Historia Ecclesiastica je vedecké periodikum, ktoré vydáva Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity v Prešove.

Historia Ecclesiastica publikuje zásadne len vedecké práce (štúdie) z dejín cirkví a náboženstiev na území Slovenska a ostatných krajín strednej Európy, materiály, resp. pramene k tej istej problematike, ďalej recenzie vedeckej literatúry a informácie o vedeckých podujatiach s problematikou dejín cirkví a náboženstiev. Vedecké práce, materiály a stále rubriky (recenzie, anotácie, správy) sa uverejňujú v slovenčine, resp. vo svetovom, príp. českom, maďarskom a poľskom jazyku.

Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne.

Historia Ecclesiastica is a scientific periodical by University of Prešov Centre of excellence for socio-historical and culture-historical research published by University of Prešov.

Historia Ecclesiastica publishes solely academic papers (studies) dealing with the history of churches and religions in the territory of Slovakia and other central European countries; materials or sources related to such topics, scientific literature reviews and information on scientific events relevant to the field of church and religion history. Scientific works, materials and regular columns (literature reviews, annotations, reports) are published in Slovak, world language, alternatively in Czech, Hungarian or Polish languages.

Historia Ecclesiastica is published on a bi-yearly basis.

ISSN 1338-4341

Historia Ecclesiastica 2011/1

Historia Ecclesiastica

ROČNÍK II.
2011
č. 1.

Z obsahu

DIENES Dénes: **A történelmi Tiszáninneni Református Egyházkerület a 16. században**

Ewa KOWALSKÁ: **Mikuláš Kelio, SJ – symbol útlaku protestantov? Pohľad na protagonistu náboženského prenasledovania v 17. storočí**

Władisław TABASZ: **Żidowski rok obrzędowy**

VYDAVATEĽSTVO PREŠOVSKEJ UNIVERZITY

HISTORIA ECCLESIASTICA

Časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe
Journal on the history of Central European churches and religions
Zeitschift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa
Közép-európiai egyház- és vallástörténeti folyóirat
Czasopismo Historii Kościoła i Religii w Europie Środkowej

Ročník II. **2011** **číslo 1**

Redakčná rada:
Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. *(predseda)*
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ; PhD., Prof. ThDr. Imrich Belelkanič, CSc.;
Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.; Doc. PhDr. Jiří Bílý, PhD.; Prof. Dr. Buzogány Dezső;
Dr. Czenthe Miklós; Doc. David Paul Daniel, A. B., M. A., M. Div., PhD.;
prof. Dr. Dienes Dénes; PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.;
PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; Prof. RNDr. René Matlovič, PhD.;
Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.; Doc. PaedDr. Martin Pekár, PhD.;
Prof. Dr. Papp Klára, PhD.; Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
Univ. Prof. Dr. DrHC. Dr. Karl Schwarz; Prof. ThDr. Ján Zozuľak, PhD.;
Prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec

Redakcia:
PhDr. Martin Javor, PhD. *(hlavný redaktor)*
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Mgr. Annamária Kónyová, PhD.
PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.; Mgr. Monika Bizoňová; Ing. Ladislav Nagy

Preklad rezumé:
Mgr. Zuzana Timková; Mgr. Monika Bizoňová

Jazyková úprava:
Mgr. Annamária Vlkovičová

Vydáva:
Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu
Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity

Tlač:
Tlačiareň Juraj Kušnír, Prešov

ISSN 1338-4341

Európska únia
Európsky fond regionálneho rozvoja

Agentúra
Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu SR
pre štrukturálne fondy EÚ

Operačný program
VÝSKUM a VÝVOJ

„Podporujeme výskumné aktivity na Slovensku. Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ“

Informácia pre prispievateľov do časopisu Historia Ecclesiastica

Prosíme autorov, aby dodržiavali nasledovné spôsoby popisu dokumentov:

Príklady popisu dokumentov citácií podľa ISO 690 a ISO 690-2

1. Knihy / Monografie. *Prvky popisu:*
Autor. *Názov : podnázov (nepovinný).* Poradie vydania. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán.
Ak sú traja autori oddeľujú sa pomlčkou. Ak je viac autorov ako traja uvedie sa prvý autor a skratka a kol. alebo et al. ak je to zahraničné dielo. Prvé vydanie sa v citačnom popise nemusí uvádzať.
Príklad:
VTIMKO, J. – SIEKEL. P. – TURŇA, J. *História nášho rodu*. Bratislava : Veda, 2004. 104 s.

2. Článok v časopise *Prvky popisu:*
Autor. Názov. In *Názov zdrojového dokumentu (noviny, časopisy).* ISSN, rok, ročník, číslo zväzku, Rozsah strán (strana od – do).
Príklad:
STEINEROVÁ, J. Princípy formovania vzdelania v informačnej vede. In *Pedagogická revue*. ISSN 1335-1982, 2000, roč. 2, č. 3, s. 8 – 16.

3. Článok zo zborníka a monografie. *Prvky popisu:*
Autor. Názov článku. In *Názov zborníka*. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).
Príklad:
ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture.* Pavel Zedníček. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry,2001, p. 262 – 268.

4. Elektronické dokumenty – monografie. *Prvky popisu:* Autor. *Názov* [Druh nosiča]. Vydanie. Miesto vydania : Vydavateľ, dátum vydania. Dátum aktualizácie. [Dátum citovania]. Dostupnosť a prístup.
Príklad:
SPEIGHT, J. G. *Lange's Handbook of Chemistry* [online]. London : McGraw-Hill, 2005. 1572 p. [cit. 2009.06.10.] Dostupné na internete: <http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/display?_EXT_

5. Články v elektronických časopisoch a iné príspevky. *Prvky popisu:*
Autor. Názov. In *Názov časopisu*. [Druh nosiča]. rok vydania, ročník, číslo [dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISSN.
Príklad:
HOGGAN, D. Challenges, Strategies, and Tools for Research Scientists. In *Electronic Journal of Academic and Special Librarianship* [online]. 2002, vol. 3, no. 3 [cit. 2003-01-10]. Dostupné na internete: <http://southernlibrarianship.icaap.org/content/v03n 03/Hoggan_d01.htm>. ISSN 1525-321X.

6. Príspevok v zborníku na CD-ROM. *Prvky popisu:* Autor. Názov. In *Názov zborníka* [Druh nosiča]. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).
Príklad:
ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture* [CD-ROM]. Peter Mulčák. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

7. Vedecko-kvalifikačné práce. *Prvky popisu:*
Autor. *Názov práce* : označenie druhu práce (dizertačná, doktorandská). Miesto vydania : Názov vysokej školy, rok vydania. Rozsah strán.
Príklad:
MIKULÁŠIKOVÁ, M. *Didaktické pomôcka pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl* : diplomová práca. Nitra : UKF, 1999. 62 s.

8. Príklad na heslo zo slovníka (Encyklopédie)
Slovenský biografický slovník. II. zväzok E-J. Zodp. red. Š. Valentovič. Martin : Matica slovenská, 1987. Heslo Krajňák Michal, s. 228 – 229.

9. Odkaz na archívny dokument. *Prvky popisu:*
Archív (zaužívaná skratka), názov fondu, signatúra (príp. inventárne číslo, krabica, č. mirofilmu a pod.), špecifikácia dokumentu
Príklad:
SNA Bratislava, Národný súd, II. A 880-881, osobný spis G. Fritza. BArch Berlin, R 70 Slowakei / 216, správa z 15. decembra 1940. AACass Košice, Apoštolská administratúra Prešov, č. 3406/1939, list K. Körper Čárskemu z 29. 9. 1939.

Adresa redakcie: Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu
Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov,
PhDr. Martin Javor, PhD. *(hlavný redaktor),* email: javor@unipo.sk

Historia Ecclesiastica, II, 2011, 1

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok –Artykuły 3

A TÖRTÉNELMI TISZÁNINNENI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET
A 16. SZÁZADBAN I. 3
DIENES Dénes

ZÁKONNÉ GARANCIE PRE KRESŤANSKÉ OBCE V OSMANSKEJ RÍŠI.
K diskusii o systéme milletov a zmluvnej listine františkánov v Bosne 69
PAPP Sándor

KALVÍNSKA REFORMÁCIA KALVÍNSKA CIRKEV V ŠARIŠSKEJ STOLICI
V 16. – 18. STOROČÍ 88
Peter KÓNYA

MIKULÁŠ KELIO, SJ – SYMBOL ÚTLAKU PROTESTANTOV?
Pohľad na protagonistu náboženského prenasledovania v 17. storočí 105
Ewa KOWALSKÁ

JOHANN GENERSICH – DER ERSTE KIRCHENHISTORIKER
AN DER WIENER PROTESTANTISCH-THEOLOGISCHEN LEHRANSTALT
Ein Gedenkblatt anlässlich seines 250. Geburtstages 114
Karl W. SCHWARZ

HUNDERT JAHRE SEIT DER GEBURT DES „ENGELS VON DACHAU“ 127
Martin WEIS

J. B. METZ – TEOLÓG POKONCILOVEJ CIRKVI 136
Gita GEREMEŠOVÁ

A VALLÁS HELYE, SZEREPE A NEMZETTEREMTÉS FOLYAMATÁBAN
(KÖZÉP- ÉS DÉLKELET-EURÓPAI PÉLDÁKON) 157
KISS László

HUMANISMUS A CHUDINSKÁ PÉČE
V ČESKÝCH CÍRKEVNÍCH DĚJINÁCH 178
Lucie SEVEROVÁ – Karel ŠRÉDL

A RÁCKEVEI ISTENANYA ELSZENDEREDÉSE-TEMPLOM
RÖVID TÖRTÉNETE 185
MISKEI Antal

O EURÁZIJSTVE 213
Ján ŠAFIN

ŽYDOWSKI ROK OBRZĘDOWY 236
Władysław TABASZ

PRAVOSLÁVNO-RÍMSKOKATOLÍCKY TEOLOGICKÝ DIALÓG
V EKUMENICKEJ PERSPEKTÍVE..... 270
Imrich BELEJKANIČ

Archív – Archives – Archiv – Levéltár –Archivum 282

HOMÍLIA V STRUČNOM DIACHRÓNNOM PRIEREZE 282
Katarína BIELEKOVÁ

INFORMACJE NA TEMAT FUNKCJONOWANIE WYBRANYCH
MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH NA OBSZARE POŁUDNIOWO − WSCHODNIEJ
POLSKI, W LATACH 1945 − 75, W ŚWIETLE DOKUMENÓW INSTYTUTU
PAMIĘCI NARODOWEJ W RZESZOWIE 285
Ireneusz E. THOMAS

KANTONOVA ETIKA OD MATEJA SZLÁVIKA
Filozofia na Prešovskom evanjelickom kolégiu.
Niekoľko poznámok k životu a dielu Mateja Szlávika 291
Annamária KÓNYOVÁ

ANDREJ VANDRÁK: HODNOTENIE FILOZOFIE J. F. FRIESA
Úvodom k Vandrákovej akademickej inauguračnej prednáške 310
Ondrej MÉSZÁROS

KIERUNKI DZIAŁALNOŚCI IZRAELICKEJ GMINY WYZNANIOWEJ
W PRZEWOLSKU W LATACH 1918 − 1939 328
Małgorzata KUŹMA

*OBRAZ PRZEMIAN SPO*ŁECZNO − RELIGIJNYCH W LATACH 1867 − 1960
NA TERENIE SIEDMIOGRODU W POLSKIEJ HISTORIOGRAFII 337
*Justyna SOKO*ŁOWSKA

Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle
– Reconzje i omówienia 358

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika 384

Zoznam autorov 390
Recenzenti 391

Historia Ecclesiastica, II, 2011, 1

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok –Artykuły

A TÖRTÉNELMI TISZÁNINNENI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET A 16. SZÁZADBAN I.*

DIENES Dénes

Historical Reformed district in Upper Tisza region in the 16th century Part 1.

Abstract: *The first part of the work mainly concerns with the Reformation movement in the Upper Tisza region, its beginnings and spreading in this region, the role of towns and higher nobility in the reformation and it introduces the reform of faith at the end of the first stage of the reformation. After a brief introduction - in which the author presents the situation before the Reformation – the author introduces counties - in particular the size of the county, the number of municipalities, the most prominent owners, major municipalities, towns and municipalities that sent more than 8 students to Vienna or Krakow University. They are Zemplínska County, and Abaúj Turňa, Borsod, Gemer, Heves and Malohont region and finally Užská County. In the next section the author describes the beginnings and progress of the Reformation in the individual counties and their leading reformers, except for Užská county, about which the author did not have enough materials. The next chapter is devoted to the tasks assigned to the higher nobility and towns in the process of reformation. The study ends with a chapter that presents the situation of religious reform at the end of the first stage of the Reformation, with its first part devoted to the characteristic features of the sermon. The last two subchapters deal with the hierarchy, lower priesthood, public church and organizational form of the Protestant Church in the 16th century.*

Keywords: *Reformation. Upper Tisza reformed church region. Description of the counties. Reformers. End of first stage of the Reformation.*

Bevezetés a kezdetekhez

A hitújítás korának kutatásában, az utóbbi időben, egyre nagyobb hangsúlyt kapott az a nézet, hogy a magyarság reformációjában meghatározó szerepet játszottak a mezővárosok.[1] A 16. század lelkésznévsorai arról ta-

* A tanulmányt lektorálta: Kónya Péter és Szabó András.

1 Szakály Ferenc: *Mezőváros és reformáció.* Budapest, 1995. /Humanizmus és Reformáció 23./ Itt a kutatási előzmények bibliográfiája is megtalálható.

núskodnak, hogy a protestáns lelkészek mintegy 60 %-a mezővárosi származású volt, legalábbis erre valló nevet viselt. Az öntudatosodó mezővárosi közösségeknek az önigazgatásra, azon belül a szabad papválasztásra való törekvése megerősítő tényezőt nyert az olyan alapvető protestáns tanításban, mint az egyetemes papság, amely megszüntette a klerikusokra és laikusokra osztott egyházat s felértékelte a polgári közösségnek, mint gyülekezetnek a szerepét. Hasonlóan érvényesült a két szín alatti úrvacsora gyakorlása is. A bortermelő oppidumok felemelkedési törekvése már korábban is kötődött a vallási megújulás vágyához, ami jelentősen befolyásolta a Dózsa-parasztháborút.[2] A háttérben meghúzódó ferences mozgalom egyik központja éppen a Hegyalja volt, de más felső-magyarországi mezővárosok – Szikszó, Gönc, Nagykapos – szintén kivették részüket a mozgalomból.[3] Ezzel korántsem azt akarjuk mondani, hogy a parasztháború ideológiája és a hazai reformáció között közvetlen kapcsolat lett volna, illetve, hogy a ferencesek tömegesen váltak volna reformátorokká. Inkább abban ragadható meg a közös alap, hogy a kívánt társadalmi változások az egyház megújulásához kötődtek, azaz létezett katolikus reform, amelyből azután a reformáció folyamatában radikálisan új egyház született. De ez a reform a Dózsa-mozgalom bukásának következtében megtört, s nem új lendületet vett a reformációban, hanem ellenkezőleg, a megtorlást követő társadalmi sokk egy ideig fékezte annak kiteljesedését.

A reformáció megindulása és kiteljesedése előtt Magyarországon is egyre erőteljesebbé vált az egyház megújításának igénye. A reformvágyat kísérő kritikai szellem intenzíven jelent meg a parasztháború ideológiájában, amit előkészített Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt nyomán a szociális töltetű, a visszaéléseket ostorozó ferences prédikáció.[4] Dózsa seregének szervezői és szellemi hátterének megalkotói között jelentős szerepet töltött be az alsópapság is. A keresztesek áldott népe nem éhséglázadók tömege volt. Nem csak azért, mert a résztvevők nem a legszegényebb rétegből kerültek ki, hanem éppen ellenkezőleg, a törekvő falusi és mezővárosi jobbágyok, sőt kisnemesek jelenléte volt a meghatározó. Hanem azért is, mert Krisztus seregének tekintette magát, amely az Antikrisztus uralma ellen felkelt. Soraikban az első „rebellió" a Pest melletti táborban Cantate vasárnapján támadt, amikor az evangélium arról szólt, hogy *e világ fejedelme már megítéltetett*. A ke-

2 *Uo*., 21-22.

3 Szűcs Jenő: *A ferences obszervancia és az 1514. évi parasztháború: egy kódex tanúsága*. Levéltári Közlemények, 1972. 213-263. Uő: *Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és reformáció hátterében.* Irodalomtörténeti Közlemények, 1974. 409-435. (A továbbiakban: ItK) Iványi Béla: *Oklevelek az 1514. évi pórlázadás történetéhez*. Történelmi Tár, 1904. 228.

4 Szűcs Jenő: *Ferences ellenzéki áramlat*... i. m.

resztesek az Antikrisztus népével azonosították a kegyetlen urakat. Hitték, mert már hosszú ideje prédikálták nekik, hogy a török, aki ellen szervezkedtek, azért tör az országra, mert Isten vele bünteti meg a hazában áradó bűnt. Dózsa ceglédi beszédében világosan megjelent ez a gondolat: *„Nem a törökkel kell most háborút vívni... hanem ezekkel az emberekkel, kik ugyancsak ellenségei a Krisztusnak, sőt hazájuknak is, melyet bűnükkel beszennyeztek."*[5] A mozgalom elbukott, s igen lényeges, hogy a megtorlás során a vezért nem egyszerű lázadóként végezték ki, hanem sokkal inkább eretnekként. Erre utal a kínos tűzhalál. Vajon nem az „eretnekek" communiójának misztériumát gyalázták-e meg azzal, hogy a megsütött fővezér (főeretnek) húsából enni kényszerítették az alvezéreket? Figyeljük csak meg az „eretnek huszita Biblia" egy részét tartalmazó Apor-kódexből egy Ambróziusz (340-397) ének fordításának részletét!

Éneklünk Krisztus Fejedelmnek,
A bölcs báránnak...
Kinek a keresztfa oltárán
Megsült szentségő *testét*
Ő rózsáló vérével
Kóstolván élünk Istennek.[6]

A megtorlás során kivégzetteket mártírnak tekintették, Dózsa szörnyű kínhalála közben a jelenlévő egyháziak a Te Deum-ot énekelték, egyesek a Boldogasszonyt vélték megjelenni. 1515. májusában pedig, a parasztháború vérbefojtását legalizáló országgyűlés után hat hónappal, az obszerváns ferencesek rendi gyűlésén a rendfőnök kénytelen volt szigorú intézkedéseket hozni, hogy szerzetestársai lefejtsék öltözetükről a keresztes-háború jelét – a keresztet.[7] Minden jel arra utal, hogy a mozgalom bukása komoly megrendülést jelentett a társadalom életében. Vajon elképzelhető-e, hogy az a társadalom, amelyet csak egy-két éve büntettek meg súlyosan vallásos hevületéért, egy német szerzetes nyomán ismét azonnal lelkesen érdeklődik az egyház megújításának ügyéért? Bizonyára lehetett visszatartó ereje mindannak, ami 1514-ben történt.

Más volt a helyzet a magyarországi németekkel, köreikben ki is mutatható a Mohács előtti években a reformáció terjedése. Ez azonban, más

5 Nemeskürty István: *In signo crucis.* Vigilia, 1972. 598.

6 Weöres Sándor: *Három veréb hat szemmel.* Budapest, 1977. 52. Kiemelés tőlem (Dienes Dénes).

7 Karácsonyi János: *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig.* 1-2. köt. Budapest, 1923-24. 373.

tényezők befolyására is, inkább távol tartotta a magyarságot Luther mozgalmának elfogulatlan megítélésétől, mintsem ösztönözte volna arra. Az egyéb tényezők között szerepet játszott az, hogy Luther kezdetben egészen másként ítélte meg a török-kérdést, mint a magyarok.[8] A reformátor számára mellékes ügynek számított, ami a magyaroknak égető problémájuk volt. A Fugger bankház bányabérleti botrányai sem javítottak a németek meglehetősen rossz megítélésén.[9] Werbőczy István – a köznemesség vezére – 1521-ben a magyar küldöttség tagjaként személyesen utazott Wormsba a birodalmi gyűlésre, hogy Magyarország számára segítséget kérjen a török ellenében. Ez év tavaszán, odafelé utaztában Bécsben saját költségén újranyomtattatott egy ellenreformációs szellemű munkát, melynek ajánlásában felszólította II. Lajost, hogy tartsa távol Magyarországtól ezt a káros eretnekséget.[10] Így fogalmazott: „Ezen olvasmány a közeledő kór megismertetésére, a megmételyezetteknek gyógyítására igen alkalmas. Felségednek ezentúl is minden erővel azon kell lennie, hogy rendelkezései ezt a pestist az egész országról elhárítsák." Mintha csak a művét néhány évvel később megfogalmazó Karthauzi Névtelent hallanánk: „…forrong és szinte egész Európát megrontja a hitszegés és a veszedelmes lutheri eretnekség, mely legújabban, ó jaj, a kiválasztott magyar nép elpusztítására és elvesztésére tört".[11] Lassan kezdett kialakulni az a gondolkodás, hogy minden baj okozója a kárhozatos német befolyás, s ennek nyomán terjedt különösen a köznemesség köreiben, hogy a lutheránus németek az ország ellenségei. Az 1525. évi országgyűlésre tömegesen és fegyveresen felsereglett köznemesség ebben a szellemben követelte, hogy a király öt nap alatt távolítsa el udvarából a németeket, akik mind lutheránusok. A decretumba a lutheránusok elleni cikkely az idegenek eltávolításával összefüggően került be: „A lutheránusokat is mind ki kell tiltani az országból, és bárhol találhatók, nemcsak az egyházi, hanem a világi személyek is szabadon fogják el és égessék meg."[12] Mindezek ismeretében nem csodálkozunk az alábbi történeten: Simontornyai Gergely lelkesedett Luther prédikációiért. Ajánlotta azokat olvasásra barátjának, Gergely gombaszegi pálos szerzetesnek. Utóbbi azt válaszolta,

8 Sólyom Jenő: Luther és Magyarország. Budapest, 1933.

9 Kulcsár Péter: *A Jagelló-kor.* Budapest, 1981. 166-213. Bruckner Győző: *Magyarország belső állapota a mohácsi ütközet előtt.* In: Mohácsi emlékkönyv. Szerk. Lukinich Imre. Budapest, 1926.

10 A Werbőczy által újra kiadott mű: Ambrosius Catharinus (Lanciloto Politi) domonkos szerzetes Apologia pro veritate Catholicae et Apostolicae fidei című munkája, Firenze 1520. Az ajánlás szövegét közli: Fraknói Vilmos: *Werbőczi István.* Budapest, 1899. 164-167.

11 *A Néma Barát megszólal.* Válogatta: Madas Edit. Budapest, 1985. 11.

12 *Magyar Törvénytár 1000-1526.* Szerk. Márkus Dezső et al. Budapest, 1899. 831.

hogy egyrészt el van tiltva a nevezett szerző olvasásától a szent szék által, másrészt egyébként se olvasná el, mert úgymond: „nem akarok német moslék által befertőztetve lenni".[13] Mindez 1534-ben játszódott le, jelezve, hogy a német-ellenesség nem oldódott fel oly hamar Mohács után sem.

Az elmondottak fényében magunk úgy látjuk, hogy a reformáció üzenetére az a nemzedék lett igazán nyitott, amelyet nem érett fejjel érintett az 1526-ot megelőző általános társadalmi-politikai hangulat. Annak a nemzedéknek hirdethették a megújulás üzenetét sikeresen a reformátorok, amely a harmincas évek elején-közepén élte érett, felnőtt életét. Sőt, még inkább azoknak, akik ekkor jártak iskolába, s már egyáltalán nem voltak érintettek közvetlenül személyesen mindattól, ami az ország nagy bukása előtt történt. Rájuk már éppen ennek a bukásnak a következményei hatottak, amelyből kiutat kellett találniuk. A Mohács utáni mély történelmi válságban vergődő magyarság a reformáció üzenetében talált feleletet sorskérdéseire. Ebben az értelemben helyes Gönci György debreceni református püspöknek – alább majd hosszabban is idézendő – nyilatkozata, amelyben a mohácsi csata évét jelöli meg a régi és az új választóvonalaként 1586-ban: Isten az „Evangéliumnak világosságát az mi nemzetünkre is kiárasztotta ennek előtte úgymint *hatvan* esztendővel."

A TISZÁNINNENI VÁRMEGYÉK A 16. SZÁZADBAN

Zemplén vármegye

A rovásadószedők 1549-ben 335 helységet vettek lajstromba.[14] A még alakulóban lévő vagy más ok miatt kihagyott települések száma 50-60 lehetett, tehát a vármegyében a lakott helyek száma 400 körülire tehető a 16. század közepén, amikor Zemplén területe valamivel meghaladta a hatezer négyzetkilométert. A helységekben összeírt porták száma 2216 volt. Ugyanezek az adatok a szomszédos vármegyéket tekintve így alakultak: Abaúj vármegye területe csak mintegy fele volt a zempléninek, a helységek száma 216, a portáké 2090; Borsodban – mintegy 3600 km^2 –176 helységet írtak össze 1573 portával; Sáros vármegye – megközelítőleg 3600 km^2 – helységeinek a száma 265, portáinak összege 1412. Túl a Tiszán Szabolcsban a zemplénihez hasonló nagyságú területen 193 helység volt 3865 portával. Ung vármegye kiterjedése fele volt Zemplén területének, a helységek száma 123, a portáké 632.

13 Révész Imre: *Simontornyai Gergely.* Sárospataki Füzetek, 1864. 586.

14 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai a 16. század közepén.* 1-2. köt. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990. 1033-1068.

A környező megyék eltérő természeti viszonyokkal rendelkeztek, ezek természetesen hatást gyakoroltak a népesség alakulására. Zemplén helységeinek a száma meglehetősen magas, de a népesség tekintetében csak Ung marad el tőle feltűnően, Szabolcs pedig kiemelkedik ebben a tekintetben a szomszédos vármegyék közül, messze maga mögött hagyva a többieket.

