

Odras saskej kolonizácie v toponymii centrálneho Spiša

The Impact of Saxon Colonisation on the Toponymy of the Central Part of the Spiš Region

Dominika Bašistová

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

Abstract: Since the big influx of Saxons to the Spiš region in the 13th century, the language contacts between German and Slovak have been very strong. It is mainly visible in toponymy of the region, which often preserves even the oldest lexis, often no more used in language. This article aims to analyse those toponyms of the central part of Spiš region which are of German origin and consequently show the impact of the German language of the Saxon colonisers. Not only would we like to point out how many toponyms of German origin are to be found in this area, but also to demonstrate how these proper names came into standardisation and indicate what the frequency of usage of German versus Slovak proper names for this area is.

Keywords: Saxon colonisation, German language, toponymy, central part of Spiš region.

1 Úvod

Onomastický výskum realizovaný na účely diplomovej práce, z ktorej v tomto článku vychádzame, nám ukázal, že územie centrálneho Spiša, špecifickejšie bezprostredné okolie Spišskej Novej Vsi – obce Smižany a Harichovce a samotné okresné mesto, boli preukázateľne osídlené Slovanmi už veľmi skoro. Jednoznačným dôkazom je pôvodom slovanský, Maďarmi prebratý a dodnes používaný prvotný názov osady na území dnešnej Spišskej Novej Vsi – Iglóvi, resp. maď. Iglói.

Avšak realizovaný toponomastický výskum potvrdzuje taktiež výraznú multietnicitu Spiša (nielen) v období stredoveku, kde najpočetnejším neslovanským etnikom boli Nemci, resp. Sasi, ktorí podľa posledných výsledkov výskumov kolonizovali územie centrálneho Spiša už od konca 12. storočia. Predsa však stále prevláda názor, že hlavná vlna

saských kolonistov prišla na územie Spiša až po tatárskom pléne. Začiatkom druhej polovice 13. storočia sa aj stretávame s názvom Nová Ves – po nemecky Neudorf alebo po latinsky Villa Nova, čo preukazuje, že si Sasi vystavili novú, nemeckú osadu vedľa Iglova.

Staré doklady Igloszasza z roku 1279 alebo Igolouzaza z roku 1295 (názov môžeme interpretovať v podobe *Saský Iglov, porov. VSO III., s. 71; Žifčák, 2014, s. 75) napovedajú, že nie dlho od vybudovania nemeckej osady sa s ňou slovanská dedina zlúčila. Iste najmä kvôli využívaniu výhod, ktoré panovník podpísal pre každú saskú dedinu a pre slovanské osady, ktoré obýval aj istý počet nemeckých rodín. K výhodám napríklad patrili cirkevné výsady, trhové privilégium či kutacie právo, o ktoré mali mestá skutočne veľký záujem, prihladnuc na bohatstvo rudných ložísk v spišskonovoveskom chotári (porov. Žifčák, 2014, s. 80). Od týchto čias na území dnešnej Spišskej Novej Vsi a v okolí žili Sasi, čo nám archivuje najmä lexika spišského nárečia, ale taktiež toponymia, ktorá stojí v centre nášho záujmu. Z toponymie nemeckého pôvodu zachytávame veľa príkladov, napr. Binhaus, Derfin, Kinvald, Trenky, Šajsgrob, Šarvanec a iné.

V našom príspevku chceme práve poukázať na chotárne názvy nemeckého pôvodu, ich vývin a motiváciu, a tým ukázať a potvrdiť vplyv jazyka saských kolonistov na toponymá skúmaného územia. Taktiež sa pozrieme na problematiku štandardizácie týchto názvov a v rámci tejto problematiky by sme radi ukázali, v akom množstve sa štandardizovali názvy v podobe takej, v ktorej je badať nemecký pôvod v porovnaní s množstvom štandardizovaných slovenských názvov.

2 Rozdelenie toponým

Všeobecne možno skúmané názvy rozdeliť do viacerých skupín, v rámci ktorých sa pozrieme aj na niektoré zaujímavé názvy a ich motiváciu a etymológiu bližšie¹:

a) štandardizované slovenské názvy, ktoré vznikli prostým prekladom nemeckého názvu

Včelinecⁱⁱⁱ, Medvedia hlava, Modrý vrch, Kozí chrbát

Štandardizované slovenské názvy sú často výsledkom doslovného prekladu pôvodného názvu z iného jazyka do slovenského jazyka. V našom prípade boli ako preložené z nemčiny štandardizované názvy Včelinec^{iv} (< Bienhaus), Medvedia hlava (< Bärenkopf), Modrý vrch (< Blaumont), Kozí chrbát (< Ziegenrück).

Názov Modrý vrch, neštandardizovane Blaumont, je z hľadiska svojho vývinu naozaj zaujímavý. Stretli sme sa nielen s viacerými podobami tohto názvu, ale aj s viacerými, pomerne nesúvisiacimi výkladmi tohto názvu.

Prvý výklad hovorí, že nemecký názov Blaumont vznikol spojením nemeckých slov – adjektíva blau – modrý (porov. NSS, 1991, s. 125), a substantíva mont – vrch (porov. adj.

¹ Zdrojom štandardizovaných názvov bola publikácia *Geografické názvy okresu Spišská Nová Ves*. 1. vyd. Bratislava : Slov. úrad geodézie a kartografie, 1992, 97 s. Geografické názvoslovné zoznamy OSN-ČSFR, zv. A 28.

DEWo, 1995, s. 274). Tomu by zodpovedal aj dnešný štandardizovaný názov. Obe podoby názvu napovedajú, že motiváciou bolo sfarbenie.

Druhý výklad ponúka Anton Marec (2017, s. 54), ktorý uvádza, že Baldmont, starý tvar, ktorý sa skomolením zmenil na dnešný Blaumont, je v preklade Banská hora, vrch, na ktorom sa ťaží, čím by sa opäť potvrdilo rudné bohatstvo spišskonovoveského chotára. Odvodzuje názov z nemeckých slov – valten/balten – ťažiť a mar – strnem. územie.

Tretí výklad naznačuje motiváciu antroponymom. Historici zastávajú názor, že Blaumont je pozmeneným tvarom pôvodného vlastného mena Baldsmont, ktoré odkazuje na prvotný názov obce Harichovce Villa Baldmar. Staré ojkonymum Baldmar je buď odvodené od antroponyma nemeckého pôvodu Waldemar (s prihliadnutím na častú zmenu W na B), ktorý bol šoltýsom spravujúcim územie dnešnej dediny po tatárskom plene (porov. Javor- ský, 1997; Chalupecký, Toporczerová, Hrušovský, 1993), alebo od mena svätého Baldomera. Katalóg patrocínií na Slovensku podporuje tento výklad poznámkou pri hesle sv. Baldomer – „pat. dol. možné v r. 1268 názvom obce“ (Judák – Poláčik, 2009, s. 153)^v. Hoci nezachytávame na mapách podobu názvu, ktorá by potvrdzovala názory historikov, pozemkové knihy z rokov 1500 – 1536 uvádzajú nemeckú podobu názvu v predložkovom tvare am Balmeszdorffer Berck (porov. Žifčák, 2014, s. 72, 96). Taktiež Münnich (1896, s. 104) v monografii o Spišskej Novej Vsi uvádza aj maďarský preklad názvu z pozemkovej knihy v podobe a palmafálvai domb (Blaumont)^{vi}.

Práve tieto doklady nám dovoľujú s istotou tvrdiť, že chotárny názov Modrý vrch nemotivovalo sfarbenie, ako sa môže na prvý pohľad javiť, ani ťažba, ale vývin názvu a jeho staré podoby poukazujú na motiváciu antroponymom.

b) štandardizované slovenské názvy, ktoré nemajú s nemeckým názvom nič spoločné

Lúč (Kinwald)

Štandardizovali sa však aj slovenské názvy, ktoré s nemeckými názvami spája len fakt, že sa viažu na jednu lokalitu. Nespájajú ich žiadne vecné, motivačné ani etymologické súvislosti. Do tejto skupiny môžeme zaradiť názov Lúč (Kinwald).

S názvom Lúč sme sa vôbec nestretli, respondenti poznajú len nemecký názov Kinwald. Ako mnohé novšie štandardizované názvy sa v bežnej komunikácii neujal, komunikačný rádius staršieho názvu Kinwald je stále veľmi široký. Zaujímavé ale je, ako si toto vlastné meno prekladali respondenti – „detský les“, na základe tohto prekladu by kompozitum vzniklo zo slov das Kind – dieťa (porov. NSS, 1991, s. 373) a der Wald – les (porov. NSS, 1991, s. 873). Keď sa ale bližšie pozrieme na názov vo vojenských mapách – Kienwald, ktorý vznikol kompozíciou nemeckých substantív *der Kien* – borovicové drevo (porov. NSS, 1991, s. 371) a *der Wald* – les (porov. NSS, 1991, s. 873), je táto motivácia istá. Môžeme to potvrdiť aj na základe slov Štefana Gáborčíka (2005, s. 81), ktorý odvodzuje názov od nemeckého Kienholz – smolnaté drevo, teda drevo borovice.

c) štandardizované slovensko-nemecké názvy

Na Šajbe

Jediný zachytený predložkový názov je pomenovanie poľa a lúky Na Šajbe. Pozrieme sa však naň osve, keďže ide o jediný nepriamy predložkový názov (porov. Majtán, 1996, s. 26) a o to viac, že sa skladá zo slovenskej predložky a podstatného mena nemeckého pôvodu. Dnes sa prekladá nemecké substantívum *die Scheibe* ako kotúč, koleso, kruh, obruč, disk (porov. HSSJo; NSS, 1991, s. 602). Čerpajúc ale z monografie Š. Gáborčíka (2005), ktorý sa odvoláva na nemecko-slovenský pôdohospodársky slovník, *die Scheibe* sa uvádzalo niekedy aj ako tabuľa – veľká poľnohospodárska výmera, inak lán. Motiváciu názvu môžeme odvodiť od tohto významu.

d) štandardizované nemecké názvy

Šulerloch, Žompy (1), Žompy (2), Flajšer, Grajnár, Trenky, Šajsgrob, Šajba, Binhaus, Špergrund, Derfin, Šarvanec, Kačelák, Turník

Ako je vidieť, týchto názvov je najviac. Napriek tomu, že názvy prešli formálnymi, resp. pravopisnými zmenami s prihliadnutím na pravidlá slovenského jazyka, je na týchto toponymách citelné, že nie sú slovanského ani iného pôvodu, ale práve nemeckého.

Grajnár je jednoslovné substantívne pomenovanie sedla, motivované nemeckým priezviskom Greiner, aj forma najstaršieho dokladu zachytená na mape z roku 1783 – Greiner – tomu nasvedčuje. Priezvisko vzniklo proprializáciou nemeckého substantíva *der Greiner* vo význame uhundraný človek (porov. DGE, 1801, s. 793; Filipović Petrović, 2011, s. 54). I. Chalupecký (2014, s. 297) spája názov sedla s Ľudovítom Greinerom, lesným odborníkom, ktorého syn Ľudovít v roku 1867 vyhotovil prvý hospodársky plán lesov Spišskej Novej Vsi. Berúc však do úvahy, že už v roku 1783 sa na mape nachádzal názov Greiner a Ľudovít Greiner st. sa narodil v roku 1796, nemôžeme motiváciu názvu spájať s týmto menom. Predpokladáme však, že spomínaní neboli prvými obyvateľmi mesta s takýmto priezviskom, banské záznamy minimálne v roku 1765 zachytávajú názov štôlne Greiner Stollweg patriacej rodine Greinerovcov (porov. Jančura, 2007, s. 71).

Flajšer je chotárny názov lesa, základom ktorého je nemecké substantívum *der Fleischer* – mäsiar (porov. NSS, 1991, s. 239), ktoré sa proprializovalo ako antroponymum Fleischer. To potom motivovalo chotárny názov. Najstaršia zmienka o Fleischerovcov z územia Spišskej Novej Vsi pochádza z roku 1396, a odvtedy dokážeme sledovať rodokmeň rodiny (porov. Žifčák, 2014, s. 115).

Pri chotárnych názvoch Žompy sa stretávame s onymickou polysémiou, keďže sa štandardizovala rovnaká forma pre dva rozličné objekty – kopec a pole. Oba objekty sa ale nachádzajú v susediacich chotároch – Spišská Nová Ves a Smižany, nastáva tu taktiež jav jazykovokomunikačnej entropie. O to viac, keďže Smižany pôsobia skôr ako mestská časť Spišskej Novej Vsi než ako samostatná dedina. Tieto názvy vznikli proprializáciou nemeckého substantíva *der Sumpf* (pl. *die Sümpfe*) – „močiar, bažina“ (NSS, 1991, s. 721). Motiváciou pomenovaní bola charakteristika pôdy.

Toponymum Šajsgrob je tiež zaujímavým príkladom nemeckého vplyvu na onymiu. V povedomí ľudí sa tento názov prekladá ako Zasraná dolina. Dalo by sa povedať, že v prípade uvažovania o štandardizácii kalkovaného názvu by sme narazili na problém spoločenskej prípustnosti takéhoto názvu, resp. pomenovania priamo motivovaného slovami ako výkal či lajno. Ide o jednoslovné metaforické pomenovanie nemeckého pôvodu, ortograficky už dnes prispôsobené výslovnostnej stránke slovenčiny. Vzniklo kompozíciou z dvoch nemeckých slov – z podstatných mien *die Scheise* – hovno (porov. NSS, 1991, s. 603) a *der Graben* – priekopa (porov. NSS, 1991, s. 294). Motivácia názvu (a prekladu) je však problematickejšia, informátori si pomenovanie vysvetľovali buď tak, že je to dolinka malá, teda „zasraná“ (porov. zasran – malý chlapec, SSL), alebo zabahnená, teda akoby „zasraná“. Napriek tomu, že skutočne ide o maličkú dolinku, ak dôsledne sledujeme jazykovú formu pomenovania, musíme sa prikloniť k názoru, že ide v názve skôr o vyjadrenie faktu, že dolinka bola zabahnená, príp. plná dobytčích výkalov.

V prípade, že sa pozrieme na chotárny názov Turník, ide o substantívne pomenovanie nemeckého pôvodu typu Tureň, Turnisko, ako zachytáva aj I. Chalupický (1974): „Archeologické nálezy, ale najmä topiká, dokladajú na Spiši pomerne hustú sieť hradísk. Ich neúplný počet predstavuje 9 hradísk, 19 zámčísk (teda tiež hradísk) a 9 lokalít označovaných názvom Tureň, Turnisko a pod. (nachodia sa v susedstve hradísk) *v Smižanoch veľký les Turník, pri Hradisku,“ názov vznikol propriálizáciou deminutívnej podoby apelatíva tureň, resp. turňa (porov. SSJo), zo strhn *turn*, dnes *der Turm* – veža (porov. NSS, 1991, s. 758). Týmto vysvetlením motivácie názvu opäť reflektujeme na tvrdenia A. Marca (2017, s. 151), ktorý odvodzuje názov od staronemeckého slova *tur* vo význame baňa a opäť tak spája tento názov s baníckou minulosťou územia Spišskej Novej Vsi a jej okolia.

Zaujímavým toponymom sa javí taktiež Špergrund. Podľa ľudovej etymológie vlastné meno vzniklo kompozíciou z nemeckých slov *der Speck* – slanina (porov. NSS, 1991, s. 677), v spišskom nárečí funguje slovo špek vo význame tuk, sadlo na tele, a *der Grund* – dolina (porov. NSS, 1991, s. 298). Respondenti tak názov prekladali ako masťná dolina, motivácia je však nejasná. V štandardizovanom názve i v starších dokladoch z máp sa ale vyskytuje podoba s r – Sper-, dovoľme si teda na základe toho predpokladať, že by motivácia mohla súvisieť s vlastníctvom, a teda s priezviskom Sper, nemáme však žiadne zmienky o niekom s takýmto priezviskom.

Pri názve lesa Kačelak sme sa tiež stretli s viacerými interpretáciami. Respondenti nám síce neponúkli žiadne informácie o motivácii názvu, ak sa ale oprieme o nárečovú monografiu Š. Gáborčíka (2005, s. 81), ten ponúka tri rozličné výklady tohto toponyma, pričom jeden z nich je kombináciou maďarského a nemeckého výrazu. Predpokladá buď spojenie slov *die Kate* – chalupa, pejor. búda (porov. NSS, 1991, s. 368) a *die Lage* – poloha (porov. NSS, 1991, s. 413); *die Katze* – mačka (porov. NSS, 1991, s. 368) a *die Lage* – poloha alebo maďarského *kacs* – kačica a nemeckého *die Lage* – poloha. Hoci sa Gáborčík prikláňa k maďarsko-nemeckej možnosti, odôvodňujúc to blízkosťou vodných plôch, vhodných pre divé kačky, prikláňame sa k názoru, že išlo o spojenie slov *die Katze* – mačka a *die Lage* – poloha. Dôvodom je živé toponymum v nárečovej podobe Mači zamek. Podľa respondentov však prvotné substantívum bolo zadok, resp. v nárečí zadok, keďže lokalizácia

lúky je na konci dediny, tak ako aj les Kačelak – ako povedali informátori: „... tam, kam už len mačky chodia“, čo nám aj vysvetľuje prídavné meno v názve.

Chotárny názov Trenky je formálne zhodný s apelatívom trenky, hovorovo krátke nohavice na šport (porov. KSSJ4o), vlastné meno však vzniklo z nemeckého *die Tränke* – napájadlo (porov. NSS, 1991, s. 746). V lese je naozaj veľké napájadlo pre divú lesnú zver.

Toponymum Šarvanec vznikol propriálizáciou expresívneho apelatíva šarvanec vo význame chlapec (porov. KSSJ 4o, SSL). Na substantíve sa už nepociťuje nemecký pôvod tak silno a ani ho základné kodifikačné slovníky už neuvádzajú, ale práve kvôli pôvodu sme názov zaradili medzi štandardizované nemecké názvy.

