

Život svätého Svorada-Andreja a Benedikta v literárnych súvislostiach

Life of the St. Zorard-Andrew and Benedict in Literary Context

Kristína Pavlovičová

Katedra slovenského jazyka a literatúry, Pedagogická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

Abstract: This paper focuses on interpretation of the medieval text *Mauri, episcopi Quinqueecclesiensis, Vita sanctorum Zoerardi-Andree confessoris et Benedicti martyris, eremitarum* (Life of the St. confessor Zorard-Andrew and martyr Benedict, written by the Fivechurch bishop Maurus), shortly called also *Maur's legend*, from the viewpoint of symbolical motifs. It deals with the semiotic function and symbolism of saints (Zosimas, Hypolyte, Emmeram, Martin of Tours, as well as Andrew, Benedict and Maurus), numbers (mainly three, forty and four) and other motifs present in the text (an eagle, a rose, reed, a crown, stones and a chain).

Keywords: semiotic function, symbolism, saints, names, numbers, motifs.

1 Úvod

Maurova legenda je najstaršou uhorskou legendou. Jej plný incipit znie *Mauri, episcopi Quinqueecclesiensis, Vita sanctorum Zoerardi-Andree confessoris et Benedicti martyris, eremitarum* (Život svätých pustovníkov Svorada Andreja vyznávača a Benedikta mučeníka od Maura, päťkostolského biskupa)¹. V skrátenej podobe sa nazýva podľa svojho autora *Maurova legenda* alebo podľa svätcov, ktorých životy sa v nej opisujú, *Legenda o sv. Svoradovi a Benediktovi*. V incipite (prevzatom z bruselského rukopisu z 15. storočia) si možno všimnúť, že text sa neoznačuje výrazom *legenda*, ale *vita* čiže *život*. V stredovekej latinskej literatúre sa používali obidva tieto výrazy ako synonymné, porov. názvy *Legenda maior sancti Stephani regis/Väčšia legenda svätého kráľa Štefana*, *Legenda minor sancti Stephani regis/Menšia legenda svätého kráľa Štefana*, *Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta/Legenda o svätom Štefanovi kráľovi napísaná biskupom Hartvikom*, *Legenda sancti Emerici ducis/Legenda o vojvodovi svätom Imrichovi*, *Legenda sancti*

¹ Všetky citácie tejto legendy v tomto príspevku sú z vydania MARSINA, Richard. 1997. *Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov*. Nitra : RAK, 412 s.

Gerardi episcopi/Legenda o svätom Gerardovi biskupovi, ale na druhej strane Vita sancti Ladislai regis Hungariae/Život uhorského kráľa svätého Ladislava, De vita et morte at miraculis beatae Elisabeth/O živote a smrti aj o zázrakoch blaženej Alžbety, Vita beatae Margaritae Hungaricae/Život blahoslavenej Margity Uhorskej. Výraz *vita* korešponduje s výrazom *život* alebo *žitije* čiže *žitie* používaným pre tento žáner v staroslovienskej literatúre. Výraz *legenda* pôvodne znamenal text určený na čítanie pri bohoslužbe, čiže lekcia. V priebehu čias možno práve pre prítomnosť motívov zázrakov nadobudol aj sému vymysleného rozprávania, nehistorických a fantazijných prvkov. Prirodzene, stredoveké legendy obsahovali hyperbolizáciu, literárnu štylizáciu a topoi. Výraz *Maurova legenda* sa zaužíval pre svoju krátkosť a z tohto praktického dôvodu ho ako vžitý najčastejšie používame aj v tomto texte.

V incipite je Svorad označený za vyznávača a Benedikt za mučeníka. Vyznávač (gr. *homologétés*, lat. *confessor*) znášal pre vieru utrpenie, väzenie a vyhnanstvo, hoci tie neboli bezprostrednou príčinou jeho smrti. Pôvodne šlo o čestný titul kresťana, ktorý pred rímskym súdom vyznal vieru v Krista, ale nebol odsúdený na smrť, ale na menší trest, napr. vyhnanstvo alebo nútené práce. Po ukončení prenasledovania vo 4. storočí to bol aj titul askétov, mníchov a panien². Naproti tomu mučeníci pre vieru zomreli. Podľa záverov Druhého vatikánskeho koncilu ani Benedikt nepatrí medzi mučeníkov, lebo ho nezabili pre vyznávanie viery, ale preto, lebo ho chceli ozbíjať³. V starších dobách však vymedzenie typu svätca nebolo také striktné a jednoznačné. Ukazuje na to aj tradícia východnej cirkvi, kde jestvuje bohatšia škála sväteckej kategorizácie, pričom má aj typ cirkevnoslovansky pomenovaný strastoterpec (trpiteľ strastí). Je to typ medzi mučeníkom a askétom⁴. Napríklad v mníchovskom rukopise *Maurovej legendy* z 15. storočia sú obidvaja svätci označení za mučeníkov: *Legenda svätých mučeníkov Svorada a Benedikta*⁵.

Maurova legenda vznikla v období medzi rokmi 1064 a 1070 a je napísaná po latinsky. Jej autorom je biskup Maurus (zomrel pravdepodobne r. 1070), ktorý žil najprv v zoborskom kláštore, potom bol mníchom a opäť kláštora v Panónskej Hore (Pannonhalme) a od r. 1036 biskupom v Päťkostolí (Pécsi)⁶. Ide o kanonizačnú legendu, teda takú, ktorá mala slúžiť na kanonizáciu (vyhlásenie za svätého) hlavnej postavy⁷. Je to text, v ktorom sa opisuje život a zásluhy adepta na svätorečenie. Text sa prečíta pri slávnostnej kanonizačnej bohoslužbe a potom sa môže vnieť aj do breviára ako poučné čítanie na deň sviatku svätca. Svorad a Benedikt boli vyhlásení za svätých až r. 1083⁸, no Maurus ich nazýva svätými preto, že mali povest' svätosti hneď po svojej smrti⁹.

² Porov. Poljakova, S. V., ed., 1980, s. 407.

³ Porov. aj Pavlovič, 2002a, s. 33.

⁴ Tamže.

⁵ Porov. Marsina, 2001, s. 20.

⁶ Porov. Kákošová, 1999, s. 299–300.

⁷ Porov. tamže, s. 299. Porov. aj Kákošová, 2005, s. 35.

⁸ Porov. Pavlovičová, 2015, s. 74.

⁹ Porov. Mišianik, zost., 1981, s. 45.

Pre stredoveké legendy staroslovienskeho aj latinského obdobia je typické, že sú anonymné. V protiklade k nim sa v *Maurovej legende* malého rozsahu (ide o jednu z najkratších legiend) až tri razy spomína, že jej autorom je Maurus: prvý raz hneď v incipite, potom priamo v texte „*Ja, totižto Maurus, teraz z Božej milosti biskup, vtedy však novic...*“ (s. 41) a tretí raz v závere: „*Končia sa skutky svätých Svorada a či Ondreja Vyznávača a Benedikta Mučeníka stručne spísané päťkostolským biskupom Maurusom*“ (s. 43). Takýto úvod a záver ako dobové textové konvencie slúžili na určenie začiatku a konca textu a nachádzajú sa aj v iných vtedajších uhorských legendách. Maurus sa do legendy podpísal preto, aby jej svojou autoritou biskupa garantoval hodnovernosť.

Podobný postup si zvolil aj rozprávač legendy o svätej Alžbete dominikánsky rehoľník a kňaz Teodorik viac ako dvesto rokov po *Maurovej legende* (uvádza, že svoju legendu začal písať roku 1289): „*Ja kňaz Teodorik, najmenší a nehodný brat rehole kazateľov, národnosťou Durínčan, po vyzvaní istými počestnými a zbožnými osobami, už keď som mal vyše šesťdesiat rokov svojho veku a bol som štyridsaťdva rokov v reholi, začal som písať toto dielko...*“¹⁰

Podľa *Maurovej legendy* Maurus sám Svorada videl, hoci o jeho živote sa dozvedel od iných: „*Ja, totižto Maurus, teraz z Božej milosti biskup, vtedy však novic, tohto dobrého človeka som videl, ale ako žil, nie z videnia, ale z počutia som sa dozvedel*“ (s. 41). Okrem toho presne uvádza zdroje, z ktorých získal podávané informácie – od Svoradovho učeníka Benedikta a od opáta Filipa. Až päť ráz prízvukuje, že opísané udalosti o Svoradovi mu ako priamy svedok vyrozprával Benedikt: „*ako som to počul z rozprávania jeho učeníka blahoslaveného Benedikta, ktorý pri ňom žil*“, „*do nášho kláštora (...) spomenutý mních Benedikt často chodil a mne, čo nasleduje, o jeho ctihodnom živote rozprával*“ (obidve s. 41), „*prišiel sa spomenutému učeníkovi svojmu Benediktovi – ktorý mi to rozprával*“, „*Tieto veci dozvedel som sa od spomenutého učeníka jeho Benedikta*“, „*pochovali aj Benedikta, ktorý mi bol o onom ctihodnom všetko, čo som napísal, povedal*“ (všetko s. 42). Na troch miestach zase uvádza, že podávané informácie má od opáta Filipa: „*Ale čo nasleduje, porozprával mi opát Filip, keď ma ustanovili za opáta*“ (s. 42), „*čo som sa z rozprávania opáta Filipa po pochovaní tela blaženého muža dozvedel a zdalo sa mi hodné pamiatky, som zapísal*“ a „*som nechcel zamlčať ani iný zázrak, o ktorom som sa dozvedel z rozprávania toho istého opáta Filipa*“ (s. 43). Opát Filip sa v legende predstavuje ako predstavený kláštora na Zobore: „*od opáta Filipa, ktorého kláštor zvaný Zobor ležal na nitrianskom území*“ (s. 41). Toto časté odvolávanie sa na priamych svedkov má posilniť historickú hodnovernosť legendy.