Az 1549. évi összeírás adatai alkalmasak arra, hogy a vármegye hozzávetőleges lélekszámának megállapítására kísérletet tegyünk. A portaszám mellett egyéb háztartási egységeket is feltüntettek az adószedők (szegények, zsellérek, szolgák stb.), ezek alapján a vármegye lélekszámát 25-30 ezerre becsülhetjük. A lakosság a vármegye északi területein néhány tíz főt számláló helységekben élt, kivételt csupán Szinna, Nagykemece és Udva képezett nagyjából 100-200 lakossal. A felső és az alsó Bodrogközben már nagyobb számban voltak olyan falvak, amelyek lakossága megközelítette a 100 főt, a hegyaljai települések pedig néhány száz fős lakosságot számlálhattak. Zemplénben ekkor egyetlen városi rangú helység sem volt, a 18 mezőváros közül Sátoraljaújhely volt a legnépesebb 173 háztartással, azaz megközelítőleg 800-900 lakossal. Utána Homonna következett (105), majd sorrendben Tarcal (84), Varannó (69), Liszka (67), Tokaj (60), Terebes (58), Tállya (57), Patak (54), Zemplén (54), Sztropkó (51) hozzávetőlegesen 300-600 lakossal. Háromszáznál kevesebb volt a többi mezőváros lakosainak száma: Helmec, Lelesz, Abara, Tolcsva, Gálszécs, Kövesd. Nagymihály kimaradt az összeírásból.

A vármegyét a pusztítások elkerülték, de az új betelepülők száma is csekély volt, mindössze 170 család. A török elől menekülők nem itt telepedtek le nagyobb számban. A zsellérek száma viszonylag magas (1524), de ez nem jelent feltétlenül nincstelenséget, mert a szőlőművelés megfelelő kereseti lehetőséget nyújtott számukra. Ez magyarázza meg, hogy a vármegye déli részén miért volt nagyobb a zsellérek aránya. Az adómentes szegény jobbágyok száma alacsony (323). Olyan jobbágyot, aki kizárólag iparosként élt, mindössze tízet írtak össze, hat molnárt a Hernád mentén, egy-egy borbélyt, bodnárt, szabót és kovácsot pedig Tokajban. Szolgálatból 184 családfő élt, de többségük nem béresként, hanem a bárók fegyveres kíséretének, őrségének tagjaként.

Az összeírt 2216 porta 88 birtokos kezén volt, közülük 46-nak az ősei már a 15. században is nemesi jogú tulajdonosok voltak Zemplénben. Az egytelkes nemesek száma 26 fő volt. A legtöbb porta Perényi Gábor tulajdonában volt (490), őt követte sorrendben Serédy Gáspár (333), Homonnay Imre (314), Báthory György (227), özv. Homonnay Antalné (183), Homonnay György (165). Ők hatan a vármegye adózó portáinak 77 %-ával rendelkez-

tek. A birtokosok között feljegyeztek 6 római katolikus egyházi testületet illetve személyt is: az egri püspököt, a szepesi káptalant, a ládi pálosokat, a terebesi pálosokat, a leleszi premontreieket, és a homonnai plébánost.

Egy emberöltővel később, az 1598-ban készült házösszeírás az adólajstromnál nem nyújt részletesebb képet, ellenben pontosabb adatokkal szolgál.[15] Zemplénben ekkor 455 helység volt. A fentebb ismertetett összeírás idejéhez képest jelentős többlet mutatkozik a települések számát illetően. Ez részben magyarázható az adóösszeírás pontatlanságával, ugyanakkor megállapíthatjuk, hogy a vármegye északi folyóvölgyei és hegyvidéke erre az időre benépesült, sok, de kis lélekszámban lakott szláv, számos esetben rutén lakosokat magába foglaló falucskával.

Az összeírás alapja az új adózási rendszer volt, amely közel állt a korábbi telek, füst vagy porta fogalmához. Tulajdonképpen a földesúri joghatóság alatt álló úrbéres parasztnépesség alapsejtjét jelöli, azt a társadalmi vagy termelési egységét a társadalomnak, amelynek magja a család, tehát a házas férfi feleségével és gyermekeivel, esetleg, ritkábban az özvegy vagy nőtlen családfő, lényegében tehát a háztartás. Ebbe bekerülhettek rokonságban lévő töredék családok, de idegenek is, a gazda nőtlen cselédei, szolgái, az iparosok inasai stb. Egy-egy házban nem feltétlenül egy család élt, gyakran jöttek létre házközösségek személyes vagy gazdasági okokból.

Maga az épület a tiszáninneni vármegyék északi részein, főként a falvakban fából készült, itt a templomoknak is igen gyakran ez volt az építő anyaga. A vármegye déli részein, különösen a Hegyalján jellemző a kőből épült házak sora, de itt sem kizárólagosan. A ház három helyiségből állt: lakószoba, konyha, kamra. Az állatok és a termény elhelyezésére külön épületeket emeltek.[16] A lakószoba mérete nagyjából 10-12 m^2 volt, gyakran a kamra is hasonló méretben készült. A szobában legfeljebb két ágy állt a szülők számára, a gyermekek lócán, a kemence padkáján vagy a földre szórt szalmán aludtak. A felnőtt gyerekek a konyhában kaptak fekhelyet a szolgákkal, a nagyobb fiúk és a férfi szolgák gyakran az istállóban aludtak. Ennél kisebb volt a zsellérház – nem volt kamrája –, tágasabb és ennél fogva rangosabb az egytelkes nemesé. A polgárosultabb viszonyok között élő mezővárosi gazda a falvak lakóihoz hasonlóan építkezett, mivel ő is mezőgazdasági termeléssel foglalkozott elsősorban, de házára jellemző, hogy folyamatosan bővült, mert a főépülethez gyakran ragasztottak egy-két helyiséget a házasságra lépő, de a portáról el nem költöző gyerekek számára. Ilyen módon hosszú belső udvarok keletkeztek.

15 Dávid Zoltán: *Az 1598. évi házösszeírás.* Budapest, 2001, KSH Levéltára. 601-652.

16 A háztípusra és egyéb jellemzőkre *Uo.* 7-16.

Lényeges kérdés, hogy hányan élhettek a 16. században egy-egy lakóházban. Általában egy házaspárnak, ha a termékenységi korszakukat végig élték a felek, 8 gyermeke született, akiknek fele érte meg a 16 éves életkort. Természetesen a születés és gyermekhalálozás folyamatosan egymás mellett élt, tehát a szülőkkel együtt élő 7-8 gyermek meglehetősen ritka volt. Viszont – mint fentebb szó volt róla – számolni kell a családdal más okoknál fogva együtt élő házlakókkal. Ennek alapján általában 5-6 főt számolhatunk átlagosan egy-egy ház lakójaként.

Zemplén vármegyében összesen 10471 házat regisztráltak, ennek alapján 50-60 ezer fős lakosságot feltételezhetünk. (Sáros vármegyében 8573, Abaújban 7363, Szabolcsban 4600, Ungban 4527, Borsodban 2797 a házak száma. Borsod és Szabolcs szenvedte meg leginkább a törökkel vívott hosszú háborút.)

A helységek között – a korábbi adatokhoz viszonyítva – Sárospatak jelentős lélekszám növekedést könyvelhetett el. Nagypatakon 175, Kispatakon pedig 142 ház állt, hozzávetőlegesen 1500-2000 lakossal. Ennek mintegy felével következett Tarcal (180), Újhely (172) és Tokaj (163). A hegyaljai helységek eléggé népesek voltak, Tállyán 135, Mádon 120, Liszkán 110, Tolcsván 95, Keresztúrban 90, Monokon 86, Szerencsen 76, Bényén 57 ház volt. A vármegye északi részén nem volt ritka az 5-10, ritkábban 15-20 házból álló település, Homonna 100, Sztropkó 82, Szinna és Varannó 75-75 házzal messze kiemelkedett közülük. A középső régióban Zemplén és Terebes volt a legnépesebb helység 80 illetve 77 házzal, Szécskeresztúrban 59, Gálszécsen 55, Nagytoronyán 42 ház volt. A Bodrogközben Helmec volt minden tekintetben a legjelentősebb település 80 házzal, Nagy- és Kiscigándon 66, Bottyánban és Szentesen pedig 57-57 házat számláltak össze, itt a népesebb helységek közé tartozott még Nagygéres (50), Nagytárkány és Karcsa (41). Nyilván nem véletlen, hogy a felsorolt mezővárosokban és falvakban szerveződtek meg a protestáns anyaegyházak.

A négy évtizeddel korábbi helyzethez viszonyítva jelentős változást figyelhetünk meg a birtokosok számát tekintve is. A birtokos személyek vagy testületek száma ugyanis csaknem ötszörösére, 384-re nőtt. Megjelent az Alaghy-, a Barkóczy-, a Dobó-, a Forgách-, a Melith-, a Paczóth- és a Rákóczi-család a nagyobb birtoktesttel rendelkező tulajdonosok között, jelentősen növelte birtokait a Bocskai, a Pethő és a Soós família. Megőrizte súlyát a Báthory és a Homonnay família, eltűntek a Perényiek és a Serédyek. A birtokok 50 %-a öt család kezében összpontosult, sorrendben a Homonnay- (3 családtag), Ecsedi Báthory István, Rákóczi-család (3 családtag), Dobó Ferenc, Pethő-család (3 családtag). A főnemesség többi tagja (7 fő) 100-200

házat birtokolt egyenként, a kamara mintegy 400-at, összesen mintegy 8 %-kal részesedve az összes birtokból. A birtoktestek osztódása jelentős, miután öt évtizeddel korábban a porták 77 %-a hat kézben összpontosult. Összességében a kisbirtokosok kezén lévő tulajdon aránya hozzávetőlegesen kétszeresére nőtt, viszont azon jóval többen voltak kénytelenek osztozni, mint a század közepén. Római katolikus egyházi testület és személy három volt 1598-ban tényleges birtokban, méghozzá a szepesi és a leleszi prépost, valamint a pálosok. A szintén birtokos homonnai és varannói plébános alatt ekkor már nem katolikus papot, hanem az ottani protestáns főlelkészt kell érteni.

Vetnünk kell egy pillantást a vármegye nemzetiségi viszonyaira is. Zemplén északi részén szlávok éltek, részben oroszoknak nevezett pravoszláv vallású rutének, részben pedig a mai szlovákok ősei. Az itt őshonos szlávok éppen a 16. században kaptak a Kárpátokon túlról jelentős számbeli utánpótlást, de a bevándorlás később is folyamatos volt. Varannó és Homonna vonalától északra nem számolhatunk magyar ajkú lakossággal. Zemplén középső tájain több vegyes lakosságú település volt (Varannó, Homonna, Gálszécs, Nagymihály, Tusa, Miglész, Terebes stb.), de Perényi Gábor Patak környéki birtokain már 1549-ben is jelentős számban éltek szlávok, de nem szlovákok vagy rutének, mert a Perényiek a török elől, Valpó megyei birtokaikról telepítették ide délszláv jobbágyaikat (Ardó, Petrahó és az ekkor Szilágyként említett kispataki rész).[17] Az 1549-ben lajstromba vett 335 helység közül 139-ben nem bírót, hanem soltészt választottak, ami szintén jele lehet a helység szláv jellegének.[18] E településeket tekintve, az 1598-ban összeírt házak alapján az itt lakók lélekszámát 16-18 ezerre becsülhetjük, ennek alapján úgy számolhatunk, hogy a vármegye népességének mintegy harmada szláv volt.

Zemplén vármegye a középkori egyházi szervezetben az egri püspökség része volt. A 14. században 89 bizonyosan azonosítható egyházas helye volt, tehát templommal és plébániával is rendelkezett. Volt itt ugyanakkor 4 ferences rendház (Céke, Homonna, Patak, Varannó), 2 premontrei prépostság (Lelesz, Darnó), 3 Pálos rendház (Terebes, Tokaj, Újhely) 1-1 Domonkos és Klarissza kolostor (Patak) és 1 bencés apátság (Szerencs).[19]

A középkori magyarországi városhálózat hierarchikus tagolódásának statisztikai mutatói között szerepel, hogy egy-egy település 1440-1514 kö-

17 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai...* i. m. 1035. Takáts Sándor: *Rajzok a török világból.* II. k. Budapest, 1915. 259.

18 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai...* i. m. 1036.

19 Csánki Dezső: *Magyarország történeti földrajza a Hunyadiak korában.* Budapest, 1890. 337-367.

zött hány tanulót küldött a bécsi és a krakkói egyetemre.[20] A legkevesebb 8 diákot kibocsátó zempléni helységek a következők: Sárospatak (13), Varannó (13), Homonna (12), Nagymihály (10), Sztropkó (9), Újhely (9), Olaszliszka (8). Más mutatókat is figyelembe véve Patak, Varannó és Homonna a negyedik, a többiek az ötödik hierarchikus szint városai (mezővárosai) közé tartoztak. A mi szempontunkból az a lényeges, hogy összefüggést lássunk az egyházi élet (benne az iskolázás) minősége és a települések gazdasági-jogi állapota között. Mindez ugyanis további kapcsolódásokat jelent a reformáció tekintetében. Az említett egyetemeken más zempléni helységek fiai is megjelentek, noha a meghatározott időszakban számuk nem érte el a nyolc főt településenként. Ennek ellenére nem közömbös, hogy mely plébániák iskolái voltak képesek egy-két tanulót felkészíteni az egyetemi tanulmányokra. A 16. század első három évtizedében, a fentebb felsoroltakon kívül, a következő helységek adatai bukkannak fel: Bodrogkeresztúr, Erdőbénye, Gálszécs, Tállya, Terebes, Tokaj, Zemplén.[21]

Abaúj és Torna vármegye

Bár a 16. században még különálló volt Abaúj és Torna vármegye, most mégis együtt tekintjük át helyzetüket, mert a későbbi egyházszervezeti beosztásban lényegében ezen a vidéken alakult meg az abaúji református egyházmegye. A két megye együttesen mintegy 3300 km^2 kiterjedésű területén a rovásadó összeírása idején (1553 és 1549) 258 (216 és 42) települést írtak össze összesen 2416 portával.[22] Néhány helység valamilyen okból kimaradt az összeírásból, Kassa, a királyi város pedig természetesen említetlen maradt. A legjelentősebb birtokos Perényi Ferenc volt, 219 portát tudhatott magáénak 11 településen. Abaújban Bebek Ferencnek csak néhány portája volt, viszont övé volt a Torna vármegyei helységeknek csaknem fele (17) 179 portával. Serédy György az abaúji összeírás idején már halott, igen befolyásos politikus Serédy Gáspár fivére, sárosi főispán 13 helységben 185 portával rendelkezett. 22 faluban és mezővárosban 109 portája volt Perényi Gábornak. A 194 nemesi kúriából 31-ben birtokos nemesek laktak, a többiek minden bizonnyal egytelkesek voltak. A megyei hivatalokat betöltő, eléggé befolyásos közép- és kisbirtokos családok voltak: a Bárczay, Czeczei, Kékedy, a Kinizsi, a Réghy, a Semsey és a Bakthay. Jelentős birtokokkal itt ugyan nem rendelkeztek, de nyilvánvaló befolyással bírtak a nagybirtoko-

20 Kubinyi András: *A középkori magyarországi városhálózat hierarchikus térbeli rendjének kérdéséhez.* Településtudományi Közlemények, 1971. 58-78.

21 *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából.* Szerk. Bunyitay Vince et al. I. k. Budapest, 1902. (A továbbiakban EtE) 534-547.

22 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai…* i. m. 79-96.

sok: Losonczy István temesi főispán és főkapitány, Alaghy János, aki nem sokkal utóbb jutott bárósságra. Tornában elég jelentős birtokokkal rendelkezett Horváth Gáspár királyi főkamarás özvegye. Mivel a kisebb nemesi családokat nem nevezték meg az adójegyzékben, hanem a „nemesek" gyűjtőnévvel illették őket, ezért a birtokosok számáról nem lehet teljes képet alkotni. Az egyházi testületek közül a jászói konvent száznál több portát bírt, egyházi birtok volt Abaújban a szepesi káptalané, a széplaki bencéseké, a mislyei premontreieké, valamint – csupán néhány porta – az egri püspöké. Tornában a gombaszögi pálosoknak volt néhány portájuk.

A két vármegyében mintegy 200 új telepítésű jobbágyháztartás volt, még nem jelentek meg tömegesen a török elől menekülők, de folyamatosan nőtt a számuk. A száz portán felüli birtokok aránya az egésznek 44 illetve 55 %-a volt. A zsellérek száma ezekben a vármegyékben is magas volt (1914 és 277), a nagybirtokokon kevesebben éltek közülük, mint a kis- és középbirtokokon, volt néhány olyan település, amelyekben a telkes jobbágyok számát messze meghaladták. Abaújban regisztráltak 15 molnárportát is.

A legnépesebb település, Kassa az 1560-as évekre Felső-Magyarország katonai, gazdasági és diplomáciai központja lett, a század végén pedig az egri püspökség is ide költözött. A mezővárosokhoz képest ugyan nem számított metropolisznak, mert a lakossága a század közepén alig haladta meg a 2500 főt, a vármegye települései közül mégis jelentősen kiemelkedett.[23] A 12 mezőváros és egy bányaváros közül Kassa után Gönc volt a legnépesebb helység a regisztrált 215 háztartásával, ami megközelítőleg 1000-1100 lakost jelentett. Szikszón 138, Szepsiben 103 háztartást tüntettek fel 600-700 illetve 500 lakossal. Jelentős volt még Szántó, Szina, Jászó és Nagyida népessége a mezővárosok között – 350 és 250 fő közötti lakossággal – a falvak között pedig Göncruszka, Hejce, Alsómecenzéf és Perény közelítette meg ezt a lakosságszámot. A mezővárosok nagybirtokokon feküdtek, Gönc királyi birtok volt, ebből adódóan a legkedvezőbb volt a helyzete. Torna vármegyében Torna mezőváros volt a legnépesebb mintegy 350 fős lakossággal.

Az 1598. évi házösszeírás[24] adatai szerint Gönc, ekkor már a Thurzó család birtoka, őrizte vezető helyét a mezővárosok között 434 házzal, ami öt évtized alatt lakosságának megkétszereződését mutatja. Utána Szikszó (211), Szepsi (178), Szántó (170) következett megközelítőleg 1200-1000 lakossal. Egészen kiemelkedő a községek között Hejce kamarai birtok, 169 há-

23 Zimányi Vera: *Gazdasági és társadalmi fejlődés Mohácstól a 16. század végéig.* In: Magyarország története 1526-1686. Szerk. R. Várkonyi Ágnes. Budapest, 1985. 358.

24 Dávid Zoltán: *Az 1598. évi házösszeírás...* i. m. 47-59.

zával nem marad el sokkal a népesebb mezővárosoktól. Száz fölötti házzal rendelkező települést nem is találunk többet a vármegyében. Az Abaújban 234 településen regisztrált 7363 ház alapján a vármegye lakosságát 40-45 ezerre becsülhetjük.

A birtokosok közül eltűnt a Bebek- és a Serédy-család, megjelentek a Rákócziak, Homonnaiak, Forgáchok, Széchyek. Az egyházi testületek között az egri- és esztergomi káptalan, a jászói prépost, a szepesi prépost elég jelentős birtoktesttel rendelkeztek, a házaknak mintegy 10 %-ával. A pálosok néhány házat birtokoltak. A birtokok egyharmada közelebbről meg nem nevezett kisbirtokos és egytelkes „nemesek" kezén volt. Kassa városnak 10 községben 453 háza volt.

Torna vármegyében 1417 házat írtak össze, a lakosok száma 8-9 ezerre becsülhető. A legnépesebb település Tornagörgő volt 120 házzal, Tornán 84 házat regisztráltak. A legnagyobb birtok Dersffy Ferenc kezén volt (600 ház), őt követte Rákóczi Zsigmond 328 házzal. Új birtokosok voltak az Andrássyak. Egyházi birtok Torna vármegyében nem volt.

Abaúj vármegye északi régiójának több helységében németek éltek (Kassa, Gönc, Szepsi, Mecenzéf). Kassára egyre több magyar költözött be, olyanok is, akik a török elől menekültek, mint például a szegedi polgárok egy része. Gönc és Szepsi a 16. század első felében folyamatosan elmagyarosodott. Mecenzéf hosszú ideig megőrizte német jellegét.

Abaúj az egri püspöki egyházmegye, Torna az esztergomi főegyházmegye igazgatása alá tartozott. Abaúj vármegyében a 14. század közepén 125 plébánia volt.[25] A középkorban megtelepedtek itt a bencések (Széplak), ferencesek (Kassa, Szántó), a domonkosok (Kassa), a pálosok (Gönc, Göncruszka, Regéc), a premontreiek (Jászó, Mislye), Tornában a ciszterciek (Hárskút).[26]

A bécsi és a krakkói egyetemre 1440-1514 között Kassa (117), Szikszó (15) és Gönc (14) küldött 8-nál több diákot.[27] A 16. század első évtizedeiben Hejce, Szántó és Torna neve is feltűnik a krakkói egyetemet látogatók származási helyei között.[28]

Borsod, Gömör, Heves vármegyék és a Kis-Honti kerület

A 3600 m^2 területű Borsod vármegyében a rovásadó összeírásra 1549-ben került sor.[29] Ekkor 176 települést vettek jegyzékbe, melyben 1573 portát tüntettek fel. A legnagyobb birtokos Balassa Zsigmond volt több mint 300

25 Györffy György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza...* Budapest, 1963. 57.
26 Csánki Dezső: *Magyarország történeti földrajza...* i.m. 198-221, 238.
27 Kubinyi András: *A középkori magyarországi városhálózat...* i. m. 74-76.
28 EtE I. 534.
29 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai...* i. m. 255-275.

portával. Csaknem 200 portája volt Bebek Ferencnek, 150 pedig Perényi Gábornak. Száznál kevesebb portát bírt a bárók közül Serédy Gáspár, aki a váradi káptalan birtokait foglalta el és Báthori András. Az összeírók 128 birtokost neveztek meg, rajtuk kívül az egytelkes nemesek száma megközelítette a 100 főt. Egyházi birtokosok voltak: az egri káptalan tekintélyes portaszámmal (135), az esztergomi érsek, a felsőtárkányi karthauzi remeték, a pálosok és a bencések nem túl jelentős birtokkal. A megye déli része már a bőrén érezte a török hódítás következményeit. Mezőkövesd hódolt, Kács elpusztult, Lövő népe pedig elvándorolt.

Az összeírás Miskolcot és Szentpétert nevezi oppidumnak. Az előbbiben 201 háztartást regisztráltak, az utóbbiban 92-t, ennek alapján 1000 illetve 500 lakost számolhatunk megközelítőleg. Jelentősebb település volt még Diósgyőr, Edelény, Rudabánya és Mohi 500-250 körüli lakossággal.

1598-ban Miskolcon 443 házat írtak össze, ezzel a város messze kiemelkedett a vármegye települései közül.[30] Utána Sajószentpéter következett 191 házzal. Borsodban összesen 2797 házat regisztráltak 123 településen. A vármegye déli részén számos helység elpusztult a keresztesi csatát követően. A háborús pusztulás jele az is, hogy az összeírt 123 helység közül 38-ban a házak száma nem érte el a tízet. Az új birtokosok közül kiemelkedtek a Rákócziak, a kamara pedig jelentősen növelte birtokait.

Gömör vármegye mintegy 4000 km^2 területén 1549-ben 275 települést írtak össze 1895 portával.[31] A legjelentősebb birtokos Bebek Ferenc volt, s a nem kevésbé hatalmaskodások nyomán meggazdagodott Basó Mátyás. Jelentős birtoktesttel rendelkezett az esztergomi érsek is. A néven nevezett 67 birtokos mellett 169 volt az egytelkes nemesek száma. A legnépesebb település Jolsva volt 131 háztartással, ami alapján 700-800 lakost számolhatunk. Ennek mintegy felét tette ki Csetnek, Rozsnyó és Pelsőc lakóinak száma. A néhány évvel későbbi gabonadézsma-jegyzék ennek a létszámnak csaknem a kétszeresét mutatja.

1598-ban Gömörben 234 településen 4160 házat regisztráltak.[32] Rozsnyón 197-et, Jolsván 161-et, Csetneken 136-ot. A kamara volt a legjelentősebb birtokos, sok faluval rendelkeztek az Andrássyaknak és Széchy Tamás is. Gömör vármegye észak-nyugati régióját nagyobb részt németek és szlávok lakták.

30 Dávid Zoltán: *Az 1598. évi házösszeírás...* i. m. 160-170.
31 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai...* i. m. 323-344.
32 Dávid Zoltán: *Az 1598. évi házösszeírás...* i. m. 174-186.

Heves vármegyében 1549-ben jártak a rovásadószedők, amikor 152 településen 916 portát írtak össze.[33] A vármegye helyzetét meghatározta Hatvan török kézre kerülése (1544), mert a települések jelentős része hódoltsági sorsra jutott. Ennek következtében porták százai pusztultak el. A legnagyobb birtokkal az egri püspök rendelkezett, jelentős portaszámmal bírt Losonczy István temesi főispán. A bárók közül a birtokosok között volt Perényi Gábor és Báthory András. A legnépesebb helység Gyöngyös és Eger volt egyenként mintegy 500 lakossal. 1596-ban Eger elesett, s ez a következő száz esztendőre nem csak Heves, de a környező felső-magyarországi megyék településeinek sorsát is jelentősen meghatározta.

A Kis-Honti kerületben 1549-ben 44 települést írtak össze (383 porta).[34] A legtöbb portával rendelkező birtokos Losonczy István volt. A legnagyobb település Rimaszombat volt, ahol 130 portát tüntettek fel. Az 1598. évi házösszeírás során 38 helységben 462 házat regisztráltak, Rimaszombaton 73-at.[35] A legjelentősebb birtokos ekkor Széchy Tamás volt.

Borsodban a pálosoknak kolostoruk volt Dédes, Diósgyőr, Kács, Martonyi, Felsőnyárád mellett, az ágostonosoknak Kazán, a bencéseknek a Tiszakeszi melletti Százdon. Gömörben Hangony közelében voltak pálosok. A ciszterciek a Heves megyei Bélben, Pásztón telepedtek meg, a ferencesek Gyöngyösön, a premontreiek Hatvanban. Gyöngyös közelében a pálosoknak is volt kolostoruk, a karthauziaknak Felsőtárkányban.[36] A 14. században Borsod és Heves vármegyében 100-100 templomos hely volt.[37] Gömörben a pápai tizedjegyzék 60 egyházat sorol fel, de ennél bizonyára több templomos hely volt.[38]

A bécsi és a krakkói egyetemre a következő helységek küldtek legalább 8 diákot 1440-1514 között: Gyöngyös (19), Rozsnyó (16), Miskolc (15), Eger (14). A 16. század első évtizedeiben Sajószentpéter, Rimaszombat, Putnok, Emőd, Mohi, Bánréve neve tűnik fel a krakkói egyetem anyakönyvében.[39]

33 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai.* i. m. 353-365.