Názov lesa Derfin je taktiež nemeckého pôvodu. Štandardizovaný tvar je výsledkom zmien v nemeckom deminutívnom substantíve *das Dörfchen* – dedinka (pozostávajúce z *das Dorf* – dedina a sufixu *-chen*, ktorá sa používa pri tvorbe deminutívnych podôb nemeckých substantív (porov. NSS, 1991, s. 161). Podoba *Dörfchen* bola aj zachytená vo vojenskom mapovaní z roku 1887. Motiváciou názvu bolo, že tam stálo zopár menších domčekov, teda akoby vytvárali maličkú dedinku.

e) **neštandardizované nemecké názvy**

Vizgort, Drišiel', Kiry

Poslednou skupinou názvov, s ktorými sme sa stretli, sú názvy honov, ktoré sú v komunikácii obyvateľov obce živé, ale nie sú štandardizované. Všetky tieto názvy majú nemecký pôvod, v písomnej podobe sa realizujú podľa svojej zvukovej podoby v nárečí tak, ako boli doň adaptované v minulosti. V prípade štandardizácie by sme sa asi priklonili v prvých dvoch prípadoch k nemeckému názvu, v prípade názvu Kiry by sme navrhovali slovenský názov Zákruta, keďže ide o nárečové slovo s nemeckým pôvodom.

Vizgort je názov pre hon, ale aj pre časť Smižian, vystavaná na tomto hone. Názov si ľudová etymológia na základe poznámok Matúša Pajdušáka vysvetľuje ako nemecké kompozitum z podstatných mien *die Wiese* – lúka (porov. NSS, 1991, s. 903) a *der Garten* – záhrada (porov. NSS, 1991, s. 263). „Obec začínala sa pri kostole, pred obcou pri iliašovskom jarku na lúkach sadili okopávaniny, boly ony doplnkom prídomových záhrad, a preto menovali ich lúčnymi záhradami, pamiatku toho záhradníctva udržiava ešte názov toho honu „Wisgort“ t. j. Wiesengarten“ (KS, s. 148).

Chotárny názov Drišiel' má staronemecký pôvod, odvodzuje sa od nemeckého slovesa *dreschen* – mlátiť (porov. NSS, 1991, s. 165), resp. od substantíva *der Dreschel* – mlatec (porov. NSS, 1991, s. 165).

Kiry je živé toponymum nárečového rázu – slovo *kira* vo východoslovenských nárečiach znamená „zákruta na ceste“ (porov. SSN, 1994, s. 767), pochádza z nemeckého *die Kurve* – zákruta (porov. NSS, 1991, s. 411). Motiváciou názvu je fakt, že hneď pri hone je cesta, ktorá sa dvakrát stáča.

3 Záver

Sasi kolonizovali územie centrálneho Spiša veľmi hojne kvôli rudnému bohatstvu a privilegiám rôzneho druhu a počtom prevyšovali pôvodné slovanské obyvateľstvo. Dodnes registrujeme spišských Nemcov na území Spiša. Je preto logické, že sa ich príchod prejavil aj v silných jazykových kontaktoch a preberaní slov nemeckého pôvodu do lexiky nárečia, a taktiež na toponymii územia, ktorá zachytáva práve tú najstaršiu lexiku. Ako sme si ukázali, vplyv nemeckého jazyka na toponymiu bol silný, zachytávame veľké množstvo chotárnych názvov nemeckého pôvodu, a to nielen neštandardizovaných, ako Vizgort, Drišiel či Kiry, ale najmä už štandardizovaných názvov, ktoré prešli procesom jazykovej adaptácie, ale sú badateľne nemeckého pôvodu. Analyzovali sme 14 nemeckých toponým, ktoré si v štandardizovanej podobe badateľne zachovali svoj pôvod, v opozícii k 5 slovenským názvom, z ktorých 4 vznikli prostým prekladom nemeckého názvu a 1 slovenský názov bol vytvorený umelo, bez akejkoľvek spätosti s predchádzajúcim nemeckým názvom. Samostatne zachytávame jeden nepriamy predložkový názov – Na šajbe, ktorý je slovensko-nemecký.

Najmä však vidíme vplyv nemeckého jazyka na tých štandardizovaných názvoch, ktoré ako slovenské nahradili predošlé nemecké toponymá, no ich komunikačný rádius je veľmi nízky. Slovenské názvy ostávajú len v rovine jazykovej normy, v úze sa nepoužívajú, nemecké podoby sú, naopak, stále živé, majú vysoký komunikačný rádius. Čo sa týka chotárnych názvov Medvedia hlava, Včelinec a Kozí chrbát, sú to lokality v národnom parku Slovenský raj, nevstupujú teda do spoločenskej komunikácie veľmi často, a teda sa nám nepodarilo zistiť, či sa vo väčšej miere využívajú nemecké názvy alebo slovenské. Ale v prípade slovenského štandardizovaného toponyma Lúč sme sa v rámci terénneho výskumu viackrát stretli dokonca s úplnou neznalosťou štandardizovaného názvu, neštandardizovaný chotárny názov Kinwald je veľmi vžitý. O to viac je živé neštandardizované pomenovanie, pretože slovenský štandardizovaný názov nevznikol prekladom nemeckého názvu, ale bol vytvorený umelo a nesúvisí jazykovo ani motivačne s predchádzajúcim nemeckým názvom. Taktiež štandardizovaný slovenský názov Modrý vrch, ktorý už ale vznikol prekladom nemeckého neštandardizovaného názvu Blaumont, sa v živej reči neuchytil, nemecká podoba toponyma má príliš vysoký komunikačný rádius, najmä v nárečovej podobe Bl'amont, resp. Blamont, a uchováva sa v pamäti nielen staršej generácie obyvateľov aj preto, že motivovala ďalšie názvy.

Prirodzene, vlastných mien, a to nielen toponým, s nemeckým pôvodom je v spišskonovoveskom chotári a okolí viac, a len väčšmi potvrdzujú silné jazykové kontakty. V našom príspevku sme sa zamerali na tie chotárne názvy vyzbierané pri výskume, ktoré sme považovali za viditeľne poukazujúce na vplyv nemeckého jazyka saských kolonistov a za zaujímavé z hľadiska problematiky štandardizácie, z hľadiska vývinu a motivácie.

Literatúra

1. Derksen, Rick. 2008. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden : Brill Publishers. 739 s. ISBN 978-90-04-15504-6.

2. DEWo. Köbler, Gerhard. 1995. *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*. [online]. Tübingen : Mohr. [citované 21. 10. 2018]. ISBN 3-8252-1888-0. Dostupné na: <http://www.koebler-gerhard.de/der/DERM.pdf>.
3. DGE. Bailey, Nathan. 1801. *Dictionary English-German and German-English*. Leipzig : Leipzig F. Frommann. 988 s.
4. Filipović Petrović, Ivana. 2011. Prva petrinjska prezimena. In *Folia Onomastica Croatica*, roč. 20. Záhreb : Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti. S. 49–61.
5. Gáborčík, Štefan. 2005. *Spišské nárečia jazyka slovenského : Levoča a okolie*. Banská Bystrica : Dali-BB. 90 s. ISBN-13 978-80-89090-08-2.
6. *Geografické názvy okresu Spišská Nová Ves*. 1. vyd. Bratislava : Slov. úrad geodézie a kartografie, 1992, 97 s. Geografické názvoslovné zoznamy OSN-ČSFR, Zv. A 28.
7. Horňanský, Imrich. 2002. Konflikt prípon -inec a -íne v štandardizácii geografických názvov. In *Kultúra slova*, roč. 36, číslo 2. Bratislava : Jazykovedný ústav Ľ. Štúra SAV. S. 18–21.
8. HSSJo. *Historický slovník slovenského jazyka*. Zv. V. R – rab. Š – švrkotat'. [online]. Red. M. Majtán – R. Kuchar – J. Skladaná. 1. vyd. Bratislava : VEDA, 2000. [citované 21. 10. 2017]. ISBN 80-224-0628-7. Dostupné na: <http://slovníky.juls.savba.sk/?d=hssjV>.
9. Chalupický, Ivan. 1974. K najstarším dejinám spišských miest. In *Spišské mestá v stredoveku*. Zost. R. Marsina. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo. 176 s.
10. Chalupický, Ivan. 2014. Medzi porážkou uhorského vojska pri Moháči a zánikom zálohu (1526 – 1772). In *Dejiny mesta Spišská Nová Ves*. Zost. Ivan Chalupický. Spišská Nová Ves : Mesto Spišská Nová Ves. S. 147–184.
11. Chalupický, Ivan – Toporciová, Monika – Hrušovský, Tibor. 1993. *Harichovce (1268 – 1993). 725 rokov od prvej písomnej zmienky*. Levoča : Tlačiareň a knižnica pre nevidiacich v Levoči. 32 s.
12. Jančura, Marián. 2007. *Hnilčík – sprievodca miestopisom a ľudskými osudmi*. 1. vydanie. Hnilčík : Obecný úrad. 249 s.
13. Javorský, František. 1997. Objavili sme základy zaniknutej krčmy na Modrom vrchu. In *Ozveny Spiša*, č. 5/1997, s. 4.
14. Judák, Viliam – Poláčik, Štefan. 2009. *Katalóg patrocínií na Slovensku*. Bratislava : Impresum, Rímskokatolícka Cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského. 476 s. ISBN 978-80-969787-3-1.
15. KS. *Pamätné kroniky Smižian*.
16. KSSJ4o. *Krátky slovník slovenského jazyka*. [online]. Red. J. Kačala – M. Pisárčiková – M. Považaj. 4. dopl. a upr. vyd. Bratislava : Veda 2003. [citované 21. 10. 2018]. ISBN 80-224-0750-X. Dostupné na: <http://slovníky.juls.savba.sk/?d=kssj4>.
17. Majtán, Milan. 1996. *Z lexiky slovenskej toponymie*. Bratislava : VEDA. 192 s. ISBN 80-224-0480-2.
18. Marec, Anton. 2017. *Spišské Nomen Omen*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej. 224 s. ISBN 978-80-8115-245-0.
19. Münnich, Sándor. 1896. *Igló királyikorona es bányaváros története*. Igló : Schmidt József Könyvnyomdája. 644 s.
20. NSS. Čierna, Mária – Juríková, Marta – Géze, Ernest – Menke, Eligius. 1991. *Nemecko-slovenský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo. 968 s.
21. Rábik, Vladimír. 2006. Spišský župan Bald(uin) (1290 – 1301) a spoločenské pomery na Spiši za vlády posledného Arpádovca. In *Studia Archeologica Slovaca Medievalia V. Človek – sacrum – prostredie*. Levoča : Kláštorisko, 2006 5, s. 19–48. ISBN 80-89187-15-3.

22. Soják, Michal. 2014. Rekonštrukcia osídlenia chotára mesta v chronologickom slede. In *Dejiny mesta Spišská Nová Ves*. Zost. I. Chalupický. Spišská Nová Ves : Mesto Spišská Nová Ves. S. 37–65.
23. *Spravodajca Úradu geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky*, ročník XXXIX, č. 1. Bratislava : Úrad geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky, 2007. 32 s. ISSN 1335-0447.
24. SSJ. *Slovník slovenského jazyka IV. S – U*. Red. Š. Peciar. 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964. 760 s.
25. SSL. *Staršia slovenská lexika v medzijazykových vzťahoch*. Bratislava : VEDA, 2011. 204 s. ISBN 978-80-224-1217-9.
26. SSN. *Slovník slovenských nárečí I. A – K*. Bratislava : VEDA, 1994. 936 s. ISBN 80-224-0183-8.
27. VSO I. *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku I*. Bratislava : VEDA, 1997. 526 s.
28. VSO III. *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III*. Bratislava : VEDA, 1978. 532 s.
29. Wagner, Carolus. 1774. *Analecta Scepusii sacri et profani. Pars I*. Viedeň : Trattner. 504 s.
30. Žifčák, František. 2014. Spišská Nová Ves v stredoveku (1268 – 1526). In *Dejiny mesta Spišská Nová Ves*. Zost. I. Chalupický. Spišská Nová Ves : Mesto Spišská Nová Ves. S. 68–136.

Kontakt

Mgr. Dominika Bašistová

Katedra slovenského jazyka a literatúry
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Priemyselná 4, P. O. BOX 9, 918 43 Trnava
dominika.basistova@tvu.sk

-
- ⁱ Najnovšie archeologické výskumy ukazujú, že na území Spišskej Novej Vsi žilo už slovanské etnikum a od 8. storočia „všetky slovanské osady na území dnešnej Spišskej Novej Vsi patrili do mocenskej a riadiacej sféry čingovských hradísk“ (Soják, 2014, s. 48), ktoré boli hospodárskym, mocenským a kultúrnym centrom Slovanov. Najvýznamnejšia z týchto slovanských osád, ležiaca na sútoku Brusníka a Hornádu, bola z pohľadu od čingovského hradiska situovaná v hrote, v „igle“ (ide. rekonštruovaný tvar – **ǵgǵlǵ*, cirkevnoslovanský tvar – igla; porov. Derksen, 2008, s. 210). Historici, napr. F. Javorský, odvodzujú názov Iglov práve na základe týchto výsledkov výskumov, no hypotézu je viacero. Richard Marsina je zástancom teórie, že motivantom bol názov predpokladaného rovnomenného potoka Igla, Alexander Münnich, autor monografie o Spišskej Novej Vsi z roku 1896, odvodzuje názov od bohatých okolitých ihličnatých lesov, bývalý smičiansky dekan Matúš Pajdušák zasa predpokladal, že motiváciou bolo to, že s Nemcami prišli aj českí hostia z Jihlavy. Najnovšou je hypotéza profesora Šimona Ondruša, ktorý vidí pôvod v praslovanskom základe jug vo význame vyrúbaná lesná plocha, svetlina (porov. Žifčák, 2014, s. 76–78).
 - ⁱⁱ Dôkazmi, že Maďari prevzali pôvodný slovanský názov, sú zachovanie psl. g a jeho adaptácia, a taktiež slov. suf. -ov → maď. -ó.
 - ⁱⁱⁱ Do roku 2007 bol štandardizovaný tvar Včelíнец s dlhým vokálom -í-, v apríli 2007 nadobudlo platnosť rozhodnutie Úradu geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky o zmene štandardizovaného názvu na Včelinec s krátkym vokálom -i-, smerujúc k jednotnej štandardizácii názvov s príponami -inec/-ítec v prospech krátkeho sufiku -inec, ktorý sa vyskytoval v 98 % prípadoch názvov končiacich na -inec/-ítec vyxercpovaných v rámci projektu štandardizácie geografických názvov realizovaného Úradu geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky (porov. Spravodajca Úradu geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky, 2007, s. 8; Horňanský, 2002).
 - ^{iv} Zachytávame dva objekty v minulosti pomenované ako Bienhaus, resp. v minimálnych formálnych obmenách, názov lesa sa štandardizoval v slovenskej podobe ako Včelinec, názov lúky sa štandardizoval ako formálne upravený nemecký názov – Binhaus.

- ^v Do úvahy by mohla pripadať aj motivácia antroponymom Bald, ktorý bol spišským županom v rokoch 1290 – 1301 (porov. Rábik, 2006; Wagner, 1774). Ak ale reflektujeme na fakt, že prvá písomná zmienka o obci Harichovce – Villa Baldmar – pochádza z roku 1268, túto motiváciu nepovažujeme za možnú.
- ^{vi} Palmafálva – maďarský názov Harichoviec – v období maďarizácie zachytávame tento názov, ktorý vznikol pomäďarčením predchádzajúceho pomenovania Palmsdorf (porov. VSO I., 1977, s. 407).

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 Margarithae Hungaricae/Život blahoslavennej 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 ozbiť³. 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 opátom 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 obidvoch 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 legiend, 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, preslávnený bohatstvom a mocou. Jeho manželka Gertrúda, dcéra prevznešeného kniežat’a 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 mniši 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 figy, 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 nepřetržitě 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 stúpencov, 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 smýšľ 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 prepadať. 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 Schaubert – 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 patril 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 sa 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 patrila 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 mníštvu si mních berie nové meno pri každom postupe na iný stupeň mníšskeho života čiže pri prijímaní schém⁴⁴. 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 naložil 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 druhu 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 čašníčkovi 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 zobúdzal 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 Kútnika 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 blahoslavennej Margity Uhorskej*), prípadne aspoň pochádzali z významnej rodiny – ako svätý Gerard, čanádsky 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 otcovi*“; Iz 19, 6: „*Páchnuť bude z riečisť, 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 kolená 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 vŕšili 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 spiežej?“; 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: „Hl'a, 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: „kladím 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 svojím 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 udréla 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 Edeny 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 viacvrstvomá, 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 udréľ 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 chytili, vylúpili mu oči, odviekli ho do Gazy a uväznili ho v okovách*“), Sedechiáš (2 Kr 25, 7: „*Sedekiášovi oslepil oči, spútal ho okovami a odviekl ho do Babylonu*“; Jer 39,7: „*Sedekiášovi oslepil oči a spútal ho okovami, aby ho odviekl do Babylonu*“; Jer 52, 11: „*Sedekiášovi oslepil oči a spútal ho okovami; babylonský kráľ ho odviekl do Babylonu, kde ho vrhol do žalára až do dňa jeho smrti*“), Manasses (2 Krn 33, 11: „*Oni chytili Manassesa do hákov, spúтали ho dvojitémi okovami a odviekli do Babylonu*“), Joakim (2 Krn 36, 6: „*spútal ho do okov a odviekl 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 predviesť, 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. Udreľ 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 rozlámaval; nik ho nevládal skrotiť*“; Lk 8, 29: „*Aj ho sputnali reťazami a okovami a strážili ho, ale on putá roztrhal a zlý duch ho hnál 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 umŕtvovania, pričom pri ich výbere vychádzal z východnej tradície⁶⁶. Za prvky východnej duchovnosti možno považovať pustomníctvo, prísny pôst podľa opáta Zosima, nespavosť ako metódu umŕtvenia cez kamene a trstie, sebatrýznenie reťazou, ale aj to, že „starec“ zaúča 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 chod', 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: „*Nikomu 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 prázdnuou 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 stylistické 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 períód“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 text legendy z konca XI. storočia. 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. století*. 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

Interpretácia tvorivých postupov v satirickej modifikácii drámy Hamlet od M. Lasicu a J. Satinského

Interpretation of Creative Methods in Satirical Modification of Hamlet by M. Lasica and J. Satinský

Lenka Haluzová

Katedra slovenského jazyka a literatúry, Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Abstract: The paper focuses on the identification and the analysis of creative methods in the dramatic work of Milan Lasica and Július Satinský. The essential theme of the paper consists of the interpretation of one chosen text, Hamlet, by M. Lasica and J. Satinský with regard to the reconstruction of the literary tradition and its modification in a new context in their work.