Aj Teodorik rovnako ako Maurus dôsledne uvádza pramene, z ktorých vychádzal – hoci jeho prameňom už nie je priame rozprávanie svedkov, ale má písomné pramene: „*Je to knižočka zostavená z vyjadrení Alžbetiných štyroch služok, takisto list magistra Konráda z Marburgu, ktorý písal pánovi Gregorovi IX., pápežovi, o jej živote, smrti a zázrakoch. (...) Okrem toho som čítal kázeň veľmi učeného a veľmi zbožného brata Ota z rehole kazateľov, ktorá sa začínala takto: O silnej žene, a druhú kázeň, ktorá sa začínala: Na slávu a česť. V oboch som našiel niečo stručné o jej skutkoch. Prezeral som aj rozličné kronikárske*

¹⁰ Marsina, 1997, s. 146.

*spisy, usilujúc sa nájsť, čo som hľadal. Keď som nenašiel to, čo som chcel, navštívil som kláštor mníchov a mníšok, išiel som do miest a hradov aj do mestečiek a vypytoval som sa najstarších a pravdovravných ľudí, písal som listy, usilujúc sa vyskúmať zo všetkých stránok úplne tieto deje.*¹¹ Teodorik takto podrobne vymenúva svoje zdroje, pričom začína od Alžbetiných najbližších (jej slúžky, list jej spovedníka Konráda pápežovi), a dáva im prívlastky *veľmi učený, veľmi zbožný, pravdovravní* na posilnenie dôveryhodnosti svojho textu, čo je stratégia typická pre legendy.

Spomínanie významných osobností ako svedkov skutkov svätca bolo častým prvkom legend, čím sa autor usiloval získať si dôveru čitateľov. Okrem Svoradovho učeníka Benedikta a opáta Filipa sa v *Maurovej legende* ako svedok spomína aj vojvoda Gejza, ktorý si po Svoradovej smrti ponechal polovicu reťaze, ktorou bol Svorad opásaný: *„Polovicu tej reťaze, ktorú som od tohto opáta vypýtal a podnes opatroval, dal som najkresťanskejšiemu vojvodovi Gejzovi, ktorého prosbe, keď ju túžobne odo mňa žiadal, odoprieť som nemohol“* (s. 43). Aj existencia reťaze tu teda slúži ako akýsi materiálny „dôkaz“ Svoradovho sebatrýznenia, pričom zároveň sa stáva sakrálnym predmetom na úrovni relikvie.

Pozoruhodné je, že panovník tu má adjektívum „*najkresťanskejší*“ (v lat. origináli *christianissimus* – „*ducis christianissimi Gayse*“) ¹². Slovenský výraz *kresťanský* je vzťahové adjektívum, ktoré sa nedá stupňovať bez toho, aby sa neposunul pôvodný čisto denotatívny význam. Na zdôraznenie kresťanskej orientácie panovníka sa tu však stupňuje. V tom čase ešte nebolo dlho po christianizácii tohto územia, resp. kresťanstvo sa tu ešte stále budovalo. Výraz *najkresťanskejší* sa tu však používa aj na označenie plnej formy osobného kresťanského života spomínaného panovníka, ktorá zodpovedá úrovni svätosti. Neprijal teda kresťanstvo iba formálne, ale aj on naplnil ideál kresťanstva, preto bol neskôr vyhlásený za svätého.

Vojvodom Gejzom sa tu nemyslí otec kráľa Štefana I., ktorý pod svojou vládou zjednotil ostatných maďarských náčelníkov a stal sa vládcom zadunajského kniežatstva. Na toto územie začal šíriť kresťanstvo, keď povolal bavorských misionárov a neskôr aj svätého Vojtecha so skupinou misionárov z Čiech ¹³. Tento Gejza totiž zomrel roku 997 ¹⁴. Svorad zomrel roku 1032 ¹⁵, počas vlády Štefana I. Vojvodom Gejzom sa tu teda myslí Gejza I., ktorý bol uhorským kráľom v rokoch 1074 – 1077 ¹⁶. Išlo o syna Bela I. Po smrti Gejzu I. vládol jeho brat Ladislav I., počas ktorého vlády boli za svätých vyhlásení Svorad a Benedikt a ktorý bol tiež vyhlásený za svätého roku 1192 ¹⁷. Maurus teda podľa svojho svedectva získal Svoradovu reťaz od opáta Filipa a neskôr jej polovicu venoval Gejzovi, ktorý vtedy ešte nebol uhorským kráľom (kráľom sa stal približne štyri roky po Maurovej

¹¹ Tamže, s. 145.

¹² Porov. Holinka, 1934, s. 345.

¹³ Porov. Bartl, 1999, s. 23.

¹⁴ Tamže, s. 23.

¹⁵ Tamže, s. 26.

¹⁶ Tamže, s. 27.

¹⁷ Tamže, s. 28.

smrti), ale bol na čele Nitrianskeho kniežatstva, takže Maurus ho tituluje vojvoda. Za vojvodu bol vyhlásený okolo roku 1064¹⁸. Práve z tohto Gejzovho titulu sa teda odvodzuje, že *Maurova legenda* bola napísaná niekedy po roku 1064 (a Maurus zomrel asi roku 1070, čiže legenda sa datuje rokmi 1064 – 1070).

Rovnaký prívlastok *najkresťanskejší* sa v *Maurovej legende* používa ešte raz, a to v súvislosti s kráľom Štefanom hneď na začiatku textu, keď sa rozprávaný dej situuje najprv časovo: „*V tom čase, keď sa pod vládou najkresťanskejšieho kráľa Štefana*“ (*sub christianissimi Stephani regis*¹⁹; kráľ Štefan vládol medzi rokmi 997 a 1038)²⁰ a potom aj priestorovo: „*v Panónii*“. Maurus kladie dôraz na kresťanskosť panovníkov, pričom ich kresťanskosť vymieriava najvyššou mierou. Tento prívlastok sa potom používal ako konštantný atribút panovníkov aj v iných stredovekých latinských legendách. Svätému Štefanovi sa prisudzuje napríklad v *Legende o vojvodovi svätom Imrichovi*: „*Panónia (...) pre obrovské zásluhy svojho najkresťanskejšieho kráľa Štefana pokročila dopredu v cnosti viery*“²¹ alebo v *Legende o svätom Gerardovi biskupovi*: „*prišiel do panónskej krajiny, v ktorej vtedy vládol najkresťanskejší kráľ Štefan*“²². Vo *Väčšej legende svätého kráľa Štefana* sa svätý Štefan uvádza ako „*najkresťanskejšie knieža*“²³. Prirodzene, prívlastok v superlatíve sa mohol variovať, napr. v *Menšej legende svätého kráľa Štefana* má Štefan prívlastok *najsvätejší*: „*najsvätejšieho vyznávača Štefana, kráľa Panónov*“ alebo „*dalo vzísť ako svetlo v temnotách najsvätejšiemu kráľovi Štefanovi*“²⁴. Používanie superlatívu korešponduje s používaním elatívu pri svetských prívlastkoch panovníkov, napr. „*V Uhorsku vtedy vládol kráľ Ondrej, preslávený bohatstvom a mocou. Jeho manželka Gertrúda, dcéra prevznešeného kniežata Korutánska*“²⁵ v legende *O živote a smrti aj o zázrakoch blaženej Alžbety*.

Rozprávačom *Maurovej legendy* v 1. osobe je Maurus a udalosti zo života Svorada a Benedikta opisuje v 3. osobe – rovnako postupuje aj Teodorik v legende o sv. Alžbete. Udalosti opísané v *Maurovej legende* sa viažu na slovenské územie – v texte sa explicitne hovorí o Panónii, o kláštore na Zobore pri Nitre, spomína sa chrám blaženého mučeníka Eme ráma, ktorý sa nachádza na hrade v Nitre. O „*pustovníckej samote*“ (s. 41), do ktorej sa Svorad utiahol, sa predpokladá, že ide o Skalku pri Trenčíne, lebo zo začiatku 13. stor. jestvuje zmienka o tamojšom kostole sv. Benedikta a roku 1224 tam bolo založené opátstvo sv. Benedikta „*ku cti blaženého Benedikta mučeníka v jaskyni zvanej Skalka*“²⁶.

V legende sa vyskytuje číselná symbolika. Svorad sa tri dni postil: „*po tri dni sa zdržiaval od všetkého, čo možno jest*“, počas štyridsiatich dní pôstu pred Veľkou nocou jedol iba štyridsať orechov: „*z lásky k milosti toho, ktorý pre ľudí stanúc sa človekom, postil sa štyridsať dní. Keď však mal prísť čas štyridsaťdenného pôstu, na základe rehoľného poriadku, podľa*

¹⁸ Porov. Holinka, 1934, s. 309.

¹⁹ Porov. tamže, s. 341.

²⁰ Porov. Mišianik, zost., 1981, s. 45.

²¹ Marsina, 1997, s. 79.

²² Tamže, s. 89.

²³ Tamže, s. 53.

²⁴ Tamže, obidve s. 65.

²⁵ Tamže, s. 147.

²⁶ Porov. Mišianik, zost., 1981, s. 45.

ktorého žil opát Zosimas, keď každý štyridsaťdenný pôst odbavoval so štyridsaťpäť datľami, sám od otca Filipa, od ktorého mal rehol'né rúcho, dostal štyridsať orechov“ (s. 41). Spomína sa tu palestínsky mních Zosim, ktorý žil pravdepodobne v 6. storočí²⁷. Niektorí autori zaraďujú jeho život už do 5. storočia, závisí to od datovania smrti Márie Egyptskej. Viac informácií o Zosimovi sa totižto nachádza v *Živote Márie Egyptskej, niekdajšej neviestky, konajúcej prísne pokánie v jordánskej púšti*, ktorý vznikol v 7. storočí a jeho autorstvo sa pripisovalo jeruzalemskému patriarchovi Sofroniovi I., hoci jazykovo aj štýlovo sa nápadne odlišuje od ostatných Sofroniových spisov²⁸.

