
- (1995)** Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 2624 s.
- Birnstein, U. (1998)** Kronika křesťanství. Prel. I. Ebelová a kol. Praha: Fortuna print, 462 s.
- Burrusová, V. (2015)** Sexuální životy svatých. Erotika ve starověké hagiografii. Prel. Z. Gabajová. Praha: Academia, 203 s.
- Busse-Wilson, E. (1931)** Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen: Das Abbild einer mittelalterlichen Seele. München: Beck.
- Carrette, J. R. (1999)** Prologue to a Confession of the Flesh. – In: *Carrette, J. R.* (ed.) Religion and Culture by Michel Foucault. Manchester: Manchester University Press, pp. 1 – 49.
- Denzler, G. (1999)** Zakázaná slast – dva tisíce let křesťanské sexuální morálky. Prel. J. Nováčková, J. Žák. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 250 s.
- Denzler, G. (2000)** Dějiny celibátu. Prel. F. Pala, A. M. Halasová a J. Žák. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 180 s.
- Eco, U. (2007)** Dějiny ošklivosti. Praha: Argo, 456 s.
- Foucault, M. (2003a)** Užívání slastí. Dějiny sexuality II. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha: Hermann a synové, 340 s.
- Foucault, M. (2003b)** Péče o sebe. Dějiny sexuality III. Prel. M. Petříček, L. Šerý a J. Fulka. Praha: Hermann a synové, 328 s.
- Fraling, B. (2009)** Selbstverleugnung. – In: *Kasper, W.* (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 9. 3. Auflage. Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 429 – 430.
- Frank, K. S. (2009a)** Askese. IV. Frömmigkeitsgeschichte. – In: *Kasper, W.* (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 1. 3. Auflage. Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 1079 – 1080.
- Frank, K. S. (2009b)** Barfüßerorden. – In: *Kasper, W.* (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 2. 3. Auflage. Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 4.
- Frank, K. S. (2009c)** Mönchtum. II. Christliches M. – In: *Kasper, W.* (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 7. 3. Auflage. Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 399 – 405.
- Gerát, I. (2009)** Obrazové legendy sv. Alžbety. Téma, médium, kontext. Bratislava: Veda, 256 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.
- Mišianik, J. (1981)** Antológia staršej slovenskej literatúry. Bratislava: Veda, 872 s.
- Pavlovič, J. (2002)** Naše najstaršie literárne dielo. // *Slovenské pohľady*, roč. IV.+118., č. 7 – 8, s. 14 – 22.
- Segl, P. (2009)** Armutsbewegung. – In: *Kasper, W. (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 1. 3. Auflage.* Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 1012 – 1014.
- Schauber, V. – Schindler, H. M. (1997)** Rok se svatými. Prel. V. Pola, T. Brichtová. 2. vyd. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 702 s.
- Stanislav, J. (1967)** Dejiny slovenského jazyka. Zv. 3. Texty. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 512 s.
- Weiss, P. (2002)** Sexuální deviace. Klasifikace, diagnostika a léčba. Praha: Portál, 352 s.
- Werner, M. (2009a)** Elisabeth v. Thüringen. – In: *Kasper, W. (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 3. 3. Auflage.* Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 602 – 603.
- Werner, M. (2009b)** Konrad v. Marburg. – In: *Kasper, W. (ed.) Lexikon für Theologie und Kirche. Band 6. 3. Auflage.* Freiburg – Basel – Wien: Herder, S. 281.