Keywords: Lasica, Satinský, drama, humour, satire, allusion, interpretation.

1 Úvod

Dejiny európskeho divadla azda nepoznajú dielo jedného autora, ktoré by natoľko „pre-siaklo“ do kultúrneho vedomia ľudí, ako je dielo Williama Shakespeara. Jeho tvorivý odkaz je dnes už samozrejmosťou súčasťou literárneho kánonu a jeho základná znalosť patrí bez-pochyby k tzv. všeobecnému rozhl'adu.

K najvýznamnejším tragédiám anglického renesančného dramatika patrí Hamlet. Päťde-jstvá blankversom písaná hra je od obdobia svojho vzniku (prelom 16. a 17. storočia) takmer nepretržite terčom mnohých interpretácií a analýz, ale svoj výklad k nej poskytli okrem literárnych vedcov aj psychológovia, kunsthistorici, teatroológovia, či dokonca naj-významnejší autori divadelných hier po Shakespeareovi. Interpretačné pohľady týchto osobností z Hamleta nerobia nedotknuteľný text, ale vedú s ním často až veľmi intenzívny dialóg. Pre porozumenie významových nuáns či odkrývanie hlbších vrstiev pri analýze

komickej transformácie Hamleta v 20. storočí od dvojice M. Lasica a J. Satinský bude nevyhnutné v krátkosti venovať pozornosť historickým súvislostiam a kultúrnemu kontextu Shakespeareovho originálu.

Pre nami skúmanú problematiku bude zrejme najdôležitejší poznatok, ktorý uvádza aj Jana Bžochová-Wild vo svojej monografii *Hamlet: dobrodružstvo textu*. Už v prvej časti svojej odbornej práce autorka konštatuje, že Shakespeareova hra Hamlet je mnohonásobný metatext (porov. Bžochová-Wild, 1998, s. 14). Najstaršou literárnou pamiatkou, ktorá spracováva námet, neskôr použitý anglickým dramatikom, je rukopisná kronika z 12. storočia, *Historiae Danicae*, kde nájdeme príbeh Amletha, jutskeho princa. Bžochová-Wild poznamenáva, že fragmenty tohto príbehu možno nájsť už v ranostredovekých škandinávskych legendách (porov. Bžochová-Wild, 1998, s. 15). Potom v 16. storočí námet spracoval francúzsky aristokratický básnik Francois de Belleforest, ktorý už hrdinu premenoval na Hambleta. William Shakespeare vo svojej tragédii vychádzal z nezachovaného textu Thomasa Kyda s takmer identickým sujetom. Uvedená argumentácia v prospech tvrdenia, že Shakespeareov Hamlet je dielom založeným na metatextovom odkazovaní, je veľmi dôležitá v spojitosti s jej dramatickou adaptáciou od dvojice slovenských dramatikov. Lasica so Satinským vo svojej komédii z roku 1968 pracujú s alúziami najčastejšie na všeobecne známe prvky divadelnej hry anglického dramatika. Pomocou toho istého tvorivého postupu – metatextového nadväzovania, na ktorom Shakespeare buduje hĺbku myšlienkového obsahu a tragiku svojich postáv, budujú Lasica so Satinským nenásilné vypointovanie svojho humoru. Z tohto aspektu si snáď slovenská autorská dvojica nemohla vybrať vhodnejšiu predlohu. Drvivá väčšina alúzií a irónie v ich texte je tak, prirodzene, identifikovateľná najmä vďaka dobrej oboznámenosti publika s objektom intertextuálneho nadväzovania.

Kritická recepcia Shakespeareovej hry sa počas dlhej doby od jej vzniku vyvíjala mnohými smermi. To, čo vidíme v raných reakciách na Hamleta ako negatívum, by sa dnes pri interpretácii dramatickej adaptácie od Lasicu a Satinského v kontexte estetiky absurdnej drámy a postmodernej literatúry javilo ako pozitívum. Prvé písomne doložené kritické ohlasy na Shakespeareov text pochádzajú z druhej polovice 17. storočia a vyčítajú tragédii, že je chaotická, nejasná v metaforách, alebo to, že oplýva množstvom nepravdepodobných situácií (porov. Bžochová-Wild, 1999, s. 143). Avšak okrem metatextového nadväzovania patria práve nepravdepodobné situácie či chaotickosť vo význame absurdity k stavebným kameňom komickej v prepracovaní slovenskej autorskej dvojice. Je priam zarážajúce, akú významnú zhodu nachádzame medzi renesančným originálom a verziou M. Lasicu a J. Satinského aj v tomto ohľade.

V súvislosti s inšpiráciou, ba dokonca prepracovávaním jestvujúcich diel, ktoré bolo bežnou praxou v období alžbetínskeho divadla, píše Bžochová-Wild o Shakespeareových textoch ako o komplikovanej sieti intertextuality (porov. Bžochová-Wild, 1999, s. 143). Kritická reflexia a inscenačná prax Hamleta sa od jeho vzniku neustále vyvíjala a vždy, keď sa už zdalo, že tento text už neponúkne nič nové, prišli rôzni talentovaní umelci s novým interpretačným pohľadom. Z perspektívy našej práce sú mimoriadne dôležité domáce in-

scenácie zo šesťdesiatych rokov minulého storočia. Tri inscenácie v prvej polovici spomínanej dekády (1962 v Košiciach, v roku 1964 v Trnave a v tom istom roku v Bratislave) dali dielu výrazný dobový kultúrno-spoločenský výraz. Atmosféra odhaleného kultu osobnosti sa prejavila v týchto činoherných realizáciách, no najviac v bratislavskej inscenácii, kde sa v úlohe hlavného protagonistu predstavil Karol Machata. Jana Bžochová-Wild charakterizuje Machatovho Hamleta ako podráždeného mladého muža obdobia vrcholiacej destalinizácie, ktorý stál na portáli a „v zúfalom hneve chrľil do hľadiska svoje obvinenia za politické zločiny“ (Bžochová-Wild, 1998, s. 170). Bžochová-Wild ďalej spomína, že po takejto pateticko-idealistickej divadelnej realizácii diela sa žiadal pohľad „klauna“, pohľad nevážny a odľahčený.

Štyri roky po politicky odvážnom divadelnom spracovaní s Karolom Machatom vznikla parodická verzia Hamleta od autorskej dvojice M. Lasica a J. Satinský. Ich adaptácia je plná irónie, satiry a persifláže. Oproti rozsiahlej päťdejtvej tragédii tak stojí komédia v rozsahu jedného scénického výstupu, kde zo Shakespeara ostalo iba toľko, aby sa výsledná adaptácia dala jasne identifikovať ako alúzia na renesančný text. Možno skonštatovať, že všetko ostatné je hravá mozaika plná situačného humoru, prvkov absurdného divadla, hry so slovom a iných atribútov pospájaných intertextuálnymi odkazmi. Formálna stránka textu je postavená na nepretržitom dialógu dvoch protagonistov. Obe postavy spolu na scéne koexistujú v kontraste, ktorý sa podieľa na celkovom humornom geste diela. Protikladný charakter postáv nie je v prípade tvorby L+S ojedinelým riešením. V tlačou publikovanej verzii hry nájdeme pri menách postáv iba značky „L“ a „S“, čo svedčí o jasnom inscenačnom zámere. Autori si totiž písali postavy „na telo“ s vedomím, že ich budú stvárňovať oni sami. Z toho vyplýva aj fakt, že každý z protagonistov má svoj vlastný pohľad na svet a tým aj svoj špecifický humor.

Práve vďaka vypointovanému humoru môžeme tejto klauniáde priradiť rôzne prívlastky, ako ich napríklad uvádza aj Jana Bžochová-Wild, a to tak, že ide o nášho prvého nevážneho Hamleta, ktorý bol depatetizovaný, deheroizovaný a parodovaný (Bžochová-Wild, 1998, s. 173). Scénický výstup Hamlet je súčasťou kabaretného programu *Soirée* z roku 1968. Hamlet však nie je jeho jedinou súčasťou. Výstup, ktorý mu predchádza, je dialóg s názvom *Piková dáma*. V závere tohto dialógu je načrtnutá téma nasledujúceho textu, teda Hamleta. V posledných replikách *Pikovej dámy* sa obaja protagonisti obracajú smerom k divákovi a upozorňujú ich, aby zostali sedieť, pretože budú hrať „Šnekspíra“. Meno renesančného dramatika je tu skomolené použitím českého výrazu „šnek“ – slimák. Už záver výstupu *Piková dáma* tak naznačuje dve veci. Prvá je, že nasledujúca časť nebude vážne a seriózne stvárnenie Shakespeara, ale pôjde o adaptáciu v podobe satirickej ponášky na pôvodný text tragédie. Druhá je tá, že sa v rámci divadelného predstavenia bude odohrávať iné divadelné predstavenie, že bude recipient svedkom divadla v divadle, môžeme povedať metadivadla.

Lasica a Satinský svojho Hamleta uvádzajú takmer doslovnou citáciou z úvodu Shakespeareovej renesančnej tragédie, aby tak vo vedomí prijímateľa vytvorili spojnicu medzi originálom a ich adaptáciou: „Čuj, syn môj, čuj! Ak niekedy si otca miloval – pomsti tú zvrhlú vraždu“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 111)! U Shakespeara nájdeme túto repliku v štvrtom

obraze prvého dejstva, v dnes už ikonickej scéne rozhovoru hlavného protagonistu s duchom jeho mŕtveho otca. Lasica so Satinským tú istú scénu vo svojej adaptácii okamžite ironizujú. Významový posun do roviny irónie docielili tým, že prehovor mŕtveho otca zo záhrobia zmenili na zlomyselné strašenie. Autori si pre svoje alteregá spomedzi protagonistov v originálnej tragédii vybrali vedľajšie postavy bývalých Hamletových spolužiakov, Rosenkrantza a Guildensterna.

Je symptomatické, že sa L+S štylizujú do periférnych postáv z diel, ktoré pretvárajú alebo ktorými sa inšpirujú. Pôsobí to dojmom, akoby chceli protagonistom v úzadí dať viac priestoru. Pravdepodobne však ide skôr o to, že tieto postavy v pôvodných drámach nebývajú výrazne charakterizované, a tak je pre autorov jednoduchšie tieto postavy zobrazit' vlastným spôsobom a prípadne do nich vkladať, či už vedome alebo podvedome, osobné prežívanie i vnímanie okolitého sveta. Už v úvodných prehovoroch sa nachádza jasný signál, že Rosenkrantz a Guildenstern nebudú v Hamletovi Lasicu a Satinského verní druhovia dánskeho princa, ale skôr zlomyselní vtipkári. Vypointovanie vyššie citovaného monológu ducha Hamletovho otca je postavené na „kanadskom žartíku“ zo strany Rosenkrantza, ktorý Hamleta straší na hradbách.

V ďalšom pokračovaní dialógu používajú autori prvky nonsensu a absurdity. Tieto tvorivé postupy môžeme identifikovať napríklad v situácii, keď Guildenstern opisuje, ako sa k nemu počas noci vkradol cudzí človek, objal ho a opýtal sa: „*To nie si ty, Gertrúda*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 111)? Obaja protagonisti potom uvažujú, s kým si neznámy človek mohol Guildensterna pomýliť, hoci odpoveď na tieto úvahy je zbytočná, pretože ju už spomenuli. Nezmyselnosť celej situácie prehľbuje už len predstava neznámeho, ktorý v noci objíma ľudí. Za pozornosť stojí spôsob, akým Lasica so Satinským vytvárajú v rámci rozhovoru dvoch protagonistov komickú situáciu. V nasledujúcom úryvku sa dá pomerne jednoducho interpretovať, ako pomocou reťazenia slovnej hry v spojení so všeobecne známym faktom vzniká humorný moment: „*L: Kto je to Gertrúda? S: Gertrúda je predsa naša kráľovná! L: Naša kráľovná sa volá Gertrúda? Ved' jej manžel sa volá Claudius? S: Ona si nechala dievčenské meno*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 112). Všeobecne známy fakt je v tomto prípade preberanie manželovho mena ženou po sobáši. Tento bežne rozšírený zvyk je tu ironizovaný pomocou hyperboly a v spojení so slovnou hrou vzniká priam absurdný paradox aj vďaka tomu, že sa spomínajú krstné mená, nie priezviská. Meno Gertrúda je tu opäť aluzívnym odkazovaním na Shakespearovho Hamleta, kde je postava Gertrúdy matkou hlavného hrdinu. Spojenie dvoch kontrastujúcich častí výpovede, kde prvá z nich naznačuje niečo konkrétne vo vnímaní recipienta a druhá to vzápätí neguje, patrí znovu k jednému z mnohých spôsobov, akým autori budujú svoj humor. Uvedený spôsob veľmi dobre dokumentuje nasledujúca pasáž: „*Idem za ním, po chodbe, so sviečkou v ruke, ešte si vravím: škoda, že som tú sviečku nezapálil, aspoň by som dačo videl*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 112). Takýchto príkladov by sme v dialógu Hamlet mohli uviesť neúrekom, a to nielen v tomto texte, ale prakticky v celom dramatickom diele Lasicu a Satinského. Ako sa Rosenkrantz a Guildenstern postupne vo svojom rozhovore dostávajú čoraz ďalej, je zrejmé, že napredovanie dialógu nespočíva v určitom sujetovom pláne, ale realizuje sa

prostredníctvom nadväzovania. Spomenuté nadväzovanie jestvuje medzi menšími, vnútorné tematicky ucelenými fragmentmi, ktoré spolu spája. Takýmto spôsobom sa postupne mení obsah rozhovoru.

Vyššie uvedené reťazenie kratších úsekov na základe asociácií nevyhnutne smeruje k tomu, že obsah dialógu sa neustále vzd'ahuje a potom opäť približuje k alúzii na Shakespeara. Potvrďuje to aj nasledujúci úryvok z textu:

„L: Tú dýku držal v ruke kráľov synovec.

S: Ktorý je to?

L: Ten malý blondák, čo ho stále strašíte na hradbách.

S: Á, Hamlet! Toho poznám. Ved' je to hlavná postava“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 112).

Z citovaného úryvku sa dá čítať uvedenie si protagonistov, z čoho vlastne na začiatku rozhovoru vychádzali a kto je hlavnou postavou. Musíme však vziať do úvahy kontext, a síce, že recipient je stále „ubezpečovaný“, že vidí nie pôvodného Hamleta, ale paródiu na „hamletovské témy“. V danom kontexte sa dá fráza „ved' to je hlavná postava“ vnímať ako satira na samotné interpretovanie Shakespeara použitím odbornej lexiky. Spojenie „hlavná postava“ je tu totiž použité takmer ako titul alebo hodnosť. Za pripomenutie stojí fakt, že autori si vybrali pre svoju adaptáciu vedľajšie postavy a vo vyššie citovanej pasáži akoby pripomínali, kto je v Shakespearovi hlavným hrdinom. Satiricky vyznieva opis Hamleta ako „malého blondáka“. V renesančnej tragédii nie sú, samozrejme, postavy opísané po ich fyzickej stránke. Súvisí to hneď s viacerými dôvodmi. V prvom rade treba spomenúť, že renesančné dramatické texty boli často písané takpovediac „na telo“ účinkujúcim, teda jednotlivé postavy boli napísané s vedomím toho, kto konkrétne ich bude herecky stvárňovať. Nebolo potrebné opisovať vonkajší vzhľad postáv a koniec koncov, nebolo to ani podstatné, pretože dôležitá bola najmä obsahová stránka výpovede protagonistov. Lasica a Satinský využili chýbajúci fyzický opis hrdinu originálu a ich Hamlet ako „malý blondák“ výrazne kontrastuje so zaužívanou predstavou recipienta o ušľachtilom vzhľade dánskeho princa v Shakespearovej tragédii. Uvedený kontrast umožnil vznik satirického zobrazenia, pričom tento sme vybrali ako modelový príklad z množstva podobných, ktoré vytvárajú ucelenejší obraz o tvorivých postupoch autorskej dvojice.