Zosima dali už ako dieťa do jedného z palestínskych monastierov, kde žil v askéze. Keď mal päťdesiattri rokov, nazdával sa, že už dosiahol duchovnú dokonalosť, čo sa v legende vyjadruje „tam prešiel všetmi stupni askeze“²⁹. Potom sa mu zjavil istý muž a aby ho napomenul, poslal ho do monastiera pri Jordáne. Miestni mnísi mali tradíciu ísť počas veľkého pôstu (pôstu pred Veľkou nocou) do púšte a prebývať tam v osamelosti a modlitbe. Zosim nasledoval ich príklad, no zároveň si želal nájsť skúsenejšieho pustovníka. Po asi dvadsiatich dňoch cesty stretol svätú Máriu Egyptskú. Rozpovedala mu príbeh svojho života, ktorý Zosima ohromil. Na žiadosť svätice jej dal o rok na brehu Jordánu prijať sväté sviatosti. Príduc do púšte nasledujúci rok, už ju našiel mŕtvu. Zosim nemal silu kopat' jej hrob, a tak o to podľa legendy požiadal leva. Keď to zviera vykonalo, stavec Zosim Máriu Egyptskú pochoval. Po návrate do monastiera o tom rozpovedal všetkým bratom. Zosim zomrel vo veku okolo 100 rokov³⁰.

Zaujímavé je, že v *Živote Márie Egyptskej* sa explicitne nespomína, že Zosim si do púšte zobral datle, a už vôbec nie ich počet tak ako v *Maurovej legende*. O mníchoch sa v ňom uvádza, že v nedeľu pred začiatkom Veľkého pôstu sa „podle zvyku mníši trochu najedli“ a všetci okrem jedného postupne vyšli do púšte, pričom sa vracali v nedeľu pred zmŕtvychvstaním. Ten posledný sa zostal starať o chrám. Jedlo, ktoré si mnísi so sebou zobrali, sa opisuje takto: „Každý mnich se zásobil, čím mohl a co chtěl k jídlu: jeden bratr si bral potřebné množství chleba, druhý sušené fíky, třetí datle, čtvrtý máčené boby, a někteří s sebou nevzali nic než rozedraný oděv, kterým přikryli své telo; ti se sytili, když dostali hlad, travinami rostoucími na poušti.“³¹ Zosim šiel „jen s malou zásobou potravy nezbytnou pro potřeby jeho těla a v jednom roztrhaném obleku.“³² Maurus pri počte Zosimových datlí teda pravdepodobne vychádzal z ústnej tradície.

Zosim stretol svätú Máriu Egyptskú po tom, čo žila na púšti podľa svojho odhadu asi štyridsaťsedem rokov. Do púšte si so sebou zobrala dva a pol chleba³³, potom sa živila „trávami a vším, co jsem mohla na poušti najít.“³⁴ Mária Egyptská je teda opísaná ako askétka, ktorá dodržiava prísny pôst. Aj Zosim sa v *Živote Márie Egyptskej* opisuje ako vzor askétu.

²⁷ Porov. Mišianik, 1974, s. 50.

²⁸ Porov. Poljakova, S. V., ed., 1980, s. 340.

²⁹ Tamže, s. 112.

³⁰ Porov. Gaginskij, 2009, s. 344–346.

³¹ Poljakova, S. V., ed., 1980, s. 114.

³² Tamže, s. 115.

³³ Tamže, s. 123.

³⁴ Tamže, s. 124.

Dôraz na askézu sa kladie už pri opise jeho života v prvom monastieri: „*prošel všemi stupni askeze. Zdokonalil se ve veškeré pokoře, dodržoval všechna pravidla stanovená v této asketické škole jinými učiteli a mnoho si ještě z vlastní vůle ustanovil navíc, aby podrobil tělo duchu. A tak ten mnich dosáhl vytčené mety a proslavil se jako muž ducha, takže z blízkých a nezdálka i ze vzdálených klášterů přicházelo k němu nepretržitě množství bratří, aby je svým učením posílil v askezi.*“³⁵ Aj pri opise života v monastieri pri Jordáne sa zdôrazňuje Zosimova askéza: „*Jedinou snahou všech bylo, aby každý z nich byl tělesně mrtev, neboť zemřel a přestal pro svět a pro všechno světské existovat. Každodenní potravou jim byla Bohem vnuknutá slova, kdežto tělo udržovali mniši při životě jen tím nejnutnějším – chlebem a vodou, neboť každý z nich hořel láskou k Bohu. Zósímás spatřiv jejich způsob života toužil po askezi ještě tvrdší, bera na sebe stále těžší práce (...) Klášterní brana se nikdy neotevírala a byla stále na zámku, aby se mniši nerušeně mohli oddávat askezi.*“³⁶ V tomto fragmente sa o askéze hovorí ako o umŕtvení tela (lat. mortificatio). V dejinách kresťanstva možno askézu vidieť ako formu náhrady mučeníctva³⁷. Nie náhodou sú aj ostatní svätci, ktorí sa spomínajú v *Maurovej legende*, mučeníci alebo pustovníci.

Spomína sa v nej svätý mučeník Hypolit: opát Filip, „*ktorého kláštor zvaný Zobor ležal na nitrianskom území na počesť svätého Hypolita mučeníka*“ (s. 41). Svätý Hypolit Rímsky pochádzal asi z Malej Ázie. Bol to jeden z najväčších gréckych cirkevných spisovateľov, žil na prelome 2. a 3. storočia. Keď sa bývalý otrok Kalist stal pápežom (217 – 222), Hypolit sa dal vymenovať za prvého „vzdoropápeža“ v dejinách cirkvi. Táto schizma pretrvávala aj za čias Kalistových nasledovníkov Urbana I. (222 – 230) a Ponciána (230 – 235)³⁸. Cisár Maximinus Thrax vypovedal Hypolita aj Ponciána na Sardíniu, kde sa zmierili a Hypolit vyzval svojich stúpcov, aby sa pridali k ostatným veriacim veľkej rímskej cirkvi. Hypolit aj Kalist zomreli roku 236 na útrapy z nútenej práce v baniach. O Hypolitovi sa uvádza, že „*mučedníckou smrťou smýšľal svoj hriech*“³⁹.

Ďalším mučeníkom, ktorého patrocínium sa spomína v *Maurovej legende*, je mučeník Emerám – spomína sa v nej, že Svorada aj Benedikta pochovali „*v bazilike blaženého Emeráma mučeníka*“ (s. 42). Svätý Emerám pochádzal asi z Poitiers vo Francúzsku. Bol misijným biskupom, podľa svojho passia prišiel roku 649 do Bavorska. Zo svojho sídla v Regensburgu putoval tri roky po krajine a kázal. Bol veľmi obľúbený a vážený a obrátil a pokrstil mnoho pohanov. V treťom roku svojej misijnej činnosti chcel cestovať do Ríma, aby podal správu pápežovi, stal sa však obeťou nedorozumenia. Keďže chcel ochrániť vojvodu dcéru Otu pred ťažkým potrestaním, vyhlásil sa za otca nemanželského dieťaťa, ktoré čakala. Jej brat Lantpert ho dal za to prenasledovať a prepadnúť. Emeráma priviazali na rebrík, vypíchli mu oči, vytrhli mu jazyk a odsekli mu ruky aj nohy, na následky

³⁵ Tamže, s. 113.

³⁶ Tamže, s. 113–114.

³⁷ Porov. Bianchi, 2009, s. 1075.

³⁸ Porov. Birnstein, 1998, s. 452.

³⁹ Schauber – Schindler, 1997, s. 420.

čoho zomrel. Ota a vojvoda dali telo Emeráma preniesť do kostola sv. Juraja v Regensburgu. Z tohto kostola sa vyvinul benediktínsky kláštor, ktorý po mnoho storočí patrili medzi najvýznamnejšie kláštory nemeckej jazykovej oblasti⁴⁰.

Tretí svätec, ktorý sa spomína v *Maurovej legende* okrem Zosima, bol pustovník – svätý Martin z Tours: „Do nášho teda kláštora, zasväteného blaženému biskupovi Martinovi, spomenutý mních Benedikt často chodil“ (s. 41) – myslí sa tu benediktínsky kláštor v Pannonhalme, kde bol Maurus opátom. Svätý Martin sa narodil roku 316 v Sabarii v Panónii (dnešné Szombathely), kde sa usadil jeho otec Talian po tom, čo doslúžil ako rímsky dôstojník. V Martinovom životopise sa uvádza, že po pustovníctve túžil už vtedy, keď bol ako desaťročný prijatý medzi katechumenov (čakateľov na krst). No jeho otec ho ako pätnásťročného poslal do galskej armády, kde sa Martin stal dôstojníkom. Oblúbené je zobrazenie Martina, ako delí svoj plášť mečom na dve časti a jednu z nich podáva žobrákovi, ktorý ho v zime pri mestskej bráne prosil o almužnu, no Martin nemal peniaze ani jedlo. Ďalšiu noc sa mu zjavil Kristus odetý do plášťa, ktorý dal žobrákovi. Zakrátko sa dal Martin pokrstiť, vzdal sa vojenskej služby a vybral sa do Poitiers, aby sa dozvedel viac o kresťanskej viere od slávneho Hilária. Ten sa stal jeho učiteľom a vzorom. Martin sa potom vrátil do Panónie na misie – obrátil svoju matku, ale ariánski biskupi ho vyhnali. Uchýlil sa na malý ostrov Gallinara na talianskej riviére, kde žil ako pustovník. Okolo roku 360 ho Hiláriu povolal späť do Poitiers, kde bol od roku 356 biskupom. Práve sa vrátil z vyhnanstva vo Frýgii, kam ho poslali jeho ariánski protivníci. Martin zriadil pustovňu v Ligugé asi osem kilometrov južne od Poitiers. Z nej sa neskôr vyvinul slávny kláštor, prvý kláštor Galie vôbec. Martin bol roku 371 alebo 372 zvolený za biskupa v Tours, v diecéze severne od Poitiers. Aj tu žil skromným až asketickým spôsobom, keď opustil biskupský dom, ktorý mu náležal, a s niekoľkými mníchmi sa nasťahoval do chatrčí pred bránami mesta. Z tejto pustovne sa v priebehu rokov vyvinul významný kláštor Marmoutier, ktorý sa stal strediskom asketického a kultúrneho života Západu. Martin zomrel v roku 397 v Candes (dnes sa podľa neho nazýva Candes-Saint-Martin) počas jednej z mnohých pastoračných ciest po svojom biskupstve⁴¹.