34 *Uo.*, 383-389.

35 Dávid Zoltán: *Az 1598. évi házösszeírás...* i. m. 200-202.

36 Csánki Dezső: *Magyarország történeti földrajza…* i.m. passim.

37 Borovszky Samu: *Borsod vármegye története a legrégibb időktől a jelenkorig.* I. kötet. Budapest, 1909. 19. Balázsi Ferenc – Szederkényi Nándor: *Heves vármegye története.* Eger, 1897. 170-179.

38 Györffy György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza II.* Budapest, 1987. 476.

39 Kubinyi András: *A középkori magyarországi városhálózat...* i. m. 74-76. EtE I. 534-537. EtE IV. 582-585.

Ung vármegye

A mintegy 3000 km^2 kiterjedésű vármegyében, az 1550-ben készült adóösszeírás 123 helységet tüntetett fel, összesen 632 portával.[40] A megnevezett 68 birtokos közül a legtöbb portával Dobó Ferenc (Istvánnak bátyja) rendelkezett (134), a négy Homonnay fivér pedig összesen 278 portát tudhatott magáénak. Ungban megközelítőleg 40 egytelkes nemes élt. Viszonylag jelentős birtokuk volt a leleszi premontreieknek (45 porta), két pálos rendháznak is volt néhány portája. A legnépesebb település Ungvár volt, ahol 95 háztartást feltételezhetünk az összeírás alapján, őt követte Nagykapos (89) és Szerednye (67). A jegyzék „egyéb" rovatában feltüntetett 49 soltész és 12 batykó a vármegye etnikai viszonyairól tudósít. Az Ung folyótól északra lévő helységek és a megye északkeleti területein lévő falvak lakói szlávok voltak.

Az 1598. évi házösszeírás során 198 helységet regisztráltak összesen 4527 házzal.[41] A vármegyét közvetlenül nem érintette a török megszállás, ez a kedvező tény mutatkozik meg az adatokban. A Dobó- és a Homonnay-család megőrizte pozícióit, ugyancsak a leleszi prépost a birtokosok között, a pálosok eltűntek. A legtöbb házat Ungváron írták össze (122), Szerednye és Nagykapos mezővárosokban 78-at illetve 71-et; lakosságuk 800 illetve 400-500 lélek lehetett. Nem ritkák a népes községek sem, például Nagybereznán 105, Bezőn 76, Csernoholován és Kisbereznán 53, Poroskón 47, Remetén 46 házat számoltak össze, de azért elég sok, csupán néhány házból álló település is volt a megyében.

A 14. században alig volt 20 plébániával rendelkező helysége Ungnak, de a vármegye nagyobbrészt csak a 15. század folyamán népesült be, amikor számos helyen orthodox vallású rutének és „oláhok" telepedtek meg.[42] A vármegyében két rendházuk volt a pálosoknak, az egyik Ungvár közelében. Színvonalas plébániai iskolája lehetett Nagykaposnak, mert a bécsi és a krakkói egyetemre 1440-1514 között 9 diákot küldött, valamint Ungvárnak, ahonnan szintén mentek diákok a krakkói egyetemre a 16. század első évtizedeiben is. [43]

***

Az a terület, amelyen a 16. század második felében a későbbi tiszáninneni református egyházmegyék megszerveződtek, lényegében hét vármegyére terjedt ki Felső-Magyarországon. A lakosság mintegy 70-80% -a magyar volt ezen a vidéken, az északi régióban németek, a szlovákok ősei és rutének

40 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai...* i. m. 837-855.
41 Dávid Zoltán: *Az 1598. évi házösszeírás...* i. m. 510-522.
42 Csánki Dezső: *Magyarország történeti földrajza…* i.m. 384-400.
43 Kubinyi András: *A középkori magyarországi városhálózat...* i. m. EtE IV. 582-585.

éltek. Az előbbiek a lutheri reformáció keretei között találták meg később helyüket, az utóbbiak nagyobbrészt kívül maradtak a hitújításon, néhány közösségük vált csupán az ungi református egyházmegye érdekes színfoltjává.

A középkor végén általában minden második helységben volt plébánia, ez alól talán csak Ung vármegye kivétel. Harmincnál több olyan települést találunk itt, amely hosszabb ideig képes volt magas színvonalú iskolát fenntartani. Ezeknek az iskoláknak a többsége majd meghatározó jelentőséggel bír a reformáció eszméinek elterjesztésében. A különféle rendházak, melyekből negyvennél több volt ebben a régióban, nem válhattak a reformáció fékezőivé, mert sorra áldozatul estek a Mohács utáni évtizedek hatalmaskodásainak. Viszont a ferencesekhez kötődött az egyházi megújulási vágy sajátos megnyilatkozása a reformációt közvetlenül megelőző évtizedekben.[44] A 15. század végétől kezdve számos körlevél került ki a rendi helytartóktól, amelyekben ostorozták azokat a szerzeteseket, akik gúnyosan támadták az egyház főpapjait, és ezzel botrányt okoztak. Egy ilyen iratot 1488-ban éppen a sárospataki rendházból bocsátott ki Sárosi Bertalan rendi helytartó. A „botránkoztató" rendtagokat elítélő körlevelekből kiviláglik, hogy az egyházi hierarchia kritikája újszerű írásmagyarázattal karöltve bontakozott ki. Ez a mozgalom az 1514. évi parasztháborúba torkollt, de nem állt meg annak bukása után sem. A rend elöljárói még évekig küzdöttek azon rendtagok ellen, akik az egyház „reformációjára konspiráltak". Úgy tűnhetne, hogy a szellemi-lelki megújulásra a talajt a ferencesek előkészítették Felső-Magyarország tájain is. Különös ellentmondásként azonban éppen ők mozgósítanak majd ezen a vidéken a reformáció legelső megnyilvánulásainak idején annak megfékezésére.

A REFORMÁCIÓ ELSŐ SZAKASZA

A reformáció Zemplén vármegyében

„De mikor az kegyelmes Istennek tetszett, hogy az setétségből az világosságot Luther Márton által először 1517. esztendőben Németországban kinyilatkoztatná, ugyanazon jó tetszése szerint az Ő eleve rendeltetett decretomából az Evangéliumnak világosságát az mi nemzetünkre is kiárasztotta ennek előtte úgymint hatvan esztendő-

44 Szűcs Jenő: *Ferences ellenzéki áramlat...* i. m. 409-435. Uő: *A középkori iskolázás Sárospatakon*. A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára. Budapest, 1981. 11-13.

vel. Jóllehet, hogy az derék tudománnak nem minden ágait és cikkelit egyszersmind árasztotta ki, hanem azmint szokott lenni egy először csak valami sengéit fundamentomul nyilatkoztatta ki az mi nemzetünkben, miképpen egyéb országokban is. Melyre akkorbeli üdőben bizonyos tudós személyeket rendelt az mi országunknak bizonyos részeiben. Először Siklósi Mihályt az fölföldön, Újhelyben Perényi Péter idejében, Ozorai Imrét Békésen az Ladányi és Massai urak idejében, Derecskei Demetert Szilágyban Drakfi Gáspár idejében".[45]

Félegyházi Tamás újszövetség-fordításának előszavában Gönci György debreceni református püspök foglalta össze ezekkel a szavakkal a hazai reformáció története hőskorának a lényegét. Nem nehéz megállapítani, hogy Gönci György korának élő *hagyományát* summázta. A szövegből az is kihallható, hogy a magyarországi reformáció sikere néhány kivételes igehirdető személyiség munkájának a következménye, és hogy az szoros összefüggésben volt a nagybirtokosoknak a hitújításhoz való viszonyával. A kezdeteket tekintve az eddigi kutatás valóban ezen a két szálon igyekezett elsősorban felfejteni a történteket. Ezt tehát mi sem kerülhetjük meg. A másik hangsúlyozandó a szöveg alapján a megközelítés módja. Gönci püspök határozottan foglal állást amellett, hogy a reformáció nem pontszerű esemény, hanem *folyamatosan* kiteljesedő történés volt. Ennek szellemében szemlélve a kérdést, lehetetlen egy-két dátumhoz kötve rögzíteni mindazt, ami Zemplén reformációjának kezdeteiről a jelenleg ismert források alapján mondható. Nem téveszthet meg bennünket az sem, hogy Gönci György a mohácsi csatavesztés esztendejéhez igazítja a kronológia kiindulópontját, mert ebben csak az nyer hangsúlyos kifejeződést, hogy 1586-ban, amikor kiadta szövegét, a „mohácsi vész" már a haza sorsának kiemelten számon tartott, gyászos fordulópontja volt a kortárs értelmiség történelemszemléletében.

Iratosi T. János éppen ezen a vidéken szolgáló prédikátor 1637-ben kiadott Perkins-fordítása ajánlásában még részletesebben fejti ki a 17. századra már némileg módosult hagyományt. A lutheránus ellenes 1523. évi törvénycikkel kapcsolatban ezt írja:

„Vallyon-é kik ellen lőn ez? Kopatsi István, Siklyósi Mihály sárospataki és újhelyi tanítók és azoknak patrónusa Prini Péter ellen."

45 Félegyházi Tamás: *Az Mi Uronc Iesus Christusnac Uy testamentoma.* Debrecen, 1586. RMNy 584.

S folytatja az ország más vidékeinek érintésével, majd később más reformátorokat is megnevez, akik tárgyunk szempontjából fontossággal bírnak.

> „Az Evangelicus prédikátorok megtöbbülének ezekkel: Sztárai Mihály, Dobai András, Batizi Demeter, Dévai Mátyás, Gálszécsi Tamás, Abádi Benedek, Székely István, segítségökre lőnek az elsőknek többekkel együtt az misének ellene mondanak, megházasulának, kezdék az Evangeliomot hirdetni az maga nyelvén szegény nemzetünknek."[46]

Iratosi tehát már úgy tanulta vagy hallotta, hogy Perényi Péter és az általa pártfogolt prédikátorok 1526 előtt a reformáció jegyében éltek, s az országgyűlés végzése egyenesen ellenük irányult.

Lássunk egy harmadik szerzőt is, Pápai Páriz Ferencet, hogyan rögzítette a reformáció kezdeteiről megformálódott hagyományt:

> „E szent tudománynak magvát mindenfelé nagy haszonnal hintegetik vala. Nevezetesen Kopácsi István és Sztárai Mihály ama régi ősi nagynemzetű urat Nagyságos Perényi vagy Prini Pétert az evangéliomi igazságra s világosságára hozák 1531-dik esztendőben, aki így a jó hitre térvén, ezután reformáló tanítóknak mind ékességükre, mind oltalmukra nagyra lőn, és akinek példáját azután sok nemesi rendek bevévén, követték. Az időtájban vette be a reformáta vallást Bodrog Újhely városa is nagy lelki örömével, melyben az Isten igéjének hűséges hirdetői Kopácsi István, Sztárai Mihály és Siklósi Mihály Prinyi Péter hivatalos prédikátorai, és ismét Szilvási Mihály, Batizi András és Dévai Mátyás munkálkodának."[47]

Íme egy újabb évszámot kapunk, és eddig nem említett személyek jelennek meg, s tapasztaljuk szintén, hogy Perényi Péter makacsul tartja magát továbbra is.

A dolog természetéből adódóan a reformációval kapcsolatos hagyomány eléggé hamar kialakult, és módosult, bővült is az idők folyamán. A hagyomány egyáltalán nem ragaszkodik a történeti hűséghez, mivel számára az érzelmi tartalom a fontos, nagy idők nagy emlékeit őrzi. Ennek példájára elég idéznünk a Sátoraljaújhellyel kapcsolatos 1782-ben kelt feljegyzést:

---

46 Iratosi T. János: *Az ember eletenek bodogul valo igazgatasanak modgyáról*. Lőcse, 1637. RMK I. 670.

47 Pápai Páriz Ferenc: *Romlott fal felépítése.* (1685) Közli: Thury Etele: Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár (MPEA), 1906. 143.

„Minekutána 1515-ben [sic!] boldog emlékezetű Luther Márton által a külső országokon előmenetelt vett magának a Reformatio, azután ide is elérkezett, és a Hegyallyai városok között ez a város legelsőben vette bé az Evangyeliom szerint való tiszta keresztyénség tudományának formáját Ao 1522, tisztelendő Siklósi Mihálynak útmutatása szerint."[48]

S nincs is ebben semmi rosszindulatú hamisítás, csupán tévedés az adatok pontosságát illetően, egyébként, amit mondani óhajt, az igaz. Mindezt csak azért számláltuk elő, hogy jelezzük, miszerint a hagyományt nem teszszük félre, hanem igyekszünk százados burkaiból kihámozni mindazt, ami igaz lehet a források alapján.

A reformáció első nemzedékében nem találkozhatunk tömegekkel. Városi, mezővárosi és falusi közösségek, gyülekezetek nem egyik napról a másikra változtatták meg belső lelki meggyőződésüket, különösen pedig sok évszázados külső szokásaikat. A kezdeteknél mozaikokból áll össze a hazai reformáció s benne a zempléni hitújítás képe.

A reformációs történeti hagyomány ezt a kezdetet makacsul hozzákapcsolja Perényi Péter zászlósúr személyéhez. Perényi Péter (1502–1548) koronaőr, erdélyi vajda.[49] Perényi Imre nádor fia, Ferenc püspök testvére. 1519-ben temesi ispán és temesvári főkapitány, ugyanebben az évben koronaőr. Jelen volt 1526-ban a mohácsi csatában. Előbb Szapolyai János király híve. 1526-ban erdélyi vajda és Abaúj vármegye főispánja. 1527 végén I. Ferdinándhoz pártolt, s a koronát is kiszolgáltatta neki. Jutalmul Sárospatakot és az egri püspökség javainak haszonélvezetét kapta. A következő évben I. János emberei fogságba ejtették, a király pedig kiszolgáltatta a szultánnak, aki viszont szabadon bocsátotta. Bizonyára ennek következtében 1529-ben ismét János király pártján állt, ő kérte meg ura számára és kísérte Magyarországra Izabella királynét. 1532-ben a Magyarországra haddal érkező Szulejmán szultán a táborába érkező Perényi kíséretének egy részét levágatta, őt magát elfogatta. Most ő szolgáltatta ki Szapolyai Jánosnak, aki megkegyelmezett, viszont túszként a szultán magával vitte a főúr Ferenc fiát. 1540-ben újra pártállást változtatott, megegyezett I. Ferdinánddal és hűséget esküdött neki. 1542-ben gyanúba került, hogy a török fennhatóságának elisme-

48 *A Zempléni Református Egyházmegye összeírása 1782*. Szerk. Dienes Dénes Sárospatak, 2003. 56.

49 Sztárai Mihály: *História Perényi Ferenc kiszabadulásáról. Perényi Péter élete és halála*. Bevezető tanulmány és a szövegek válogatása Téglásy Imre munkája. Budapest, 1985. Magyar ritkaságok. (A továbbiakban Sztárai: História…, 1985.)

résével maga számára akarja a trónt megszerezni, ezért Ferdinánd elfogatta, és holtáig fogságban tartotta.

Amikor Perényi Péter fiát, Gábort Szikszai Fabricius Balázs 1567-ben temette, prédikációjában kitért az apára is: „Testámentomot téve Gábor fia lelkére kötötte, hogy a Magyarországon akkoriban imitt-amott már szerencsésen elhintett tisztább tanítás támogatásának tisztét állhatatosan viselje birtokán, és példát mutatva maga siessen az evangélium tanítóinak megvédésére összes ellenfelük zaklatásával szemben."[50] A halálára készülő Perényi Péter minden bizonnyal nem kért többet fiától, mint amit maga is tett. Az egyik korai adat, amely a nagyurat a reformáció pártfogójaként tünteti fel, 1536-ból való. Ekkor jelent meg Krakkóban Gálszécsi István énekeskönyve: Kegyes énekekről és keresztyén hitről rövid könyvecske. A címlap hátán szentírási idézet alatt a Perényi-családnak fametszetű címere látható, magát a művet a szerkesztő „Gálszécsi István mester" Perényi Péternek ajánlotta.[51] A címer fölé nyomtatott idézet már önmagában is beszédes: „Aki engem meg valland emberek előtt, én is azt vallani fogom az én szent atyám előtt. Aki penig engem meg tagadand emberek előtt, én is azt megtagadom az én szent atyám előtt, ki mennyekben vagyon."[52] (Mt 10, 32-33) A Perényi-címer fölé helyezett szöveg világos utalás a nagyúr „hitvalló", azaz a reformációt támogató magatartására. Az ajánlás pedig tovább erősíti ezt. Gálszécsi mester személyes hangnemben ír „szerető nagyságos földesurának", és mint „jámbor szabadjának hű fia" ajánlja munkáját. Személyes kapcsolatra utal az a megjegyzése is, hogy Perényinek Gálszécsi környezetéből való távozását követően készítette el könyvecskéjét. Az ajánlás rövid értekezés a „sola Scriptura" és a „solus Christus" reformátori tanítás összefüggéseiről úgy, hogy finom oldalvágásokkal utal a kor reformációellenes megnyilvánulásaira. „Tehát aki üdvözülni akar, nem pappá avagy baráttá lígyen, hanem szent írást tanulja és hallgassa. És aki tanulandja, nem kiált reánk, kik hirdetünk csak Jézus Krisztusba való hütnek általa embereket üdvözülni, mert hallja az szent írásból, hogy csak Jézus Krisztus nekünk adattatott lígyen bölcsességül, szentségül, igazságul és váltságul; és nem mond eretneknek lenni münket, kik hirdetünk bűnösöknek ingyen szabadulást ördögtül, büntül és haláltul, kik hirdetjük Krisztust mü szentségünknek, elígtételünknek, engesztelőnknek, üdvözítőnknek és egyetlen egy közbe járónknak lennie." A szerző mintegy beszél a megszólított patrónus helyett is, a szöveg olva-

50 Sztárai: *História…,* 1985. 232.

51 Régi Magyarországi Nyomtatványok 18. (A továbbiakban RMNy)

52 Divéky Adorján: *Gálszécsi István énekes könyvének újabb töredéke.* (Egy hasonmás melléklettel és két szövegképpel.) Magyar könyvszemle, 1911. 10-13.

sása közben lehetetlen nem gondolni arra, hogy Perényi Péter hittani álláspontja tükröződik Gálszécsi szavaiban. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy a zászlósúr 1536-ban már bizonyosan a reformáció híve és a reformátorok pártfogója.[53]

Ugyanakkor a gálszécsi iskolamester a reformáció munkása, reformátor. Gálszécsi István 1524-ben a bécsi, 1527-ben a krakkói egyetemen tanult, ahol megszerezte a borostyánkoszorús (baccalaureus) egyetemi fokozatot 1528-ban.[54] 1532-ben Wittenbergbe ment, ahol 1534-ben magiszter lett. Egyetemi tanulmányai és fokozatai igen alapos, színvonalas képzettségről tanúskodnak. Minden bizonnyal már itthon, wittenbergi tanulmányai előtt megismerte Luther tanítását, tehát 1528 és 1532 között. Hogy hol tartózkodott ezekben az években, az bizonytalan, lehetséges, hogy Kassán vagy Abaújszántón tanított, feltehetően már lutheránus szellemben.[55] Wittenbergből hazatérve legkésőbb 1535-ben a gálszécsi iskola vezetője lett. Lehetséges, hogy ugyanakkor a helység lelkipásztori tisztét is betöltötte. A Perényi Péterhez írt ajánlásának záradéka – „Ez level költ gálszécsi scholaban…" – elsősorban iskolamesterségének tényét erősíti. 1538-ban újabb műve jelent meg: A keresztyéni tudományról való rövid könyvecske.[56] Nem lehetetlen, hogy az ezt követő években már Perényi közvetlen környezetében, Sárospatakon előbb udvari káplán, majd a város plébánosa. 1538 októbere és 1541 júliusa között „István presbiter, pataki plébános" járt el a nagyúr különféle ügyeiben, akit Gálszécsivel azonosítani talán nem túlzó fantáziálás.[57] Ugyanakkor, ha ez megáll, nincs valós alapja annak a vélekedésnek, miszerint 1540 táján Gyulán és környékén hirdette a lutheri tanokat.[58] Vagy ha

53 Amikor a „reformáció híve" kifejezést használom, akkor azt nagyon tágan értelmezhetőnek tartom. Hogy Perényi milyen mélységig ment el a protestáns teológia elfogadásában, arra nézve irányadó lehet saját meghatározása: „legyen elég, hogy Krisztust hiszem és hiszek Krisztusban" (lásd alább!). Figyelembe kell venni, hogy még messze a Tridentinum előtt vagyunk, átmeneti korban. A kérdés a Szűcs – Barcza vitában jól tanulmányozható. (Vö. 64. jegyzet). Nem tartom ugyanakkor megkérdőjelezhetőnek egyes reformátorok pártfogásában s ebből következően a reformáció támogatásában tanúsított magatartását.

54 EtE I. 536, 542, 546.

55 Zoványi Jenő Abaújszántóról tud: = *Magyar protestáns egyháztörténeti lexikon.* Budapest, 1977. 210. (A továbbiakban Zoványi, Lexikon). H. Hubert Gabriella Kassáról is tudósít. Szintén ő feltételezi, hogy Gálszécsen lelkipásztor is lett volna. In: Tamás Zsuzsanna (szerk.): Magyar Művelődéstörténeti Lexikon. III. Budapest, Balassi K. 2005. 242.

56 RMNy 25.

57 Eperjes város levéltárában őrzött dokumentumokra hivatkozva közli Détshy Mihály: *Sárospatak vára.* Sárospatak, 2002. 65.

58 Zoványi, Lexikon. 210.

mégis, akkor 1541 második felében távozott el Patakról, s nemsokára meg is halt. Amikor Batizi András 1543-44 tájban kiadta kátéját, az előszóban Gálszécsit már úgy említi, mint „ki immáron Istenben nyugszik".[59] Történt kísérlet arra, hogy a Micbán nemzetség leszármazottjaként a Gálszéchy nemes családból származtassák.[60] Kérdés, hogy miként értelmezzük saját szavait, hogy tudniillik ő Perényi Péter jámbor szabadjának hű fia. Ha szó szerint vesszük, akkor Perényi adott volna teljes mentességet a Gálszécsi István apjának a jobbágyterhek alól, vagy mint a főúr gazdasági tisztje nyert szabadságot. Ebben az esetben az ősi nemesi származás elesik.

Gálszécsi énekeskönyve és hittani műve egyaránt Luther közvetlen hatását hordozza.[61] Egyes énekei egyenesen Luther énekeinek fordításai. Kátéjának menete pedig csaknem teljesen megegyezik a wittenbergi reformátor Kis Kátéjával. Viszont határozott különbség, hogy Gálszécsi a gyónást elválasztja a szentségektől. Hittani könyvének zárszavában ismét utal iskolai elfoglaltságára: „ha életemet Isten meghosszabbítandja, és ennyi scholai gondoktól megszabadítand, ezekről nagyobb könyvet írok".

A korai hagyomány – mint láttuk Gönci Györgynél – együtt emlegette Perényi Pétert és Siklósi Mihályt, nem minden alap nélkül. Siklósi feltehetően már Siklóson Perényi Péter környezetében élt, s ő lehetett az, akinek hatására protestánssá lett.[62] Ezt a hagyományt olyan értesülés is megerősíti, amely személyes kapcsolatokon alapult.[63] Siklósi patrónusával együtt jöhetett Felső-Magyarországra (Terebes, Sátoraljaújhely), mint udvari papja 1530 körül, s minden bizonnyal Újhely reformátorát kell látnunk benne. Ha így van, nem túlzás feltételezni, hogy reformátori munkájának eredményeként iratkozott be Thomas de Ujhely 1534-ben a wittenbergi egyetemre.[64]

59 Thury Etele: *Batizi Andrásról és a szántói iskoláról.* Protestáns Szemle 1915. 684. (A továbbiakban PSz)

60 Péter Mihály: *Gálszécsi István és működésének első nyomai.* PSz 1913. 246-255.

61 Sólyom Jenő: *Luther és Magyarország.* Budapest, 1933. 146-149.

62 Régi Magyar Költők Tára (RMKT) 16. sz. IV. 282-285.

63 Pathai P. Sámuel alsódunamelléki református püspök levele Szilágyi Benjámin Istvánhoz, 1647. Lampe – Ember: Historia Ecclesiae Ref. in Hungaria. 1728. 664. Zoványi Jenő szerint a levél „rendkívül becses adatokat tartalmaz, és fejlett történetírói felfogásról tesz tanúságot." = Lexikon, 462.

64 Magyar Történelmi Tár, 1859. 217. Szűcs Jenőnek az az álláspontja, hogy wittenbergi tanulmányai után, 1533-34 táján érkezett volna Siklósi Patakra, elsősorban annak a koncepciónak a következménye, mely igazolni óhajtotta azt, miszerint Perényi Péter 1531-ben még nem lehetett protestáns. (= *Sárospatak Reformációjának kezdetei*. In: A Ráday Gyűjtemény Évkönyve II. Budapest, 1982. 30-31.) Perényi „híres" 1531. évi „loretói zarándoklata" sem mond ellent annak, hogy ekkor már rokonszenvezett Luther tanaival. (*Barcza József: Szempontok és adalékok a protestáns iskolázás kezdeteihez Sárospatakon.* In: A Ráday Gyűjtemény Évkönyve III. Budapest, 1984. 129-130. Uő:

Ez a koncepció eleshet, ha ő az a Michael Salei, aki 1529-ben lett diák Luther városában.[65] Azonban a „Salei" csak erős fantáziával olvasható Siklósinak, még akkor is ha tudjuk, hogy az egyetemi anyakönyvekben igen sokszor torzult formában olvashatók a magyarok nevei.[66] Laskai Csókás Péter a sokkal kézenfekvőbb *Szalai* névalakot örökítette ránk, amikor felsorolta a Wittenbergben tanult hazájabeli diákokat, s erős a gyanúnk, hogy ő járt a helyes úton.[67] Ennek nyomán végképp el kell vetnünk a Salei – Siklósi megfeleltetés lehetőségét. További életútját sem tudjuk tökéletes pontossággal követni Siklósi Mihálynak. Feltehetően ő az az „újhelyi pap", akit Perényi 1540-ben néhány napra tömlöcbe záratott, s aki majd szabadulását követően Bártfára látogatott Leonhardt Stöckelhez.[68] 1547-ben pedig „Magister Michael concionator de Pathak", tehát Mihály pataki hitszónok, egy másik itteni polgárral együtt letiltást jelentett be egy bizonyos kassai ház árát illetően.