Ďalší úsek textu je metatextovým odkazom na výstupy v komnate kráľovnej Gertrúdy v treťom dejstve predlohy. U Shakespeara sa v danej časti odohráva rozhovor Hamleta s Gertrúdou, ktorému načúva za závesom skrytý intrigán Polónius. Scénu uzatvára smrť Polónia po tom, ako ho dánsky princ cez záves prebodne mečom. V parodickej adaptácii M. Lasicu a J. Satinského je táto pasáž v obrysoch zachovaná s tým, že za závesom spolu s Polóniom načúva aj Guildenstern, ktorý o tom rozpráva Rosenkrantzovi. Tragicky vypätú scénu smrti Polónia autori pozmenili tak, aby mala humornú pointu. V adaptácii totiž Guildenstern zabíja Polónia. Komický prvok tu je vybudovaný na tvrdení, že Polóniovi trčala z brucha Guildensternova dýka: *„L: Začal do mňa strkať, ja do neho, potom som mu vrazil jednu do brucha – a predstavte si, porezal som sa. Pozriem lepšie, a tomu prefíkancovi trčala z brucha moja dýka“* (Lasica, Satinský, 1996, s. 112). Humorná pointa je zavŕšená

v sarkastickej replike Rosenkrantza, ktorá nasleduje po vyššie citovanom Guildensternovom rozprávaní: „*S: Polónius nosil v bruchu vašu dýku? Čo si už tí ľudia nedovolia*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 114)! Etický princíp uvedených úryvkov je prevrátený naruby, a tak sa namiesto odsúdenia úmyselnej vraždy stretávame s pohoršením nad ľudským správaním, kde sú vinník a obeť zámerne vymenení za účelom zvýraznenia irónie.

V parodickej pasáži na výstup v komnatách kráľovnej Gertrúdy v pôvodnom Hamletovi sa nachádza citát Polóniovho monológu tak, ako je u Shakespeara v štvrtom obraze tretieho dejstva. Práve v samom úvode tejto časti hlavný kráľovský radca hovorí: „*Hned' príde. Poriadne mu vytmavte, že to, čo robí, presahuje mieru a iba vaša milosť ako štít ho chráni pred hnevom. Už musím mlčať*“ (Shakespeare, 1977, s. 121). Citovaný prehovor zo Shakespearovej tragédie preberajú slovenskí komici takmer doslovne, avšak namiesto poslednej vety vkladajú do svojej adaptácie nasledujúci humorne vyznievajúci verš: „*Ja hned' tu zmlknem – len ostro naň! Ruky bozkávam*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 114). Už len samo skoro presné citovanie renesančného originálu je v komediálnom prepracovaní, v ktorom je zachovaných nanajvýš ak zopár mien a základná osnova, výrazne kontrastujúce. Práve tento kontrast pri prechode zo siete slovných hier a ironizovanej výpovede do viazanej umeleckej reči z konca 16. storočia pôsobí nápadne cudzím dojmom, a to ešte zvyšuje satirický akcent textu.

Po tejto „metatextovej komike“ L + S pokračujú zvýšením intenzity paródie na základe intertextuality, keď Guildenstern hovorí: „*L: Vravím si – idem ju odhuckať. Tiež vo veršoch. Pripravil som si takú nezáväznú básničku: Ja list vám píšem, no a čože, čo už riečiť môžem listom tým*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 114)? Uvedený citát zachádza v satire tak ďaleko, že označuje prvé verše z listu Tatiany Oneginovi z veršovaného románu *Eugen Onegin* od A. S. Puškina za „nezáväznú básničku“. Môžeme skonštatovať, že ironizovanie ruskej literárnej ikony posúvalo Lasicu so Satinským z pohľadu kultúrnej politiky v socialistickom Československu na nebezpečnú pôdu, čo sa týka ideologickej prijateľnosti. Nie je to isto jediný taký moment v ich Hamletovi, ale aj v celom ich diele, no jasne sa tým dá poukázať na polemický postoj k dobovej predstave o estetike a umeleckom vkuse v totalitnom režime.

Z viacerých textov, ktoré dnes už považujeme za súčasť literárneho kánonu, prešli mnohé citáty či okrádlené frázy do povedomia širokej verejnosti. Vzhľadom na to, že sú tieto citáty všeobecne rozšírené, ich zosmiešnenie parodovaním rezonuje u väčšej skupiny recipientov. Tak postupovali aj M. Lasica s J. Satinským, keď modifikovali tragickú samovraždu Ofélie v pôvodnom Hamletovi:

„*L: Oféliu mi ani nespomínajte! Tá sa zas ráno utopila.*

S: Zas? Málokto vie plávať v štáte dánskom“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 115).

Okrem slovnej hry s lexémou „zas“, keď ju používajú v rôznych sémantických odtienkoch na vytvorenie humornej pointy, pozmenili aj známy výrok zo Shakespeara, ktorý je už dnes frazeologizmom. Pôvodný výrok „*čosi je zhnité v našom dánskom štáte*“ (Shakespeare, 1977, s. 121) konštatuje Marcellus v prvom dejstve, pričom Dán poukazuje na mravný

a hodnotový úpadok, zatiaľ čo trivializovanie u L+S pôsobí ľahkovážnym až glosátorským dojmom.

Približne v polovici textu hry nastáva výrazný zlom. Tento zlom rozdeľuje dielo po viacerých stránkach, či už obsahovej, dramaturgickej, rozdeľuje ho z hľadiska komunikácie s percipientom, ale dokonca aj z hľadiska deja, a to aj napriek tomu, že by sme v texte sujet našli iba v nepatrných obrysoch, ako sme už spomenuli. Zásadný zvrat, ktorý interpretujeme, vytvára v divákovi dojem rúcania určitej bariéry. V prvej polovici autorská dvojica uvádza prijímateľa textu do situácie rozhovoru dvoch postáv, menovite Rosenkrantza a Guildensterna. Divák sa teda stotožňuje s tým, že vníma dialóg konkrétnych literárnych protagonistov. Spomínané búranie bariéry nastáva v momente, keď obaja pomyselne zhadzujú masky shakespearovských postáv a „odhaľujú“ svoju identitu, samozrejme, v rámci textu. Ich skutočná identita je taká, že boli vlastne po celý čas dvoma hercami, ktorí len predstierali inscenovanie Hamleta. Prechod z jednej do druhej štylizácie teda predstavuje nasledujúci úryvok:

„S: Počul som len Doremifa, potom ma Hamlet poslal po cigarety.

L: Aké cigarety? Ved' to bolo v stredoveku! Vtedy cigarety ešte nevymysleli!

S: Ale čoby! Ved' Hamlet fajčí ako Turek.

L: Vy ste Hamleta nikdy v živote nevideli!!

S: Ja?!! Ved' ja som bol zamestnaný v tej budove na hlavnej ulici. Tam hrávali Hamleta, každý večer, a ja som hral tých štyroch kapitánov, čo vynášajú mŕtveho princa zo scény.

L: Štyroch kapitánov? Vy sám?

S: Áno, sám. Taký som bol herec“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 115)!

Druhá polovica hry je väčšmi koncentrovaná na jednu tému, a tou je herectvo alebo divadlo vo všeobecnosti. Naďalej sa text nesie v parodickom tóne, ale sústredenie sa na problematiku hereckého umenia dodáva tejto časti koherentnosť. Protagonisti sa po reflektovaní, že „v hereckom umení je najdôležitejšie vžiť sa do duše postavy“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 117), pokúšajú zahrať improvizovaný divadelný výstup, ktorý by spočíval v konfrontácii vraha a pomstiteľa. Dianie na javisku tak dospelo do situácie, že herci improvizujú na tému v rámci diela, kde tí istí herci predstierali inscenovanie Hamleta. Je to teda akési trojnásobné „divadlo v divadle“. Daná pasáž je vygradovaná až do tej miery, že sa vzápätí triešti na rýchly sled za sebou radených alúzií na rôzne drámy svetovej aj slovenskej literatúry:

„S: Už aj ty, môj syn Brutus? (Lasica mu vrazí dýku do boka.) Ach, dnes asi nepôjdeme do senátu...

L: Romeo!

S: Júlia!

L: Umrime spoločne!!

S: Súhlasím. (Vypije jed a umrie.)

L: Juj, ale som ju dostal!

S: Keď ste si ma upiekli, tak si ma aj zjedzte“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 118).

Celá komediálna adaptácia Hamleta od M. Lasicu a J. Satinského je priam nasýtená intertextuálnymi odkazmi, ktoré autori zasadili do parodického kontextu. Herci na scéne často

priamo či nepriamo komunikujú s divákom. Autorskej dvojici sa podarilo depatetizovať a deheroizovať pôvodnú Shakespearovu tragédiu a v konečnom dôsledku demýtizovali aj herectvo ako také. V tejto súvislosti uvádza Jana Bžochová-Wild: „*Prelamovanie vysokého do nízkeho, demýtizácia vznešeného sa realizuje najmä v neustálej zámene a preskakovaní z dramatickej postavy na jej hereckého predstaviteľa. (Podobný postup má Werich.) A tak sa tento dialóg stáva aj grotesknou úvahou o herectve: Lasica a Satinský tu herectvo pertraktujú z úplne inej perspektívy než ako to robí Shakespeare vo svojej tragédii*“ (Bžochová-Wild, 1998, s. 174).

Posledná replika textu Lasicu a Satinského, a to napriek tomu, že má humorný nádych, vyznieva akoby autori ústami svojich protagonistov vyjadrili svoj názor nielen na divadlo, ale aj na kultúru a spoločnosť: „*Divadlo – to je jediné miesto, kde to pretvarovanie má aký-taký zmysel*“ (Lasica, Satinský, 1996, s. 119).

2 Záver

V úvode predloženej štúdie sme sa usilovali o prehľadný kontextuálny rámec pre uvažovanie o „hamletovskej“ téme, a to od jej najznámejšieho spracovania od Williama Shakespeara, cez inscenovanie jeho drámy v Československu v 60. rokoch, až po depatetizovanú a deheroizovanú verziu diela v podaní M. Lasicu a J. Satinského, ktorej tvorivým postupom sme venovali jadro práce. Tieto tvorivé postupy sme interpretovali prostredníctvom identifikácie aluzívnych, metatextových a satirických prvkov použitých v komickej aktualizácii od spomínanej autorskej dvojice. Vo vlastnej interpretácii sme postupovali systematicky a čo možno najpodrobnejšie, s množstvom použitých citácií. Táto štúdia nemala za cieľ prísť s odlišným pohľadom na dielo Lasicu a Satinského, úsilie bolo skôr zamerané na poodhalenie spôsobu a prostriedkov, akými docielili komické gesto svojho textu. Množstvo metatextových odkazov so spoločensko-kultúrnym presahom pred recipientom odhaľuje, že toto parodické prepracovanie renesančnej drámy nemá len humornú funkciu. Pri hľadaní aluzívnych a satirických prvkov sme sa usilovali zdôrazniť aj významovú modifikáciu a posun oproti danej predlohe, teda to, ako M. Lasica a J. Satinský narábali s pôvodnými prvkami v nových, aktualizovaných súvislostiach.

Pramene

1. Lasica, Milan – Satinský, Július: Hamlet. In *L & S. Levice* : Koloman Kertész Bagala, 1996, s. 111–119. ISBN 80-967516-6-2.
2. Shakespeare, William: *Hamlet*. Bratislava : Tatran, 1977. 218 s.

Literatúra

3. Bžochová-Wild, Jana: *Hamlet: dobrodružstvo textu*. Levice : Koloman Kertész Bagala, 1998. 258 s. ISBN 80-88897-06-8.
4. Bžochová-Wild, Jana: *Úvod do shakespearovského divadla*. Bratislava : Divadelný ústav, 1999. 175 s. ISBN 80-88987-11-3.

Kontakt

Mgr. Lenka Haluzová

Katedra slovenského jazyka a literatúry
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Priemyselná 4, P. O. BOX 9, 918 43 Trnava
lenka.haluzova@tvu.sk

O jazykovej kompetencii z pohľadu kognitívneho konceptualizmu

Linguistic Competence from the Point of View of Cognitive Conceptualism

Marek Mikušiak

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

Abstract: According to the cognitive conceptualism, linguistic competence is computational system defined over mental representations. The aim of this paper is to outline the theoretical basis of this concept and point out some counterintuitive consequences of such understanding of language. The paper focuses primarily on naturalistic and atomistic understanding of the mental lexicon.

Keywords: linguistic competence, conceptualism, naturalism, concepts, compositionality.

1 Úvod

Kognitívna lingvistika začlenená do interdisciplinárneho výskumného projektu kognitívnych vied je označenie pre pomerne heterogénnu množinu vedeckých prístupov k jazyku, ktoré majú za cieľ odpovedať na podobne znejúce, ale mnohokrát vecne odlišné otázky. Konceptualistická sémantika je v tomto texte chápaná ako teória významu, ktorá sa odvoľáva na pojmy ako na základné zložky ľudskej mentálnej architektúry. Podľa konceptualistov pojmy nemožno redukovať na mentálne obrazy či prototypy ani ich vysvetľovať na báze asociačných spojení. Ide o paradigmu vedeckého skúmania stimulovanú predovšetkým Chomského kritikou ontologického behaviorizmu a Turingovými úvahami o mysliacich strojoch (pozri Chomsky, 1959; Turing, 1950).

2 Komputačná teória jazyka

Deklarovaným cieľom dnes bohato rozvinutej (hoci z rozličných dôvodov aj hojne kritizovanej) chomskyánskej vetvy kognitívnej lingvistiky je snaha prekonať obmedzenia behaviorizmu vysvetľujúceho jazykové schopnosti v pojmoch sekvencií stimulov a odpo-

vedí, reflexívnych reakcií či asociácií, a to pri zachovaní empirickej adekvátnosti kognitívnych explanácií. Chomsky (1995, s. 48–49) toto zacielenie na kognitívnu podstatu jazyka ako na predmet empirického výskumu vyjadril nasledujúco:

„Skúmame skutočný objekt, jazykovú spôsobilosť mozgu, čo predpokladá špecifický [kognitívny] stav poskytujúci inštrukcie pre systémy uplatňované pri artikulácii, interpretácii, vyjadrovaní presvedčení a túžob, referovaní, rozprávaní príbehov a podobne.“

Zacielenie na skutočný objekt nie je, samozrejme, pre vedu ničím výnimočné, Chomsky je však presvedčený, že práve lingvistika potrebuje prísne metodologické fixovanie predmetu výskumu lokalizovaného v ľudskej mysli, pretože, povedzme, štrukturalistická lingvistika zanedbávajúca otázku kognitívneho spracovania jazyka sa, skúmajúc abstraktné štruktúry národných jazykov, takpovediac odtrháva od reality. Hoci podobnú empirickú prísnosť skúmaní vyžadoval aj lingvistický behaviorizmus, Chomsky chce behaviorizmus prekonať prehĺbeným poznaním jazykových mechanizmov. Základ svojej teórie objasnil Chomsky nasledovným spôsobom:

„V srdci jazyka, a predovšetkým ľudského konania a myslenia, je systém reprezentácií a komputácií“ (1994, s. 330).

Zatiaľ čo Skinnerova behavioristická teória vysvetľuje jazykové štruktúry na báze procesu upevňovania kognitívnych odpovedí (responses), ktoré majú temporálno-kontigúálnu povahu, Chomsky upozorňuje na fakt, že myseľ interaguje (pracuje) s mentálnymi, resp. jazykovými reprezentáciami, ktoré môžu byť aspoň v zásade ľubovoľne vzdialené. Svedčí o tom napríklad naša schopnosť vnímať do viet nové syntaktické celky potenciálne do nekonečna. Napríklad do súvetia „Milan si myslí, že Karol nepríde“ môžeme zapustiť ďalšiu vetu a vznikne, povedzme, súvetie „Milan si myslí, že Mária je presvedčená, že Karol nepríde,“ do ktorého možno opäť zapustiť nejakú ďalšiu vetu. Operácie tohto typu sa nazývajú rekurzívne komputácie a podľa Chomského a mnohých ďalších kognitivistov je práve schopnosť vykonávať operácie tohto typu tým, čím sa človek zásadne odlišuje od zvyšku živočíšnej ríše (pozri Hauser, Chomsky, Fitch, 2002; Corballis, 2011).

Súčasný komputačný model mysle vychádza z predstavy mysle ako počítača. Podľa S. Pinkera (2005) je komputačná teória mysle výhodným teoretickým východiskom, ktoré dokáže preklenúť tradičný problém vzťahu mysle a tela, avšak o komputačných procesoch mysle sa musí hovoriť v širokom zmysle, ktorý zahŕňa nielen digitálne, ale aj analógové počítače; Turingové stroje, pokiaľ o nich uvažujeme ako o komputačných vlastnostiach (softvér) nejakých mechanických častí (hardvér), sú podľa Pinkera skôr príkladom možnosti naturalizácie istých mentálnych schopností, a nie deskriptívne adekvátnym modelom ľudskej mysle. Keď opisujeme Turingov stroj ako skenujúcu hlavu, ktorá sa pohybuje po páske so znakmi, prepisujúc príslušné úseky podľa inštrukcií, tak tento opis akiste nezodpovedá ľudskej mysli. Na druhej strane, Turingove stroje sú navrhnuté na vykonávanie takých operácií, ktoré sú podľa komputačnej teórie základom ľudského myslenia. Práve preto konceptualisti pokladajú za potrebné špecifikovať pojmovú podstatu jazyka

(prinajmenšom) s ohľadom na komputácie spadajúce do kompetencií Turingových strojov. Ako už bolo spomenuté, ambíciou je naturalizovaná koncepcia mysle, čiže rozpustenie mentálnej substancie vo funkčných vlastnostiach mozgu. Zároveň je však potrebné usúvzťažniť tento prístup s fenoménom pojmového myslenia. A práve tomuto cieľu slúži Fodorov explikovaný pojem komputácie: „(...) komputácia je istý druh obsah-zohľadňujúcej kauzálnej relácie medzi symbolmi“ (Fodor, 1998, s. 11).

V tomto vymedzení hrá kľúčovú úlohu predpoklad fixovaného pojmového obsahu, ktorý možno na báze komputácií uplatniť pri vytváraní pojmových kompozít. Pravdaže, pre konceptualistickú sémantiku je kľúčové vysvetliť, čo je to „pojmový obsah“ a akú rolu hrá pojmový obsah v rámci predpokladanej kognitívnej architektúry.