Tieto patrocinia a svätci sa v *Maurovej legende* krátkeho rozsahu nespomínajú náhodne, ale zmienky o nich majú semiotickú hodnotu. Spája ich mučeníctvo ako dobový ideál, v časoch Svorada, Benedikta a Maura nahradený pustovníctvom a askézou. Stredoveký text *Maurovej legendy* teda funguje rovnako ako postmoderné texty – dá sa čítať aj denotatívne bez týchto odkazov, ale vďaka nim ho možno čítať na viacerých rovinách. Pre dobových čitateľov (poslucháčov) bolo samozrejmé, že týchto svätcov poznali a tieto odkazy teda dokázali dešifrovať.

Pravda, semiotickú funkciu majú aj mená Andrej, Benedikt a Maurus, keďže to boli mníšske mená, ktoré si ich nositelia sami vybrali. Na duchovnej ceste chceli nasledovať Krista podľa príkladu svätca, ktorého meno si zvolili⁴². Svorad prijal rehoľné meno Andrej, keď

⁴⁰ Porov. tamže, s. 491–492.

⁴¹ Tamže, s. 580–582.

⁴² Porov. Pavlovič, 2002a, s. 32.

vstúpil do benediktínskeho kláštora na Zobore v Nitre. Apoštol Andrej je prvým apoštolom východných kresťanov. Jeho sviatok sa slávil v ten istý deň ako sviatok palestínskeho opáta Zosima, podľa vzoru ktorého Svorad dodržiaval pôst – 30. novembra⁴³. No ani meno Svorad nemuselo byť jeho rodným menom. Mohol si ho vybrať už skôr, keďže už pred vstupom do kláštora na Zobore patrilo medzi duchovenstvo: „*k nemu (ku kráľovi Štefanovi – pozn. K. P.) ako k otcovi sa utiekali kňazi a mníši z iných krajín (...) Medzi nimi jeden, ktorý pochádzal zo sedliackeho rodu ako ruža z tŕnia, menom Svorad*“ (s. 41). Vo východnom mníšstve si mních berie nové meno pri každom postupe na iný stupeň mníšskeho života čiže pri prijímaní schím⁴⁴. Rozprávač *Maurovej legendy* Maurus Svorada, odkedy vstúpil do kláštora na Zobore, volá dôsledne v latinskom origináli Andreas. V Marsinovom preklade do slovenčiny má toto meno podobu Ondrej, čo je variant mena Andrej. No v epizóde o vzkriesení mŕtveho zbojníka sa o ňom hovorí ako o svätom Svoradovi. Zbojník hovorí: „*Svätý Svorad ma totiž vzkriesil z mŕtvych do života*“ (s. 43). A potom takisto Maurus preberá toto meno pri reprodukcii zbojníkovej výpovede: „*povedal, že nikdy z tej cely neodíde, ale navždy tam Bohu a svätému Svoradovi bude slúžiť*“ (s. 43).

Benedikt si vybral meno Benedikta z Nursie, otca západného mníšstva – benediktínsky rád bol od 8. do 12. storočia jedinou západnou rehoľou. Narodil sa v Nursii v Taliansku a študoval v Ríme, pre nemravnosť spolužiakov však ešte pred dokončením štúdií ušiel do samoty v sabínskych horách, kde žil so skupinou askétov. Neskôr žil tri roky v úplnej samote, viedol život prísneho pokánia v jaskyni v údolí rieky Ania pri Subiacu. Potom ho spoločenstvo mníchov z blízkeho kláštora Vicovaro vymenovalo za svojho predstaveného. Ale len čo chcel usporiadať život pustovníkov, pokúsili sa ho otráviť jedom, a tak sa vrátil do svojej jaskyne, kde postupne okolo seba zhromažďoval pustovníkov. Organizoval dvanásť malých mníšskych spoločností, ktoré čoskoro mali vlastné kláštory – tak sa Benedikt stal zakladateľom mníšstva na Západe. Roku 529 založil pri meste Cassina na juhovýchode od Ríma kláštor Montecassino, ktorý sa čoskoro stal svetoznámy. Tu napísal svoju *Regula Benedicti*, ktorá sa stala základom všetkých benediktínskych kláštorov Západu. Benedikt zomrel roku 547 pred oltárom kláštorného kostola v Montecassine. Pochovaný bol k svojej dvojčičke svätej Scholastike⁴⁵. Kláštor na Zobore v Nitre aj kláštor v Pannonhlame, kde bol Maurus opátom, boli benediktínske.

Rozprávač Maurus si pravdepodobne vyvolil meno svätého Maura, ktorý bol syn rímskeho senátora a obľúbený žiak Benedikta z Nursie, ktorý ho vychovával a vzdelával už od detstva. Podľa legendy sa Maurus stal nástupcom Benedikta z Nursie ako opát kláštora Subiaco, keď sa Benedikt s niekoľkými mníchmi roku 529 presídlil do kláštora v Montecassine. Viac o Maurovi nie je známe, spomína ho iba Gregor Veľký v súvislosti s Maurovou neobyčajnou poslušnosťou voči svojmu učiteľovi a vzoru Benediktovi. Podľa legendy

⁴³ Porov. Pavlovič, 2002b, s. 16.

⁴⁴ Porov. tamže, s. 14.

⁴⁵ Porov. Schaubert – Schindler, 1997, s. 346–349 a s. 63.

mal Maurus mimoriadny dar uzdravovania chorých⁴⁶. Pravda, okrem tohto Maura jestvujú ďalší štyria svätci s týmto menom, všetkých však spája to, že sú mučeníci⁴⁷.

Všetkých týchto svätcov, zmienených v *Maurovej legende*, spája ideál mučeníctva alebo pustovníctva. Do ich radu sa začleňujú aj svätí Svorad a Benedikt, ako aj rozprávač Maurus.

Vráťme sa však k Svoradovmu štyridsaťdennému pôstu. Ním sa Svorad okrem Zosima pripodobňuje aj k Ježišovi, ktorý sa na púšti postil štyridsať dní a štyridsať nocí (Mt 4, 2, porov. aj Mk 1, 13 a Lk 4, 1). Štyridsať orechov malo zároveň praktickú funkciu, Svoradovi slúžili ako druh kalendára, vďaka ktorému vedel v pustovníckej samote odpočítavať dni. Číslo štyridsať by sa dnes na rozdiel od čísla tri, ktoré je známe aj zo žánrov ľudových rozprávání (napr. rozprávok a povestí) nemuselo zdať ako symbolické. V biblických knihách je však veľmi obľúbené. Znamenalo okrúhly počet⁴⁸. Ježiš sa štyridsať dní po zmŕtvychvstaní zjavoval svojim učeníkom (Sk 1, 3). Toto číslo je však obľúbené aj v Starom zákone: podľa knihy Genezis potopa, ktorú zoslal na zem Boh, trvala štyridsať dní; Izák mal štyridsať rokov, keď si zobral za ženu Rebeku (Gn 25, 20); Ezau mal štyridsať rokov, keď si zobral Juditu (Gn 26, 34); lekári balzamovali Jozefovho otca štyridsať dní (Gn 50, 3); Izraeliti boli na púšti štyridsať dní, kým prišli do Kanaánu (Ex 16, 34); keď Boh dal Mojžišovi desatoro, Mojžiš zostal na vrchu štyridsať dní a štyridsať nocí bez toho, aby jedol chlieb a pil vodu (Ex 24, 18 a Ex 34, 28); Héli bol sudca štyridsať rokov (1 Sam 4, 18); kráľ Dávid aj kráľ Šalamún vládli po štyridsať rokov (2 Sam 5, 4; 1 Kr 2, 11; 1 Krn 29, 27 a 1 Kr 11, 42; 2 Krn 9, 30) a podobne.

Prirodzene, táto číselná symbolika nevyklučuje to, že by Svorad reálne mohol prežiť štyridsaťdenný veľký pôst len s orechom na deň, keďže orechy by mu pre svoju výživnosť mohli poskytnúť minimálne množstvo tukov a bielkovín na prežitie. No hoci patria k jedným z najkoncentrovanejších potravinových zdrojov živín, Svorad ťažko pracoval v lese ako drevorubač, čo ho vysilovalo: „*V tie dni – ale aj v iné – hoci jedlo nielen nestačilo na osvieženie tela, ale aj samého ducha zoslabovalo, vyjmúc čas modlitby, robiť nikdy neprestal, ale zoberúc sekeru, chodil pracovať do lesnej samoty*“ (s. 41). V legende sa uvádza, že prísny pôst a ťažká práca ho oslabovali až tak, že raz sa nevládal vrátiť do svojej pustovne: „*jedného dňa prílišnou robotou a pôstom oslabený, na tele i na duchu zmorený ležal*“ (s. 41). To, že vtedy „*prišiel k nemu nejaký mladík krásny na pohľad ako anjel, a naložiac ho na vozík, zaviezol ho do jeho cely*“ (s. 41), sa interpretuje ako Svoradov prvý zázrak, ktorý sa odohral ešte počas jeho života.