Még egyszer a protestáns iskolázás kezdeteihez Sárospatakon. In: A Ráday Gyűjtemény Évkönyve IV-V. 1986. 110.) A reformációnak ebben a korai szakaszában a vallásgyakorlat részletei még nem különültek el egymástól radikálisan. Itt is hangsúlyozni kívánom a reformáció folyamatban kiteljesedő mivoltát. Szűcs Jenőnek az a másik érve, hogy Perényi nem is tartózkodott itt 1531 elejétől kezdve mintegy három éven át (Szűcs Jenő: *Még egyszer a sárospataki protestáns iskola kezdeteiről.* In: A Ráday Gyűjtemény Évkönyve III. Budapest, 1984. 149.) nyilvánvalóan megdőlt Barcza Józsefnek azzal a felvetésével, hogy ha ez igaz, akkor ki az apja Perényi Gábornak, aki Terebesen született 1532. október 19-én (Barcza József: i. m. 1986. 109). Arra az érvre pedig, hogy Perényi 1531 táján azért sem lehetett protestáns, mert 1527-ben Szerémi György által kommendált katolikus káplánt tartott, (Szűcs Jenő: i. m. 1982. 28.) azt lehet felhozni, hogy ebben az évben még Dévai Mátyás is buzgó katolikus káplán volt Boldogkő várában, két évvel később pedig már „fő-fő lutheránus", s ez is Szerémitől tudható (EtE I. 356). Perényi siklósi udvarában is történhetett hasonló fordulat. Mindezek után pedig, ha Siklósi tényleg csak 1533-34 fordulóján érkezett ide, akkor valaki más hatására indult Újhelyi Tamás Wittenbergbe, tehát a reformáció a harmincas évek legelején már megjelenhetett a városban, függetlenül Siklósitól is. Közelebbi adatok híján azonban Siklósi itteni korai szerepét kell feltételeznünk.

65 Magyar Történelmi Tár, 1859. Szűcs Jenő kritika nélkül elfogadja ezt a feltevést; = i. m. 1982. 30.

66 Az életrajzi bizonytalanságokat Zoványi is hangsúlyozza. = Lexikon, 543. A Szilvási névváltozat tekintetében pedig Szilády Áron nyomán (RMKT, 16... i. h.) inkább valamilyen későbbi félreértést feltételezek, mintsem Szűcs Jenő alapján azt, hogy a Siklóson még Szilvási-nak nevezték, ami a Hegyalján változott volna a Szilváshoz képest ismertebb helységről Siklósi-ra. (= i. m. 1982. 30.) Annál is inkább, mert zsoltárparafrázisának versfőiben önmagát Sucljosi-nak nevezi. Barcza József: i.m. 1986. 108-109.

67 Laskai Csókás Péter: *De homine...* Wittenberg, 1585. RMK III. 744. A névsort tartalmazó előszó magyarul: Tanulmányok és szövegek a Magyarországi református Egyház XVI. századi történetéből. Studia et Acta Ecclesiastica. III. Szerk. Bartha Tibor. Budapest, 1973. 1007-1022.

68 Sztárai: *História...,* 1985. 125.

Nem lehetetlen, hogy azonos Siklósi Mihállyal, és már egy-két éve sárospataki prédikátor ebben az időben.[69] Ez esetben a magiszteri fokozat mindenképpen külhoni egyetemjárást bizonyít, ami nem feltétlenül Wittenberg volt. Közelebbit azonban mindezekről a rendelkezésre álló források alapján nem mondhatunk, életének végső szakasza is homályban marad. Annyi bizonyos, hogy 1554-ben Sárospatakon élt, az 1567. évi urbárium már csak házát említi, amely a templom mellett állt.[70]

Siklósi Mihály reformátori-irodalmi munkásságának ránk maradt darabja az 54. zsoltár (a Vulgata szerint 53.) parafrázisa.[71] A „pogány népek" szorongatásából kér szabadítást az énekszerző. A történelmi összefüggésben a törökökre kellene gondolnunk, de Siklósi nem nevezi néven a pogányokat. Az ének vezérgondolata kezdettől két szálon fut. A pogány ellenség egyrészt valóban a török, aki Isten ostora a mi bűneinkért (a hazai reformáció történelemszemléletében igen hangsúlyos gondolat), de ha Isten szent Fiában bízunk, ő lesz „az mi hadnagyunk" és „ nagy erős bajvívónk". Másrészt itt vannak azok is „kik ellenségi az te szent igédnek", akik „te szentegyházadat megkörnyékezték". Ezek persze lehetnek a mohamedán törökök szintén, de énekében a reformátorokat zaklató hatalmasok elleni védelemért is könyörög Siklósi Mihály.

Az újhelyi reformációnak újabb adata az a per, melynek tárgyalására 1540-ben került sor. Egy újhelyi polgárt az egyik ottani pap Cudar Miklós – az összefüggésből adódóan nyílván nem a lutheri eszmék hatása alatt állván – rábeszélt arra, hogy szőlőjét hagyja az ő javadalmas oltárára „a maga és övéi lelkének kiszabadításáért a purgatórium tüzéből". Örököse viszont „Isten kegyelméből felismerte, hogy lelke üdvösségét egyedül Jézus Krisztusba vetett hitével keresheti", és a szőlőt megtartotta. Ezért őt Miklós pap beperelte. Perényi, Wégh Ambrus deák pataki várnagy és az említett István plébános javaslatára Dévai Mátyás udvari prédikátort küldte volna Újhelybe a tárgyalásra, aki viszont elfoglalt lévén, előénekesével, László deákkal helyettesítette magát. A tárgyalás során Cudar Miklós több pap előtt nem tudta a Szentírásból bizonyítani, hogy „mindnyájuk lelkét ki tudja mente-

69 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 41-42. A neves történész úgy vélte, hogy valahol az ötvárosban, talán éppen Kassán tartózkodott Siklósi a Patakra érkezése előtti években.

70 Szabó András: *A késő humanizmus irodalma Sárospatakon (1558-1598).* Debrecen, 2004. 34. /Egyház, Nemzet, Művelődés 1./ Kathona Géza helyesen állapítja meg, hogy Siklósi nem azonosítható semmiképp Sztárai Mihállyal, egyéb életrajzi adatai azonban tévesek. = *Azonosítható-e Sztárai Mihály Siklósi Mihállyal.* ItK, 1986. 76-77.

71 RMKT,16. IV. 45-47.

ni a purgatóriumból, ahogyan ígérte".[72] Függetlenül attól, hogy az örökös újhelyi polgár szívből vagy anyagi érdekből hivatkozott a kegyelemből hit által való üdvösség lutheri tanítására, nagy szolgálatot tett az egyháztörténet írásnak. Először is, a több pap között lehettek lutheránusok is, nem valószínű, hogy Dévai előénekese volt az egyetlen szakértő az alperes oldalán. Azután Cudar Miklós vesztett, tehát a bíróság is befolyása alatt állhatott már Luther tanításának. Végül pedig nem csak arról értesülünk, hogy teológusok, azaz papok vitáznak a hitújításról, vagy annak szellemében nyilatkoznak meg, esetleg azzal szemben foglalnak állást, hanem mezővárosi polgár(ok) érvényesíti(k) a reformáció tanítását a hétköznapokban, tehát a hitújítás eszméje nem puszta elméleti tételként jelenik meg.

Perényi fogsága idején, 1547-ben Kálmáncsehi Sánta Márton volt Újhely város plébánosa, akinek protestantizmusához már évek óta nem férhetett kétség, sőt minden bizonnyal ezekben az években már Zwingli reformátori irányának a követője.[73] Lehetséges, hogy egy-két évvel korábban érkezett Felső-Magyarországra, s néhány esztendő multán távozott, mert 1551-ben már bizonyosan Debrecenben élt. Ő maga említ 1548-ban egy Péter nevű papot újhelyben, ebből következhet ugyan, hogy már eltávozott innen, de az is, hogy a városnak két papja volt ekkor.

Kálmáncsehi újhelyi éveiről tudósító források betekintést engednek magánéletébe éppúgy, mint hétköznapjainak világába, s egyben a reformáció elterjedésének körülményeire is vetnek némi fényt. Bornemisza Péter úgy tudta, hogy Kálmáncsehi, aki „nagy pap úr volt", ágyast tartott, akit fiú ruhában járatott, hogy kapcsolatukat titokban tarthassa, végül azonban feleségül vette. Alább majd látni fogjuk, hogy a papi házasság kérdése minduntalan felbukkan a reformáció során, s nem lehetetlen, hogy sokak esetében ez volt az egyik, olykor talán elsődleges ösztönző erő a protestantizmus irányába. Ezt a korban egyáltalán nem ritka esetet Bornemisza információi szerint Kálmáncsehi Batizi Demeternek vallotta meg. A hagyomány tud arról, hogy Batizi András Újhelyben megfordult volna, nem lehetetlen, hogy András és Demeter életrajzi adatai összemosódtak, s nem András, hanem Demeter lehetett Újhelyben az iskola vezetője Kálmáncsehi itt tartózkodása

72 Magyar Országos Levéltár, Szep. kam. lev. Liber minutarum, 1571, vegyes más. 41-43. Détshy Mihály: *Sárospatak vára...* i. m. 65-66.

73 Esze Tamás: *Kálmáncsehi Sánta Márton Sátoraljaújhelyen.* ItK, 1970. 566-576. Az itt közölt 5 forrás közül az utolsóról, egy 1574-re keltezett, de tévedésből 1547-re javított levélről bebizonyosodott, hogy nem Kálmáncsehi Márton írta, hanem Gyarmati Bíró Márton, s valóban 1574-ben. (*Szabó András: Gyarmati Bíró Márton és fia Sátoraljaújhelyen. Széphalom 2. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve, Sátoraljaújhely, 1989. 301-302.*)

idején. Batizi Demeter 1540. október 22-én iratkozott be az egyetemre Wittenbergben, ott 1544 őszén lett magiszter, ezután jöhetett haza.[74]

A házassági ügyhöz viszonyítva nem kevésbé kalandos az a történet, mely szerint Kálmáncsehi Újhelyben pénzhamisítási históriába keveredett. Legalább is a Nagyszebenből való Miklós ötvös mester azt vallotta 1552-ben, hogy Patakon lakván megismerkedett az újhelyi prédikátorral, akinek beszélt mesterségéről, s az elárulta. Ennek következtében Füzérbe hurcolták erőszakkal és hamis pénz verésére kényszerítették. A történethez persze hozzátartozik, hogy Miklós ötvös megelőzőleg hosszú éveken keresztül gyakorolta a tiltott mesterséget a Homonnayaknál, tevékenysége bizonyos körökben ismert volt, s főbenjáró bűnének nyomozása során tett vallomásában igyekezett a felelősséget magáról elhárítani.[75] Az azonban bizonyos, hogy a reformátorok életét sem kerülték el a kísértések, és az emberi kapcsolatok során maguk is kerülhettek ellentmondásos helyzetekbe. Erről beszél az a forrás is, amelyből kiderül, hogy Kálmáncsehi Újhelyben kereskedett borral, cobolyprémmel, amiből számos konfliktusa származott. Feltehetően nem ő volt az egyetlen a prédikátorok között, ezért aztán a későbbi kánonok határozottan tilalmazták ezt a tevékenységet, ahogy például a gönci zsinatban meghatározták 1566-ban: „A lelkészeknek Pállal megtiltjuk minden cégéres bűnökkel együtt a részegséget, rút haszonkeresést, azaz kalmárkodást, egyszersmind a világi foglalkozásokba való elmerülést."[76]

Figyelemre méltó az is, hogy noha hivatásából következően adómentességet s a jobbágyszolgáltatások alól szabadságot élvezett, összeköttetéseit felhasználva nemességet vásárolt magának a Perényi család közvetítésével. Ez nagyobb függetlenséget biztosított számára, utódai pedig nem eshettek vissza semmiképp a jobbágyi sors keretei közé, ahonnan ő a tanulás és hivatása révén már kiemelkedett.

Kálmáncsehi újhelyi prédikátorságáról Gyalui Torda Zsigmond is megemlékezett. *Orestes*-fordítását és annak ajánlását Gyalui a kinyomtatás érdekében, egy 1547. április 15-én, Padovában kelt levél kíséretében elküldte Lipcsébe. A levélben megírta, hogy az ajánlás azért szól Kálmáncsehi Mártonnak, mert ő Gyalui ifjúkorában tanítómestere volt.[77] A köszöntés a kor-

74 Magyar Történelmi Tár, 1859. 218. Ritoókné Szalay Ágnes: *A wittenbergi egyetem magyarországi promoveáltjai a 16. században*. Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből… i. m. 236.

75 Werner György sárosi várnagy, aki a kihallgatást vezette, meg is kérdőjelezte szavahihetőségét. Századok, 1893. 758-759.

76 Kiss Áron: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*. Budapest, 1881. 444.

77 Bauch Gusztáv: *Adalékok a reformatio történetéhez*. Történelmi Tár, 1885. 528–529.

ban szokásos humanista fordulattal nevezi meg a zempléni mezővárost: „Gyalui Zsigmond a nagy hírű és nagy tudományú férfiúnak, Kálmáncsehi Mártonnak, a pannóniaiak Kárpátoknál lévő újhelyi egyháza lelkipásztorának üdvözletét küldi."[78]

Apró, de nem elhanyagolható adat, hogy 1557-ben, wittenbergben ismét megjelenik egy diák a zempléni mezővárosból: Újhelyi Mátyás.[79]

Gálszécs és Újhely mellett nyilvánvalóan felvetődik Sárospatak helye és szerepe a fentebb vázolt folyamatban. Perényi Péter 1534 és 1542 között folytatta le nagy építkezéseit Patakon.[80] A Bodrog-part felőli városkapu (Vízi-kapu) íve fölé 1541. április 17-i keltezéssel helyeztette el evangélikus hitének bizonyságaként a Jelenések 1,3 alapján szerkesztett mondatot: „Felix Civitas in qua verbum Dei praedicatur et observatur illud." Az építkezés egyik következménye volt, hogy Perényi ide helyezte át udvartartását. Ez pedig azt jelentette, hogy Patakon egészen biztosan megjelentek a lutheránus prédikátorok. 1537-től folyamatosan adatok igazolják, hogy nagyfontosságú ügyeknél jelen voltak vagy egyenesen ők jártak el a főúr nevében.[81] Az „ő lutheránus prédikátora" általános megnevezés mellett neveket is ismerünk: a már emlegetett István presbiter, Patak plébánosa 1538-1541; Dévai Mátyás 1539-40; Dobai András a „Bodrog partján" keltezi énekét 1540-ben; 1541 novemberében „Imre presbiter, kegyelmes urunk káplánja" fordul elő egy Patakról írt levélben. Ő talán azonos azzal az Újhelyi Imrével, aki 1533-ban iratkozott be a krakkói egyetemre.[82]

Úgy tűnhet azonban, hogy ami a várban történt, nem volt különösebb hatással a város vallásos életére. Ezt látszik igazolni az 1537-ben lezajlott nevezetes esemény. Ez év decemberének végén Sárospatakon folytak a két király közötti béketárgyalások Johannes Wese lundi-, Frangepán Ferenc kalocsai érsek, Fráter György váradi-, és Brodarics István váci püspök és mások részvételével.[83] A főpapok misén vettek részt a templomban, amit Tamás pataki plébános, a szepesi káptalan éneklőkanonokja celebrált. Ezek szerint ekkor még sértetlen volt a városban „a régi egyház állása".[84] Egyrészt elképzelhető, hogy ekkor a város népe még valóban nem a lutheri eszmék

78 Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény I. Szerk. Tamás Zsuzsanna. Budapest, 1998. (Ritoókné Szalay Ágnes fordítása)

79 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve.* Iskolatörténeti adattár II. Pápa, 1908. 17.

80 Détshy Mihály: *Sárospatak vára...* i. m. 41-71.

81 *Uo.*, 65.

82 EtE IV. 583.

83 EtE III. 205-208.

84 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 29. Az esemény részletes ismertetése: Détshy Mihály: *Sárospatak vára...* i. m. 64-65.

hatása alatt élt többségében, másrészt viszont a liturgiai körülményekből nem szabad messzemenő következtetéseket levonni. A reformációnak ebben a szakaszában, a harmincas években elsősorban még az egyház belső, tartalmi megújítása iránt tápláltak reménységet a reformáció munkásai, hiszen a külső dolgokhoz való ragaszkodást maga Luther is szorgalmazta.[85] Így azután az istentiszteleti rendtartásban a lutheránusok még hosszú évtizedeken át megtartották a középkori elemeket.[86]

Ezen a ponton ki kell térnünk Tamás plébános személyére. Azokat a forrásokat, amelyek megemlítik őt, eddig úgy magyarázták, mint hithű katolikusságának a bizonyítékait. A következtetés pedig egyenes volt abba az irányba, hogy Patak nem csak 1537-ben volt még érintetlen a reformációtól, hanem Tamás plébánossal a katolicizmus 1543-ig kitartott a városban, de legalább is vele távozott az utolsó katolikus plébános Patakról.[87] Ugyanis Horváth János szepesi préposital kapcsolatosan fennmaradt egy feljegyzés, miszerint el akarta adni Olaszliszkát Serédi Gáspárnak, de Tamás pataki plébános figyelmeztette a káptalant, amely az üzletet megakadályozta.[88] Szombathi János pataki tanár 1536 tájára datálta a közelebbről nem meghatározott történetet.[89] Vele szemben Zoványi Jenő megállapította, hogy a keltezetlen szöveg az 1543. évi események sorában szerepel. Ám nem vette figyelembe, hogy lépcsőzetes, nem egy időben lefolyt történésekről tudósít ez a forrás, s 1543-ra az eseménysornak nem a Tamás plébánost említő részlete esik. A folytatásban az olvasható, hogy „ismét azután, néhány évvel később" (item deinde post aliquot annos) a prépost, „mivel Serédi Gáspár elfoglalta Liszkát", elküldte az olvasó kanonokot Martinuzzi György váradi püspökhöz, és neki is felajánlotta megvételre a települést. A kérdésfelvetést tehát ki kell egészíteni azzal, hogy mikor is történhetett Serédi akciója. Ezzel kapcsolatban pedig egy, az uralkodóhoz írt, 1543. október 25-én kelt levél arról értesít, hogy a szepesi káptalan tulajdonát képező Liszkát Báthory András és Serédi Gáspár hatalmában tartja.[90] Majd 1544. december 15-én szintén Werner György királyi tanácsos, sárosi prefektus írja Ferdinánd királynak, mint az előbbi levelet is, hogy Liszkát őfelsége nevében vissza-

85 Barcza József: i. m. 1984. 130. Uő: i. m. 1986. 113.

86 Zoványi Jenő: *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig.* Budapest, 1977. 173. /Humanizmus és Reformáció 6./ 219, 223.

87 Zoványi Jenő: *Sárospatak reformációja.* (Első megjelenése: Századok, 1908.) Kisebb dolgozatok a magyar protestantizmus történetének köréből. Sárospatak, 1910. 52. Uő. *Adatok a magyar protestantizmus múltjából – Tamás sárospataki plébános.* PSz, 1916. 36-39. Szűcs Jenő: i. m. 1982. 41.

88 Wagner, Carolus: *Analecta Scepusii.* Vienna, 1774. II. 244.

89 Sárospataki Füzetek 1864. 129.

90 EtE IV. 304.

foglalta.[91] Horváth János prépost ugyanebben az évben (1544) lemondott. Ennélfogva Liszka áruba bocsátását célzó utolsó akciója eshetett 1543-ra, amely „néhány évvel később" történt azon eseménynél, amelynek Tamás plébános az egyik szereplője. Ennek alapján már nem lehet azt állítani, hogy Tamás 1543-ban hagyta volna el Patakot. Ez minden bizonnyal korábban következett be.[92]

Itt újra felhívjuk a figyelmet István presbiter pataki plébánosra, akit 1538 októbere és 1541 júliusa között említenek így a források. Függetlenül attól, hogy azonosítható-e Gálszécsi Istvánnal, bizonyos, hogy lutheránus, tisztségének megnevezése pedig ezekben az években nem udvari papságra utal. Már csak azért sem gondolhatunk rá ebben a minőségben, mert 1539-1541 között mások töltötték be ezt a tisztet, azaz benne a városnak már a reformáció érdekében működő plébánosát kell látnunk.

A Sárospatakról 1546-ban eltávozó ferencesek helyzete kellő tisztázódást nyert.[93] 1533-ban egy keménykezű, sőt kegyetlennek ismert elöljárót, Csáti Demetert nevezték ki gvárdiánnak, a következő években pedig szabályozták a „lutheri tévelygésektől és tanoktól" megfertőzött szerzetesek megbüntetésének módját. 1537-ben pedig Atyai Péter személyében rendi prédikátor és lector érkezett ide, akinek elsőrendű funkciója a „lutheri tévelygés" elleni küzdelem volt. Ezek az intézkedések mindenképpen a Patakon és környékén bontakozó reformációt feltételezik. Az áttörés pedig adataink fényében nem a ferencesek távozása előtt „egy-két évvel"[94] ment végbe, hanem évekkel Perényi fogsága előtt, 1538 táján, István presbiter és plébános megjelenésével. Az a helyzet, amely végül a franciskánusok távozásához vezetett, hosszabb idő alatt érlelődött meg.

Megkezdődhetett ugyanekkor a protestáns szellemű iskolázás is, talán tényleg csak „szerény keretek közt a káté és énekek tanítása".[95] Ha pedig István plébános Gálszécsivel azonosítható, még többről is lehetett szó. Nehezen képzelhető el ugyanis, hogy ne fordított volna gondot az egykori gálszécsi iskolamester az ifjúság nevelésére. De itt is mondhatunk ennél valamivel többet a korábbi kutatáshoz képest. Philipp Melanchthon a fogságban lévő Prényi Péternek 1545-ben levelet írt,[96] melyben Gyalui Torda Zsigmondot

91 EtE IV. 396-397; Horváth János lemondása *uo.*, 396-398.

92 Ezért azután Patak szempontjából közömbös, hogy Tamás pappal mi történt 1544-ben Nagyszőlősön. EtE IV. 526. EtE V. 535. Az pedig, hogy hithű katolikussága miatt érte volna zaklatás Nagyszőlősön, ezekből a forrásokból egyáltalán nem igazolható. Ebben a megállapításban az egyébként kitűnő Zoványi Jenő erős prekoncepciója hatott.

93 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 35-36, 40-41.

94 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 41.

95 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 37.

96 EtE IV. 416-417.

ajánlotta a főúr figyelmébe, s aminek egyik fordulatát a jövőben létesítendő iskolákra vonatkoztatta Zoványi Jenő: „gondoskodni kell már, nehogy hiányozzanak a szemináriumok".[97] Csakhogy a wittenbergi humanista tanár a 126. zsoltár összefüggésében – ahol arról olvashatunk, hogy a sírva vetett magvak hoznak bőséges termést – értekezett Magyarország majdani újjáépüléséről. Ezért a kérdéses hely magyarul helyesen így hangzik: „már most gondoskodni kell arról, hogy ez így legyen, nehogy hiányozzanak a magvak".[98] Ez pedig a levél teljes összefüggésében úgy értendő, hogy az olyan ifjakat, mint Gyalui Torda Zsigmond támogatni kell, mert ezzel az egyház nyer támogatást. Ez a levél tehát a pataki iskola következő évekbeli „felállításának ideje"[99] tekintetében nem érvényesíthető forrásként. Annál fontosabb ebből a szempontból az a sajnos elpusztult, de tartalmára nézve legalább utalásszerűen ismert, 1542-ben kelt három levél, melyekben Perényi „terveit és reformatikus nézeteit" közölte Melanchthonnal. A fogságban lévő nagyúr az ifjúság neveléséről, templomok és iskolák létesítéséről írt.[100] Hogy eljutottak-e ezek a levelek Wittenbergbe – ugyanis Bécsben őrizték őket, s talán a kezdetektől – a dolog lényegét tekintve közömbös. Azt mindenesetre megerősíti ez az információ, hogy Perényi aktívabb és elkötelezettebb lehetett a reformáció pártfogásában s az iskolák ügyében, mint ahogy azt korábban feltételezték.[101]

Távol áll tőlünk, hogy amellett kardoskodjunk, miszerint Perényi Péter 1531-ben alapította az iskolát Patakon. Alapítani egyáltalán nem kellett, hiszen lehetetlen, hogy egy olyan jelentős plébánia, mint a pataki,[102]

97 Zoványi Jenő: *Sárospatak reformációja...* i. m. 58. Zoványi később már úgy értékelte ezt a levelet, hogy Melanchton egyenesen buzdította Perényit „egy papokat is képző iskola" felállítására, ami már az irat teljes félremagyarázása. Zoványi Jenő: *A reformáció Magyarországon 1565-ig.* Budapest, 1922. 226.

98 Sztárai: *História...,* 1985. 173-175. (Téglásy Imre fordítása.)

99 Zoványi Jenő: *Sárospatak reformációja...* i. m. 58.

100 Sztárai: *Historia...,* 1985. 254.

101 Elsősorban Zoványi Jenő cinikus megjegyzései hatottak, pl.: „Annak, hogy ő is állhatatosan pártolta volna a reformációt, nincs is semmi egykorú bizonyítéka, de annyi mégis elhihető, hogy amennyiben nem került anyagi áldozatába, és nem kockáztatta vele valami más fontosabb érdekét, szívesen vette, ha terjedett birtokain a reformáció." = *Sárospatak reformációja...* i. m. 53.