3 Reprezenačná teória významu

Konceptualistická sémantika nachádza pojmy vo sfére mentálnych reprezentácií. Filozofickým pôdorysom tejto koncepcie je Lockova (1983) teória ideí ako mentálnych entít, ktorými disponuje naša myseľ pri usudzovaní či predpovedaní budúcich situácií. J. Fodor (1998) poukázal na to, že pojmy nemôžeme všeobecne stotožniť s mentálnymi obrazmi, resp. predstavami, pretože takéto poňatie nám neumožňuje vysvetliť kompozicionalitu pojmov. Priamo kritizuje napríklad teóriu prototypov, podľa ktorej sú pojmové kategórie založené na mentálnej reprezentácii prototypických vlastností príslušných exemplárov. Poukazuje predovšetkým na to, že prototypické vlastnosti nie sú kompozicionálne. Fodor pritom nepopiera, že pojmy sú v konečnom dôsledku kategórie, avšak sú to klasické kategórie, uplatňované v rámci mentálnych komputácií, čiže disponujúce logickou formou. Obrazy, mentálne či nementálne, logickú formu nemajú, nie sú predikovatelné, a teda nemajú pravdivostné podmienky: nevieme nakresliť obraz, ktorý je o nejakej veci vo svete pravdivý za určitých podmienok, pretože nevieme nakresliť obraz, z ktorého by bolo zrejmé, že vypovedá o konkrétnom predmete, a nie o inom, ktorý je súčasťou toho istého obrazu. Fodorova teória mentálnych reprezentácií síce zahŕňa aj obrazy (ikony) do predpokladaného mentálneho rezervoára, hlavnú pozornosť však tento autor venuje diskurzívnym mentálnym reprezentáciám, nazývaným aj „mentálne symboly“.

Podľa Fodora sú mentálne symboly prvky, na ktorých sú definované mentálne komputácie. Sú to základné stavebné kamene, s ktorými narába naša myseľ pri usudzovaní, predpovedaní, plánovaní či pri iných mentálnych procesoch, pokiaľ sú spojené s otázkou pravdivosti.

Možno si všimnúť, že postulovanie mentálnych symbolov priamo súvisí s akceptovaním komputačnej teórie mysle. Ak je totiž myseľ komputačný stroj turingovského typu, tak musí mať k dispozícii nejaké mentálne jednotliviny na uskutočňovanie naprogramovaných operácií. Podľa konceptualistov tieto mentálne jednotliviny nemožno redukovať na reflexy vytvorené podmieňovaním, pretože sa tým (okrem iného) stratí základná charakteristika diskurzívnych mentálnych reprezentácií: byť o niečom. O tejto charakteristike sa zvyčajne hovorí ako o intencionalite mentálnych stavov, ktorá je zodpovedná za špecifické rozpoznávanie reprezentovaného objektu či javu. Na jeden a ten istý objekt či jav sa

totiž môžeme zamerať z rôznych hľadísk, štvorec rozdelený uhlopriečkou môžeme vnímať ako dva trojuholníky a podobne. Jadrom reprezentačnej teórie významu sú teda diskurzívne mentálne reprezentácie, t. j. mentálne symboly chápané ako médiá intencionálnych obsahov, s ktorými operuje myseľ v rámci mentálnych komputácií. Slovom Fodora (2008, s. 8):

„(...) nie sú to obrazy ani mapy, ale formuly [uplatňované] v médiu podobajúcom sa na jazyk, ktoré slúžia na vyjadrenie intencionálneho obsahu mentálnych stavov a na poskytnutie domény pre mentálne procesy.“

Keďže komputačná teória mysle vychádza z prírodovednej perspektívy, intencionalita musí byť takpovediac naturalizovaná. Riešenie je v tomto prípade pomerne priamočiare, pretože vo všeobecnosti sú mentálne symboly pokladané za funkcionálne definované entity, ktoré referujú na veci či javy v prostredí na základe kauzálnych vzťahov. Tak ako Newton predpokladal gravitačný zákon na vysvetlenie určitých fyzikálnych fenoménov, tak proponenti preberanej koncepcie postulujú tzv. intencionálne zákony na vysvetlenie určitých mentálnych fenoménov spojených s možnosťou premýšľať o veciach či javoch vo svete (pozri Fodor, 2008; Rellihan, 2013). Inými slovami, prostredníctvom intencionálnych zákonov sa buduje naturalizovaná architektúra pojmov majúcich referenčne určené pojmové obsahy. Všeobecný ráz tejto teórie vyplýva zo zámeru nájsť pojmom a pojmovým obsahom ich miesto vo sfére kognitívnych interakcií človeka so svetom, pričom sa tu nijakým spôsobom neanalyzujú konkrétne pojmy z hľadiska ich vnútornej štruktúry. Fodorovská psychosémantická línia tak priamočiaro ústi do pojmového atomizmu.

4 Pojmový atomizmus

Konceptualistická sémantika (pozri Fodor, 1998) sa výrazne odlišuje od klasických lingvistických opisov významu, pretože nenachádza vnútornú štruktúru pojmov, resp. nič, čo by bolo možné lingvisticky opísať. Ak už konceptualisti hovoria o pojmovej štruktúre, tak len v súvislosti so zloženými pojmami, pri ktorých nachádzajú logickú armatúru. Táto teória teda hovorí, že všetky logicky jednoduché pojmy sú atómy. Napríklad v prípade pojmu *pes* nemá zmysel hľadať presnú lingvistickú definíciu, lebo sa zdá, že by bola príliš zložitá na to, aby mohla byť použitá pri premýšľaní o psoch.

Pravdaže, možno polemizovať o tom, či je hľadanie presných lingvistických definícií bežných pojmov vždy vopred odsúdené na neúspech. A. Wierzbicka (1996) napríklad spochybňuje Fodorov program namierený „proti definíciám“ a na podporu svojho stanoviska uvádza množstvo definícií bežných a zdanlivo ťažko vymedziteľných pojmov. Wierzbickej lingvistická pozícia je pritom akousi lexikálnosémantickou paralelou k Fodorovmu kognitivistickému atomizmu. Wierzbicka totiž podobne ako Fodor hovorí o nedefinovateľných, elementárnych pojmoch. Medzi elementárne sémantické jednotky patria napríklad výrazy *ja*, *ty*, *nie*, *kde*, *dobrý*... a niekoľko desiatok ďalších, ktoré sa objavujú v pojmovom inventári všetkých jazykov. Repertoár primitívnych pojmov u Wierzbickej je teda oveľa menší než u Fodora, ktorý za atomické pojmy pokladá aj pojmy *psa* či *karburátora*. Ako som už naznačil, Wierzbicka pojmy *psa* či *karburátora* pokladá za definovateľné. Možno

si všimnúť, že načrtnutý spor o primitívne pojmy je priamym vyústením hlbšieho nesúladu medzi uvedenými koncepciami. Zatiaľ čo Fodorov atomizmus úzko súvisí s počítačnou a striktne kognitivistickou koncepciou jazyka, Wierzbickej výskumná perspektíva je neoddeliteľne spätá s lexikografiou. Ideálom dominujúcim v lexikografickej perspektíve u Wierzbickej je vypracovanie takých slovníkových definícií, ktoré nebudú zaťažené kruhovosťou: v definiens hesla X nemôžu byť obsiahnuté výrazy, spomedzi ktorých je aspoň jeden v hesle Y definovaný aj s pomocou definienda z hesla X. Inými slovami, ak má mať hľadanie dobrých lingvistických definícií zmysel, tak len za predpokladu, že máme ako základ k dispozícii určitú sadu primitívnych pojmov. Hoci Wierzbicka uvažuje o primitívnych pojmoch z kognitivistickej perspektívy, je otázne, nakoľko sú z tejto perspektívy „viditeľné“ jej definície. Ak totiž ukážme, akým spôsobom možno mnohé bežné pojmy definovať, neznamena to, že dané pojmy aj skutočne sú definície. Hlboký nesúlad medzi lexikografickou a kognitivistickou perspektívou tu spočíva v tom, že z kognitivistického hľadiska sú primitívne pojmy elementárnymi jednotkami mentálnych operácií, kým z lexikografického hľadiska sú základnými stavebnými kameňmi dobrých slovníkových definícií. A Fodorov slogan „proti definíciám“ je striktne kognitivistický. Otázka teda znie, či je pojem psa elementárnou kognitívnou jednotkou počítačnych procesov, alebo ide o (v definícii opísateľnú) „konfiguráciu univerzálnych primitívnych pojmov“ (Wierzbicka, 1996, s. 257).

Podľa konceptualistov pojmy nemožno stotožňovať s ich lingvistickými definíciami už len preto, lebo na porozumenie slovám, za ktorými „sa skrýva“ zložitá definícia, vynakladáme približne rovnako veľa kognitívnej energie než na porozumenie jednoduchým slovám. Slovo „sesternica“ je rovnako poľahky zrozumiteľné ako slovo „modrý“. Konceptualistický atomizmus je však nielen „proti definíciám“, ale zároveň odmieta holistické – a teda aj saussurovské – určovanie pojmov v rámci pojmových sietí, t. j. fixovanie sémantických hodnôt v jazykovom systéme (pozri Saussure, 1996). Atómy sú vzájomne nezávislé, ich obsah nezávisí od miesta v sieti pojmových vzťahov. Pravdaže, aj v tomto prípade ide o priamy dôsledok prijatia počítačného modelu mysle.

Čo nám však po odmietnutí definícií a pojmových sietí zostáva? Fodorova odpoveď znie: diskvotácia. Konceptualistická sémantika určuje atomické pojmy na báze tzv. diskvotačného lexikónu. Významy slov neanalyzuje cez ich definičné vlastnosti, ani cez prototypy či mentálne obrazy, ale v súlade s atomickou teóriou pojmov prijíma ontologicky bohaté univerzum pojmov ako atómov, v rámci ktorého existuje napríklad pojem hnedý ako význam slova „hnedý“, pojem strom ako význam slova „strom“ a podobne (Fodor, 1998, s. 55). Diskvotačný prístup určuje význam slova tým, že odstráni úvodzovky, čo v tomto prípade znamená, že sa zrieka akýchkoľvek pokusov o bližšie alebo presnejšie určenie konkrétnych pojmov, než je ich priame uvedenie.

5 Kontraintuitívne dôsledky konceptualizmu

Ako sme videli, kognitívni konceptualisti majú zreteľnú tendenciu ponúkať namiesto lingvistickej analýzy pojmov skôr všeobecnú teóriu objasňujúcu miesto pojmov vo sfére kognitívnych interakcií mysliacich bytostí so svetom. Táto teória má prinajmenšom dva kontraintuitívne dôsledky, ktoré možno opodstatnene kritizovať. Prvým je pojmový atomizmus, podľa ktorého sú aj pojmy *psa* či *karburátora* kognitívne jednotliviny bez vnútornej štruktúry. Hoci je atomizmus *teoreticky* obhájiteľný, nemožno ho pokladať za teóriu vysvetľujúcu sémantiku prirodzeného jazyka, ktorý si osvojujeme postupne aj v závislosti od miery sémantickej zložitosti príslušných slov (najprv sme porozumeli sémanticky jednoduchším slovám „piť“, „chcieť“, „červený“ a pod., až neskôr slovám ako „karburátor“).

Druhý kontraintuitívny dôsledok kognitívneho konceptualizmu súvisí s kauzálnym vysvetľovaním pojmových obsahov. Hovorili sme, že pojmy sú niečo ako kognitívne detektory, ako lakmusové papieriky, ktoré sa zákonite sfarbujú podľa vlastností prostredia. Takéto chápanie pojmov je kontraintuitívne preto, lebo nedokáže vysvetliť interpersonálne zdieľanie pojmov, ktoré je základným predpokladom možnosti rozprávať sa o pravdivosti alebo nepravdivosti určitej myšlienky, napríklad myšlienky *Na stole vidím jablko*. Ak hľadáme na jablko a reprezentujeme ho ako *jablko*, tak podľa konceptualistov disponujeme príslušným pojmom, čo znamená, že aj v mierne odlišnej percepčnej situácii (napríklad po úkroku) by sme daný objekt detegovali ako *jablko*. Principiálna možnosť zdieľania pojmov sa v tejto teórii vysvetľuje ako principiálna možnosť existencie myslí, ktoré sú rovnako kontrafaktuálne senzitívne vzhľadom na príslušné vlastnosti prostredia. Problém je však v tom, že toto nie je empirické vysvetlenie, ale teoretická stipulácia. Ak by sme však aj akceptovali takéto riešenie, spomínaný kontraintuitívny dôsledok konceptualizmu nezmizne. Hlavný dôvod spočíva v deklarovanom naturalizme. Pojmy ako kognitívne detektory, nech už sú akékoľvek, môžu *fungovať* alebo *nefungovať*, nemožno ich však pravdivo alebo nepravdivo aplikovať na určitý predmet. Presnejšie povedané, keďže v rámci konceptualizmu nemožno zmysluplne hovoriť o *správnej* aplikácii určitého pojmu na konkrétnu inštanciu, nemožno v tejto teórii ani vysvetliť rozdiel medzi pravdivou a nepravdivou vetou (napr. *Zem je planéta* vs. *Zem nie je planéta*).

6 Záver

Jazyková kompetencia je pre Chomského, Fodora a ďalších konceptualistov počítačným systémom definovaným na báze mentálnych reprezentácií. Kľúčovou vlastnosťou jazykových operácií je podľa Chomského rekurzívnosť, ktorá nám umožňuje tvoriť na báze určitého mentálneho lexikónu potenciálne nekonečné množstvo viet. V článku som sa pokúsil ukázať, aké sémantické dôsledky sú s týmto chápaním jazyka spojené. Jedným z nich je pojmový atomizmus, na báze ktorého nemožno vysvetľovať učenie sa jazyka s ohľadom na rozdiely v obsahovej zložitosti rozličných pojmov (pojem *byť červený* je intuitívne zložitejší než pojem *byť karburátor*). Druhý kontraintuitívny dôsledok zas súvisí s kauzálnym vysvetľovaním pojmových obsahov, pri ktorom sa nám stráca z dohľadu možnosť

uvažovať o pravdivostnej hodnote myšlienkových obsahov vyjadrených oznamovacími vetami.

Štúdia vyšla s podporou grantu KEGA 002TTU-4/2018 Jazyk a komunikačná kompetencia.

Literatúra

1. Corballis, M. C. 2011. *The recursive mind: the origins of human language, thought, and civilization*. Princeton : Princeton University Press.
2. Fodor, J. A. 1998. *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. Oxford : Clarendon Press.
3. Fodor, J. A. 2008. *Lot 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford New York : Clarendon Press Oxford University Press.
4. Hauser, M. D. – Chomsky, N. – Fitch, W. T. 2002. The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? In *Science*, Vol. 298, no. 5598, pp. 1569–1579.
5. Chomsky, N. 1959. A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. In *Language*. Vol. 35, no. 1, pp. 26–58.
6. Chomsky, N. 1994. An interview with Noam Chomsky (by L. Putnam). In *The Reading Teacher*. Vol. 48, no. 4, pp. 328–333.
7. Chomsky, N. 1995. *Language and Thought*. Wakefield, RI [u.a.] : Moyer Bell.
8. Locke, J. 1983. *Rozprava o ľudskom rozume*. Bratislava : Pravda.
9. Pinker, S. 2005. So how does the mind work? In *Mind & Language*. Vol. 20, no. 1, pp. 1–24.
10. Rellihan, M. 2013. Informational semantics and Frege cases. In *Acta Analytica*. Vol. 28, no. 3, pp. 267–294.
11. Saussure, F. de. 1996. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha : Academia.
12. Turing, A. M. 1950. Computing machinery and intelligence. In *Mind*. Vol. 59, no. 236, pp. 433–60.
13. Wierzbicka, A. 1996. *Semantics: Primes and Universals*. Oxford : Oxford University Press.

Kontakt

Mgr. Marek Mikušiak, PhD.

Katedra slovenského jazyka a literatúry
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Priemyselná 4, P. O. BOX 9, 918 43 Trnava
marek.mikusiak@truni.sk

Characteristics of Nominal Clauses in Spoken and Written English

Eduard Drančák

Institute of British and American Studies, Faculty of Arts,
University of Prešov in Prešov, Slovakia

Abstract: The present research paper investigates the incidence of nominal clauses in spoken and written English. The focus is placed on the frequency of occurrence and the range of subordinators that introduce this type of subordinate clause. The study applies comparative analysis to define differences in the use of nominal clauses within a small-size corpus comprising of texts that represent spoken and written English. Quantitative research method is used to determine the frequency of occurrence of nominal clauses and particular subordinators in the selected registers. The purpose of the study is to find out potential differences in the employment of nominal clauses in different media of language production. Based on quantitative analysis of nominal clauses in the different texts of spoken and written discourse, the paper presents frequency counts and interprets them as indicative of the character of the discourse. The findings are compared with the findings of previous studies performed on large-scale corpora.

Keywords: nominal clauses, conversation, fiction, complexity, spoken language, written language.

1 Introduction

There is a variety of factors (context, purpose, recipients of the language product, etc.) that influence the way language users compose their language product. As a result of these influencing factors, the character of the language product may change in terms of lexis, syntax, overall organization, etc. Another factor that might affect language performance and its product is the medium of production. The present paper demonstrates the syntactic characteristics of registers belonging to different media of production (spoken and written) focusing on the use of a particular type of subordinate clauses, namely nominal clauses. The paper presents the characteristics of nominal clauses in terms of frequency of their occurrence as well as the range of subordinators that introduce this particular type of subclauses. The aim is to determine whether the registers representing spoken and written English (conversation and fiction) exhibit a different level of structural complexity in nominal positions in a sentence. Potential differences in the incidence of nominal clauses (complex structures) might demonstrate that the medium of production may influence the complexity of the language product in nominal positions in a sentence.

The analysis of nominal clauses is carried out on a small-size corpus (a collection of randomly selected authentic language material comprising two text types: *conversation-interviews* and *fiction*, both representing contemporary British and American English). The obtained data are then compared with those from large-scale corpora presented in previous quantitative studies and large reference grammar works of contemporary English, such as *Longman Grammar of Spoken and Written English* written by Biber et al. (1999). The paper proceeds from defining the key terms and describing the characteristics of the corpus to the presentation of the results.