Druhý a tretí zázrak sa udiali po Svoradovej smrti. Zbojníci doniesli svojho mŕtveho druha do Svoradovej cely a „*mŕtvy zrazu začal dýchať a vstávať*“ a povedal im: „*Svätý Svorad ma totiž vzkriesil z mŕtvych do života*“ (s. 43). Tretí zázrak spočíval v tom, že svätý Svorad zachránil pred smrťou odsúdeného zločinca. Opisuje sa to takto: „*keď bol odsúdený, stále*

⁴⁶ Tamže, s. 21.

⁴⁷ Porov. Pavlovič, 2002a, s. 32.

⁴⁸ Porov. Novotný, 1992a, s. 105, heslo *číslo, číslovka*.

vzýval jeho (Svoradovo – pozn. K. P.) meno, a keď ho dvíhali na šibenicu, blažený muž Ondrej ho hneď svojimi rukami pridržal“ (s. 43).

Číselná symbolika sa prejavuje aj v tom, že Svoradov učeník Benedikt žil tri roky pustovnícky ako Svorad: „Keď podľa príkladu svojho učiteľa tri roky žil v tejto prísnosti, napadli ho zbojníci“ (s. 42). Za číslom tri je skrytá predovšetkým kresťanská symbolika, toto číslo vyjadruje svätú Trojicu⁴⁹. Spomínali sme už, že Svorad sa tri dni postil, v legende sa tri razy uvádza, že jej autorom je Maurus. Spomínajú sa v nej tri zázraky a nachádzajú sa v nej tri ódické pasáže. Číslo tri sa však často opakuje už v Starom zákone, napríklad po troch dňoch sa stane niečo významné: Jozef Egyptský vykladal sen s tromi výhonkami na viniči čašníkovi a s tromi košíkmi pečiva pekárovi, že o tri dni faraón čašníka opäť uvedie do úradu a pekára dá obesiť (Gn 40, 10 – 19), Jonáš bol vo vnútri ryby tri dni a tri noci (Jon 2, 1), v Matúšovom evanjeliu sa podľa toho uvádza, že ako bol Jonáš tri dni a tri noci v bruchu veľkej ryby, tak bude Syn človeka tri dni a tri noci v lone zeme (Mt 12, 40), Ježiš bol pochovaný a tretieho dňa vzkriesený podľa Písem (1 Kor 15, 4). V Biblii sa rôzne udalosti opakujú trikrát, čím sa vyjadruje stupňovanie, napr. trojnásobne sa preklína Kanaán, aby sa stal sluhom (Gn 9, 25 – 27), Balám zase tri razy požehnal Balakových nepriateľov (Nm 24, 10), v Getsemanskej záhrade sa Ježiš tri razy modlil, nech ho minie tento kalich, a vždy našiel svojich učeníkov spať (Mt 26, 44), Pilát sa tri razy pýtal, čo zlé Ježiš urobil (Lk 23, 22), Ježiš sa tri razy pýtal Petra, či ho miluje (Jn 21, 17), Peter tri razy zaprel Ježiša (Mt 26, 34). V Biblii vystupujú v rozhodujúcich situáciách často tri osoby: z Noemovho korába vyšli traja jeho synovia (Gn 9, 18), k Abrahámovi prišli traja muži (Gn 18, 2), k Jóbovi prišli traja priatelia (Jób 2, 11), traja muži boli v ohnivej peci (Dan 3, 23), traja učeníci boli pri premenení Pána (Mt 17, 1), tri Márie pri Ježišovom kríži (Jn 19, 25).

Motív zbojníkov a pomoci orla pri nájdení Benediktovho tela: „Kým jeho telo dlho hľadali a nenachádzali, po celý rok vídali orla sedávať na brehu Váhu ako nejakého pozorovateľa. Ním upozornení na telo, dali sa jednému človeku ponoriť do vody, a tak našli ho neporušené, ako by bol práve umrel“ (s. 42) sa hodnotia ako motívy pochádzajúce z ľudovej slovesnosti. Motív orla sa však objavuje aj v mytológii a náboženskej symbolike ako najvýznamnejší zo všetkých vtáčích motívov. Orla pre jeho silu, ostrý zrak, vytrvalosť a uchvacujúci vzlet už v staroveku považovali za symbol bohov a kráľov. Už v pohanstve ho často zobrazovali, ako vynášal k nebu dušu panovníka, ktorá sa oddelila od tela, ktoré bolo práve na zemi spálené. V Biblii symbolizuje Božiu všemohúcnosť, ale je aj obrazom sily a vytrvalosti kresťanskej viery. Starostlivosť orla o svoje mláďatá sa prirovnáva k Bohu starajúcemu sa o svoj vyvolený národ: „Vy sami ste videli, čo som urobil Egyptanom a ako som vás niesol na orlích krídlach a priviedol sem k sebe“ (Ex 19, 4), „Jak orol zobúdzá svoje hniezdo, krúži nad svojimi mláďatami, tak rozpál svoje krídla, chytil ho, niesol ho na svojich perutiach“ (Dt 32, 11). V kresťanskej ikonografii je však orol aj symbolom Kristovho vzkriesenia a nanebovstúpenia. Let orla predstavuje duchovný rozlet, preto sa orol stal symbolom evanjelistu Jána. V kresťanskej symbolike v inom kontexte znamená orol aj cnosť spravodlivosti⁵⁰. Ako vidno, z tejto bohatej symboliky sa v Maurovej legende môžu aktualizovať

⁴⁹ Porov. Studený, 1992, s. 313, heslo *tři*.

⁵⁰ Porov. Studený, 1992, s. 210–211, heslo *orel*.

viaceré významy. Orol sa svojím ostrým zrakom akoby staral o Benediktovo telo, vytrvalo ho strážil. Zároveň môže byť symbolom Benediktovej vytrvalosti vo viere a svätosti, teda vstúpenia jeho duše do neba.

Neporušené Benediktovo telo je jediný zázrak, ktorý sa v texte spomína v súvislosti s Benediktom. Zo života Benedikta sa vlastne spomína iba jedna epizóda – jeho smrť. Je to tak pre krátkosť legendy. Z toho istého dôvodu sa nespomína ani Svoradovo detstvo, ale text sa sústreďuje len na jeho dospelosť. Prirodzene, dôvodom môže byť aj to, že Maurus na Svoradovo detstvo nemal žiadnych „svedkov“, keďže dôsledne odlišuje, čo mu kto o živote svätca rozprával. Svorad prišiel do Panónie „z krajiny poľskej“ už ako dospelý medzi „kňazmi a mníchmi z iných krajín“, ktorí vtedy prichádzali (s. 41). Svoradov pôvod vyjadrený spojením „z krajiny poľskej“ sa dnes podľa argumentácie Jozefa Kútника vykladá tak, že pochádzal z Liptova, ktorý v tom čase patril k „zemi Poľanov“⁵¹.

V legende sa už od začiatku, už od uvedenia jeho pôvodu Svorad opisuje ako výnimočný. Hlavné postavy ostatných stredovekých uhorských latinských legiend boli vznešeného pôvodu, boli králi alebo vojvodovia, napr. svätý Štefan (*Legenda maior sancti Stephani regis/Väčšia legenda svätého kráľa Štefana, Legenda minor sancti Stephani regis/Menšia legenda svätého kráľa Štefana, Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta/Legenda o svätom Štefanovi kráľovi napísaná biskupom Hartvikom*), svätý Ladislav (*Vita sancti Ladislai regis Hungariae/Život uhorského kráľa svätého Ladislava*), svätý Imrich (*Legenda sancti Emerici ducis/Legenda o vojvodovi svätom Imrichovi*), alebo boli kráľovské dcéry – svätá Alžbeta, dcéra uhorského kráľa Ondreja II. (*De vita et morte at miraculis beatae Elisabeth/O živote a smrti aj o zázrakoch blaženej Alžbety*), svätá Margita, dcéra uhorského kráľa Bela IV. (*Vita beatae Margaritae Hungaricae/Život blahoslavenej Margity Uhorskej*), prípadne aspoň pochádzali z významnej rodiny – ako svätý Gerard, čanátsky biskup, ktorý pochádzal z významnej benátskej rodiny Morosiniocov⁵² (*Legenda sancti Gerardi episcopi/Legenda o svätom Gerardovi biskupovi*).

Na rozdiel od nich bol Svorad sedliackeho pôvodu: „pochádzal zo sedliackeho rodu ako ruža z trnia“ (s. 41). Aj v legende o sv. Alžbete sa vyskytuje podobné prirovnanie: „Uprostred všetkých bola nevinná Alžbeta ako ľalia medzi trnám, rozkvitajúca a vzrástajúca sa, i dopichaná bodľacím, no voňajúca poníženosťou a trpezlivosťou, šíriaca sladkú vôňu.“⁵³ Toto prirovnanie má pôvod v biblickej Piesni piesní 2, 2: „*Jak ľalia medzi trnami je moja priateľka medzi dievčencami.*“ V tomto prirovnaní Svorada k ruži medzi trnami (ostatnými sedliakmi) sa zdôrazňuje jeho výnimočnosť – že je úplne odlišný od svojho okolia a neporovnateľný s ním⁵⁴. Ruža je jeden z najrozšírenejších rastlinných symbolov. Už v antike sa tešila mimoriadnej obľube a bola zasvätená Afrodite. V kresťanstve symbolizuje Božiu lásku – červená ruža pripomína Kristovu krv a sväté rany, preto sa objavuje na obrazoch

⁵¹ J. Kútnik argumentuje v príspevkoch *O pôvode pustovníka Svorada*. In *Nové obzory*, 1969 a *O pôvode päťkostolského Maura*. In *Spiš, vlastivedný zborník*, 2, 1968, s. 155–171. Porov. o tom napr. Mišianik, 1974, s. 51–52.