102 EtE IV. 411. Egyébként a Perényi Péter-féle alapítás nagy ellenzője, Zoványi Jenő sem tudott szabadulni a fogalomtól, csak ő Perényi Gáborral alapíttatott iskolát. = *A magyarországi protestantismus története 1895-ig.* I. kötet. Máriabesnyő – Gödöllő, 2004. 36. Esze Tamás már az ő felvetését visszhangozta tényként: „1548 fontos évszám a hazai reformáció történetében… ebben az évben alapítja Perényi Gábor a sárospataki trivialis iskolát". = *Kálmáncsehi Sánta Márton Sátoraljaújhelyen.* ItK, 1970. 576. Sapienti sat!

ne rendelkezett volna valamilyen iskolával, még akkor is, ha semmi hírünk róla a források jelen ismerete szerint. Tehát feltételezzük, hogy a valaha oly színvonalas intézmény nem szűnt meg létezni, s ahogy a plébániát lutheri szellemű pap töltötte be, az iskola párhuzamosan reformálódhatott. De még az sem lehetetlen, amit fentebbi és alábbi adataink több helység esetében eléggé alátámasztanak, hogy az iskolában itt is korábban nyert tért a hitújítás szelleme, mint a plébánián.[103] Akármint is volt, a pataki iskola legkésőbb 1538-tól már működhetett a reformáció jegyében.

Perényi Péter 1540-ben újabb politikai pálfordulásra készült, melynek során feltételül szabta, hogy vallásában ne háborgassák, ebben a tekintetben „legyen elég, hogy Krisztust hiszem és hiszek Krisztusban" – ahogy Turzó Eleknek írta.[104] Ennek folyamán nézeteltérésbe keveredett Dévai Mátyás udvari papjával és Siklósi Mihály újhelyi lelkésszel. Maguk az érintettek erről úgy számoltak be, mint hittani problémáról. „A vita lényege – értesült Leonhardt Stöckel Bártfán Dévaitól –, hogy a körülhordozott vagy elzárt kenyér nem szentség. Perényi szentségnek tartja, a szentségre vonatkozó feltételeket nem fogadja el."[105] Az ügy következményeként 1540 nyarán Siklósi elhagyta Újhelyt, Dévai Patakot. Vajon az lehetett-e a konfliktus mögött, hogy Dévai – s eszerint Siklósi is – már túllépve Luther alapvető tanítását kezdett a közvetítő irányzat felé hajlani,[106] vagy pedig ez a magyarázat a pálfordulással kapcsolatos nézeteltérés elfedésére szolgált, s valójában az esküszegésre készülő főúr szándékát nehezményezték prédikátorai,[107] netán egyenesen azt, hogy Ferdinándhoz pártol,[108] esetleg Perényi a római katolikus Krisztus teste misztériummal nem volt hajlandó szakítani?[109] Ezek a kérdések egyéb információk hiányában nem válaszolhatók meg maradéktalanul. Mindenesetre Stöckel levele utal arra, hogy az üggyel kapcsolatban mindenféle „hamis híresztelések" keringtek. Melanchthon pedig arról ír 1541. december 28-án kelt levelében, megemlítve Dévait is a „hazájukból a kegyetlenség által kiűzöttek sorában", hogy „azelőtt is veszedelemben forgott övéi között kegyes prédikációi miatt."[110] Ha ez a pataki viszályra utal,

103 Például Gálszécs, Újhely, Olaszliszka Zemplénben; Abaújszántó, Szikszó Abaújban; Miskolc Borsodban.

104 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 32. EtE III. 457, 465, 470, 478.

105 Sztárai: *História…,* 1985. 125.

106 Révész Imre: *Dévay Bíró Mátyás tanításai.* Kolozsvár, 1915. 164-176.

107 Barcza József: i. m. 1986. 114-115.

108 Megtörténhetett, hogy a Perényit körülvevő lutheránus prédikátorok János-pártiak voltak. Horváth János meggyőzően érvelt Farkas András ilyen irányú állásfoglalása mellett; = A reformáció jegyében. Budapest, 1953. 36-38.

109 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 37.

110 EtE III. 563.

akkor több lehetett itt dogmatikai nézetkülönbségnél, bár a wittenbergi tanár inkább a korábbi bebörtönöztetésekre célozhatott. Maga Dévai 1542. március 8-án kelt s Révay Ferenchez írt levelében keserűen panaszolja fel elüldöztetését, de Patakra még csak nem is utal, hanem az egri püspököt „az ő Ferdinándjával, szerzeteseivel és papjaival" kárhoztatja, akik nem engedték „helyén maradni", tehát a szikszói konfliktust említi az országból való távozása közvetlen okaként.[111]

Perényi politikai álláspontjának megváltoztatásával összefüggésbe helyezve Dévai és Siklósi esetét, Szűcs Jenő úgy vélte, hogy „nemcsak Patakon, hanem általában a Perényi-birtokokon egy időre elapasztotta a reformáció kezdeti kibontakozását" a „politikai opportunizmus".[112] Igaz ugyan, hogy 1541 tavaszán Dobai András is elhagyta Perényi udvarát, de a fentebb említett Imre presbiter nyilván az ő örökébe lépett. Az „apadást" Perényi Ferdinándhoz való pártolásának a következményei okozhatták inkább, s nem maga a főúr közvetlenül. Bár János király halála után tette meg a döntő lépést, így nem bizonyult esküszegőnek, a János-pártiak azonnal megtámadták birtokait – Fráter György csapatai és a kassaiak. Majd 1542 őszén Ferdinánd emberei letartóztatták, s ennek következtében alakult ki szinte háborús helyzet birtokain. Erről az időszakról írta Szkhárosi Horvát András a főnemességet keményen ostorozó versében, hogy „az urak valának nagy kegyetlenségben, és szegény község nagy szertelenségben."[113] Pataki várnagyai végig hűségesek maradtak Perényihez, rendszeresen és erőszakosan behajtották az egri püspökség tizedeit, Dobó István királyi csapatait is megverve Liszkánál 1546-ban.[114] A várnagyok hatalmaskodásainak is lehetett következménye, hogy a ferencesek végleg elhagyták Patakot. Egyáltalán nem lehetetlen, hogy Szikszai Fabricius Balázs ezekre a zavaros időkre gondolt, amikor Perényi Gábor temetési beszédében úgy fogalmazott, hogy Patakon az iskolaügyet „mintegy hajótörésből" Perényi Gábor vezette ki. S számunkra most a „hajótörés" kifejezés a lényeges, mert arra utalhat, hogy a harmincas évekbe visszanyúló reformáció átmeneti zavar után a negyvenes évek közepén ismét erőteljesebben bontakozott Patakon,[115] s nyilvánvalóan a Perényi-birtokokon is.

Nincs tudomásunk arról, hogy Dévai pataki tartózkodása idején irodalmi tevékenységet folytatott volna, tudvalevőleg több munkája elveszett. Dobai Andrásnak viszont fennmaradt egy éneke, melyet „az nemes föl-földön,

111 EtE IV. 14-15.
112 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 38.
113 RMKT, 16. II. 177.
114 Détshy Mihály: *Sárospatak vára...* i. m. 67-71.
115 Szűcs Jenő: i. m. 1982. 45-46.

Patak városában az Bodrog mentében" írt 1540-ben.[116] Műve versbe szedett igehirdetés az utolsó ítéletről, főként a Máté evangéliuma 25,31-re tekintettel. A versfőkbe a saját neve mellett a Vass Mihálynak, Perényi siklósi várnagyának szóló ajánlását is beleszőtte. Dobai, miután Patakot elhagyta, Bártfán Révay Ferenc fiainak a nevelője lett, ahol 1544 nyarán, a tanács kérésére s a „hallgatók nagy helyeslése mellett" magyarul kezdett prédikálni.[117]

Perényi Péter fogsága idején, majd halála után a hatalmas birtokok igazgatásában feleségének, Ormosdi Székely Klárának volt nyilvánvalóan döntő szerepe és befolyása, miután Gábor fia még kiskorú volt. Feltételezhető, hogy helyzetéből adódóan tudtával és támogatásával hívták meg Kopácsi Istvánt Patakra, aki Nagybányáról érkezett, s töltötte be itt ugyanazokat a tisztségeket, mint ott – lelkész és tanár egy személyben – Szikszai Fabricius Balázs szerint.[118]

Fentebb már volt szó arról, hogy 1547-ben Mihály magister, concionator élt és működött Sárospatakon. Lehetséges, hogy Kopácsi megérkezésekor már két prédikátor gondozta a pataki (és a szomszédos ardói, petrahói) eklézsiát, s ha így van, akkor a (Siklósi) Mihály tiszttársaként dolgozott. Kálmáncsehi Márton ugyanakkor 1548-ban kelt levelében megemlít egy „pataki mestert".[119] Ha ez a megjelölés az iskola vezetőjét jelenti, akkor az Mihály magister (Siklósi Mihály?) nem igen lehet. Nehezen hihető ugyanis, hogy Kálmáncsehi, aki nevén nevezi az újhelyi papot, név szerint említ pataki polgárokat, magisteri fokozattal rendelkező, nyilván ismert és tekintélyes tiszttársát pedig csak „pataki mester"-nek titulálná. S ha valóban az iskolamesterről van szó levelében, akkor az intézménynek volt vezetője, így Kopácsi amolyan felügyelő lelkész lehetett, s a tényleges tanításba nem igen folyhatott bele.

A fentebb emlegetett hagyomány a pataki reformáció és a protestáns iskolázás kezdeteit Kopácsi Istvánhoz köti. Feltevésünk szerint alakját a tradíció összeolvasztotta István presbiter (Gálszécsi István?) személyével, akiben Sárospatak (egyik) reformátorát azonosíthatjuk.

Említsük meg azt is, hogy pataki illetőségű diák is eljutott a wittenbergi egyetemre 1560-ban, Daru János személyében.[120]

116 RMKT, 16. II. 143-150.

117 Frankl (Fraknói) Vilmos: *Réwai Ferenc fiainak hazai és külföldi iskoláztatása 1538-1555.* Pest, 1873. EtE IV. 362.

118 Szabó András: *A késő humanizmus irodalma...* i. m. 34.

119 Adalékok Zemplén vármegye történetéhez. Szerk. Dongó Gyárfás Géza. 1910. 208; ItK, 1970. 572.

120 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 17.

Olaszliszka egyházi birtok volt, a szepesi prépost és káptalan tulajdona. Ennek ellenére 1544-ben tanító volt itt Bencédi Székely István reformátor. Lehet, hogy itteni megjelenése összefüggésben van azzal, hogy Serédy Gáspár Liszkát egy időre elfoglalta. A káptalan egyébként sem volt könnyű helyzetben ezekben az években. Horváth János prépost 1542-ben kiadott ugyan egy fenyegető iratot a lutheránusok ellen,[121] eközben azonban állandó harcot vívott saját káptalanával – s mint fentebb láttuk – le is mondott tisztéről 1544-ben. Nem igen volt abban a helyzetben, hogy tényleges ellenlépéseket tehessen a lutheránusokkal szemben. Bencédi mindenesetre korábban Perényi Péter köréhez tartozhatott valamiképp, mert 1538-ban neki ajánlotta Krakkóban megjelent himnusz-fordításait, ekkor még mint szikszói iskolamester.[122] Liszkai tanítóskodása idején újra kiadta szintén Szikszón szerkesztett (Krakkó, 1538) katekizmusát ábécével bővítve, amit most egy Szepesben és Borsodban birtokos nemesnek, Réghy Kelemennek dedikált.[123] Liszkán valószínűleg nem tört meg a reformáció folyamata Bencédi távozása után sem (1548-ban már szikszón prédikátor), mert Wittenbergben Csanádi Imrét ide szentelték fel lelkésznek 1551-ben, Liszkai Lőrinc pedig 1560-ban beiratkozott a wittenbergi egyetemre.[124]

A reformáció a Hegyalja déli pólusán, a tiszai átkelő következtében jó adottságokkal rendelkező Tokajban is bontakozni kezdett már a 16. század első felében. A birtokos ekkor Serédy Gáspár, aki itáliai egyetemeken szerezte műveltségét.[125] Itthon előbb váci kanonok, Mária királyné titkára, majd felső-magyarországi főkapitány. 1528-ban Sárospatakot elfoglalta a János-pártiaktól, s a plébánia jövedelmét elnyerte jutalmul, de innen hamar kiszorították Szapolyai hívei.[126] Ferdinánd királyhoz haláláig (1550) hű maradt. V. Károly császárnak 1540-ben azt jelentették, hogy Magyarországon a hitújítás legfőbb terjesztői Nádasdy Tamás és Serédy Gáspár.[127] A történetírás többnyire kegyetlen harácsolóként említi Serédyt, a reformációt támogató pozitív szerepéről alig esik szó. Igaz, nem kis árnyékot vet személyére a pálos szerzetesrenddel szembeni erőszakos magatartása, amiben persze nem volt egyedül osztályos társai között. Tokajban 1536-ban (más

121 EtE II. 397-399.

122 RMNy 26.

123 RMNy 58. Az első kiadás a szikszói gyermekeknek ajánlva. RMNy 27.

124 Szőnyi Etelka: *Egy XVI. századi gyülekezeti ének szerzője.* ItK, 1983. 503. Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 17.

125 Szabó András: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr a 16. századból: Alaghy János.* In Fabiny Tibor (szerk.): Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből. Budapest, 1984. 210-211.

126 Détshy Mihály: *Sárospatak vára...* i. m. 36-38.

127 Botta István: *Dévai Mátyás és Serédy Gáspár.* Diakónia, 1979/2. 74.

forrás szerint 1537-ben) kiraboltatta és lerombolttatta a Szent Anna pálos kolostort. Ugyanezt tette Sajóládon és Regécen. A pálosokkal szembeni erőszakos fellépése azonban már 1526-ban elkezdődött Diósgyőrött. Ez a viszonylag korai eset, valamint, hogy élete végén egyezséget kötött a renddel s 1549-ben a regéci és tokaji birtokaikat is visszaadta, arra enged következtetni, hogy indítékai nem elsősorban vallási gyökerűek voltak, hanem hatalmi kérdés húzódott meg mögöttük.[128] Így érthető az is, hogy 1543-ban tiltakozott a leleszi prépostság erődítése ellen. Az egyházi birtokok kisajátítása, a szekularizáció, már a reformáció térhódítása előtt megindult. Ugyanakkor igaz, hogy Luther társadalmi programjában meghirdette a szekularizációt, s ez a reformációra hajló nemeseknél a lelkiismereti féket erősen oldhatta. A régi egyház hatalmának megnyirbálása természetesen elősegítette a reformáció terjedését, nem kell azonban feltétlenül közvetlen összefüggésbe hoznunk azzal Serédynek a pálosok iránt tanúsított eljárását. Mindenesetre Tokaj reformációja Serédy Gáspár támogatásával bontakozhatott. Talán nem puszta jóindulatú közömbösségről lehetett szó, mert a lutheri tanok iránti elkötelezettségét kifejezetten megmutatta azzal, amikor unokaöccsét, Alaghy Jánost Wittenbergbe küldte tanulni.[129] A főúr pártfogolt más, szintén a Hegyalján működő reformátorokat is: Dévai Bíró Mátyást és Szkhárosi Horváth Andrást.[130]

Tokajhoz Batizi András személye kapcsolódik, de talán nem ő volt itt az első a reformáló prédikátorok között. Batizi 1541-ben iratkozott be a wittenbergi egyetemre, előtte hosszabb ideig és több helyen tanító volt, feltehetően Kassán is, „Szentegyházbéli dicséret"-ét ott írta 1530-ban.[131] 1543 augusztusában indult haza Németországból. Itthon ez év december 8-án Eperjesről keltezte egyik levelét, ezután kerülhetett a tokaji eklézsia lelkipásztori tisztébe.[132] Tokaji megjelenése minden bizonnyal összefügg Serédy Gáspár itteni birtoklásával. A 30-as évek elején Kassán tanítóskodó reformátor már ekkor kapcsolatba kerülhetett vele. Az erdődi zsinaton 1545-ben tokaji lelkészként vett részt, 1546-os keltezéssel még írt két éneket, azután már nem hallunk róla.[133]

Tállya szintén Serédy-birtok volt, ahol 1542-től Szkhárosi Horvát András prédikált, méghozzá – verseiből ítélve – igen kemény, szenvedélytől fűtött

128 EtE V. 168-170.
129 Szabó András: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr...* i. m. 211.
130 Botta István: *Dévai Mátyás és Serédy Gáspár...* i. m. 72-79.
131 RMKT, 16. II. 54.
132 Thury Etele: *Batizi Andrásról és a szántói iskoláról.* PSz, 1915. 681-696. Zoványi, Lexikon. 58.
133 EtE IV. 423. RMKT, 16. II. 120, 124, 410-427.

hangnemben hirdetve a hitbeli megújulás szükségességét. Minden bizonnyal szerzetes volt azelőtt. Maga írja egyik éneke kolofonjában: „Ez éneket költé egy barátból lött pap / Bánta bolondságát, elrúgta csuklyáját."[134] Több jele is van annak, hogy Serédyvel jó kapcsolatot ápolt.[135] Érdekes, hogy miután pártfogója 1550-ben meghalt, róla sem hallunk többé. Versei megelevenítik a 16. századi egyházi és világi élet hétköznapi gondjait, és utalásokat tartalmaznak a reformáció aktuális helyzetére nézve is. Gyakran tűnhetett úgy a kortársak számára, hogy a reformáció nem kellő erővel halad, sok bizonytalankodást tapasztalhattak a reformátorok az emberek döntései során. A tállyai prédikátor 1546-ban kelt éneke így adja vissza ezt a helyzetet: „Szegény magyarok mikor valának nagy visszavonásban / Nem mernek vala tökéletesen hinni az Krisztusban".[136] Tállyán Bökényi Balázs volt a lelkész 1561-ben, és Károlyi Gáspár öccse, Miklós volt az iskolamester 1563-ban.[137]

A Wittenberget felkereső zempléni diákok adatai szintén hírt adnak Luther tanainak terjedéséről az említetteken kívül más helységekben is. 1533-ban Szerencsi Benedek és Zétényi Gáspár tanult Luther városában, 1559-ben Csarnahói Simon, 1561-ben pedig Tarcali Imre.[138] Solti Bernát tolcsvai prédikátor pedig 1563-ban már a helvét irány híveként utazik Wittenbergbe és Lipcsébe.[139]

Feltételezhetően Zemplén más tájain is hasonló folyamatok között jelentkezhetett Luther tanítása. Abarán 1560-ban protestáns lelkész szolgált, hasonlóan Körtvélyesen is. Vásárhelyen 1563-ban vette fel a tizedből juttatott részt lutheránus pap.[140]

Felső Zemplénre nézve közvetlen adataink nincsenek, de a 16. század második felében, amikor végleg megszerveződött a zempléni egyházmegye, az ottani egyházközségek is természetes módon integrálódtak ebbe a testületbe. Lehetetlen nem utalni arra, hogy a reformáció egyik fő pártfogójaként nyilvántartott Drágfy Gáspár özvegye újabb házasságai következtében erre

134 RMKT, 16. II. 230.
135 Botta István: *Dévai Mátyás és Serédy Gáspár...* i.m.
136 RMKT, 16. II. 207.
137 Szabó András: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr a 16. századból...* i. m. 215. Szabó András: *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor.* Budapest, 1984. 147.
138 Magyar Történelmi Tár 1859. 217. Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 17.
139 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 8.
140 Zoványi Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett.* MPEA, 1929. 119-120. 139.

a vidékre költözött.[141] Somlyai Báthory Anna özvegységében (1545) előbb Homonnai Drugeth Antalhoz ment nőül, s 1549-ben már az ő özvegyeként birtokolt csaknem kétszáz portát Homonna mezőváros központtal. Amikor pedig a vármegye északi részén mintegy ötven helységet magáénak tudó Báthory György felesége lett, még szélesebb körben érvényesülhetett befolyása Zemplén északi tájain is.[142] Még Homonnai Antal özvegye volt, amikor 1550-ben az ugocsai katolikus főesperes arról panaszkodott Nádasdy Tamásnak, hogy többek között az ő birtokairól sem kapja meg főesperességének jövedelmét.[143] A „régi" egyház jövedelmeinek visszatartása önös érdekeket is szolgálhatott, ami nem volt ritka a 16. században, de az ilyeneknek a megtagadása folyhatott abból a helyzetből is, hogy ezeket a birtokosok már az „új" egyház szolgálatára rendelték. Báthory Annának a protestantizmushoz fűződő elkötelezettségére nézve fiának, a 16. századi református vallásos próza kiemelkedő alakjának visszaemlékezése elég jó támpontot nyújt: „Mert hogy az én szerelmes atyám és anyám az varannai szentegyházban feküsznek, akarnám ha én is együtt fekhetném vélek koporsómban. Ezokáért is, mert az én szerelmes édesanyám, az nagyságos Somlyai Báthori Anna asszony, ki engem az igaz vallásban feltartott és nevelt, ott fekszik temettetvén."[144] Talán feltételezhetjük, hogy Báthory Anna buzgósága az „igaz vallás" iránt nem rekedt meg a családi körön belül. Amikor pedig 1569-ben férje Báthory György végrendelkezett, a tanúk között Ilosvai Benedek magister, varannói elsőpap is szerepelt.[145] Ilosvai 1565-ben Tállyán volt lelkész, egy-két évvel ezután távozott a zempléni mezővárosba.[146] Az bizonyos, hogy a főrangú hölgyek többet tettek az ügy érdekében, mint amennyit erről tudni lehet. A református Homonnay Istvánt temető Kállai Albert, ungvári lelkész írta azt 1599-ben, hogy: „Az anyától penig isteni félelmet, kegyességet, szelídséget és nagy jó erkölcsöket tanult és vött",[147] tehát vallásos neveltetését, s egyben hittani elkötelezettségét a főúr édesanyja, Gyulaffy Fruzsina irányította, formálta. S ez esetben is túlnőhetett a család keretein az egyházi megújulást támogató buzgóság.

141 Nagy Iván: *Magyarország családai címerekkel és nemzékrendi táblákkal.* Pest, 1857. A-B. 231.

142 Maksay Ferenc: *Magyarország birtokviszonyai...* i. m. 1063.

143 EtE V. 357.

144 *Ecsedi Báthory István végrendelete 1603.* Bevezetéssel közreadja Vadász Veronika. Fiatal Filológusok Füzetei, Korai Újkor 1. Szeged, 2002. 26.

145 Magyr Országos Levéltár NRA 843/11.

146 Zoványi, Lexikon. 274.

147 *Predicatio, mellyet az nagysagos... Druget Homonnai István uramnak...* Bártfa, 1599. RMNy 851.

A reformáció Abaúj és Torna vármegyében

„Mikoron írnának Krisztus urunk születése után 1538… Akkoron kedig tiltúl villámni kezde mind Magyarországba, mind Erdélben az Úristennek igéje. De miért, hogy a többi között nyilvábban kezde prédikállani a Szántai István mester: arra inkább dühödtek vala az piléses pápa darabanti. Fráter György ez okáért, az váradi pispek és kéncstartó etc. (mert egy pokolbeli akasztófára eleget rakott vala fel az titalokba) és ama herélt Statilius, gyulefejérvári pispek, a szent szüzességnek nagy patrónusa, és a nagykápájú egri érsek, a Frangepán a több piléses társokkal egyetembe addig kalapálának a felséges János királyon, hogy végre nem tehete egyebet benne: hanem bé kelle hozatni a szegény jámbor István mestert."[148]

Heltai Gáspár vezette be ezekkel a szavakkal a segesvári hitvitaként ismert, sok tekintetben meghatározó következményekkel járó esemény elbeszélését. A reformáció terjedését korlátozni kívánó *Fráter* György váradi, *Statileo* János gyulafehérvári (1528-42) és *Frangepán* Ferenc egri püspökök sürgetésére I. *János* király Segesvárt megrendeztette az első nyilvános magyarországi hitvitát, melyben Szegedi Gergely ferences szerzetes és *Szántai* István kassai prédikátor vitatkozott a hittételek magyarázatáról. Az uralkodó Kálmáncsehi Sánta Márton és Enyedi Adorján gyulafehérvári kanonokokat nevezte ki döntőbíróvá. Ők a vita végén Szántai fölmentését kérték s a király el is bocsátotta Szántait és az őt elkísérő kassai polgárokat. A hitvita a bontakozó reformációra nézve meghatározó következményekkel járt. Először is – Heltai elbeszélésében ez a hangsúlyos – tulajdonképpen főpapokkal szemben diadalmaskodott hittani kérdésekben egy egyszerű prédikátor, amennyiben képes volt megvédeni álláspontját annyira, hogy szabadon távozhatott. Azután pedig az egyik kirendelt hivatalos teológiai szakértő – Kálmáncsehi Márton gyulafehérvári kanonok – nemsokára maga is reformátor lett. Az esemény központi szereplője, „a szegény jámbor István mester" Kassával és Abaújszántóval hozható kapcsolatba. Heltai elmondja azt is, hogy Segesvárra elkísérték őt kassai polgárok, a neve pedig – Szántai – abaújszántói származásra utal. Kassa német és magyar polgársága egyaránt korán hajlott a lutheri tanítás felé. Batizi András a reformáció szellemében munkálkodott „kincses Kassában",

Születet után mikor írnának enni időben,
Kis Karácson után ezerötszáz az harminc időben.[149]

148 Heltai Gáspár: *Háló.* Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei. Vál. stb. Nemeskürty István. Budapest, 1980, 247.

149 RMKT, 16. II. 57.

Kassa befolyása Felső-Magyarország reformációjára a kezdetektől fogva érvényesült.[150] A szellemi kisugárzás tekintetében a város szerepe megkérdőjelezhetetlen. A reformáció szellemében működő könyvkereskedelem a városban és azon keresztül a 16. század közepén már a hatóságok ellenlépéseit is kiváltja.[151] Az olyan személyiségek, mint a Kopernikusz-követő humanista, Georg Joachim Rheticus kassai kapcsolatai világosan jelzik, hogy milyen kiemelkedő szerepe volt Kassa városának a kései humanizmus és a reformáció eszméinek közvetítésében.[152] A magyar reformátorok közül prédikált itt Dévai Bíró Mátyás 1531-ben, akit Szalaházy Tamás még ez évben elfogatott, s csak két évvel később szabadult meg börtönéből. A reformáció eszméi iránti elkötelezettség jele volt, hogy a Kassa város minden követ megmozgatott kiszabadítása érdekében. 1550-ben Székely Istvánt a város polgárai közé iktatták, aki feltehetően azonosítható Bencédi Székely Istvánnal (praestantissimus doctissimusque vir). Talán szikszói és gönci lelkipásztorsága közötti időben Kassán is viselhetett valamilyen – lelkészi, tanítói – hivatalt. A 18 esztendős Bornemisza Péter 1553-ban különös módját választotta az evangéliumi bizonyságtételnek. Lepedőt öltve, kezében gyertyát tartva angyalként intette éjnek évadján a kassai főkapitányt arra, hogy hagyjon fel pápista szokásaival, ne imádkozzék a „fakép" előtt.[153] A harmincas évek végrendeleteinek bekezdéseiben számos polgár bizonyságot tett evangélikus hitéről. A hitújítás itt német talajon bontakozott ki és erősödött meg, s a város vezetése és német polgársága kitartóan ragaszkodott az ágostai hitvallás szelleméhez és betűjéhez. A városi hatóság sikeresen akadályozta meg a magyar polgárság minden kísérletét a helvét reformációs irány térfoglalásában. Sőt, a 16. század közepén egy ideig magyar prédikátor sem volt a városban, holott ekkor a polgárságnak több mint a fele magyar volt. Ez a „lelkészhiány" összefüggésben lehetett azzal, hogy a magyar lakosság ekkor már a sacramentalizmus (a helvét irány követője) gyanújába került.