2 Characteristics of the corpus

As it is mentioned above, the occurrence of nominal clauses is examined in different registers of English, namely *conversation* (interviews-IW) and *fiction* (FC). Both registers have similar level of formality and might be considered less formal registers. The two registers are selected to represent spoken and written language because of their similar formality level. Possible differences in the use of nominal clauses might thus reflect the impact of the medium of production rather than the impact of different level of formality. The choice of registers promises more objective results of the study.

Biber et al. (1999, p. 4) describe conversation and fiction as different varieties of English and state that “each of these varieties is termed a register, and each extended sample of language from a register constitutes a text.” Thus, the term “text” is used to refer to language samples even in the case of spoken language in the present study. The study obtains its results from the analysis of empirical data. It is based on the analysis of “a collection of authentic spoken and written texts, organized by register, which is called a corpus” (Biber et al., 1999, p. 4). Basing the analysis on samples of the actual use of language should ensure valuable results that objectively determine how language users incorporate nominal clauses into their language production.

The selected texts contain language performances of a variety of people of different gender, age, race, social background, nationality, occupation, etc. Each text included in the corpus is of different length, but all the texts in each register combined are of approximately the same length (30,000 words). The whole corpus thus consists of approximately 60,000 words, equally divided between the register representing the spoken language (conversation) and the written language (fiction). For the summary of the characteristics of the corpus including the selected registers, the number of texts within each register as well as the number of words, see table 1 below.

Table 1: Characteristics of the corpus.

Register	Number of texts	Number of words
Conversation	12	30 660
Fiction	3	30 665
Total	15	61 325

Conversation is analysed through written transcripts of conversation-interviews taken from available websites such as www.time.com of *the Time magazine*, *Oprah Winfrey interviews* (www.oprah.com), *Larry King interviews* (www.cnn.com) and from several others (www.foxnews.com, www.asapsports.com, etc.).

As for the written language, it is represented by samples taken from contemporary fiction. This sub-corpus consists of several chapters taken from three books of various genres written by native English-speaking writers. The books used for the analysis include Mary Stewart's mystery novel *Rose Cottage* (1997), Stephen King's suspense novel *Under the Dome* (2009) and Diane Chamberlain's romance *Reflection* (1997). The books selected for the analysis were written by both British and American writers of both genders. The choice of various gender and nationality writers should ensure more objective results and eliminate the potential influence of gender or variety idiosyncrasies.

3 Nominal clauses and their distribution in the corpus

Nominal clauses can fulfil a range of different functions in the sentence. "Nominal clauses have functions that approximate to those of noun phrases: subject, object, complement, appositive, and prepositional complement. Every nominal clause may function in some or all of these functions. See example: I noticed *that he spoke English with an Australian accent*" (Quirk et al., 1985, p. 1047–1049). In this example, the nominal *that*-clause functions as direct object. Regarding subordinators, nominal clauses are most commonly introduced by *that* or a *wh*-word (Rafajlovičová, 2012). Nominal clauses are thus specific for their position in the sentence, the range of functions they can fulfil as well as the subordinators that introduce them.

Investigating the use of nominal clauses in spoken and written language might lead to thought-provoking findings. It might reveal whether language users opt for simple structures (phrases) or complex structures (subordinate clauses) in nominal positions in speech and writing. The data that the analysis provided are processed in a variety of ways to describe the use of nominal clauses from different points of view. Besides the frequency of their occurrence in the two registers, the frequency of use of different subordinators introducing the nominal clauses is provided, too. These data are first processed and commented upon on the corpus level of the study and then in terms of distribution in each register to provide a contrasting view of the registers.

Table 2: The distribution of *that*- and *wh*- nominal clauses in the corpus.

Type of nominal clause	Number of instances	% of nom. clauses
that + zero that	598	60.59%
wh-clauses	389	39.41%
Total	987	100%

Nominal clauses are first divided into the following two structural types based on the subordinator that introduces them: *that*-clauses + zero *that*-clauses and *wh*-clauses. Table 2

below displays the incidence of the two structural types of nominal clauses within the whole corpus.

The figures in table 2 show that there are overall 987 finite nominal clauses in the investigated corpus. Of the 987 nominal clauses, there are 598 instances of *that*- and zero *that*-clauses, which accounts for 60.59% of all finite nominal clauses. On the other hand, *wh*- clauses occur in the analyzed texts 389 times and form 39.41% of all finite nominal clauses. If we compare the two types, *that*- + zero *that*-clauses prevail as opposed to *wh*-clauses with 209 more instances.

[3.1] All I can tell you is *what they said in the village at the time*. [N-FC]

[3.2] ... but in all honesty, I don't know *how U2 will stay relevant*. [N-IW]

[3.3] Rachel pointed toward the case and noticed *that her hand was trembling*. [N-FC]

[3.4] I think *we're starved for a life of the senses*. [N-IW]

Wh-clauses are nominal clauses introduced by a wide range of *wh*-words (*what* [3.1], *whether*, *where*, *how* [3.2]...). Although the first group consists of clauses introduced by only two subordinators (*that* [3.3] and zero *that* [3.4]), there are more instances within this group. In spite of a wider range of clauses falling into the group of *wh*-clauses, nominal *that*-clause and its variation zero *that*-clause prevail and represent the most common types of finite nominal clause in the corpus.

3.1 Characteristics of nominal clauses in INTERVIEWS

Interview as a text type is assumed to contain language closest to that of natural conversation. Therefore, the analyzed interviews were chosen to represent conversation and the spoken language. The quantitative analysis of nominal clauses was performed on written transcripts of the interviews. The nominal clauses identified in the interviews were each marked along with the subordinator that introduced them. The results show that the investigated type of finite subordinate clause uses a variety of subordinators. Table 3 below shows the total number of nominal clauses in the interviews, the number of clauses introduced by each subordinator as well as the proportional representation of these figures within the subcorpus.

Overall, there are 1390 subordinate clauses in the analysed interviews. Out of 1390 subclauses in this text type, 596 clauses were identified as nominal clauses. It means that over 40% of all subclauses in the interviews are formed by nominal clauses. The figures thus show that in the register of spoken language, nominal positions in sentences are frequently filled with nominal clauses. By frequent employment of nominal clauses instead of simple noun phrases, the register of spoken language exhibits a high degree of complexity. The spoken medium of language production thus seems to result in the language users opting for complex structures in nominal positions (subject, object, complement).

Table 3: The distribution of subordinators introducing finite nominal clauses in the interviews.

Subordinator	Number	%
zero that	193	32.4
that	160	26.9
what	145	24.3
how	33	5.5
why	16	2.7
who	14	2.4
where	12	2.0
when	10	1.7
if	8	1.3
which	2	0.3
whether	2	0.3
whatever	1	0.2
Total	596	100

As table 3 shows, in terms of subordinators there is a tendency to use either *that* (160 instances) or zero *that* (193 instances) to introduce nominal clauses in the interviews. Altogether, 59.3% of all finite nominal clauses in the interviews are introduced by these two subordinators. This figure might be surprising if we consider the whole range of *wh*-subordinators that can be used to introduce nominal clauses. Apparently, *that*-clause [3.1.1] and its variation zero *that*-clause [3.1.2] are the first option for speakers when it comes to the use of nominal clauses. Based on the obtained figures, it seems reasonable to consider *that*- and zero *that*-clauses as characteristic types of nominal clause in less formal spoken language.

[3.1.1] So now I hope *that the band make it this year*. [N-IW]

[3.1.2] I think *it's beautiful to have a belief in something* and... [N-IW]

It might also be useful to compare the frequency of occurrence of *that*-clauses and zero *that*-clauses. Table 3 above shows that zero *that*-clauses prevail with 193 instances, which is 32.4% of all identified nominal clauses in the register. It means that almost every third finite nominal clause in the interviews is zero *that*-clause. Zero *that*-clause is basically a *that*-clause, in which the subordinator *that* is omitted. The analysis of subordinators thus shows that the language users in the interviews tend to omit the subordinator if possible. It might be interpreted as a kind of simplification in an attempt to make the speech more flow-like and easier to process.

[3.1.3] I start thinking about *what it means to be not just a man, but a black man in America*. [N-IW]

[3.1.4] When I asked *if you'd been nervous about directing this movie*, you said... [N-IW]

Concerning *wh*-clauses, there is a strong preference to introduce nominal clauses with the subordinator *what* [3.1.3]. There are 145 instances of nominal clauses introduced by *what* in the interviews. As table 3 above shows, the next relatively frequent *wh*- subordinator is *how* with 33 instances. The rest of the nominal clauses in the interviews are introduced by 7 more *wh*- subordinators, e.g. *why*, *who*, *where*, *whether*, etc. There are also 8 instances of nominal clauses introduced by *if* [3.1.4].

3.2 Characteristics of nominal clauses in FICTION

The analysis of interviews is followed by the same procedure in fiction. Fiction is the text type that represents the written language in the corpus. For the purpose of the analysis, several chapters of three different books were taken as a language sample. As mentioned above, the selection of books with various characteristics should ensure that the results are not influenced by idiosyncrasies of a particular type of books. The collected data reveal the total number of nominal clauses in the fiction texts, the range of subordinators that introduce them and the number of instances of each subordinator expressed in percentage. The results of the quantitative analysis of nominal clauses in the fiction texts are summarized in table 4 below.

Table 4: The distribution of subordinators introducing finite nominal clauses in fiction.

Subordinator	Number	%
zero that	167	42.7
that	78	20.0
what	64	16.4
how	35	9.0
if	20	5.0
where	8	2.1
who	6	1.5
why	6	1.5
whether	3	0.8
which	2	0.5
whatever	2	0.5
Total	391	100

The figures in table 4 show that the fiction texts contain 391 finite nominal clauses. If we compare the total number of nominal clauses in both registers, we find out that the analyzed conversation-interviews contain considerably more nominal clauses (596 – see table 3). There are 205 more instances of nominal clauses in the interviews than in fiction. Due to this significant difference, nominal clauses might be considered more characteristic for the conversation-interviews and, furthermore, for less formal spoken language which the interviews represent.

As both registers are of similar formality level, what differentiates them is the medium of language production. The comparison of the results shows that language users resort to the use of complex structures in nominal positions more frequently in the register of spoken language. On the other hand, in the written medium of production, they more often opt for simple structures (noun phrases) instead of complex structures (nominal clauses) in nominal positions in a sentence, as evidenced by fewer instances of nominal clauses per the same number words. The total numbers of nominal clauses in the registers thus show that the medium of production may have an influence on the use of complex structures in nominal positions.

Table 4 above also presents the distribution of subordinators introducing nominal clauses in fiction. If we compare the most frequent subordinators in fiction with those in the interviews, we can see that they correlate. In both registers, *that*-clauses and zero *that*-clauses prevail as opposed to *wh*-clauses. In fiction, *that*- [3.2.1] and zero *that*-clauses [3.2.2] form 62.7% of all finite nominal clauses found in the register. The next two most common subordinators (*what* [3.2.3], *how* [3.2.4]) also match in both registers. These results suggest that in most cases the medium of production does not influence the choice of subordinator in nominal clauses. However, there is one intriguing difference between the two registers regarding subordinators. The use of *if* to introduce nominal clauses is more common in fiction. The subordinator *if* [3.2.5] stands as the fifth most common subordinator in fiction with 20 instances as opposed to 12 instances in the interviews.

[3.2.1] A giggle, then a swift kiss, which let me know *that there were tears on her cheeks*. [N-FC]

[3.2.2] When they said *it was Scotland*, I was afraid *there might be something wrong*. [N-FC]

[3.2.3] ... trying not to think too much about *what Gran had told me of the village gossip*. [N-FC]

[3.2.4] ... and you know *how it goes to my stomach*... [N-FC]

[3.2.5] I gathered it was some sort of gastric flu, but I did wonder *if she was all right*. [N-FC]

The figures presented above show the characteristics of nominal clauses across registers in a small-scale corpus. These findings were compared with the findings of a large-scale corpus-based research performed by Biber et al. (1999). The comparison reveals that both studies present corresponding findings. This applies in terms of both distribution of nominal clauses across registers and the frequency of use of particular subordinators.

According to Biber et al. (1999, p. 658), “complement clauses are also sometimes called *nominal clauses* because they typically occupy a noun phrase slot as subject, object, or predicative.” Although each study uses a different term, the aforementioned statement proves that they refer to the same type of subordinate clause. Concerning the frequency of occurrence of finite nominal clauses, the results of the present study performed on a small-scale corpus correspond with those of Biber et al. (1999, p. 754): “finite complement clauses, i.e. *that*-clauses and *wh*-clauses, are most common in conversation, followed by fiction.” The two studies correspond even in terms of most common subordinators introducing nominal clauses. According to Biber et al. (1999, p. 754), “*that*-clauses and *to*-clauses are more than twice as common as *wh*-clauses and *ing*-clauses.” Although non-finite clauses are not the focus of the present study, the frequency of use of particular subordinators in finite nominal clauses corresponds. In both studies, *that*-clauses occur more frequently than *wh*-clauses.

4 Conclusion

The present paper compares a register of spoken English (conversation) and a register of written English (fiction) focusing on the employment of nominal clauses. Nominal clauses are characterized with regard to two aspects – the frequency of occurrence in each register and the range of subordinators that introduce them. The figures of the two registers are compared to determine whether language users incorporate nominal clauses differently in speech and writing.

The comparison of the total number of nominal clauses in each register reveals that conversation-interviews contain 205 more instances of nominal clauses than fiction. The results show that language users more frequently use complex structures in nominal positions in the register of spoken language. The aim of the study, which is to determine whether the registers representing spoken and written English exhibit a different level of structural complexity in nominal positions in a sentence, has been achieved through the analysis of the incidence of nominal clauses in the registers. Both registers contain language of similar formality level. What distinguishes them is the different medium of language production. The total numbers of nominal clauses in the registers thus show that the medium of production may have an impact on the use of complex structures in nominal positions. The more frequent incidence of nominal clauses in the register of spoken language suggests that the spoken medium of production might increase the use of complex structures in nominal positions in a sentence. It might be explained by the character of conversation and spoken medium of production. In speech, language users have very limited time to choose the right word that precisely expresses and corresponds with their thoughts. This might result in the tendency to opt for more elaborate way of expression via nominal clauses to preserve the flow of communication. In addition, conversation often revolves around reporting what someone has thought, said, done, or heard. This sort of information is usually expressed by means of nominal clauses in the position of object. See examples:

[4.1] And you thought *that was, in fact, the big time*. [N-IW]

[4.2] I don't think *anybody has played that stadium more...* [N-IW]

[4.3] What they told me was *that I had strong support in the African American community*. [N-IW]

[4.4] I heard *you got a little carried away*. [N-IW]

[4.5] You said *that a writing teacher once told you...* [N-IW]

The analysis of subordinators in nominal clauses revealed that on the corpus level, *that*- + zero *that*-clauses with 209 more instances have a strong dominance over the use of *wh*-clauses. Despite the fact that there is a wider range of *wh*-words that can be used to introduce nominal clauses, *that* and its variation zero *that* prevail and represent the most commonly used subordinators in finite nominal clauses in the corpus. The choice of subordinators within each sub-corpus is identical in the majority of clauses. In both registers, *that* and zero *that* are the most frequently used subordinators. The next two most common subordinators also correlate in both registers (*what*, *how*). The majority of nominal clauses are introduced by the same subordinators in both registers. The analysis of subordinators thus shows that in most cases the medium of production does not influence the choice of subordinator in nominal clauses.

The findings of the present study were compared with the findings of a large-scale corpus-based research performed by Biber et al. (1999). The comparison reveals that both studies lead to corresponding findings in terms of distribution of nominal clauses across registers as well as the frequency of use of particular subordinators.

Bibliography

1. Axelrod, D. 2016. *Full Transcript: David Axelrod Interviews President Barack Obama for the Axe Files*. [online]. [quoted: 2018. 09. 05]. Available at: <http://edition.cnn.com/2016/12/26/politics/axe-files-obama-transcript/>.
2. Biber, D., et al. 1999. *Longman Grammar of Spoken and Written English*. Harlow : Pearson Education Limited. ISBN 978-0-582-23725-4.
3. Chamberlain, D. 1996. *Reflection*. London : Pan Macmillan. ISBN 978-1-5098-0735-2.
4. Cohen, R. 2010. *Sidney Crosby on Slapshots, Fights, and the Best Hockey Movies*. Vanity Fair, Hive. [online]. [quoted: 2018. 08. 25]. Available at: <http://www.vanityfair.com/news/2010/12/sidney-crosby-on-slapshots-fights-and-the-best-hockey-movies>.
5. King, L. 2010. *Interview with Jon Bon Jovi*. CNN. [online]. [quoted: 2018. 08. 23]. Available at: <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/1012/09/lkl.01.html>.
6. King, s. 2009. *Under the Dome*. London : Hodder and Stoughton. ISBN 978 0 340 99258 6.
7. Luscombe, B. 2013. *Kelly Clarkson: "Not a Feminist."* [online]. [quoted: 2018. 08. 22]. Available at: <http://entertainment.time.com/2013/10/30/kelly-clarkson-not-a-feminist/?iid=ent-main-lead>.
8. Mary, W. – Darina, S. 2008. *Singer Alicia Keys*. Teen Ink. [online]. [quoted: 2018.08.22]. Available at: http://www.teenink.com/nonfiction/celebrity_interviews/article/5341/Singer-Alicia-Keys/?page=5.