⁵² Porov. Marsina, 1997, s. 87.

⁵³ Tamže, s. 150.

⁵⁴ Porov. Novotný, 1992b, s. 1112, heslo *trn, trní*.

ukrižovania. Takisto symbolizuje Kristových mučeníkov⁵⁵, preto sa k nej prirovnáva aj asketik Svorad, ktorý sa svojím utrpením usiloval pripodobniť Kristovmu utrpeniu. Práve preto Maurus známe biblické prirovnanie s ľaliou ako symbolom čistoty, nevinnosti a panenstva⁵⁶ varioval na prirovnanie s ružou.

Spomenuli sme už Svoradov asketizmus, jeho pustovnícky život a prísny pôst podľa príkladu opáta Zosima. Tieto prvky východnej duchovnosti Svorad kombinoval s drevorubačskou prácou podľa benediktínskeho hesla *Ora et labora!* Po práci sa cvičil v nespavosti, aby bedlil s Kristom: „*Okresaný dubový klát totiž ohradil plotom a na tento plot zo všetkých strán pripevnil ostré trstie. Sám sediac na kláte ako na sedadle, na osvieženie tela použil takú polohu, že keď jeho telo, premožené spánkom, naklonilo sa v ktorúkoľvek stranu, ostrým trstím poranené hrozne precitlo. Okrem toho dal si na hlavu drevenú korunu, na ktorú zo štyroch strán zavesil štyri kamene, takže keď sa ospalá hlava na ktorúkoľvek stranu naklonila, udrela sa o kameň*“ (s. 42). Takíto askéti cvičiaci sa v nespavosti sa na Východe nazývajú akometoi⁵⁷.

Rovnako ako pri štyridsaťdennom pôste, aj tu sa Svorad pripodobňuje Kristovi. Jeho drevená koruna s kameňmi a ostré trstie pripevnené na plot aludujú Ježišovu trňovú korunu (Mt 27, 29). Trstie má biblické konotácie. Rástlo na vlhkých miestach, napríklad pri Eufrate (1 Kr 14, 15: „*Pán bude ťať Izrael, ako sa kníše trst' vo vode, vytrhne Izraelitov z tejto šťastnej zeme, ktorú dal ich otcom*“; Iz 19, 6: „*Páchnuť bude z riečišť, splasnú a vyschnú rieky Egypta, zvädne trst' a šašina*“; Iz 35, 7: „*Vyschnutá zem bude jazerom a suchá pôda prameňom vôd; na mieste, kde sa rozvalovali šakaly, je zeleň trsti a šašiny*“). Trstie je v Biblii obrazom nestálosti a rozkolísanosti ako v Mt 11, 7 a Lk 7, 24: „*Čo ste vyšli na púšť vidieť? Trstinu zmietanú vetrom?*“ Trstina v ruke odsúdeného Ježiša bola zase posmešným obrazom kráľovského žezla (Mt 27, 29: „*z trnia uplietli korunu a položili mu ju na hlavu, do pravej ruky mu dali trstinu, padali pred ním na kolena a posmievali sa mu,*“ Mt 27, 30: „*Pluli naňho, brali mu trstinu a bili ho po hlave*“). V *Maurovej legende* sa spomína ostrosť trstia, ktoré preto môže zraňovať. Nadväzuje sa tu preto najmä na prorockú literatúru. Proroci používali trstie ako obraz riskantnosti spoliehania sa na egyptskú pomoc, keďže trstie sa ľahko láme, takže ten, kto sa oň oprie, sa môže ľahko zraniť na dlani (2 Kr 18, 21 a Iz 36, 6: „*Alebo sa spoliehaš na tú zlomenú trstenú palicu, na Egypt, ktorá tomu, kto sa na ňu oprie, vnikne do dlane a prepichne ju?*“; Ez 29, 6n: „*A všetci obyvatelia Egypta budú vedieť, že ja som Pán, pretože boli Izraelovmu domu trstenou palicou*“)⁵⁸.

Aj kameň má svoju „prehistóriu“ v Starom zákone, keďže Palestína je bohatá na kamene. Kameňov obsahovala toľko, že ich každoročne museli vyberať z polí, kameňmi zahadzovali studne nepriateľov a ich polia, kamene používali na stavbu hradieb, domov, chrámov, mostov, vodovodov, pamätných stĺpov, oltárov a podobne. Na hroby bezbožníkov všíli hromady kamenia, veľké kamene používali na uzatvorenie studní, cisterien a hrobov, na označenie medzí a rázcestí. Kamene obrazne naznačujú tvrdosť, tvrdohlavosť (Ez 36, 26:

⁵⁵ Porov. Studený, 1992, s. 257, heslo *ružie*.

⁵⁶ Tamže, s. 163, heslo *lilie*.

⁵⁷ Porov. Pavlovič, 2002b, s. 22.

⁵⁸ Porov. Novotný, 1992b, s. 1118, heslo *trstina, trstinový*.

„odstránim z vášho tela kamenné srdce a dám vám srdce z mäsa“), pevnosť a silu (Jób 6, 12: „Je moja sila akoby zo skaly a moje telo ako zo spieže?“; Jób 41, 14 – 15: „Svaly jeho tela pevne poja sa, môžeš tlačiť na ne, nepovolí však. Tuhé ani kameň jeho srdce je, ani spodný žarnov, také tvrdé je“), ale i bezvedomie (1 Sam 25, 37: „I odumrelo v ňom srdce a ostal celý skamenený“). V Starom zákone je kameň aj obrazom Mesiáša (napr. Ž 118, 22: „Kameň, čo staviteľia zavrhlí, stal sa kameňom uholným“ a Iz 28, 16: „Hľa, ja položím na Sione kameň, kameň vyskúšaný, uholný, vzácny, pevne zasadený. Kto uverí, nezakolíše“).

V Novom zákone sa hovorí o kameňoch aj v prenesenom zmysle. V Lukášovom evanjeliu 19,40 zástupy učeníkov radostne kričali, keď sa Ježiš blížil k úpätiu Olivovej hory. Farizeji chceli od Ježiša, aby ich napomenul, no on odpovedal: „Hovorím vám: Ak budú oni mlčať, budú kričať kamene.“ Ježiš sa v starozákonnom zmysle prirovnáva k uholnému kameňu (Mk 12, 10; Lk 20, 17), považuje sa za základný kameň (Rim 9, 33: „kladiem na Sione kameň úrazu a skalu pohoršenia; kto v neho verí, nebude zahanbený“), prirovnáva sa ku kameňu, ktorý rozrazí neveriacich (Mt 21, 44: „Kto padne na ten kameň, doláme sa, a na koho on padne, toho rozdlávi“). Kresťania majú byť živým kamením v duchovnom dome tak, ako Kristus je živým kameňom, porov. 1Pt 2, 4 – 5: „Prichádzajte k nemu, k živému kameňu, ktorý ľudia síce zavrhlí, ale pred Bohom je vyvolený a vzácny, a dajte sa vbudovať aj vy ako živé kamene do duchovného domu, do svätého kňazstva, aby ste prinášali duchovné obety, príjemné Bohu skrze Ježiša Krista“ a Ef 2, 20: „Ste postavení na základe apoštolov a prorokov; hlavným uholným kameňom je sám Kristus Ježiš.“

Kamene sa používali vo vojenstve (Sdc 20, 16: „Títo všetci hádzali kameňom navlas bezchybne“; 1 Sam 17, 40: „z potoka si vybral päť hladkých kameňov, vložil si ich do pastierskej kapsy, ktorá mu slúžila za tulec, a sa svojim prakom v ruke sa približoval k Filištíncovi“; 2 Krn 26, 15: „V Jeruzaleme dal zhotoviť dôvtipne vymyslené stroje, ktoré mali byť na vežiach a na uhloch na vystreľovanie šípov a veľkých kameňov“), v obchode ako závažie (Dt 25, 13: „Nemaj vo svojom vrecúšku dvojaké závažie, jedno väčšie, druhé menšie!“) a v súdnictve ako trest kameňovania⁵⁹.

Kamene v Svoradovej korune nadväzujú práve na túto archetypálnu semiotiku kameňa ako trestného nástroja. Kameňovanie bol v staroveku obvyklý trest vo všetkých národoch. Znamenal absolútne vylúčenie zo spoločnosti. Bol predpísaný za rúhanie, nešľachetnosť detí voči rodičom, cudzoložstvo, modlárstvo a iné zločiny, najmä tie, ktoré súviseli s prírodnými kultmi (Lv 24, 14: „Rúhača daj vyviešť z tábora a všetci, čo ho počuli, položia na jeho hlavu ruky a všetok ľud ho ukameňuje“; Ex 21, 15: „Kto udrie svojho otca alebo svoju matku, musí zomrieť“; Lv 20, 2: „Každý, kto z Izraelitov a z cudzincov, čo sa zdržujú v Izraeli, dá Molochovi niektoré zo svojich detí, naskutku zomrie, ľud krajiny ho ukameňuje!“; Dt 22, 23: „Ak sa niekto zasnúbi s devou, pannou, a keď ju v meste nájde iný a bude s ňou spať, jedného i druhú privedieš k mestským bránam a budú ukameňovaní“). Kameňovanie sa vykonávalo za mestom. Odsúdeného najprv zhodili z asi trojmetrovej plošiny a potom ho zahádzali kamením⁶⁰. Pri kameňovaní mierili na hlavu človeka. Svorad si však tento „trest“

⁵⁹ Porov. Novotný, 1992a, s. 318–320, heslo *kámen, kamení*.

⁶⁰ Tamže, s. 320, heslo *kamenování*.

určil sám – keď zaspával, hlava sa mu udrela o kameň, aby precitol, aby neprestal byť v modlitbovom spojení s Bohom. Takisto ako pri biblickom kameňovaní, aj on sa tejto praktike podroboval v samote za mestom.