Kassa reformációjára jellemző, hogy a külső formákon sokáig nem változtattak. A tizedet az egri káptalannak megfizették, megtartották a fülbegyónást, a liturgikus papi viseletet, sőt az oltárokat és a képeket is meghagyták a templomokban.

150 Kemény Lajos: *A reformáció Kassán.* Kassa, 1891.

151 Kókay György: *A könyvkereskedelem Magyarországon.* Budapest, 1997. 31-32.

152 Szabó András: *Der Copernicus-Jünger Georg Joachim Rheticus in Ungarn.* In: Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance. Herausgegeben von Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling. Stuttgart, 2004.

153 Protestáns Szemle, 1891. 2-3.

Szántai István – visszatérve személyére – lehetett ugyanitt tanító és prédikátor is 1538-ban. A „mester" megnevezés utalhat a tanítóságra, de arra is, hogy valamelyik egyetemen magisteri fokozatot szerzett – ez a valószínűbb. Minderről nincsenek közelebbi adataink. Az nem kétséges, hogy közismert személyiség volt, innen érthető, hogy a nagysárosi kapitány értesítette 1541. január 18-án Révay Ferenc királyi személynököt, miszerint „István Szántón meghalt" s hozzátette, hogy Dévai szerint a szerzeteseknek valami köze lehetett a halálához.[154] Csaknem bizonyos, hogy nem egyszerűen otthon tartózkodott ebben az időben, hanem szülőhelyén lehetett tanító vagy prédikátor, illetve mindkettő egyszerre. Minden bizonnyal vele azonosítható ugyanis az az István parókus, aki 1540. október 9-én Szabó Tamás kassai bírónak levelet írt, melyben többek között tájékoztatta, hogy fiát, Jánost gonddal tanította.[155]

A szántói iskola jó hírét megítélhetjük Batizi Andrásnak 1543-ban Wittenbergbe Melanchthonhoz írt leveléből. Volt mesterét arról értesíti, hogy Pécs vidékéről néhány tanuló Szántó városában tanul.[156] A levél összefüggéseiből egyértelműen kiderül, hogy protestáns iskoláról van szó, amit messze földről is felkeresnek. Zoványi Jenő úgy vélte, hogy 1528 és 1532 között Gálszécsi István volt Szántón az iskola vezetője.[157] Ezek az adatok elégségesek annak megállapításához, hogy Abaújszántón viszonylag korán, az 1530-as években bontakozni kezdett a reformáció. A mezőváros polgársága továbbra is ragaszkodhatott a hitújítás eredményeihez, mert 1555-ben Csanádi Imre a prédikátora, aki minden bizonnyal Liszkáról érkezett ide.[158] Volt wittenbergi iskolatársa, Martin Rakovsky, egyik versét neki ajánlotta ebben az esztendőben, mint „Isten egyháza lelkipásztorának a Kárpátok lábainál fekvő Szántó mezővárosban". Innen Erdődre ment papnak, de 1560-ban ismét Szántón volt egészen 1564 második feléig. Alaghy Jánostól 1562-ben Szántón egy házat és a hozzá tartozó földet kapott. 1565-ben Károlyi András volt Abaújszántó papja.[159] Szántai Lukács 1557-ben tanult a wittenbergi egyetemen, visszatérve szülőhelyén lett az iskola rektora, majd patrónusa Alaghy János 1561-ben ismét kiküldte Németországba. Magister lett 1564-ben,

154 EtE III. 522.

155 Békefi Remig: *A népoktatás története Magyarországon 1540-ig.* Budapest, 1906. 159, 463. Zoványi Jenő Bencédi Székely Istvánt említi 1540-ben szántói tanítóként, de ez kevésbé valószínű. Zoványi, Lexikon 586.

156 Thury Etele: *Batizi Andrásról és a szántói iskoláról...* i. m. 692.

157 Zoványi, Lexikon. 210.

158 Szőnyi Etelka: i. m. 503.

159 Szabó András: *Egri Lukács „megtérése".* Az antitrinitarizmus Északkelet-Magyarországon 1565-1574. ItK, 1984. 546, 548.

majd 1566-ban felszentelték Regécre.[160] Szamosfalvi András szántói rektor pedig 1563-ban indult Wittenbergbe tállyai kollégájával együtt, s számukra Károlyi Gáspár kért támogatást Kassa városától.[161] Bizonyára Szamosfalvit követte a rektorságban Stöckel Lénárd fia János, akit Alaghy János pártfogolt és taníttatott Wittenbergben.[162]

Szántóhoz hasonló utat járhatott be a másik jelentős abaúji mezőváros, Szikszó. Bencédi Székely István 1538-ban tanított itt, s két könyvecskét is útjára bocsátott ekkor, himnusz-fordításokat és katekizmust, ez utóbbit a szikszói gyermekeknek dedikálva.[163] Röviddel ezután, 1540-ben Sárospatakot elhagyva Dévai Mátyás lett a szikszói iskola vezetője.[164] Bencédi később visszatért ide, 1548-ban már nem tanítóként, hanem szikszói prédikátorként adta ki a zsoltárok könyvét magyar nyelven.[165] A szikszói származású ifjak mondhatni „tömegesen" keresték fel a wittenbergi egyetemet. A sort Szikaszai Fabricius Balázs nyitotta meg, aki 1557 végén indult útnak, és a következő évben vezették be nevét az anyakönyvbe. Fabricius már a negyvenes évek végén Kassán tanult, majd Bártfán 1553 és 1555 között. Öccse, Demeter előbb Gyulán tanult az ötvenes évek végén, majd 1561-ben ő is wittenbergi diák lett. Szikszai Mező Lukács 1557-ben, Hellopoeus Bálint és Szikszai György 1562-ben, Szikszai Ambrus 1566-ban tanult Luther városában.[166]

Gönc – ekkor még német – lelkipásztora, Sebastian Hauer 1535-ben már lutheránus volt.[167] Három évvel később pedig megjelent a wittenbergi egyetemen Gönci Benedek és István.[168] A következő ismert prédikátor már a mezőváros etnikai metamorfózisát is jelzi, mert magyar: Bencédi Székely István. Feltehetően Szikszóról hívták meg, hogy mikor, azt pontosan nem lehet megállapítani. Az ötvenes években már Göncön írta meg magyar nyelvű krónikáját, mely 1559-ben jelent meg (Chronica ez világnak jeles dolgairól),

160 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve*... i. m. 17. Szabó András: Egy elfelejtett Luther-követő főúr a 16. századból... i. m. 215. Ritoókné Szalay Ágnes: *A wittenbergi egyetem magyarországi promoveáltjai a 16. században*. Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből... i. m. 238.

161 Szabó András: *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor*... i. m. 147.

162 Szabó András: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr a 16. századból*... i. m. 214.

163 RMNy 26, 27.

164 Frankl (Fraknói) Vilmos: *Réwai Ferenc fiainak iskoláztatása*... i. m. 56-57.

165 RMNy 74.

166 Szabó András: *A késő humanizmus irodalma*... i. m. 39-40. Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve*... i. m. 18-19. Haan Lajos: *Békés vármegye hajdana*. Pest, 1870. 73.

167 Iványi Béla: *Göncz szabadalmas mezőváros története*. Karcag, 1926. 112.

168 Magyar Történelmi Tár, 1859. 218.

s amit Németi Ferenc tokaji kapitánynak ajánlott.[169] Az ő lelkipásztorsága idejében indult Wittenbergbe a későbbi tiszántúli püspök, Gönci Fabricius György, s iratkozott be az egyetemre 1557-ben, őt Gönci István 1561-ben követte.[170] Eléggé bizonytalan adatokra támaszkodhatunk ugyan a toronyi zsinatok (1549, 1550) kérdésében, ennek ellenére méltó a figyelemre, hogy az ott állítólag megválasztott püspököt Gönci Mátének hívták.[171] Minden bizonnyal a felső-magyarországi mezővárosból származott.

A Szikszó szomszédságában fekvő Alsóvadásznak is protestáns lelkésze volt 1550-ben, aki Prodanisinusz György vörösmarti prédikátortól „Tisztelendő úrnak, Péter alsóvadászi lelkész úrnak, nekem kedves uramnak és testvéremnek a Krisztusban"[172] megszólítással levelet kapott ebben az évben, melyben tájékoztatást nyert a Dráva-mentén folyó reformációról. Nem lehetetlen, hogy a szántói iskolából ismerték egymást.

Nagyidán keltezte egyik versét Ilosvai Selymes Péter, s nem kizárt, hogy ekkor protestáns szellemben vezette itt az iskolát. Feltehetően őt követte Szikszai Fabricius Balázs, aki előbb rektora volt az iskolának, majd magántanítója Perényi Ferenc fiainak, s mint ilyen kísérte el tanítványait Bártfára 1553-ban.[173]

A Torna vármegyei Szögliget papja az 1561-ben lefolyt esztergomi főegyházmegyei vizitáció során az érseket „főördög"-nek nevezte, a katolikus egyház tagjait ördögtől származónak mondta, majd amikor az egyházlátogató főesperes a király levelét mutatta, azt összetépte, és azt mondta, hogy az ő királya és érseke Bebek úr, aki a katonák vezére és minden igaz ember védelmezője. „Ti pedig pápisták vagytok" – vetette a főesperes szemére.[174] Ekkor egyébként 29 plébániát vizitáltak, de csak egy katolikus papot találtak Barkán, a többi plébánián lutheránus papok szolgáltak. A főesperes olyan papokat is talált, akiket Esztergomban szenteltek fel, s akik a szentségeket ennek ellenére „lutheránus módon" szolgáltatták ki.[175]

Kakas György, később sajószentpéteri lelkész, aki 1555-ben megszervezte a wittenbergi magyar bursát – minden bizonnyal krakkói mintára, hi-

169 RMNy 156.
170 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve*... i. m. 17-18.
171 Zoványi, Lexikon 652.
172 Thury Etele: *Az 1550. évi vaskaszentmártoni zsinat.* PSz, 1913. 476-478.
173 Zoványi Jenő: A reformáció Magyarországon... i. m. 229. Szabó András: *A késő humanizmus irodalma*... i. m. 39-40.
174 Tóth Krisztina: *Egyházlátogatás az esztergomi főegyházmegyében a 16-17. században.* Egyháztörténeti Szemle, 2000/1.
175 Béres Gyula: A tornai főesperesek, 1273-1776. Egyháztörténeti Szemle 2009/1. 36.

szen az ottaninak seniora volt 1536-ban – valószínűleg tornai származású volt.[176]

Érdekes fényt vet a korra, hogy a 16. század harmincas-negyvenes éveiben a jászói plébános nős volt. Végrendeletében Margit nevű asszonytól származott három gyermekére többek között egy szőlőt hagyott, amit a rokonság egyik tagja perrel megtámadott, arra hivatkozva, hogy a gyermekek nem törvényes házasságból születtek. Kassa város tanácsa, mint másodfokú törvényszék 1546-ban megállapította, hogy noha Gergely pap és Margit nem nyilvánosan kötöttek házasságot annak idején, a gyermekek törvényes házasságból származnak, ezért a keresetet elutasította.[177] Gergely plébános esetéből nem feltétlenül lehet lutheranizmusra következtetni, tény viszont, hogy a 16. század második felében a jászói egyháznak lutheránus papja volt.[178] Akár még jellemzőnek is tarthatjuk, hogy csak azért tudunk róla, mert tragikus fordulatot vett az élete, tehát különleges helyzetbe került, ezért tudósítottak róla a kortársak. Viszonyt folytatott egy helybeli leánnyal, s amikor a dolog napfényre került és nyomoztak utána, feljelentette önmagát. Vétkének súlyával való szembesülése során megrendítő vallomást tett korábbi bűneiről is: „minemű rettenetes fertelmességeket cselekedett életében". Halálos ítéletet kért magára, kivégzése előtt – fejét vették – nyilvános bűnvallást tett, a jelenlévőket pedig intette a szent életre. Hallgatóságát egészen megrendítette az eset, közöttük az ellene eljáró hatóságot is, amint egyikük le is írta: „én teljes életembe sem hallottam, sem láttam olyan gonosz életű emberbe hitet, vallást, gyónást, bátorságot szebbet, ki az halált úgy affectallya (kívánja, óhajtja) mint ez."

Szintén nős volt a pap a Kassa földesúri hatósága alatt álló Miszlókán 1550-ben.[179] A házas papok nem számítottak ritkaságnak. Az 1560-ban összehívott nagyszombati zsinaton részt vett P. Vitoria, a bécsi jezsuita kollégium rektora, aki úgy tapasztalta, hogy a megjelent nagyszámú papság között alig akadt 12-15 olyan, aki nem hirdetett tévtanokat és nem volt nős.[180]

176 Magyar Történelmi Tár, 1859. 217. Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 16. Kovács Endre: *A krakkói egyetem és a magyar művelődés.* Adalékok a magyar-lengyel kapcsolatok XV-XVI. századi történetéhez. Budapest, 1964.

177 EtE IV. 467-468.

178 Szabó András: *Tamás pap esete. Epizód Jászó 16. századi egyháztörténetéből.* In: Ráday Gyűjtemény évkönyve VI. Budapest, 1989. 185-186. MPEA 1928. 59-60.

179 Zoványi Jenő: *A reformáció Magyarországon 1565ig...* i. m. 229.

180 Szilas László: *Kis magyar egyháztörténet.* Róma, 1982. 72. Ez a kérdés egyáltalán nem elszigetelt, hanem általános európai probléma volt. Svájcban például a nem hivatalosan, de a lényeget tekintve házasságban élő papok kifejezett tiszteletet vívtak ki maguknak a nép körében. A reformátor Henrich Bullinger is ilyen családból származott. Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába. Budapest, 2008. 19.

Ha ez talán nem is tökéletesen pontos adat, azt mégis jelzi, hogy a katolikus egyház nem kevés problémával küzdött a 16. század közepén.

Meglehetősen korai adat, összefüggéseit nem is ismerjük: Fancsali Antal János 1532-ben Wittenbergben tanult, ahol baccalaureus lett a következő esztendő júliusában.[181] Feltehetően az akkor jóval népesebb abaúji és nem a Heves vármegyei Fancsal (ma Rózsaszentmárton) szülötte volt.

A tizedből járó részt protestáns lelkész vette fel 1560-ban Jabloncán, Körtvélyesen, Szádalmáson, Szőlősardón és Tornagörgőn.[182] Jabloncán, a 17. század elején még ismerték a „Bebek és Schwendi Lázár idejében való fizetés" részleteit.[183]

Reformáció Borsod, Gömör, Heves és Kis-Hont vidékén

A rendelkezésünkre álló adatok alapján úgy tűnik, mintha ezen a vidéken Zemplénhez és Abaújhoz képest évtizedes késéssel indult volna meg a vallási erjedés. Gömörben, a többségében németek lakta városokban természetesen már korán érvényesülhetett a felső-magyarországi bánya- és szabad városok körében folyó reformáció hatása. Ismert, hogy 1546-ban Lőrinc plébános lutheránus szellemben prédikált Rimabányán.[184] A Rimaszécsről származó Demeter pedig 1557-ben wittenbergi diák volt.[185] A kishonti kerülethez tartozó Rimaszombat protestáns egyházában, 1567 januárjában egyházlátogatás volt, a lelkészt Zethi (Szécsi?) Györgynek hívták.[186] Nyilvánvaló, hogy hosszabb folyamat után jutott idáig a rimaszombati reformáció ügye.

Heves vármegyéről pedig az tudható, hogy Eger és a környező helységek papjai a reformáció hívei a 16. század negyvenes éveitől. Igaz, már korábban, 1532-ben Egri Simon éppen Gálszécsi Istvánnal együtt iratkozott be a wittenbergi egyetemre, az erre ösztönző hatásokat kaphatta szülőhelyén. Ez természetesen lehet kivételes eset is, de 1551-ben a reformáció fellegvárát felkereső Egri György s az őt egy évvel később követő, tragikus sorsú Egri Lukács lutheránussága már bizonyosan az egri protestantizmus gyümölcse. Ugyanez mondható el a Wittenberget 1557-ben felkereső Egri Albertről,

181 Ritoókné Szalay Ágnes: *A wittenbergi egyetem magyarországi promoveáltjai...* i. m. 236.

182 Zoványi Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai...* i. m. 7-28.

183 *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek, 16-17. század.* Szerk.: Dienes Dénes. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 65.

184 Zoványi Jenő: *A reformáció Magyarországon...* i. m. 242-243.

185 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 17.

186 S. Szabó József: *Debreceni és sárospataki papok a reformáció századában.* Debrecen, 1916. 45-46.

s az 1560-ban ugyancsak itt tanuló Egri Miklósról. Az Eger közelében fekvő Felnémet lehetett a származási helye Blasius Felnemetsi-nek, aki 1542-ben kereste fel Wittenberget.[187] Egri Miklós előzőleg itthon a kassai és a nagybányai iskolát is látogatta, sőt az utóbbi helyen iskolamesterként alkalmazták.[188] Szülővárosában nyert protestáns hatásokat nyilván hosszú évekkel azelőtt kaphatta. Az erdődi zsinat (1545) végzéseinek aláírói között ott találjuk Felnémeti Mátét és Egri Pétert.[189] Utóbbi azonos lehet azzal az Egri Péterrel, aki 1557-ben Kassán volt magyar prédikátor.[190]

Gyöngyösön a 16. század közepén együtt élt a régi egyházi keretekhez ragaszkodó és a reformációt befogadó közösség, természetesen nem nélkülözve a vitákat. A budai pasa 1553-ban igyekezett is – minden bizonnyal a helyiek kérésére – rendezni a viszonyt közöttük, erősen intve a mezőváros bíráit: „Hogy a mai napon engedtük és adtuk a gyöngyösi kereszténveknek, kiket ti Lutheroknak mondtok, az úr egyházi malomnak tizedét, melyet ennek előtte a ti plebánostok vett fel; mert ők is ennek utánna a hatalmas császárnak adót fizetnek, miképen a ti papotok… Valamely misés legény az ő predikatiojokra akar menni, el ne tiltsák, és a misés legény valamely fél között, vagy valahol akar misélni, az szabad legyen – mert ha ennek utánna én hozzám panasz jön, erősen büntetlek benneteket."[191]

Az Egerben bontakozó hitújítás kezdeteihez lehetett köze Perényi Péter várnagyának Varkocs Tamásnak.[192] Az bizonyos, hogy miután 1548-ban átadta a várat Ferdinánd király megbízottainak, a lutheránusok helyzete bizonytalanná vált. Dobó István főkapitány a városban és környékén működő három protestáns prédikátort fogatott el. Az ügy megjárta az 1550. évi országgyűlést, ahol a rendek egy része tiltakozott a lelkészek fogva tartása ellen.[193] A helyzet rövidesen megváltozhatott a protestánsok javára, mert a káptalan 1555-ben arról panaszkodott, hogy az egyik főtiszt, Figedy János, egy Lőrinc nevű sacramentarius papot vitt be a várba.[194] Ebben az

187 Magyar Történelmi Tár, 1859. 217, 223, 219. Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 17.

188 Kemény Lajos: Egri Miklós. *Történeti közlemények Abaúj vármegye és Kassa múltjából*. Kassa, 1915. 87.

189 EtE IV. 424.

190 Kemény Lajos: *A reformáció Kassán...* i. m. 22.

191 Balázsi Ferenc – Szederkényi Nándor: *Heves vármegye története...* i. m. 100.

192 Szabó János Győző: *Az egyház és a reformáció Egerben (1553-1595).* In: Egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve 1977. 104.

193 Magyar Országgyűlési Emlékek. III. (1546-1566). Budapest, 1876. 248.

194 Történelmi Tár, 1881. 683. Figedy János egyébként az 1552. évi ostrom idején a káptalan zsoldjában harcoló egység parancsnoka volt. Tinódi: Figedi János az káptalannak, / Hadnagya vala egri pap uraknak.

időben érkezett haza Wittenbergből Egri Lukács, aki a város prédikátora lett.[195] Amikor 1558-ban Verancsics Antal, a megelőző évben kinevezett egri püspök székhelyére költözött, Lukács prédikátornak és a várbeli lelkésznek egyaránt el kellett hagyni a várost. Az előbbi Kolozsvárra, az utóbbi pártfogójának, Figedy Jánosnak a birtokára, a közeli Noszvajra távozott. A községet ugyanis, mely az ostrom idején 1552-ben elpusztult, Figedy telepítette be és építtette újjá.[196] Jól jellemzi azonban az egri protestantizmus erejét, amit maga a püspök panaszképpen írt a királynak: „A nemesség és a nép legnagyobb része, a katonasággal együtt itt helyben s a vidéken mind Luther követője."[197] Közelebbről úgy vélekedett, hogy a katonaságnak és az egri nemességnek a negyede protestáns. Három közeli faluban az egri völgyön, mely a püspökséghez tartozott, Makláron, Nagytályán és Kistályán három prédikátor s egy iskolamester működött már a hitújítás szellemében. Őket Verancsics püspök maga elé idézte és kihallgatta afelől, hogy kitől nyertek felhatalmazást a prédikálásra. Egyikük Melanchthonra hivatkozott, tehát Wittenbergben szentelték fel, a másodikat katolikus püspök szentelte, de kijelentette, hogy az evangéliumi igazság követésére lépett, és új egyháza atyáinak kézrátétele által, a Szentlélektől vette az elhívatást. A kistályai prédikátort az egri prépost állította szolgálatba, aki Verancsics ellenében kitartott mellette továbbra is. A püspök a prédikátorokat bezáratta. A protestantizmus terjedésére vet fényt az is, hogy Verancsics püspök pásztorlevelet bocsátott ki, melyben szigorúan meghagyta, hogy Eger városában és az egész egri völgyön, senki lutheránus vagy más eretnek prédikátort hallgatni, eretnekek könyveit olvasni, vagy tartani, azoktól szentségeket felvenni, s e célból összegyülekezni ne merészkedjék. Intézkedései azonban nem tudták meggátolni a hitújítás sikerét, mert a katonaság és a nemesség a várnagyok vezetésével – egyikük Réghy Kelemen, akinek Székely István dedikálta volt kátéját – a prédikátorok mellé állt, s szabad vallásgyakorlatuk érdekében a királyhoz folyamodott. Az uralkodó által kijelölt bizottság előtt (Thurzó Ferenc, Dersffy István, Zay Ferenc) a katonaság hitet tett Ferdinándhoz való hűségéről, de kijelentette, hogy ha a lutheránus prédikátorokat elűzik, ők is távoznak. E vizsgálat során folyamodtak a debreceniekhez hittani segítséget kérve tőlük, ahonnan egy készülő mű kéziratát meg is kapták. Miután ezzel igazolni akarták – az eretnekség vádjával szemben – hitvallásuk katolikus voltát, sűrűn hivatkoztak az egyházatyákra, zsinatokra, sőt még a tridenti

195 Zoványi, Lexikon. 165.

196 Szabó János Győző: *Az egyház és a reformáció Egerben*... i. m. 104.

197 Az alábbiak is: Balázsi Ferenc – Szederkényi Nándor: *Heves vármegye története*... i. m. 181-193. Szabó János Győző: *Az egyház és a reformáció Egerben*... i. m. 106.

zsinat 1545–1547-ben tartott első ülésszakára is. (A Debrecen-Egervölgyi Hitvallásról van szó, melynek szövegén erősen érződik a sietség, amit az egriek sürgetése váltott ki.[198]) A püspök 1562-ben kénytelen volt kompromisszumot kötni a lutheránusokkal, amelyben átengedte számukra Tihamér káptalani falu templomát. Miután a nagyprépost ez ellen tiltakozott, nem tudni, hogy végül igénybe vették-e lutheránus istentisztelet céljára. Az viszont bizonyos, hogy a városban és környékén élő protestánsok eredményes kitartásának jeleként továbbra is megjelentek fiaik Wittenbergben: Egri András 1564-ben, Egri Heurotus János, Nagytályai Bertalan egyaránt 1565-ben és Felnémeti B. János 1566-ban. Verancsics püspök 1563-ban eltávozott Egerből, az új főkapitány pedig, Mágocsy Gáspár, protestáns volt. Időközben visszatért a várba vagy a városba Noszvajról Castrensis Lőrinc, mert egri lelkészként mint a helvét irány híve vett részt a regéci hitvitán 1564-ben.[199]

Jászberény lakóinak többsége szintén Luther követője lett. 1560-ban leégett az ottani kolostor, s a gyújtogatással a lutheránusokat vádolták meg. A megvádolt lakosok egyenesen Miksa főherceget keresték meg panaszukkal.