9. O'Leary, D. *Hugh Jackman*. [online]. [quoted: 2018. 08. 21]. Available at: (<https://www.bafta.org/sites/default/files/uploads/transcripts/red-carpet-hugh-jackman-1693.pdf>).
10. Quirk, R., et al. 1985. *A Comprehensive Grammar of the English Language*. New York : Longman. ISBN 978-0582517349.
11. Rafajlovičová, R. 2012. *English Syntax: A Student's Grammar Book and Workbook*. Prešov : Prešovská Tlačiareň s. r. o. ISBN 978-80-970862-0-6.
12. Rafajlovičová, R. 2013. *Subordination in Different Text Types*. Prešov : Filozofická Fakulta Prešovskej Univerzity v Prešove. ISBN 978-80-555-1047-7.
13. Stewart, M. 1997. *Rose Cottage*. London : Hodder and Stoughton. ISBN 0-340-69561-7.
14. Unknown, 2010. *10 Questions for Emma Watson*. [online]. [quoted: 2018. 08. 25]. Available at: (<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2032143,00.html>).
15. Unknown, 2004. *An Interview with Jeff Kinney*. [online]. [quoted: 2018. 08. 22]. Available at: (<https://www.teachervision.com/authors/interview-jeff-kinney>).
16. Unknown, 2011., *10 Question for Jim Parsons*. [online]. [quoted: 2018. 08. 30]. Available at: (<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2048322,00.html>).
17. Winfrey, O. 2004. *Oprah Talks to Bono*. [online]. [quoted: 2018. 08. 19]. Available at: (<http://www.oprah.com/omagazine/Oprahs-Interview-with-Bono-U2-and-AIDS-Activism>).
18. Winfrey, O. 2006. *Oprah Talks to Janet Fitch*. [online]. [quoted: 2018. 08. 20]. Available at: (<http://www.oprah.com/omagazine/Oprah-Interviews-White-Oleander-Author-Janet-Fitch>).
19. Winfrey, O. 2008. *Oprah talks to Denzel Washington*. [online]. [quoted: 2018. 08. 21]. Available at: (<http://www.oprah.com/omagazine/Oprahs-Interview-with-Denzel-Washington>).

Contact

Mgr. Eduard Drančák

Institute of British and American Studies
Faculty of Arts, University of Prešov

17. novembra 15, 080 01 Prešov
eduard.drancak@smail.unipo.sk

Food as a Storyteller in Diana Abu-Jaber's *Life without a Recipe*

Zuzana Tabačková

Department of Language Pedagogy and Intercultural Studies, Faculty of Education,
Constantine the Philosopher University in Nitra

Abstract: Drawing on literary food studies, the paper focuses on Diana Abu-Jaber's latest work, her 2016 memoir *Life without a Recipe*. By exploring Abu-Jaber's food aesthetics and comparing it with well-known cultural (food) metaphors of the melting pot and the salad bowl, the paper aims to point to a distinct role that food plays in the narrative. In Abu-Jaber's writing, food is a storyteller whose tale revolves around the search for memory and the search for identity. It helps the author recollect her past memories and negotiate her Arab-American in-betweenness, which she does through cooking and baking a text by means of Western and Eastern ingredients that are never written and always unique. As a result, Abu-Jaber creates an individual and distinctive concept of (not only American) identity—the concept of “we-are-what-we-crave-for.”

Keywords: Diana Abu-Jaber, food studies, Arab-American literature, melting pot, salad bowl, food aesthetics.

1 Introduction

Twenty years after the Declaration of Independence, in 1796, Hudson & Goodwin published a book authored by Amelia Simmons, also referred to as “an American Orphan.” The book's title read *American Cookery or The Art of Dressing Viands, Fish, Poultry and Vegetables, and the Best Modes of Making Pastes, Puffs, Pies, Tarts, Puddings, Custards and Preserves, and All Kinds of Cakes, from the Imperial Plumb to Plain Cake. Adapted to this Country, and All Grades of Life*. The word “adapted” in the subtitle pointed to Simmons' technique adopted in the first American cookbook—traditional English recipes were adjusted to an American culinary setting. In her work, Simmons substituted ingredients used in original English recipes for the American ones (e.g. cornmeal or maize for oats). This technique of intermingling European and American ingredients suggested the culinary future of the newly established United States—the future of mixing various spices, techniques of preparation, and ways of serving and eating. This process of mixing ingredients was permitted by the process of mixing cultures. Every newcomer to the United States who got an Ellis Island permit stamp in the passport left an imprint in the American cuisine. As Donna R. Gabaccia (1998, p. 6) suggests, “food and language are the cultural traits humans learn first, and the ones that they change with greatest reluctance. Humans cannot easily

lose their accents when they learn new languages after the age of about twelve, similarly, the food they ate as children forever defines familiarity and comfort.” In other words, like language, food is a cultural marker, an emblem that defines one’s cultural roots; it is nutrition for the body as well as a nourishing foundation for one’s identification with a particular cultural milieu.

Surprisingly, the book of “an American orphan” proved to have a long line of descendants who have begun to appear in masses throughout the last century. Nevertheless, the plethora of “food books” occupying the shelves of American bookstores did not include only the publications with recipes listing ingredients and describing procedures of preparing particular meals. In addition to these, new genres of food writing emerged, including, as Bardenstein (2001, p. 357) suggests, “multiple ‘genres,’ or at least differently inflected subgenres within this rubric (referred to as cookbook memoirs, memoirs with recipes, culinary memoirs, collective memory cookbooks, nostalgia cookbooks, etc.).” Often penned by the “ethnic other,” these works describing the processes of food preparation and consumption prove to be about something larger—recollections of family stories and histories, narratives about home, loneliness, and belonging. In other words, these food recipes or “nostalgia cookbooks” (Sutton, 2001, p. 18) are recipes for constructing identities or, rather, identifications. A choice of a specific recipe reflects one’s personal longing to belong and remember. Following the recipes of the past, the ethnic other longs to recollect the tastes of homeland. On the other hand, trying new recipes reflects one’s present struggle to find home and by means of food, to identify oneself “among the shelves of the American cuisine.”

As a second generation immigrant, Diana Abu-Jaber (a daughter of an American mother and an Arab father) complicates the notion of identity and belonging. Throughout her childhood, she “eats between” her grandmother’s sweet pastry and her father’s *shish kabob*. As an adult living in the multicultural milieu of the United States, she tries her hand at traditional Italian, Chinese or Caribbean recipes in addition to the ones that she knows from her childhood. This “eating between” or, rather, “eating among” different cultures has a twofold effect—it enables the author to recollect her memories and it helps her search for her identity.

2 Food as an Ingredient of Literature

Food studies is not a new area of research. It is rather new to the academic interest. As Ken Albala (2013, p. xv) suggests, during the last decades, “a critical mass of professional academics have devoted a significant proportion of their energy to questions of food supply, patterns of eating, in fact, all aspects of food culture or foodways.” Eventually, food studies penetrated into different scholarly fields including psychology, sociology, or literature. In literature, it is now a burgeoning area of research covering a broad range of topics whose common denominator is the concept of food as a sign and a literary device. Joan Fitzpatrick (2013, p. 122) maintains that literary scholars focusing on food believe that

its use in literature “can help explain the complex relationship between the body, subjectivity, and social structures regulating consumption” and the authors writing about food “are usually telling the reader something important about narrative, plot, characterization, motives, and so on.” Literature in the context of food studies includes fiction, poetry, drama as well as cook memoirs or memoirs with recipes. Food in these genres is studied in relationship to social rank, national, gender or ethnic identity. Carole Counihan and Penny Van Esterik explain that the emergence of scholarly publications in food studies in the first decade of the 21st century has three distinct reasons. First, gender studies helped to develop food studies “by legitimizing a domain of human behavior so heavily associated with women” (2013, p. 2). Second, the politicization and the social movements related to food brought about a new understanding of the link between consumption and production. Third, the emergence of food studies as a distinct scholarly field created new associations between food and other discursive practices (ibid.).

In *Toward a Psychosociology of Food Consumption* Roland Barthes equals food with “a system of communication, a body of images, a protocol of usages, situations, and behavior” (2013, p. 2). Should it be a system of communication, then it necessarily implies the process of signifying. As Barthes maintains, “food has a tendency to transform itself into situation” (ibid., p. 7). Thus, consuming a particular kind of food might point to a specific situational context, e.g. in some cultures and historical periods, coffee indicates that someone is taking a break. Though Barthes mentions America, his core focus is France. In the US context, understanding food as a cultural marker becomes more problematic due to its multicultural history of migration, immigration, dominance, control and submission. These processes left their traces in American “recipes” and these recipes found their way to American literary pursuits. Even though Pierre Bourdieu takes a social approach to food, studying the “opposition between the tastes of luxury and the tastes of necessity” (2013, p. 31) in connection to social classes, he also maintains that food and its way of presentation carry a symbolic significance. By comparing different social classes, the author comes to a conclusion that there are two distinct approaches to food and eating: the first considers food “a material reality, a nourishing substance which sustains the body and gives strength”; the second prefers the form, “to all appearances, all the fine words and empty gestures that ‘butter no parsnips’ and are, as the phrase goes, purely symbolic” (ibid., p. 38). Considering taste “a class culture turned into nature” (ibid., p. 34). Bourdieu finds parallels between the selection, preparation, consumption and beliefs held vibrant in social stratification (e.g. eating fish in working classes is considered inappropriate as it is too light to fulfill a man’s body; besides, men eating fish might seem awkward and child-like).

In the US context, the best-known cultural metaphors have used food to express the concept of belonging. As early as the 18th century, J. Hector St. John de Crèvecoeur (n.d., p. 3) interprets the meaning of an American as a “western pilgrim” willing to leave behind “all his ancient prejudices and manners” and to accept “new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds.” By doing so, he turns into an American of America where “individuals of all nations are melted into

a new race of men, whose labours and posterity will one day cause great changes in the world” (ibid.). The idea of melting individuals into a new race gave rise to the concept of America as a melting pot where different ingredients are added, stirred, mixed and melted together to create a completely new, American taste. Nevertheless, not all people held the belief that the ingredients used in “cooking American culture” would lose their original flavors. The proponents of the salad bowl theory suggested that each ingredient would retain its original taste. In other words, they viewed America as a nation of different cultures coexisting next to each other and maintaining their cultural specifics.

William R. Dalessio (2012) studied eating as a reflection of cultural behavior in multiple writings of American ethnic writers. Drawing on Werner Sollor’s concept (1986, p. 5) that ethnicity has to do with both descent and consent relations, Dalessio claims that individuals may “work out” (ibid., p. 7) to assert their identity in four different ways. Interestingly, in literature these four approaches are expressed by four ways of eating. An individual’s desire to change from an ethnic other to an American prompts him to “consume ‘American’ foods as a way of assuming an ‘American’ identity free from prejudice and discrimination” (ibid., p. 7). By consuming “American”¹ food and refraining from the ethnic cuisine of his parents, an individual wants to get assimilated to American culture or, in other words, to be melted in the American pot. The second alternative is a reverse process—individuals “assume identities of ethnicity, in part by consuming the appropriate ‘cultural emblems’ both inside and outside of their homes” (ibid., p. 7). By engaging themselves in eating ethnic food, individuals want to express their desire to belong to a specific ethnic group. In addition, Dalessio identifies two less frequent alternatives—some individuals might “swap one ethnic identity for another” (ibid., p. 8). In culinary terms, individuals might switch from one ethnic cuisine to another so as to satisfy their hunger for belonging. The last possibility is, according to the author, the most fulfilling one because it refers to “constructing a multicultural identity that is based on both descent and the ability to consent” (ibid., p. 9). In this case, a hybrid, hyphenated identity is retained and reflected in one’s culinary preferences; these may point to one’s descent relations to the same extent as they might demonstrate one’s subjective identification with a particular group.

In contemporary Arab-American writing, food is a recurrent motif and an articulate literary device. The best known anthologies of Arab-American literary works even include it in their titles. Gregory Orfalea and Sharif Elmusa’s anthology of Arab-American poetry is called *Grape Leaves*. Also, Joanna Kadi’s 1994 anthology of Arab-American and Arab-Canadian feminists bears the name of *Food for Our Grandmothers*. The writing of Lisa Suhair Majaj, Therese Saliba, Naomi Shibab Nye—to mention just a few—is salted with food metaphors. Diana Abu-Jaber’s *Life without a Recipe* is not her only work which revolves around food. For example, Sirine, the protagonist of her 2003 novel *Crescent*, is a professional cook who had worked as a “sous chef in the kitchens of French, Italian, and ‘Californian’ restaurants” (2003, p. 9) before she took on a job at Um-Nadia’s Middle Eastern café

¹ I use inverted commas so as to stress the ambiguity of the expression *American food*—where *American* encompasses a variety of different cultures and minority groups.

where she “went through her parents’ old recipes and began cooking the favorite—but almost forgotten—dishes of her childhood” (ibid., p. 6). Returning to her parent’s cuisine was a comeback to her childhood memories. Food in Sirine’s view was a means of belonging somewhere. Similarly, in her memoir *The Language of Baklava* (2005) Abu-Jaber² records many stories from her childhood that most often revolve around food, which eventually turns out “to be about something larger: grace, difference, faith, love” (ibid., Foreword). The food, a recurring literary device in the writing of the first, second or third generation of Arab-American writers is, in other words, a storyteller narrating the tale of home, belonging, exclusion, and roots.

In the paper, I am going to interpret food as a marker of two distinct processes: the process of reconfiguring memories and the process of self-identification. Abu-Jaber’s *Life without a Recipe* will serve as the primary source of my analysis, which will draw on close reading the food-related segments of Abu-Jaber’s memoir. The crucial aim of the paper is to identify the link between the selection of food, its preparation and consumption and the discursive practices of restoring memory and constructing identity.

3 We Are What We Remember: Storytelling Recipes

In the writings of first generation Arab-American immigrants like Aziz Shihab³, food is a representation of exilic longing. By recalling and recording the recipes from their homeland, the authors are trying to reconstruct the cultural fragments (in this case culinary fragments) of their past. Their memoirs, thus, play the role of cultural recordings which might be later used by their children living in a new land (America, France, etc.). Diana Abu-Jaber is a second-generation immigrant who was, together with her two sisters, born in America to an Arab father and an American mother. Therefore, in her writing, food does not embody exilic longing (in this case longing for Jordan, her father’s homeland). It is rather a device which helps her recall the past. If, in case of first generation immigrants, food writing is initiated by displacement (which may or may not be voluntary) to a new (culinary) setting in a new land; in case of second/third generation immigrants, the dislocations resemble what Bardenstein refers to as “normative ruptures” (2001, p. 361), which are natural: “in many societies, most people eventually experience the dislocation of being removed from their mother’s kitchen as part of the ‘normal’ or customary progress of the life of a family, in which grown children move out to create households, and kitchens, of their own” (ibid.). Similarly, for Diana Abu-Jaber, food is a storyteller that helps her understand the past and move on in life.

Life without a Recipe opens with a crack—Abu-Jaber’s daughter cracks an egg into a bowl for the first time on her own and wonders at what she sees, which makes her mother think: “Tilting the ceramic bowl, she might be considering the beginning of life, the end of the cosmos. The whorl at the center of the batter. A bowl is a place to find meaning, I think.

² See also *Arabian Jazz* (1993) and *Birds of Paradise* (2011).

³ Aziz Shihab (1927 – 2007), a journalist, writer, public speaker, well-known for his two books: *A Taste of Palestine* and *Does the Land Remember me? A Memoir of Palestine*.

Stir the spoon and wait, all sorts of things rise to the mind's surface" (2016, p. 16–17). Through this egg story, the author remembers the time when her grandmother gave her an egg to crack and the book evolves. The egg that her daughter cracked thus serves as an "appetizer" or, in Freytag's terminology, as an inciting moment for the story to evolve. The memoir follows the same structure—food tells a story about food that tells a story about food that tells a story.

Growing up in America, in an extended family of her Arab father, his brothers and their families and participating in family dinners, Abu-Jaber is from an early age aware of two distinct stories that she is told—an American and a Jordanian one. These two stories are not always in symbiosis. As she turns into a teenager, Bud (an American name of her father) is concerned about who she meets: "The idea of letting America tamper with us, lure his children away, the idea of growing up into Americans, is a little unbearable. So he's vigilant" (ibid., p. 32). As a guardian of his daughter, he wants to make her vigilant as well and he does so through a story. As he is combing the bulgur wheat, he says: "You have to search for bulgur carefully. [...] The tiniest, hardest stones hide inside the grains. Bits of sand that look just like bulgur" (ibid., p. 32). In other words, stones in the bulgur represent the danger (in this case American boys) that his daughter is warned against. A simple process of preparing bulgur is subsequently transformed into a process of storytelling:

I sit with him, helping him comb. When you cover the grains with water, a kind of starchy mist swirls around your fingers: I see goats with fishtails, all sorts of creatures from my relatives' stories. Oryx, unicorns, fairies. Which are real and which aren't? The metamorphosis of cooking mirrors that of story-imagining. I learn to watch carefully for the stones, and sometimes stories come to me, emerging out of the starch, and explaining things (ibid., p. 33).

Sometimes, adults recreate traditional fairy-tales just to give their children their own food-related interpretation of the story. Having seen Snow White, Diana's grandmother takes her to a café and murmurs: "Those dwarves, they only wanted her to stay after she offered to cook for them" (ibid., p. 20). The function of the stories accompanied with the process of food preparation or consumption is to give advice. When children cross the path of adults in the kitchen, the adults would "lean down, lifting an instructional finger" (ibid., p. 30) and provide them with a piece of advice for their future: to work hard and save money, to "drink the best wine first" (ibid.), to have or not to have kids, etc. The Arab uncles would often feed the children *min eedi* (from their hand), in a Bedouin style: "We open our mouths to be fed these occasional bites, too hot and too much food at once, and you can't refuse such a special honor, but at the same time you also don't really want it. [...] Advice is offered like flood from the hand—a loving, unwanted gift" (ibid., p. 31). In other words, through food stories, adults are giving their children recipes on how to cook a perfect life. Hundreds of different recipes for meals that cannot be digested at one sitting. Through recalling the bygone senses and tastes, Abu-Jaber is later able to recall a story that accompanied the preparation or consumption of food. Food is a device for recording and transmitting the past, for recalling the advice. However, as Abu-Jaber grows

up, she gradually discovers that the recipes that her parents, her grandmother, or her uncles gave her, just do not work in a “follow-the-recipe-and-the-food-will-turn-out-delicious” kind of way.