Svorad na drevenú korunu „zo štyroch strán zavesil štyri kamene“ (s. 42). Štvorka je symbolické číslo, ktoré „dáva tušiť uzavrenou jednotu kosmu“⁶¹. V Biblii cez štyri svetové strany poukazuje na stvorený svet. Prameň, ktorý vyvierať v raji, sa delil na štyri ramená (Gen 2, 10: „Z Edenu vytekala rieka, ktorá mala zavlažovať raj, a rozdeľovala sa odtiaľ a tvorila štyri toky“). Štyri vetry nebies (Dan 11, 4) sú výrazom pre Božie usporiadanie zeme a celého vesmíru. Pri svojom opätovnom príchode Kristus „pošle svojich anjelov za mohutného zvuku poľnice a zhromaždia jeho vyvolených zo štyroch strán sveta“ (Mt 24, 31, porov. aj Mk 13, 27). V Apokalypse stoja pri Božom tróne štyri bytosti – živočíchy (Zjv 4, 7: „Prvá bytosť sa podobala levovi, druhá bytosť sa podobala býkovi, tretia bytosť mala tvár ako človek a štvrtá bytosť sa podobala letiacemu orlovi“), symboly Bohom stvoreného sveta (zároveň ide o symboly štyroch evanjelistov)⁶².

Štyri kamene majú dvojakú semiózu – jednak je tu symbolické číslo štyri, ktoré znamená štyri svetové strany, a teda okolitý svet. Druhou stránkou semiózy je sám materiál – kameň. Semióza je tu viacvrstvová, ale dominuje kameň ako nástroj kameňovania. Typickou praktikou pre kresťanské mníšstvo bol útek zo sveta, ktorý sa dosahoval aj modlitbou – mních sa mal vo svete, ktorý ho „oslovoval“ rôznymi lákavými hlasmi, uzavrieť a hovoriť akoby vo vertikále iba s Bohom. Svorad pri modlitbe zaspával, čo je prirodzené, ale mal vo vedomí, že má konať nadprirodzené. Keď zaspával a hlava sa mu naklonila, v tej chvíli bol akoby potrestaný úderom kameňa do hlavy. Štyri kamene znamenajú, že je obklopený svetom. Do hlavy sa udrel preto, že svet vchádza do jeho myšlienok práve cez hlavu. Zároveň svet okolo, ktorý chce doňho vniknúť, ho cez tieto kamene, ktoré sú súčasťou sveta, upozorňuje na to, že sa má modliť a meditovať.

Aj koruna, na ktorú Svorad zavesil štyri kamene, je semioticky relevantná. Kráľovská koruna bola posiatá perlami a drahokamami, Svoradova namiesto drahých kameňov kameňmi z prírody. V biblickej semiotike koruna bývala znakom Božích zasvätencov, preto ju nosieval kráľ aj kňaz (Zach 6, 11: „vezmi striebro a zlato, urob korunu a polož ju na hlavu veľkňaza“). Koruna je symbolom vladárstva (Zjv 12, 3: „Veľký ohnivý drak; mal sedem hláv a desať rohov a na hlavách sedem diadémov“ a Zjv 19, 12: „Oči mal ako plameň ohňa a na hlave mnoho diadémov“). V prenesenom zmysle označovala moc alebo radosť (Iz 28, 5: „V ten deň bude Pán zástupov krásnou korunou a ozdobným vencom zvyškom svojho ľudu“; Prís 4, 9: „Ovinie ti hlavu nádherným vencom a obdarí ťa zdobnou korunou“; Jób 29, 14: „Ja spravodlivosť odel som si, ona mňa, mne právo bolo rúchom, turbanom“). Apoštol Pavol hovorí v 1 Kor 9, 25 a 2 Tim 2, 5 o „korunách“ (vencoch) víťazov pri závodoch a porovnáva ich s korunami (vencami), ktoré dostanú kresťania po dokonanom víťaznom boji na tomto svete. Podobný význam majú slovné spojenia *koruna spravodlivosti* (2 Tim 4, 8),

⁶¹ Studený, 1992, s. 57, heslo *čtyři*.

⁶² Tamže.

koruna života (Zjv 2, 10; Jak 1, 12) a *koruna slávy* (1 Pt 5, 4). Apoštol Pavol hovorí o kresťanoch ako o *korune radosti a chvály* (1 Sol 2, 19; Fil 4, 1), veriaci zbor je „vencom“, ktorý dosvedčuje víťaznosť apoštolovho „behu“⁶³. Svoradova koruna teda predstavuje jeho víťazstvo nad spánkom, ale aj víťazstvo jeho sebaodriekania.

Okrem toho sa Svorad trýznil reťazou, pričom jeho utrpenie sa v legende zobrazuje naturalisticky, čo je pre stredovek typické: „*opát Filip (...) našiel kovovú reťaz, ktorá sa už vnútornosťou dotýkala. (...) Reťaz, ktorá zvnútra mäso na hnilobu obracala, zvonku bola kožou obtiahnutá (...) Keď však rozviazanú reťaz ťahali z tela, silne bolo počuť štrkot rebier*“ (s. 42 – 43). Aj nosenie reťaze je znakom východnej proveniencie, nositelia reťaze sa nazývajú siderophori⁶⁴.

Motív reťaze z Maurovej legendy semioticky odkazuje na putá, ktorými boli zviazané biblické postavy – Samson (Sdc 16, 21: „*Filištínci ho chytli, vylúpili mu oči, odvedli ho do Gazy a uväznili ho v okovách*“), Sedechiáš (2 Kr 25, 7: „*Sedekiášovi oslepil oči, spútal ho okovami a odvedol ho do Babylonu*“; Jer 39,7: „*Sedekiášovi oslepil oči a spútal ho okovami, aby ho odvedol do Babylonu*“; Jer 52, 11: „*Sedekiášovi oslepil oči a spútal ho okovami; babylonský kráľ ho odvedol do Babylonu, kde ho vrhol do žalára až do dňa jeho smrti*“), Manasses (2 Krn 33, 11: „*Oni chytli Manassesa do hákov, spúтали ho dvojitými okovami a odvedli do Babylonu*“), Joakim (2 Krn 36, 6: „*spútal ho do okov a odvedol do Babylonu*“), Jeremiáš (Jer 40, 1 a 4: „*Keď sa ho ujal, bol spútaný reťazami uprostred všetkých jeruzalemských a júdskych zajatcov, ktorých zajímali do Babylonu. (...) A teraz, hľa, dnes ťa oslobodím od reťazí, ktoré máš na rukách*“), Joachaz (2 Kr 23, 33: „*Faraón Nechao ho spútal v Reble*“), Peter (Sk 12, 6 – 7: „*V poslednú noc, ako ho mal Herodes predviest', Peter spal medzi dvoma vojakmi spútaný dvoma reťazami a strážnici pred dvermi strážili väzenie. Tu zastal pri ňom Pánov anjel a v miestnosti zažiarilo svetlo. Udrel Petra do boku, zobudil ho a povedal: ,Vstaň rýchlo! A reťaze mu spadli z rúk*“), Pavol (Sk 21, 33: „*Tu veliteľ pristúpil k nemu, vzal ho a rozkázal ho spútať dvoma reťazami*“; Sk 28, 20: „*Lebo pre nádej Izraela som sputnaný touto reťazou*“; Ef 6, 19 – 20: „*aby som smelo zvestoval tajomstvo evanjelia, ktorého vyslancom som aj v okovách*“; 2 Tim 1, 16: „*Nech Pán preukáže milosrdenstvo Oneziforovmu domu, lebo často ma osviežil a nehanbil sa za moje okovy*“), človek posadnutý nečistým duchom (Mk 5, 3 – 4: „*Býval v hrobch a nik ho už nemohol zviazať ani reťazami. Lebo často ho sputnali okovami a reťazami, ale on reťaze roztrhal a okovy rozlámal; nik ho nevládal skrotiť*“; Lk 8, 29: „*Aj ho sputnali reťazami a okovami a strážili ho, ale on putá roztrhal a zlý duch ho hnal na púšť*“), satan (Zjv 20, 1 – 2: „*Potom som videl z neba zostupovať anjela, čo mal kľúč od priepasti a v ruke veľkú reťaz. Chytil draka, toho starého hada, ktorým je diabol a satan, a sputnal ho na tisíc rokov*“).

Maurus bol reťazou spútaný dobrovoľne. Naznačovala jeho puto – že patril Bohu⁶⁵. Všetky tieto pomôcky, ktoré Svorad používal na asketické účely, (koruna s kamením, plot s trstím

⁶³ Porov. Novotný, 1992a, s. 344–345, heslo *koruna*.

⁶⁴ Porov. Pavlovič, 2002b, s. 22.

⁶⁵ Porov. Studený, 1992, s. 264, heslo *reťez*.

a reťaz) v texte fungujú medzi realitou a symbolom – na jednej strane ich Svorad mohol reálne používať, ale zároveň majú aj semiotickú funkciu.

V legende sa ukazuje, že Svorad kombinoval metódy umŕtšovania, pričom pri ich výbere vychádzal z východnej tradície⁶⁶. Za prvky východnej duchovnosti možno považovať pustovníctvo, prísny pôst podľa opáta Zosima, nespavosť ako metódu umŕtvenia cez kamene a trstie, sebatrýznenie reťazou, ale aj to, že „starec“ zauča mladšieho mnícha (Svorad Benedikta). No keďže Svorad pracoval v lese do sekerou podľa benediktínskeho hesla *Ora et labora!*, v legende sa kombinujú prvky východnej a západnej duchovnosti.