Borsod vármegyéből a wittenbergi egyetemet Putnoki Imre 1540 decemberében kereste fel, majd 1543 márciusában Franciscus Mobinus [sic! helyesen Mohinus] iratkozott be itt az egyetemre, aki bizonnyal azonosítható az erdődi kánonokat aláíró Mohi Ferenccel, később borsod-gömöri esperessel.[200] Az itteni reformáció későbbi eredményeként értékelhetjük, hogy 1565-ben Mohi Mihály kereste fel Wittenberget.[201]

Sajószentpéteren lett rektor 1555-ben Szikszai Fabricius Balázs. A mezőváros lelkésze ugyanekkor Kakas György, aki 19 évi wittenbergi tartózkodás után tért haza, s lett elsőpap (főplébános) a borsodi városkában.[202] 1561 tájától pedig a helvét irány felé hajló Thúri Farkas Pál a lelkész, aki a sárospataki rektorságot cserélte fel a szentpéteri papsággal.[203] Egy Sajószentpéterről származó ifjú, Bálint, 1564-ben Wittenbergben tanult.[204]

198 Révész Imre: *A Debrecen-Egervölgyi hitvallás és a Tridentinum*. Budapest, 1934.

199 Zoványi Jenő: *A reformáció Magyarországon 1565-ig...* i. m. 417. Zoványi terebesi hitvitát ír, de az valójában Regécen volt. Perényi Gábor olyan köszvényes volt, hogy nem tudott elmenni Terebesre, ezért a vitát a füzéri várban tartották, ahol betegen feküdt. Zoványi tévedésére Szabó András hívta fel a figyelmemet.

200 Zoványi, Lexikon. 411. Mohi Ferenc korábban Krakkóban is tanult (1537).

201 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 18.

202 Szabó András: *A késő humanizmus irodalma...* i. m. 40. Zoványi Jenő: *A reformáció Magyarországon 1565-ig...* i. m. 231.

203 Zoványi, Lexikon. 636.

204 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 19.

Miskolcon 1542-43-ban prédikált Dévai Mátyás, de talán igaz, hogy a város társadalma ekkor még nem volt kész a reformáció üzenetének befogadására.[205] Kérdés, hogyan kell értenünk Stöckelnek azt a kifejezését, hogy Dévai „Miskolcium vocatus erat",[206] mert ha a város szabad papválasztással rendelkező közössége illetve elöljárósága hívta, akkor talán nem a város népe volt elutasító vele szemben, hiszen bizonyára lutheránusságának tudatában invitálták. Egészen bizonyosan köze volt annak Dévai miskolci megjelenéséhez és a reformáció itteni terjedéséhez, hogy 1542-ben rendje a városba küldte Várallyai János ferences hitszónokot,[207] méghozzá a hitújítás elleni harcra. Stöckelnek említett levele, mely 1543. június 30-án kelt – Dévai ekkor már nincs Miskolcon – azt mondja, hogy a „szerzetesek munkája" nyomán űzték el a reformátort, tehát a borsodi városban ekkor még elég ereje volt a régi egyház híveinek a status quo fenntartásához. Bizonyára szerepet játszott ebben Balassa Zsigmond felesége, a buzgó katolikus Fánchy Borbála is, akiről annak halála után maguk a miskolciak nyilatkozták 1563-ban, hogy tőle lutheranizmusuk miatt üldözést szenvedtek.[208] Az is jelezhet valamit, hogy az 1545-ben összeült erdődi zsinaton részt vett lutheránus papok között ott volt a minden bizonnyal innen származó Miskolci János.[209] Egészen bizonyos azonban, hogy a hitújítás eszméje már az 1550-es években szervezetileg is képviselve lehetett a városban, talán éppen az iskolában, mert 1560-tól egymás után érkeztek a miskolci ifjak Wittenbergbe: Miskolci Miklós, Miskolci Lukács (1560), Miskolci Demeter (1562), Miskolci Csulyak János (1564).[210] Csulyak János 1560-tól Sárospatakon tanult.[211] Tudott dolog, hogy a peregrináció nem magánügy ebben az időben (sem), lehetetlen pusztán egyéni ambíciót feltételezni a miskolciak wittenbergi megjelenése mögött. Figyelembe véve azt a hosszabb tanulmányi folyamatot, amely megelőzte valakinek a lelkipásztorrá válását, Miskolc reformációjának legkésőbb a 16. század ötvenes éveiben végbemenő megszilárdulására következtethetünk a „Miskolci" nevet viselő prédikátorok felbukkanásából is. Miskolci Demeter az Ung vármegyei Gerény lelkésze 1565-ben, s minden bizonnyal azonos az előbb említett wittenbergi diákkal. Miskolci Simon

205 Balogh Judit: *A reformáció Miskolcon.* In: Miskolc története II. 1526-tól 1702-ig. Szerk. Szakály Ferenc. Miskolc, 1998. 443.
206 EtE IV. 277.
207 EtE II. 497.
208 Balogh Judit: *A reformáció Miskolcon...* i. m. 444.
209 EtE IV. 424.
210 Thury Etele: *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...* i. m. 7-18.
211 Szabó András: *A késő humanizmus irodalma...* i. m. 118.

1566-ban szintén az ungi Kereknye protestáns papja.[212] A lutheránus Alaghy János 1563-ban kelt végrendeletét aláíró udvari prédikátort pedig Miskolci Mátyásnak hívták.[213]

Szendrő reformációjára utaló adat, hogy Kassa városa innen hívta meg 1559-ben Petheő Jánost magyar prédikátornak.[214]

A reformáció Ung vármegyében

Az Ung vármegyében lefolyt reformáció részleteiről nincsenek adataink, de a következmények megengedik azt a következtetést, hogy itt is hasonló folyamat során terjedt el a reformátori tanítás, mint a szomszédos területeken. Péter magister Ungvár plébánosa ugyanis 1555-ben már bizonyosan a reformáció elkötelezett híve volt. A kassaiak sikertelenül hívták meg 1558-ban prédikátornak.[215] Méltó a figyelemre az is, hogy az 1560-as évek legelején számos helységben protestáns lelkész vette fel a tizedből juttatott részt: 1559 – Ungvár; 1560 – Kereknye, Latorcaremete, Tiba; 1564 – Dobóruszka, Palágy, Pálóc, Szobránc, Ungszenna, Ungtarnóc; 1565 – Csicser, Gerény; 1566 – Császlóc, Nagykapos.[216]

Reformáció – főnemesség – mezővárosok

Amikor a birtokosoknak a reformációhoz való viszonyát emlegetjük, véletlenül sem akarjuk azt sugalmazni, hogy az ő döntésüknek volt *elsődleges* következménye a reformáció eszméinek elterjedése.[217] Ennek látszatát többnyire az erősíti, hogy azok a források állnak rendelkezésünkre, amelyek nagyobbrészt velük kapcsolatosak. Ugyanakkor kár volna tagadni, hogy közömbösségük vagy éppen pártfogásuk kedvezett a reformátorok munkájának. Ők maguk nem is utasították vissza ezt a pártfogást, hanem dokumentálhatóan éltek vele. Viszont egészen történelmietlen az a nézet, mely szerint a protestánssá lett főurak kényszerítették a népet vallásuk követésére.[218] Ez a felfogás tulajdonképpen az erőszakos rekatolizáció körülmé-

212 Zoványi Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai...* i. m. 115.

213 Szabó András: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr a 16. századból...* i. m. 216.

214 Kemény Lajos: *A reformáció Kassán...* i. m. 23.

215 *Uo.*, 22, 64-65.

216 Zoványi Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai...* i. m. 114-119.

217 A kérdésről Péter Katalin: *A reformáció: kényszer vagy választás?* Budapest, 2004. 108-117.

218 Jellemzően így mutatja be a reformáció elterjedését ez egri egyházmegye plébániáinak történetét tárgyaló munka, amely tulajdonképpen Borovszky Samu elgondolását követi, aki Borsod vármegye számos településnek reformációját Bocskai István és Bethlen Gábor fejedelmi uralkodásához köti. Azoknak a helységeknek hitújítását is, amelyeknek reformációjára nézve korábbi adatokat talált, főúri intézkedés nyomán képzeli el.

nyeinek a visszavetítése a reformáció korába, illetve a 18. századi barokk katolicizmus történelemszemléletének a továbbélése, amely a valódi tények nagyvonalú mellőzésével meggyőződésként vallotta, hogy a protestantizmus korábbi győzelmét az erőszak eredményezte.[219]

A főurak magatartásának lényege két ponton ragadható meg: egyrészt támogattak olyan „értelmiségieket", akik eltökélt munkásai voltak a hitújításnak, másrészt a protestánssá lett gyülekezeteket nem akadályozták abban, hogy a plébánia középkori javadalmát továbbra is egyházi célokra vegyék igénybe. Ez utóbbit olykor patrónusi jogaik alapján meg is erősítették. A legtöbb esetben a főnemesség protestáns hitének őszinteségét nem szabad kétségbe vonni. Legfeljebb csodálkozhatunk azon, hogy miként fért meg azzal együtt a leggátlástalanabb vagyonszerzés és erőszak. Az bizonyos, hogy a középkor eszményeit maga mögött hagyó egyházi testületeknek semmilyen tekintélye nem volt már a főnemesség szemében, a központi hatalomnak pedig nem volt elég ereje azokat megvédelmezni birtokaik elfoglalása során. S talán azon is csodálkozni lehet, hogy a főurak az ezen a területen érvényesített erőszakot nem alkalmazták közvetlenül a vallásügyben. Leonhard Stöckel Melanchthont tájékoztatva írja ezeknek az éveknek sajátos állapotáról 1545-ben, hogy az egyháznak nincsenek támogatói, mindenki mindenkit fosztogat.[220] A bártfai rektor nyilvánvalóan nem tett ekkor különbséget katolikus és protestáns egyház között, hanem *az egyház* állapota fölött kesergett, amelynek megújulását maga is munkálta, de még egy és ugyanazon testnek tekintette. A vagyonszerzésre koncentráló főurak vallással kapcsolatos magatartásának jellemző vonása tovább finomítható: közömbösség a „község" hite, vallása iránt, s bizonyos fokú türelem a támogatott reformátorral szemben. Vajon ki tételezné fel ugyanis, hogy Serédy Gáspárnak[221] nem jutott tudomására, hogy az ő és osztályos társainak életmódját a lehető legkeményebben és teljes őszinteséggel ítélte el a támogatását élvező reformátor, Szkhárosi Horváth András?

Borovszky Samu: *Borsod vármegye története...* i. m. 98-99. Soós Imre: *Az egri egyházmegyei plébániák történetének áttekintése.* Budapest, 1985. passim. A reformáció elterjedése és a protestánssá lett nagybirtokosok befolyása között közvetlen összefüggést lát szintén Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig.* München, 1973. 214-215.

219 Mályusz Elemér: A Türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 2006. 12.

220 MPEA 1927. 60-62.

221 Meglehetősen ellentmondásos, nehezen értelmezhető magatartására nézve adalékok: Péter Katalin: *A pap templomából a gyülekezet templomába vezető út.* Egyháztörténeti Szemle, 2006/2.

Urak ti bíztok az penészes pénzben,
Erős váratokban, gyűjtött kéncsetekben,
Kolcsos várostokban, aranyban, ezüstben,
De nagy hitetlenség, ki bízik ezekben.
…..
Mind e világnak gonosz példa lőnek,
És az hamisságba mind elmerülének,
Kegyelmes uraknak hívatni örülnek,
De mind sárkánnál kegyetlenbbé lőnek.[222]

Ki tudja, talán arról van szó, hogy a lelkiismeretüket nyugtatták meg néhány tehetséges ember támogatásával? De ez a pártfogó tevékenység sem ellensúlyozhatta a főrendeknek azt a viselkedését, amely feltehetően nem a kivételekre volt jellemző, s amiben inkább a reformátorok akadályozása s nem az általános támogatása nyilvánult meg. Vagy Szkhárosi kortársként túlságosan szigorúan, esetleg egyenesen elfogultan jellemezte volna őket alábbi soraival?

Azon Krisztusnak ő szent igéjét most is prédikálják,
De Lutherségnek és hamisságnak az barátok mondják,
Mind az urakat ez szegény vakok azzal elaltatták.

S az elaltatott urak bizony a sok gonoszsággal nem törődnek, „az czigányoknak lám békét" hagynak, „kik mindenkor lopnak", a rabló törökkel szövetkeznek, „csak az nem kedves, urak!, köztetek kik jót prédikálnak", vagyis a reformátorok.[223] Nem volt egyáltalán megelégedve a reformációt pártfogó magatartásukkal sem, mert amellett, hogy ismételten a fejükhöz vágta: „Romlásinknak egyik oka fejedelmek vattok", visszatérően hangsúlyozta, hogy patrónusi feladataikkal nem törődnek: „Az Istennek tisztességét nem oltalmazzátok" és „Megnyomorult közöttetek az anyaszentegyház".[224] Sőt, olykor egyenesen ellenségesnek mutatta be őket „Isten igazsága", azaz a reformátori tanítással szemben.

Ha tanácsban egybegyűltek, azon tanácskoztok,
Az Istennek igazságát miképpen rontsátok,
Az Istennek hív szolgáit hamisnak mondjátok.[225]

222 Az fejedelemségről. RMKT, 16. II. 174-175.
223 Az Istennek irgalmasságáról. RMKT, 16. II. 206.
224 Az átokról. RMKT, 16. II. 213-214.
225 *Uo.*, 213.

Szkhárosi persze igen szigorú volt, szinte nincs is olyan műve, amelyben el ne marasztalná a „magyari urakat". Ugyanakkor a tállyai prédikátor szavaiból is úgy tűnik, hogy a reformáció munkásai nem voltak hajlandók erkölcsi kérdésekben – a későbbi történet szerint a teológiában sem – kompromisszumot kötni az egyházújítás nagyúri támogatásának érdekében.

Arra is van példa, hogy egy-egy reformátor mögött nem mindig álltak nagysúlyú politikusok. Igaz, hogy Bencédi Székely István első művét még Perényi Péternek ajánlotta, de azután mezővárosi gyerekek, majd köz- és kisnemesek következtek (Réghy Kelemen és Gávay Lukács, ez utóbbinak néhány portája volt Szabolcsban és Biharban), végül újra befolyásos nagyúr, Németi Ferenc.

A közömbösségnek vagy talán inkább a türelemnek a jeleként értékelhető az a tény, hogy a főként rutének alkotta orthodox közösségeket békén hagyták a birtokosok. Feltehetően ugyanígy cselekedett Perényi Péter és Gábor a Kispatakra telepített szlávok esetében. A sárospataki katolikusokról 17. századi adat tudósít, de nem lehetetlen, hogy folyamatosan jelen voltak a városban, és vallásgyakorlatukat sem akadályozta senki.[226] Érdemes itt idézni Perényi Péternek ilyen szempontok szerinti értékelését Péter Katalin tollából. „A Perényi birtokain élő jobbágyok soha nem vádolták urukat vallási intoleranciával. Ez egyértelműen kiderül abból a széleskörű vizsgálódásból, melyet királyi hivatalnokok végeztek birtokain néhány évvel halála után. A legutolsó jelentés minden bizonnyal befeketítette Perényi hírnevét: úgy mutatta be mint a kor legrosszabb földesurát. A jobbágyok számos sérelmüknek adtak hangot, különösen a Perényi által rájuk kirótt magas hűbéri adók miatt, de nem hangzottak el panaszok a vallással kapcsolatban. Tekintve, hogy a királyi hivatalnokok katolikusok voltak, a jobbágyok biztosak lehettek volna afelől, hogy Perényi vallásos intoleranciájáról szóló panaszuk értő fülekre talál."[227]

S még egy szempont figyelembe veendő a kérdésben: hagyományos katolikus hitükhöz ragaszkodó földesurak birtokai – Fánchy Borbála ellenére Miskolc –, azután az egyházi birtokok, sőt központok is nagyobbrészt protestánssá lettek, mint például Eger, Szepeshely, Lelesz, Jászó, Nagykapos, Olaszliszka. Így volt ez abban az esetben is, ha történetesen a helységben lévő egyházi testület a helyén maradt és nem néptelenedett el. A leleszi premontreiek nagy nehézségek között ugyan, de megmaradtak,[228] a község

226 Péter Katalin: *A református gyülekezet első száz éve Sárospatakon.* Egyháztörténeti Szemle 2006/2.

227 Péter Katalin: *Tolerancia és intolerancia a 16. századi Magyarországon.* Egyháztörténeti Szemle, 2006/2. A hivatkozott dokumentum az Országos Levéltárban található, E 156. (= Urbaria et Conscriptiones.) 40/35. sz.

228 MPEA 1928. 68-69.

azonban a reformáció hitelvei szerint szervezte át hitéletét. A folyamatokba némi betekintést enged Felnémet egri püspöki birtok esete. Már a negyvenes évek közepétől folyamatosan jártak a fiai Wittenbergbe, de még a hatvanas években sem dőlt el a reformáció sorsa a községben. Az uralkodó 1569-ben kétszer is felszólította Forgách Simon egri főkapitányt, hogy a támogatását élvező eretnek prédikátort küldje el Felnémetről.[229] Tolkay Illés egri kanonok és a felnémeti papok ugyanis panaszt tettek, hogy amellett, hogy gonosz tanításával megfertőzi a katolikusok lelkét, még nagy lármával szidalmazza is őket, és másokat is erre buzdít. A helyben zajló vita nem csak epizód jellegű, hanem folyamatos lehetett, mert római katolikus részről itt született az 1565-ből keltezett, a lutheránus papokat kipellengérező ének.[230] Az uralkodói parancs és az egri kanonokok ellenére Felnémet reformációja folytatódott és tíz évvel később 1579-ben – s ettől kezdve folyamatosan – már protestáns prédikátor vette fel itt a tizedből járó részt.[231] Magában Egerben pedig a káptalan megújuló panaszai és az uralkodói intézkedések ellenére többségbe került és egyre nagyobb befolyást szerzett a főkapitányok által is támogatott református gyülekezet. Kiválóan képzett, művelt lelkipásztorokat tudott meghívni, mint például Szikszai Hellopoeus Bálint vagy Paksy Cormaeus Mihály. Az sem jelentett akadályt, hogy a protestantizmus terjedésének ellensúlyozására a városba érkezett az országos hírnevű Leleszi János jezsuita hittérítő 1578-ban. Miután a várból kiszorult, a városban lévő Szent Mihály templomot rendezte be a püspök és a káptalan székesegyház gyanánt Rudolf király 1580. február 26-án kelt jóváhagyó leirata alapján. A reformátusok előbb óvást emeltek az intézkedéssel szemben, majd pedig 1580-ban, Úrnapja utáni szombaton a polgárság és a nemesség betört a templomba, az oltárokat és a képeket kidobálták, másnap pedig református istentisztelettel birtokba is vették azt. Az egri káptalan a templomfoglalás ellen egyelőre mást nem tehetett, minthogy a jászói konventnél ünnepélyes tiltakozást jelentett be.[232] Az esetről a lutheránus Ungnád Kristóf főkapitány tudott, de a kezdeményező nem ő volt. Jellemző, hogy az

229 MPEA 1927. 109-110.,1928. 1.

230 A Felnémeti Névtelen „Luther-papok" elleni éneke. RMKT, 16. VII. 293-296. A verssel kapcsolatban nem alap nélkül merült fel, hogy 19. századi hamisítvány. Lajcsák Attila: Ki volt a Felnémeti Névtelen? A Dobó István Vármúzeum évkönyve. (Agria XXI.) Eger, 1985. 185-206.

231 Zoványi Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai...* i. m. 54. Kézenfekvő lenne a Felnémeti Névtelen „Luther-papok" elleni énekét összefüggésbe hozni az eseményekkel, de a verssel kapcsolatban meggyőzően merült fel, hogy 19. századi hamisítvány. Lajcsák Attila: Ki volt a Felnémeti Névtelen? A Dobó István Vármúzeum évkönyve. (Agria XXI.) Eger, 1985. 185-206.

232 Balázsi Ferenc – Szederkényi Nándor: Heves vármegye története... i. m. 249-250.

egri polgárság ugyanakkor állandóan panaszkodott az egyébként protestáns német katonaságra a rendek és az uralkodó előtt, mely során fel sem merült, hogy azok vallásukat a polgárokra erőltetnék. Eger reformációjában sem lehet csupán a protestáns főkapitányok és katonák kizárólagos kezdeményező szerepéről beszélni. Az adatokból kiolvasható a város lakóinak aktív és önkéntes közreműködése a hitújítás körülményeinek szervezésében.

Nem állítjuk, hogy az előnyöket élvező nemesek ne teremtettek volna lehetőséget, kedvező helyzetet a reformáció kibontakozásához és megszilárdulásához. Végső soron arról van szó, hogy a „cuius regio eius religio" elvnek – ami egyébként csak 1555-ben lett rendező elvvé a Németbirodalomban – valamiféle általános, tervszerű és következetes érvényesítését a reformáció kibontakozása és elterjedése során egyáltalán nem látjuk igazoltnak.[233] Inkább az sejlik fel előttünk a forrásokból, hogy a legtöbb esetben a korra jellemző társadalmi szétesettségből adódó jótékony magára hagyatottság következtében, illetve az így létrejött mozgástérben, lényegében szabadon dönthetett a hitújítás mellett egy-egy helység plébánosa és közössége, minden bizonnyal más helységek példájának befolyása nyomán is, s esetleg nem kis viták során. Az ilyen fajta magára hagyatottság sajátos körülményei mutatkoztak meg a hódoltsági Gyöngyös esetében, ahol a polgárok közötti vita folyamán alakult meg a protestáns gyülekezet úgy, hogy a régi egyház is megőrizte részben a pozícióját. S ugyancsak elgondolkodtató az is, hogy az alább tárgyalandó felekezeti szétválás során főnemesek sem tudták megakadályozni a helvét irány elterjedését, mert a lelkipásztorok – s minden bizonnyal az általuk vezetett gyülekezetek – egyszerűen nem engedelmeskedtek. Bizonyítani csaknem lehetetlen, de joggal feltételezhető sokakról, papokról és világiakról, hogy belső spirituális folyamatok nyomán, személyes döntések meghozásával váltak a reformáció tanításának követőivé.

Teljes képet a reformáció lefolyásáról nem lehet adni. Gyülekezetek százairól s az ott szolgált papokról semmilyen információnk nincs. Nem tudjuk, hogy milyen körülmények között miféle utat jártak be, csak az ismeretes, hogy a szervezetileg elkülönült protestáns egyházmegyék tagjaiként jelentek meg 16. század második felében. Mert az bizonyos, hogy a helységek nagy többsége Felső-Magyarországon ekkor már protestáns volt.[234] Ezt az eredményt nem kis mértékben annak lehet tulajdonítani, hogy az új

233 Az uralkodói kezdeményezést vagy ösztönzést János Zsigmond esetében is kizártnak tartja Balázs Mihály, ellentétben a korábbi állásponttal, amely a lutheri kereteken való túllépést az ifjú uralkodó átlagon felüli teológiai érdeklődésével és érzékenységével magyarázta. = *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról.* Credo Evangélikus Műhely, 2008/1-2. 72.

234 Zoványi Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai...* i. m. 119-140.

lelkész-nemzedék azokban a mezővárosi iskolákban nevelkedett fel erre az időre, amelyek már korán a reformáció szellemében tanítottak (Bártfa, Abaújszántó, Újhely, Szikszó, Patak, Gönc, Gálszécs, Olaszliszka). Ebből pedig az az egyszerű tény adódhatott, hogy nem volt elegendő szolgálatba állítható, a katolikus hagyományokhoz minden áron ragaszkodó pap, volt viszont protestáns prédikátor. Ebben az esetben az is előfordulhatott, hogy ha egy-egy község nem kezdeményezte a hitújítást, megtette ezt helyette a protestáns szellemben gondolkodó lelkész, a község pedig alkalmazkodott hozzá.

A mezővárosok kiemelkedő szerepét a tiszáninneni adatok is megerősítik. Viszont velük kapcsolatban is elmondható az, amit már említettünk a főnemesek vonatkozásában, hogy ti. róluk vannak adatok, míg falvak százairól nincsenek. Ez egyrészt abból adódik, hogy előnyösebb anyagi lehetőségeik függvényeként ők adtak helyet sok olyan reformátornak, akiknek nevét irodalmi tevékenységük megőrizte, s ennek kapcsán maradt fenn egy-egy mezővárosnak az üggyel kapcsolatos emlékezete is. Másrészt, feltehetően fejlettebb önkormányzatiságuk következtében, nagyobb gondot fordítottak a mezővárosi élet dokumentálására a falvaknál. Harmadszor pedig tagadhatatlanul törekedtek a színvonalasabb egyházi élet – azon belül az iskolázás – biztosítására. Ez pedig egyenes folytatása volt annak, amit a középkor végi helyzetükre nézve is megfigyelhetünk. A reformáció regionális központjai azok a mezővárosok lettek, amelyek a városiasodásnak egy bizonyos szintjét már elérték a 15. század végén. Ezeknek a mezővárosoknak a parasztpolgársága minden bizonnyal a magáénak tekintette a vallás ügyét a saját területén. Ezt az elgondolást erősítő érdekes adat a minden tekintetben a mezővárosok fölé helyezhető Kassával kapcsolatos, de érdemes mégis idézni. Miután Huszár Gált letartóztatták, a város polgársága az uralkodóhoz folyamodott a prédikátor kiszabadítása érdekében. Ferdinánd megfeddette a kassaiakat, és a „legsúlyosabb méltatlankodás terhe mellett" meghagyta, hogy a vallás ügyébe ne ártsák magukat.[235] Azok azonban már régóta nyakig benne voltak, s bizonyos, hogy hozzájuk hasonlóan, a maguk szintjén, a mezővárosok polgárai a vallás ügyébe rendszeresen és módszeresen szintén beleártották magukat. Egy-egy közösség kezdeményező fellépésére, lutheránus lelkészeknek a „község" általi meghívására nézve Verancsics Antal egri püspök is közöl egy érdekes adalékot. Amikor ugyanis 1560-ban bezáratta az Eger környékén működő lutheránus papokat, előbb választási lehetőséget nyújtott számukra: 1. Ismét katolikus szellemben prédikálnak, ebben az esetben megtarthatják jövedelmüket és állásukat is; 2.

235 Botta István: *Huszár Gál élete, művei és kora* (1512? – 1575). Budapest, 1991. 175. / Humanizmus és Reformáció 18./

elköltöznek; 3. börtönbe kerülnek. A lelkészek a legutolsó lehetőséget választották, állhatatosságukat azzal indokolva, hogy „ott maradnak, ahová a nép hívta őket".[236]

A reformáció a korábbiakhoz képest felértékelte a közösség – korabeli szóhasználat szerint a község – szerepét az egyházi életben. Ennek nem jelentéktelen következménye volt, hogy egy-egy helység önkormányzati testülete az egyházi élet fölött bizonyos felügyeleti jogot gyakorolhatott. Megállapította a lelkész, majd pedig a tanító jövedelmét, az egyházi ingatlanoknak lényegében a tulajdonosává vált. Még ha nem is jutott el a teljes szuverenitásra, befolyását jelentősen növelte az egyházi élet területén. A mezővárosi önállósodási törekvésekben így válhatott fontos tényezővé a hitújítás kérdése.