Third-time married with an adopted daughter Abu-Jaber learns the constraints of preparing the food of her own (*A Food of One's Own* is also the name of the second part of her memoir). The expression does not necessarily denote food prepared by herself, though. Again, food is an emblem of something larger. It is an unpredictable storyteller. In Arab countries, recipes were never written, they were told and retold, remembered and thus every cook would recreate the recipes from the bits and pieces that s/he remembered. The same thing applied to stories. Stories were told, not written. Thus, every storyteller would “spice” his or her narrative with some addition to the plotline. Eventually, Abu-Jaber learns that the recipe-and-story-rule also applies to life. Once, 40-year-old and married for the third time, Abu-Jaber asks her aunt Aya to write down one recipe for her—a request that confuses her aunt: “You learn food by feel, not on a paper. [...] Why would you write down how to cook? [...] It’s like learning to speak French. You don’t do it in a *classroom*. You do it running around Montmartre, calling for cabs, drinking Pernod” (ibid., p. 260). Abu-Jaber asks her aunt for the recipe at the time when she is considering parenthood. Thus, her request for the recipe could be interpreted as a request for advice: “If there was a way to inscribe such things, I would have asked Aya for her advice, to describe the steps she’d taken toward attaining courage [...] But by this point, I was already beginning to suspect you couldn’t write it down: You had to do it by feel” (ibid., p. 263). Recipes are not written and because they are not stationery, they are not stationary either. The same rule applies to stories—the stories about the food that we crave for, the stories about the meals that we prepare and the stories about the dishes that we serve and consume. The storyteller whose name is food always tells a different kind of narrative about what we eat and who we are.

4 We Are What We Crave for: Living without Recipes

In addition to its commemorative function, food, in Abu-Jaber’s writing, also reflects the author’s ontological anxieties. The selection of food, in other words, portrays Abu-Jaber’s search for who she is, her strife for self-identification. Living in an Arab-American family in the multicultural milieu of the United States, the search for her identity does not agree with more or less straightforward contours of the melting pot-salad bowl theories. Her search for identity is translated to the food that she is served as a child and the food that she prepares on her own as an adult.

As a child, Abu-Jaber often “eats between.” The cold war between her Arab father Bud and her American maternal grandmother Grace is transferred to the food battles that the mother-in-law perpetually fights against her exotic and eccentric son-in-law. On her father’s side, there fights cooking; on her grandmother’s side, it is baking. The cooking uses oriental flavors, spices, meat, and vegetables as its soldiers. The baking, in contrast, relies on sweet sugar, fruits, and cream. Both “troops” aim to activate the children’s taste buds

so as to lure them on their side. The ingredients and ways of preparing meals point to a cultural division which separates them on the outside: “Before they’d met, neither Grace nor Bud could have imagined each other, not once in a million years. They came with their ingredients like particles of lost and opposing worlds, the dying old divisions—East and West” (ibid., 21). Food is sometimes served as a punishment; if the girls do not behave properly, their father would run into the kitchen and prepare “cauliflower seething in olive oil and garlic, the bitter, sulfurous ingredients he hacks up when he’s in a mood. Stuff that tastes like punishment to an eight-year-old” (ibid., 19). Grace fights Bud’s lamb-stuffed zucchini and cauliflower with homemade cookies. Cookies are the culture: “Only higher civilizations bake cookies. [...] I don’t know how you people would celebrate Christmas if I wasn’t around. Run wild like savages” (ibid., p. 17). The cookies equal the West that equals the civilized. In contrast, Bud is “suspicious of sugar” (ibid., p. 252) and often claims that “he never ate ‘white food’” (ibid., p. 252). To tease grandma, he would often ask her why “cookies always [came] in circles” (ibid., p. 19) which only increased her rage.

When Grace takes her granddaughter to Paris to “get culture” (ibid., p. 42), the trip turns out to be a pastry sightseeing. Instead of museums and cathedrals, they visit French patisseries. Getting culture is in fact getting food. It is at this point that young Diana comes to realize: “When Parisians bowed before the oven, I felt they were doing something more than merely baking, something important and secret” (ibid., p. 44). Once, when they buy a box of pastries, they take them to the riverbank and sit on the grass: “The moment intertwined with the bolt of French blue sky, the warm summer air, the smell of the Seine. When we bit into them, the pastries were crisp, then bright puffs; they were clouds and bridges and fine art in gold frames and old books in leather bindings and weightless days to come” (ibid., p. 46). Here, food denotes culture and civilization; it nourishes the body but also the soul. Eating fine French cakes on the bank of Seine might seem to be in sharp contrast with eating lamb *min eedi* but in her inside, Diana likes both, she likes to be in between the two. This eating in-betweenness can be viewed as a parallel to the geographical in-betweenness of the family which adores to be on the way somewhere: “I want to be constantly on an airplane, because nothing fills the air with more exciting feelings, nothing lights my parents up more than when we’re on a plane pointed either to Jordan or back to the States. When we get to either place, the lovely feelings go away, but in the air, things are very good” (ibid., p. 52). Translated to food terms, it is not the food itself but the desire for food that satisfies her.

As Diana turns into a teenager, the “eating between” gradually changes into “eating among.” Apart from the dichotomy between Middle Eastern *shish kabob* and German American cookies there appear new meals. It is, however, not only the selection of food that is changed but also its way of serving. As a child, Diana was served food that was prepared by someone else (though she might have assisted in its preparation), now she prepares and serves food on her own. The eater turns out to be the chef responsible for selection, preparation, serving, and consumption. Living with her boyfriend Jeremy, they try their hands at various recipes from the *Moosewood Cook-book* or *The International*

Cookbook—whole-wheat bread, Italian carbonara, the Peking duck, etc. Their kitchen is a “cooking lab [...], an exploration of the creative process” (ibid., p. 35). Searching for and trying out different recipes suggests the search for their identity, which accompanies the process of coming into adulthood.

Abu-Jaber accepts her role as the one who cooks in the same way as she accepts various recipes and ingredients into her cooking attempts. In her world, both men and women prepare food. That is why, she can just silently laugh at the girls from a feminist reading club who criticize her for writing a story about a man as “we can’t afford to have women writers idealizing male protagonists” (ibid., p. 57) and who also consider the puree of roasted eggplant with pita that she brought to the meeting: “a display of domestic labor [...], a billboard for women’s objectification” (ibid.). For Abu-Jaber, food does not signify woman’s inferiority or subordination; it is a physiological as well as spiritual need for women as well as men. Serving food feels like honor. When she and Scott, her third husband, hire a babysitter for their adopted daughter, Diana is happy to serve food for the girl. The babysitter’s name is Soledad, her mother is from Cuba and her father from Nicaragua but Soledad is a “one hundred percent Miami-girl” (ibid., p. 173). Soledad’s family is threatened to be evicted from their home, so Diana decides to give them solace through food. First, she serves her “Cuban Mary Poppins” (ibid., p. 173) and her family the food she knows: “carbonara, meatballs, spicy chili, lentil soup” (ibid., p. 177). After some time, Soledad begins to ask for meals that Diana does not know: *ropa vieja*, *empanadas*, *guava pastelitos*, *tres leches*, etc. The cookbook *Eat Caribbean* guides her in her cooking explorations. However, her readiness to cook Caribbean meals is not the result of her effort to swap identities (Dalessio, 2012, p. 8); it is, rather, a reflection of her desire to help someone in need: “The ones with the problems always have their arms out for hugs” (Abu-Jaber, 2016, p. 177), she says.

In the writing of Diana Abu-Jaber, the question of who we are does not fit in the melting pot or the salad bowl. It is somehow too big for these containers. Years after her grandmother’s death, Diana would see her father secretly feeding her daughter with sugar, “the white food” that Bud claimed never to have eaten (but he always did). After her father’s death, she tries to concentrate but cannot. Every time she tries to write, she ends up in the kitchen baking or eating sweets. The advice, so unwanted before, is now wished for but it does not arrive. Following the model of her grandmother and father, Diana becomes the food fighter in her battle against grief; her major weapon is sugar:

I take out my soldiers—flour, brown sugar, vanilla, salt—wisps of powder like magical capes. I don’t know what I’m making until I’m into it, sighing and stirring. Tonight an apple crisp; tomorrow, caramel bars; the next day, angel food. Here is the last sanctuary: The cool, methodical steps will clear the air, the recipes soothe me with their calm voices, and the sugar brushes away sorrow (ibid., 239).

Sugar is a way of how to handle sorrow and bring back the past. Cake is not made according to a recipe; its preparation is just felt. And the answer to the question of who we are is not that much what we eat as what we crave for: “You are what you crave and fear and what you want” (ibid., p. 255). Identity, or rather identification, stems from desire and

fear—what one wants and what one is reluctant to do. It flouts above ethnic borderlines as it results from an individual taste which is always unique... as is a story that recalls a different taste in each and every reader.

5 Conclusion: On Memory and Desire

Food in Diana Abu-Jaber's writing has a twofold function—it recalls memories bringing alive the people who are no longer with her and it is a device for self-identification. The former corresponds with Bardenstein's concept of reconfiguring memory; the latter complies with Dalessio's and Gabaccia's assumption that food is a reflection of one's identity. Memories are recalled through tastes that are always accompanied with stories—fairy tales about dwarves who accept Snow White only after she promises to cook for them; stories about stones in bulgur or French cathedrals. These stories are never written; they need to be felt or lived—like recipes which are neither stationery, nor stationary. They help the eater remember where s/he came from. In other words, they point to one's descent. Furthermore, Diana Abu-Jaber maintains that the food that we prepare, serve and consume or, on the other hand, the food that we do not prepare, do not serve, and do not consume, discloses something about who we are. Very often, however, it is not the food itself but the desire that counts. The desire to punish someone might be carried out by a cauliflower and the desire to do away with sorrow might be fought with sugar. One's desire is something unique and individual—something that cannot be labelled as one thing. In Werner Sollor's terms, it stems from the descent as well as consent relations. It cannot be cooked in a melting pot, nor placed in a salad bowl (though "a bowl is a place to find meaning"); it is forever created and recreated without a recipe—just "[s]tir the spoon and wait" what rises to the surface.

Bibliography

1. Abu-Jaber, D. 2004. *Crescent*. Beeler Large Print.
2. Abu-Jaber, D. 2005. *The Language of Baklava*. Anchor Books.
3. Abu-Jaber. 2016. *Life without a Recipe*. W. W. Norton & Company, 2016.
4. Albala, K. 2013. Introduction. In Albala, K. (Ed.), *Routledge International Handbook of Food Studies* (pp. xv–xvi), Routledge.
5. Bardenstein, C. 2001. Transmissions Interrupted: Reconfiguring Food, Memory, and Gender in the Cookbook Memoirs of Middle Eastern Exiles. *Signs*, vol. 28, no. 1, pp. 353–387.
6. Barthes, R. 2013. Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption. In Counihan, C. & Van Esterik, P. (Eds.), *Food and Culture: A Reader* (pp. 23–30). Routledge.
7. Bourdieu, P. 2013. Distinction : A Social Critique of the Judgment of Taste. In Counihan, C. & Van Esterik, P. (Eds.), *Food and Culture : A Reader* (pp. 31–3). Routledge.
8. Counihan, C. & Van Esterik, P. (Eds.). 2013a. *Food and Culture : A Reader*. Routledge.
9. Counihan, C. & Van Esterik, P. 2013b. Why Food? Why Culture? Why Now? : Introduction to the Third Edition. In Counihan, C. & Van Esterik, P. (Eds.), *Food and Culture : A Reader* (pp. 1–15). Routledge.
10. Dalessio, W. R. 2012. *Are We What We Eat? : Food and Identity in Late Twentieth-century American Ethnic Literature*. Cambria Press.

11. De Crevecoeur, Hector St. John. n.d. Letters from an American Farmer. Project Gutenberg. Available at: http://web.utk.edu/~mfitzge1/docs/374/Creve_brief.pdf. Accessed: 3 March 2018.
12. Fitzpatrick, J. (2013). Food and Literature : An Overview. In Albala, K. (Ed.), *Routledge International Handbook of Food studies* (pp. 122–134). Routledge.
13. Gabaccia, D. R. (1998). *We Are What We Eat : Ethnic Food and the Making of Americans*. Harvard University Press.
14. Kadi, J. (Ed.). 1994. *Food for Our Grandmothers : Writings of Arab-American and Arab-Canadian Feminists*. South End Press.
15. Orfalea, G. & Elmusa, S. (Eds.). 2000. *Grape Leaves : A Century of Arab-American Poetry*. Interlink Books.
16. Simmons, A. (n.d.). American Cookery or The Art of Dressing Viands, Fish, Poultry and Vegetables, and the Best Modes of Making Pastes, Puffs, Pies, Tarts, Puddings, Custards and Preserves, and All Kinds of Cakes, from the Imperial Plumb to Plain Cake. Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/12815/pg12815-images.html>. Accessed 1 March 2018.
17. Sollors, W. (1986). *Beyond Ethnicity : Consent and Descent in American Culture*. Oxford University Press.
18. Sutton, D. E. 2001. *Remembrance of Repasts : An Anthropology of Food and Memory*. Berg.

Contact

PhDr. Zuzana Tabačková, PhD.

Department of Language Pedagogy and Intercultural Studies
Faculty of Education, Constantine the Philosopher University in Nitra
Dražovská cesta 4, 949 74 Nitra, Slovak Republic
ztabackova@ukf.sk

Review

Metruk, Rastislav: *Researching Speaking : Teaching and Assessment*. Univerzita Palackého v Olomouci : 2018. ISBN 978-80-244-5388-0.

In contemporary society the English language is considered as lingua franca. The clear majority of authors, educators and researchers around the world direct their attention toward improvement of language acquisition as well as language teaching. The most important target of learning for any language is the ability to speak/communicate, pass on the message from the speaker to the listener without major breakdowns. The spoken utterance is then logically the most crucial area for both teachers and learners. An even more necessary feature from the teaching perspective appears to be the approach to assessment and scoring the learners' oral performance. Recently a published work called: *Research Speaking : Teaching and Assessment* as the title itself claims to survey speaking skills from two major perspectives. The first one investigates the issues linked to teaching spoken utterance while the second pays more attention to the newly designed holistic and analytic scoring scales aimed for assessment of speaking on B2 and C1 levels according to CEFR.

The structure of the monograph has the work divided into four chapters that cover specific areas that are interconnected, and these include specific subchapters that focus on selected themes. The whole publication is comprised of ninety-nine pages.

The introductory chapter which is further developed into three subchapters discusses the theoretical background of teaching speaking. The presentation of language teaching starts with the identification of communicative competence and its further elements. Next in line is mentioned the definition of the communicative approach together with the roles of a teacher and the shift from teacher-oriented education to learner-oriented classes. This theoretical summary is concluded by the subject matter of English teaching: language systems and skills.

Chapter number two is devoted to the teaching of speaking skills. Its five subchapters analyse selected components that play key roles when learners of English acquire this language in spoken form. The opening part begins with the content when teaching speaking mainly the subskills such as: pronunciation, fluency, cohesion and coherence, discourse markers and others. The following portion of this chapter aims at the descriptors, levels and scales that are stated in the CEFR for speaking. Also described briefly are the features of fluency, accuracy and appropriacy. The fourth subchapter goes more deeply into the practice of teaching and provides examples regarding the way speaking should be taught at school namely by listing and explanation of the most suitable activities.

Furthermore, it strengthens the importance of feedback and provides some advice for carrying out activities. The ending is about pronunciation as a component of speaking and its objectives, models.

The third part of the discussed book is the most extensive as it consists of seven subchapters that cover over 21 pages. Here the author deals with the assessment of speaking skills. In the introduction the principles of assessment are stated. Next the formative and summative types are explained. The third subchapter summarizes all the potential pitfalls that teachers/examiners come across when evaluating speaking. All shown examples are relevant as they may mislead the scope of examining the spoken utterance and regarding this the subsequent part is oriented to the design of speaking tests that have the form of an interview. In addition to this the author also provides the ways to assess the skill of speaking mainly using holistic and analytic scoring. The last two subchapters go in depth when they separately explain holistic and analytic assessment of spoken utterance providing frequent examples of possible rating scales, their criteria and band descriptors being designed by some prestigious examiners.

The last chapter aims for the presentation of the newly designed scoring scales that are both holistic and analytic. According to the author these scales are created for learners of English at B2 and C1 levels. The first subchapter closely depicts the selection and substantiation of criteria for the new scales from analytic typology. These are: fluency and discourse, interaction, pronunciation, grammar range and accuracy, vocabulary. Chapter number two states the fact that the design of new scales is predominantly for the interview format meaning one examinee and two examiners (interlocutor, assessor), although after small amendment these could be applied also for a paired interview. It also contains the explanation of assigned points for each scale and state the grades. The end of the chapter presents tables where two new scales are given together with detailed characterization of each band.

In the beginning of this reviewed publication the idea stated by the author that the content should be useful for teachers and scholars has its validation as the chapters provide lots of important issues concerning the teaching of English specifically the speaking skills with the added value of having scoring scales immediately ready for application. This manual/textbook is suitable for university students that prepare themselves for becoming English teachers together with practising teachers who seek suitable material and tips to make speaking more attractive. It would be beneficial if this book would had had a chapter with results brought by survey from Slovak schools indicating the contemporary English teachers' point of view about the assessment issue. This could be input for future inquiry and deepening of the selected context. Finally, the author has not included the process/system by which the final look of the scales has been composed. This feature is lacking.

Michal Bodorík