Svorad napodobňuje Ježiša ako svoj vzor okrem štyridsaťdňového pôstu a koruny aj v motíve mlčania. Keď ho zoslabnutého zaviezol do jeho cely mladík krásny na pohľad ako anjel, o tejto príhode „*priznal sa spomenutému učeníkovi svojmu Benediktovi (...) a prisahou ho zaviazal, aby o tom pred smrťou nikomu nič nepovedal*“ (s. 42). Takisto zabezpečil, aby sa o jeho reťazi dozvedeli až po smrti: „*Keď sa mu teda blížil koniec života, (...) prikázal, aby ho nevyzliekali ani z jednej časti jeho rúcha, kým nepríde opát Filip*“ (s. 42). Aj Ježiš povedal malomocnému po tom, ako ho uzdravil, aby o tom mlčal: „*Daj si pozor a nikomu o tom nehovor, ale choď, ukáž sa kňazovi a prines obetný dar, ako predpísal Mojžiš – im na svedectvo*“ (Mt 8, 4, porov. aj Mk 1, 44 a Lk 5, 14 – 15). Rovnako postupoval po uzdravení hluchonemého: „*A prikázal im, aby o tom nikomu nehovorili. Ale čím dôraznejšie im prikazoval, tým väčšmi to rozhlasovali*“ (Mk 7, 36). Mlčanie prikázal aj svojim učeníkom po udelení primátu Petrovi: „*Potom prikázal učeníkom, aby nikomu nehovorili, že on je Mesiáš*“ (Mt 16, 20). Takisto pri zostupovaní z vrchu po premenení prikázal svojim učeníkom: „*Nikomiu nehovorte o tomto videní, kým Syn človeka nevstane z mŕtvych.*“ (Mt 17, 9, porov. aj Mk 9, 9). Svoradovo zamlčovanie svojho zážitku a askézy poukazujú na jeho pokoru.

Pre rozprávača sú však práve Svoradovo úsilie o nespavosť pomocou kamenia a trstia a jeho sebatrýznenie reťazou impulzmi na ódické apostrofy. Prvá ódická pasáž je najdlhšia, nachádza sa po opise Svoradovho mechanizmu na cvičenie sa v nespavosti. Obsahuje teologické vysvetlenie, prečo Svorad takto žil – odriekaním si jedla a pohodlia si zabezpečil, zaslúžil večný život, ktorý mu nahradí pozemské odriekanie: „*Ó, odmena blahoslaveného muža Ondreja ako blažený a večný život stokrát korunou zdobený, ktorý v nebesiach nahradí to, čo bolo na zemi draho kúpené. Ó, neslýchaná viera, ktorá len vzácnejším robí zaslúbené kráľovstvo! Ani pokrm, ani pohodlie svojou prázdnu príjemnosťou nemohli uchvátiť život vo večnosti a zlý duch nemohol nájsť prístup k ľži.*“ Toto vyjadrenie je založené na kontraste v *nebesiach* a *na zemi*. Nebo tu má mnoho synonym: *odmena, blažený a večný život, koruna, nebesia, zaslúbené kráľovstvo, život vo večnosti*.

Druhá ódická apostrofa „*Ó, podivná a neslýchaná vec!*“ sa nachádza po epizóde s nájdením reťaze a tretia „*Ó, muž takej zásluhy pred Bohom, ktorý, ukážuc sa viditeľným, oslobodil ľudí a neviditeľný má miesto medzi zbormi anjelov!*“ v úplnom závere legendy, pričom sa v nej potvrdzuje Svoradov pobyt v nebi („*medzi zbormi anjelov*“) za jeho pozemské zásluhy, čo

⁶⁶ Porov. Pavlovič, 2002b, s. 22.

sa znova vyjadruje kontrastom – viditeľného a neviditeľného. Rozprávač ódickými pasážami vyjadruje citový vzťah k postave Svorada a zároveň nimi nabáda čitateľov/poslucháčov legendy na nasledovanie jeho vzoru.

Práve v najdlhšej ódickej pasáži sa podľa J. Minárika bohatšie koncentrujú rétorické štylistické a jazykové prostriedky, hoci text sa aj inde vyznačuje „úsilím o rytmizovanú prózu s homoioteleutickými rytmickými klauzulami, ktoré vyplývajú zo syntaktického paralelizmu a tvoria závery jednoduchších i zložitejších vetných periód“⁶⁷. Takýto postup bol známy už v antike. Podľa J. Mišianika sú „rozsiahle rýmové úseky“ legendy „nesporným prejavom úsilia po dosiahnutí literárnosti“⁶⁸, pričom viaceré z nich aj uvádza⁶⁹. Príčina tejto „literárnosti“ je evidentná: text sa mal čítať pri slávnostnej bohoslužbe a chrámová reč mala byť vznešená.

Text života svätého Svorada a Benedikta patrí do náboženskej spisby, pričom viaceré motívy, ktoré sa v ňom nachádzajú, okrem toho, že možno pripustiť ich realistický základ, majú aj symbolickú funkciu. Protagonisti legendy spĺňajú všetky charakteristiky stredovekého ideálu o kresťanskej dokonalosti – ponorenie sa do modlitby a sebatrýznenie ako prostriedok odstránenia hriechu a zároveň úniku zo sveta, čo sa odráža v dobových legendách. Podľa stredovekých latinských legiend svätým sa môže stať kráľ, ale aj biedny človek v mníšskej kutni a robotník – drevorubač. Cieľom tejto štúdie, ako sa to naznačuje už v jej názve, nie je výlučne iba intratextuálny pohľad na Maurovu legendu, keďže toto dielo je z tejto stránky už bohato zinterpretované, ale ide tu predovšetkým o intertextuálny pohľad na text Maurovej legendy, ktorý prirodzene rozširuje jednotlivé semiotické východiská, ktoré sú v nej zakotvené, a tak aj vstupuje do extenzionálneho vzťahu so samým textom.

Pramene

1. Holinka, Rudolf. 1934. Sv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska. Rozbor a tekst legendy z konce XI. stoloť. In *Bratislava*. Časopis učenej spoločnosti Šafaříkovy. Roč. VIII, č. 4, s. 304–352.
2. Marsina, Richard. 1997. *Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov*. Nitra : RAK, 412 s.
3. Mišianik, Ján, zost. 1981. *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Bratislava : Veda, 872 s.
4. Poljakova, S. V., ed. 1980. *Byzantské legendy. Výběr textů ze IV. – XII. stoloť*. Prel. E. Bláhová, Z. Hauptová, V. Konzal, I. Páclová. Praha : Nakladatelství Vyšehrad, 412 s.
5. *Sväté písmo Starého i Nového zákona*. 1995. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 2624 s.

Literatúra

6. Bartl, Július a kol. 1999. *Lexikón slovenských dejín*. 2. doplnené vyd. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 383 s.

⁶⁷ Porov. Minárik, 1977, s. 160 a 161.

⁶⁸ Mišianik, 1974, s. 55.

⁶⁹ Tamže, s. 55–57.

7. Bianchi, Ugo. 2009. Askese I. Religionsgeschichtlich. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zväzok 1. 3. vydanie. Freiburg – Basel – Wien : Herder, s. 1075–1077.
8. Birnstein, Uwe. 1998. *Kronika křesťanství*. Prel. I. Ebelová a kol. Praha : Fortuna print, 462 s.
9. Gaginskij, A. M. 2009. Zosima. In *Pravoslavnaja enciklopedija pod redakcijej patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Kirilla*. Zväzok XX. Moskva : Cerkovo-naučnyj centr „Pravoslavnaja enciklopedija“, s. 344–346. Dostupné online: (<http://www.pravenc.ru/text/200017.html>) [cit. 28. 10. 2018].
10. Kákošová, Zuzana. 1999. Maurus. In Mikula, Valér a kol.: *Slovník slovenských spisovateľov*. Praha : Nakladateľstvo Libri, s. 299–300.
11. Kákošová, Zuzana. 2005. *Kapitoly zo slovenskej literatúry. 9. – 18. storočie. Typológia a poetika stredovekej, renesančnej a barokovej literatúry*. Bratislava : Univerzita Komenského, 132 s.
12. Marsina, Richard. 2001. Vita s. Zoerardi a Legendae s. Stephani o sv. Svoradovi (–Ondrejovi) a Benediktovi. In *Święty Świerad i jego czasy. Materiały z sympozjum naukowego w Tropiu 10 – 11 lipca 1998*. Red. Ks. Stanisław Pietrzak. Nowy Sącz : Civitas Christiana, s. 20–31.
13. Minárik, Jozef. 1977. *Stredoveká literatúra. Svetová, česká, slovenská*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 336 s.
14. Mišianik, Ján. 1974. *Pohľady do staršej slovenskej literatúry*. Bratislava : Veda, vyd. SAV, 416 s.
15. Novotný, Adolf. 1992a. *Biblický slovník*. 1. zväzok. A – P. Praha : Kalich – Česká biblická společnost, 771 s.
16. Novotný, Adolf. 1992b. *Biblický slovník*. 2. zväzok. R – Ž. Praha : Kalich – Česká biblická společnost, 1406 s. + 72 s. obrazových príloh.
17. Pavlovič, Jozef. 2002a. Maurus – najstarší slovenský spisovateľ. In *Slovenské pohľady*, roč. IV. + 118, č. 5, s. 32–39.
18. Pavlovič, Jozef. 2002b. Naše najstaršie literárne dielo. In *Slovenské pohľady*, roč. IV. + 118, č. 7–8, s. 14–23.
19. Pavlovičová, Kristína. 2015. *Staršia slovenská literatúra. Stredovek*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, 101 s.
20. Schaubert, Vera – Schindler, Hans Michael. 1997. *Rok se svatými*. Prel. V. Pola, T. Brichtová. 2. vyd. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 702 s.
21. Studený, Jaroslav. 1992. *Křesťanské symboly*. Olomouc, 369 s.

Kontakt

Mgr. Kristína Pavlovičová, PhD.

Katedra slovenského jazyka a literatúry
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Priemyselná 4, P. O. BOX 9, 918 43 Trnava
kristinapa.skola@gmail.com