A HITÚJÍTÁS HELYZETE A REFORMÁCIÓ ELSŐ SZAKASZÁNAK VÉGÉN

Az igehirdetés jellemző vonásai

A nemzeti- vagy anyanyelvű igehirdetés középkori örökség. Tanító, intő jellegű anyanyelvű beszéd mindig volt az egyházban (Halotti beszéd). Közismert, hogy milyen lendületet kapott az egyháznak ez a tevékenysége a koldulórendek, különösen is a ferencesek fellépésével. Erre más rendek is törekedtek, a magyar alapítású pálosok például 1418-ban nyertek felhatalmazást a prédikálásra a pápától.[237] A ferencesek esetében az is megfigyelhető, hogy prédikációikban a hit, a vallásosság személyessé válásának folyamata a középkor vége táján megjelent. Ők különösen is aktív kapcsolatban voltak a társadalommal. Prédikációjuk a társadalmi kérdéseket értelmezte is, méghozzá a szociális problémák őszinte felvetésével. Az obszervánsok krisztu-

236 Szabó János Győző: *Az egyház és a reformáció Egerben...* i. m. 105. Közelebbről: *Verancsics Antal összes munkái.* Kiad. Szalay László, Wenzel Gusztáv. Pest, 1868. VIII. 146. A missziós prédikátor fellépésére és a nép viselkedésére nézve a Hódoltságból ismerünk érdekes adatot egy itt működő spanyol zsoldosvezér tudósításából. Megtudjuk, hogy egy községben, ahol volt plébános, egyszer csak megjelent egy lutheránus igehirdető, s „hirdette a hitét meg az eretnekséget, amiért is igényt tartott az egyházi javadalmakra, emiatt azután összekülönbözött a katolikus plébánossal, a falu egyik része ugyanis a lutheránus pártján állt". Majd a budai pasa intézkedett az ügyben, a spanyol tanácsára elűzte a lutheránust. Szakály Ferenc: *Mezőváros és reformáció.* i. m. 96-97.

237 Mályusz Elemér: *A pálosrend a középkor végén.* Egyháztörténet, 1945. 1-4.füzet. 1-53.

si életeszményéből következett az alsóbb néprétegekkel vállalt szolidaritás. A szegénységet önként választották, ezt az állapotot eszményítették.[238]

A hazai reformátori igehirdetés részben ezen az úton haladt, de tovább lépett a hit és üdvösség alapvető kérdéseinek személyessé tételében. A későbbi évtizedek igehirdetéseiből visszakövetkeztetve és a kortárs reformátori munkákból kiindulva nem túlzás hangsúlyozni, hogy a reformáció igehirdetésében döntő volt a katekizáló jelleg. A személyes hitismeret a hívőnek bizonyos függetlenséget adott, amennyiben üdvösségét nem a hivatalos egyház mechanikusan alkalmazott külső üdvközvetítő eszközeihez (szentségek, szentek) kötötte, s ezzel egyben megnövelte keresztyén öntudatát, felelősségérzetét. A Johannes Tetzel búcsúárus dominikánus szerzeteshez kapcsolt jelszó, miszerint „mihelyt a pénz a ládában koppan, a lélek a mennyországba toppan",[239] bizonyára jól jellemzi a belső személyes, spirituális döntést nélkülöző, a vallás lényegét csupán külső eszközökhöz kapcsoló, a középkori egyház életében általános felfogást. De még helyénvalóbb, ha ennek illusztrálására a tállyai reformátort idézzük:

Sósvíztől tartjuk bűnnek bocsánatját,
Olaj elveszi szívönk álnokságát,
Sok gyertyagyójtás Istennek haragját.[240]

Ehhez képest a reformáció hangsúlyosan várja el a megharcolt hit következményeként a személyes döntést, ahogy Gálszécsi István az úrvacsora értelmét és lényegét körülíró soraiban kifejti: „Az mi Urunknak halálának emlékezete ez: hinni és egyebek előtt vallani, hogy Krisztusba való hütből üdvözülünk, és örök haláltól megszabadulunk. Azért mely ember Krisztusnak testét akarángya hozzája vennie, az higgye, hogy Krisztus az ő bűneiért megholt, mert valaki ezt nem hiendi, íletírt halált veszen magának. […] Azért ez jegynek vitelísse után oly bizonyossá lígy az te üdvösségedrül, mintha mennyországból hallanál Istentül ilyen szózatot: Én tígedet üdvözítlek Krisztusba való hütírt".[241] Nincs itt semmiféle külső emberi eszköz, hanem helyette az ember személyes, belső énjében megélt igen erős bizonyosság. Ahogy a Miatyánk magyarázatában is hangsúlyozza a gondviselés-hit személyes tartalmát Gálszécsi: „Hiszem, hogy... Isten minden teremtett állatokat táplál, íltet, megtart és oltalmaz. És hiszem, hogy íletet, eledelt,

238 Szűcs Jenő: *Ferences ellenzéki áramlat...* i. m. 409-435.

239 Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt.

240 Az Antikrisztus országa ellen. RMKT, 16. II. 164.

241 *Kegyes énekekről és keresztyén hitről rövid könyvecske.* Magyar Könyvszemle, 1911. Hasonmás töredék.

egészséget, járást, feleséget, gyermekeket, ruházatot, házat, örökséget és mindeneket nekünk adjon. Aki ezt hiszi, az senkitül nem fíl."[242]

Ez az utóbbi néhány szó erősen emlékeztet Luther Erős vár a mi Istenünk kezdetű, meghatározó jelentőségű énekének záró soraira, mintha Gálszécsi annak pozitív ellentétpárját fogalmazta volna meg.

Ha testünk nekünk elvész,
Ha marhánk elvész,
Hírünk, nevünk,
Feleségünk, gyermekünk:
Az mennyország megmarad nekünk.[243]

Egy olyan világban, ahol azok, akiknek feladatuk lett volna jogot és biztonságot nyújtani „mind sárkánnál kegyetlenbbé lőnek", bizonyára hatott az idézett tanítás: aki ezt hiszi, senkitől sem fél! A hitújítás prédikátora a mindennapi megélhetés és megmaradás kérdését örökkévaló távlatokba helyezte. A sokféle kiszolgáltatottság korában az egyéni és közösségi sorskérdéseket nem külső lehetőségekhez kötötte, hanem az Isten – ember viszony összefüggéseibe ágyazta. A reformáció igehirdetésének ez a másik jellemző vonása talán még hangsúlyosabbá vált, különösen amikor a török jelenlét keserű következményeit a Tiszáninnen lakói is megízlelték. Farkas András erre a problémára felelt művében, mely Gálszécsi István kátéjának függelékeként jelent meg 1538-ban.[244] A Gálszécsivel való kapcsolatból következtetve könnyen elképzelhető, hogy Farkas Felső-Magyarországon volt prédikátor, de erről nincs közelebbi adatunk. Szakaszonként veti össze versében az ószövetségi zsidó és a Kárpát-medencében élő magyar nép történetét. A közös vonások és fordulatok felvonultatásának célja valamilyen fontos tanulság levonása és ahhoz kapcsolódó intelem megfogalmazása. Farkas műve a zsidó-magyar sorspárhuzam névvel jelölt reformátori történelemszemlélet kiemelkedő képviselője.[245] Ennek a történelem- és világszemlélet-

242 *A keresztyéni tudományról való könyvecske.* 1538. Sólyom Jenő: *Luther és Magyarország*... i. m. 181.

243 Ez a fordítás 1560-ban jelent meg először. P. Előry Vilma: *Erős vár a mi Istenünk... Luther Ein feste Burg... című énekének történeti és stilisztikai áttekintése a magyar zsoltárirodalomban.* In: Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből... i. m. 263.

244 Bod Péter tudósítása szerint latin címe volt Farkas énekének: Choronica de introductione Scitharum in Ungariam et Judeorum de Aegypto. Bornemisza Péter is besorolta az 1582-ben kiadott énekeskönyvében Az sidó és magyar nemzetről címmel szerepel. BOD Péter: *Magyar Athenas*. H.n. 1766. 81. RMNy 513.

245 Dienes Dénes: *Farkas András: „Az zsidó és magyar nemzetről" című műve teológiája és kortársi párhuzamai. LIMES – Tudományos Szemle,* Tatabánya, 2001. *73-81.*

nek a lényege nem új, már a középkorban is alkalmazták, Magyarországon pedig a ferences igehirdetés hangsúlyos eleme volt. Lényege, hogy Isten önmaga számára választ ki, hogy a vele való szövetséggel ajándékozzon meg, amely az örök üdvösségben teljesedik ki. Ha a kiválasztott kiszakad ebből a szövetségből, Isten az ő „ostorával" tereli vissza. A kiválasztó Isten tehát büntet, mert szeret, és nem akarja, hogy elvesszünk. A szabadulás útja nyitva áll. Személyes bűnbánathoz elvezető bűnismeretből fakad a bűnbocsánat. Ebben nem csak az egyéni élet nyer kegyelmet, hanem a nemzeti lét is. Farkas ugyan szól az üdvösségről a kegyelemből hit által reformátori alapelvet hirdetve, üzenetében azonban a hangsúly nem a túlvilágon van. A bűnbocsánat ugyanis nem korlátozódik az egyén halál utáni üdvösségére. Ugyanakkor a bűnbocsánatban a bűn evilági következményeitől való megszabadulás lehetőségét hirdeti meg a nemzet életében. Farkas András énekének teológiai üzenete kétségbeeséstől, végső elkeseredéstől, kényszerű beletörődéstől óvott, reménységre biztatott.

Bár – mint említettük volt – a ferences társadalombírálatban világosan fellelhető a bűnnek isteni ostoraként a török, a reformátori szemléletben ahhoz képest jelentős eltérés mutatkozik. Ez utóbbiban ugyanis nem egyes társadalmi csoportok, hanem az egész nép – szegények és gazdagok, férfiak és nők kivétel nélkül – egyaránt oka a tragédiának. Ezért a felelősség is mindenkié, a lelki újjászületést nem odázhatja el senki, ha szabadulni akar a török igájából.

Farkas András nem állt egyedül, a művében megfogalmazott teológiai alapvetés szinte a kortársak mindegyikénél megjelenik. Felső-Magyarország reformátorai közül megszólalt ebben az összefüggésben Siklósi Mihály, Batizi András, Szkhárosi Horváth András. De most nem őket idézzük, hanem Tinódi Sebestyént, akinek jelentős része volt ennek a szemléletnek az elterjesztésében, annak ellenére, hogy művei vallási-felekezeti tekintetben közömbösek.[246] „Az szalkai mezőn való viadalról" című énekét ezzel a felütéssel kezdi:

Támaszta az Isten az keresztyén népre,
Pogán fejedelmet nagy veszödelmére,
Jelösben mindönnél ez magyar nemzetre,
Parancsolat szegésért büntetésre.

246 Bitskey István: *„Én mast szóllok csak vitézlő dolgokról" (A nemzeti sors toposzai Tinódi históriás énekeiben)* In: Bitskey I. és Imre M. (szerk.): Tanulmányok a régi magyar irodalomról. Debrecen, 1998. 5-15.

Hasonlóan nyilatkozik a „szegedi veszedelemről" írt énekében, 1552-ben:

Szertelen veszödelm lám gyakran érkezik,
Istennek ostora fejönkön jelönik,
Az kegyötlen pogán rajtunk dühösködik,
Mert az mi életönk lám soha nem jobbodik.[247]

A reformátori igehirdetés katekizáló jellege természetesen nem csak a személyes hit építésében nyilvánult meg, hanem a keresztyén hitismeret területén is. A későbbi reformátori generáció kiváló tagja, Szikszai Hellopoeus Bálint, ezt expressis verbis ki is mondja majd egyik kátéjának ajánlásában: A prédikációk „semmik nem egyebek, hanem az catechismusnak bővebb magyarázattya".[248] A hangsúly a bibliaismereten volt, s ennek érdekében „tömegesen" jelentek meg a szentírási történeteket feldolgozó históriás énekek. Bizonyosan a prédikációk illusztrációs anyagában is elsődleges helyet foglalhattak el a Bibliából vett példák. Valószínűleg a reformátorok nem riadtak vissza az elvont fejtegetésektől sem, amint Batizi András is fenntartás nélkül verselt a praeexistens Krisztusról:

Természetnek te előtte valál,
Kezdet nélkül az Istennél valál,
Anya nélkül Istentől származál,
Örök ige szájából mondatál.[249]

Volt a reformátorok prédikációinak egy feltehetően gyakran visszatérő, a mindennapi élet világát érintő eleme, a házasság kérdése. Nem csak kifejezetten írtak a reformáció első nemzedékének tagjai házasságról szóló énekeket – Batizi András például kettőt is –, de más kérdéskörben megszólaló költeményekben ismételten kitértek erre az ügyre. Ebben az összefüggésben pedig kiemelt helyet kapott a papi nőtlenség kárhoztatása.

Az igehirdetés jellemzői között feltétlen említeni kell a szociális érzékenységet, a társadalmi problémákra való nyitottságot. Ez lehetett ferences örökség is, talán ezért gondolták egy időben az első nemzedék tagjait

247 RMKT, 16. III. 289, 61.

248 *Az egri kereztien ania zent eghaznak es azzal egietemben az többinek is tanusagara irattatot röuid catechismus.* Debrecen, 1574. RMK I. 99.

249 A Krisztus Jézusnak isteni és emberi természetiről való dicséret, melyet az communikáláskor szoktunk énekelni. RMKT, 16. II. 61. A „szoktunk énekelni" megjegyzés bizonyára későbbi, azt jelzi, hogy a gyülekezeti liturgikus (méghozzá úrvacsorai) gyakorlatba bekerült Batizi éneke.

szinte kivétel nélkül az említett rend tagjának. A társadalmi radikalizmus bizonyosan segítette a reformátorok népszerűvé válását bizonyos körökben, nem feltétlenül a birtokosok között. Már csak azért sem, mert az Isten előtt való teljes egyenlőséget hangsúlyozták.

Jaj azoknak, kik színnel keresztyének,
Sem nagy urat, sem papot ki nem veszek,
Sem parasztot, sem semmi szerzeteket,
Kik tisztekben igazán el nem lépnek.[250]

Egészen bizonyos, hogy a magyarországi reformáció első szakaszának prédikációit áthatotta a világvége gondolat apokaliptikus hangulata. Egyrészt ennek wittenbergi gyökerei voltak, Melanchthon diákjai hazahozták ezt a szemléletet,[251] másrészt a török hódítás pusztításai felerősítették azt a nézetet, hogy a világ vége közel van. Egyszerre jelent meg a testi (török) és a lelki (pápa) Antikrisztus. Batizi a kérdésnek hosszú, több mint 560 sorból álló verset szentelt, már wittenbergi tanulmányait követően, tokaji lelkészként 1544-ben. Nevén nevezi a legutolsó idők beköszöntésének csalhatatlan jeleit:

Az török fegyvere, Mahumet országa,
Az hamis tudomány pápa csalárdsága.
Egyik neveztetik fene bestiának,
Másik neveztetik hamis prófétának,
Mindkettő egyszersmind az Ántikrisztusnak,
Mert ők a Krisztusnak ellene támadnak.[252]

A feladat a kortársak számára az, hogy „foglalják magukat Isten félelmébe", tehát a reformáció igehirdetése által követelt megújulásnak legyenek munkásai, támogatói, de legalább egyetértő, befogadó hívei.

250 Dévai Mátyás: *Az igaz hit által való üdvözülésnek módjáról*. RMKT, 16. II. 128.

251 Ennek a lényege az az Illés prófétának tulajdonított felfogás, hogy a világ fennállásának ideje háromszor kétezer évre terjed. Az első kétezer esztendő a világ teremtésétől a törvények kiadásáig (Mózesig) tartott; a második Mózestől Jézusig (a törvény korszaka); a harmadik pedig Jézus óta tart (a Megváltó korszaka). Ez egyben az utolsó korszak is, melyben az emberiség a reformáció idején a végidők küszöbére lépett. Az utolsó négyezer esztendőben – ugyancsak bibliai elképzelés (Dániel próféta jövendölése) szerint – négy monarchia váltja fel egymást. Az első a babiloni (Nabukodonozor), a második a perzsa (Cyrus és Dárius), a harmadik a görög (Nagy Sándor) és a negyedik a római, mely Julius Caesar óta tart, és ennek folytatása a német–római császárság is.

252 Meglött és megleendő dolgoknak… RMKT, 16. II. 103.

Hierarchia, alsópapság, közegyház

A reformáció tanainak elfogadásában a papságnak helyzetéből adódóan döntő szerepe volt. A dolgok természetéből következik, hogy a döntést befolyásolta az egyház és benne a papság helyzete. A 16. század hatvanas éveiben az esztergomi főegyházmegyében lefolyt római katolikus egyházlátogatás összességében azt mutatja, hogy az alsópapság meglehetősen magára hagyott, sőt elhanyagolt állapotban volt.[253] Eléggé gyakori a katolikusként azonosított papok között is a nős, vagy aki ágyast tart, esetleg szolgálójával él. Elképzelhető, hogy a papok egy része sodródott az eseményekkel, engedett a korszellemnek bizonyos dolgokban, például a házasság kérdésében, vagy az eucharisztia két szín alatti kiszolgáltatásának ügyében, talán nem is kevés esetben különösebb teológiai megfontolások nélkül. Horváth János szepesi prépost engedélyezte papjainak a házasságot, maga is nyolc-kilenc ágyast tartott, s miután lemondott tisztéről, megházasodott. Az esztergomi főegyházmegye zsinatán 1561-ben 119 pap jelent meg, közülük 62 volt nős, negyvennégy két szín alatt áldoztatott. Oláh Miklós érsek arról panaszkodott ekkor, hogy a papok többsége egyszerűen nem engedelmeskedik az egyházi felsőbbségnek, különösen a házasság kérdésében megingathatatlanok.[254] A papi nősülés önmagában is lehetett olyan ösztönző erő, ami a reformáció irányába vitt el némelyeket.

Ennek az állapotnak a kialakulásához erőteljesen hozzájárult a hierarchiát ért csapások lassú és nem a katolikus egyház, hanem az adott politikai helyzet szempontjai szerinti helyreállítása. Mindkét uralkodó – I. Ferdinánd éppúgy, mint Szapolyai János – adományozott egyházi birtokot világiaknak, akik még többet foglaltak el önhatalommal. Számos esetben az egyházi birtokok jövedelmének nagyobb részét a végvárak fenntartására fordították, a vonakodva és a Szentszékkel huzakodva kinevezett főpapok alig tudtak gondot fordítani egyházmegyéjük kormányzására.[255]

Az európai politika területén – úgy látszott – jelentős fordulat állt be 1547-ben. Sikerült a törökkel, ha rövid öt esztendőre is, békét kötni, Németországban pedig V. Károly császár győzelmes háborút vívott a protestáns rendek és városok ellen. 1548-ban a lipcsei birodalmi gyűlésen a császár engedélyezte a papi házasságot és a két szín alatti úrvacsorát (kenyér és bor együttes adását a laikusoknak is). Igyekezett ugyanakkor kieszközölni, hogy a protestánsok nyilvánítsák ki, miszerint a Tridentben ülésező zsinat

253 Péter Katalin: *A pap templomából a gyülekezet templomába...* i. m.

254 Hermann Egyed: *A katolikus egyház története...* i. m. 213. Az tehát, hogy egy pap elment erre a zsinatra, még nem jelenti feltétlenül, hogy a reformációval ne rokonszenvezett volna.

255 Hermann Egyed: A katolikus egyház története... i. m. 209-212.

végzéseinek alávetik magukat (ágostai és lipcsei interim). Ezzel a háttérrel fogalmazódott meg az 1548 októberében összehívott magyar országgyűlésnek a vallásüggyel kapcsolatos intézkedése.[256]

A kép, ami a törvénycikkekből kirajzolódik, elég jól körvonalazottan ábrázolja az egyház helyzetét. A törvény intézkedésének alapvető célja, hogy a vallást a régi állapotba kell visszahelyezni, önmagában is sokat mond. Szembetűnő ugyanis a hierarchia teljes szétesése, különösen is az alsópapságot közvetlenül felügyelő főesperesek és esperesek (archidiaconusok, vice-archidiaconusok) hiánya. A közvetlen felügyelet elégtelensége megkönnyítette, hogy egy-egy plébános a reformáció szellemében változtasson a korábbi gyakorlaton személyes meggyőződésből, vagy befolyásosabb tisztársai példájára, esetleg hívei kívánságára.[257] A törvény szövegéből az a következtetés is levonható, hogy a mezővárosokban és falvakban általában nem olyan papok szolgálnak, akik a szentségeket a „katholika szent egyház szertartása szerint szolgáltatják ki". A törvény ugyan elrendelte hithű katolikus papok szolgálatba állítását, de ez az intézkedés csak arra irányulhatott, hogy ilyeneket képezni kell, amint ehhez kapcsolódva rendelkezett iskolák létesítéséről is, amelyekben az „igaz vallást kell tanítani". Úgy tűnik tehát ezen intézkedés nyomán is, hogy a 16. század közepén a papképzést megalapozó mezővárosi iskolák protestáns szellemben működtek.[258] A kolostorok nagy mértékű pusztulása szintén kiolvasható az intézkedésekből, mert a „pusztán maradt monostorok, klastromok és káptalanok" helyreállítását meg sem kísérli, hanem jószágaikat a felállítandó iskolák szolgálatába rendeli.

Az 1548. évi dekrétum 8. cikkelye nyomán a római egyház kísérletet tett a világi kézbe került egyházi javak visszaszolgáltatására. Több jele van annak, hogy a birtokosok többé-kevésbé engedtek ennek az intézkedésnek. Például Balassa Zsigmond és felesége Fánchy Borbála 1549 februárjában kártalanította a diósgyőri pálosokat, Serédy Gáspár szintén egyezséget kötött a renddel és rendezték a birtokfoglalások ügyét, a főúr visszaadta a tokaji és regéci kolostorokhoz tartozó javakat.[259] Mindez azonban már nem akadályozta meg a különböző egyházi testületek, elsősorban a szerzetes-

256 *Magyar Törvénytár.* 1526-1608. évi törvényczikkek. Szerk. Márkus Dezső. Budapest, 1899. 226-227.

257 Mert ilyen is akadt. Péter Katalin: *A reformáció: kényszer vagy választás?* i. m. 80-82.

258 Természetesen lehettek még olyan intézmények, amelyek a katolikus papképzés szolgálatában álltak, mint például Verancsics püspök idejében az egri káptalani iskola (Balázsi Ferenc – Szederkényi Nándor: *Heves vármegye története...* i. m. 205.).

259 EtE V. 130-132, 168-170, 179-180.

rendek felmorzsolódását, és különösen azért nem, mert a szolgálatuk iránti igény a társadalom részéről jelentősen megcsappant, aminek következtében a személyi utánpótlás elapadt.[260]

Szervezeti állapot

Mai ismereteink szerint a magyar ajkú gyülekezetek lelkipásztorainak első önálló szervezkedésére a Tiszántúlon került sor 1545-ben. Feltehetőleg ezekben az években a Tiszáninnen is körvonalazódott a reformáció jegyében munkálkodó alsópapságnak a szövetkezése. Az ennek nyomait megőrző dokumentumot sokáig a felső-magyarországi öt szabad királyi város (pentapolis: Kassa, Eperjes, Bártfa, Kisszeben és Lőcse) lutheránus papsága 1546. évi zsinati végzésének tartották, tehát a felvidéki német ajkú gyülekezetek papságához kötötték. Lehetséges azonban, hogy inkább a zempléni és abaúji részek magyar lelkipásztorainak közös intézkedését őrzi ez az irat.[261] Akármint is van, következtetéseket vonhatunk le belőle Tiszáninnen reformációjának külső, nagyjából a 16. század negyvenes éveinek második felében érvényes állapotára nézve.

Az ágostai hitvallásra és Melanchthon Locijára hivatkozó szöveg kiindulópontja lutheránus, de még sok mindent megőrzött a középkori egyházi élet gyakorlatából.[262] Több mint húsz ünnepet megtartandónak jelentett ki, igaz azonban, hogy csak a bibliai szentek napjait határozta meg ilyennek a sátoros ünnepeken kívül. Bizonyos ünnepeknek áthelyezését a nép életének a rendjéhez képest (pl. aratás ideje) a pap szabadságába utalta. Az egyházi szertartások közül fenntartotta a matutinumot és a vecsernyét, viszont a nagymise (summa missa) előtt addig meglévő ceremóniát eltörölte arra hivatkozva, hogy jobban lehessen az ifjúság szorgalmáról, tanulmányairól kérdezősködni. Ez lett volna ezek szerint a katekizáció ideje. Ebből az is következtethető, hogy ekkor a Luther által kidolgozott, lényegesen rövidebb miserend bevezetéséről döntöttek. Annál is inkább, mert az irat másik pontja az úrvacsoraosztás rendjére nézve a „wittenbergi egyház álláspontját" írta elő követendőnek. A fülbegyónást az úrvacsorához bocsátás feltételeként helybenhagyta a szabályzat. Elrendelte, hogy a lelkészek járjanak tisztességes ruhában, a szertartások során az addig bevett (usitatis hactenus indumentis) öltözetet használják. Ezt feltehetőleg úgy kell érteni, hogy a szertartáson kívül, a mindennapokban nem kell papi ruhát viselni-

260 Hervay Ferenc: *A magyarországi kolostorok pusztulása a 16. században és a reformáció*. In: Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből... i. m. 183-194.

261 Zoványi Jenő: *Az 1546. évi eperjesi zsinat állítólagos végzései*. PSz, 1917. 614-617.

262 EtE IV. 522-524.

ük, viszont az istentiszteletek során igen. Megjelenik az „archidiaconus seu senior" (esperes), akinek feladata az egyházlátogatás, a lelkészek élete feletti szigorú felvigyázás, s akinek a Timóteushoz és Titushoz írt levelekben rögzített szabályok szerint kell hivatalát betöltenie. Világos, hogy a középkori egyházszervezettől különálló testület vezetője, mert a lelkészek ordinálása az ő tiszte. Ezt a kérdést el kellett rendezni, mert ekkor a protestáns jelöltek már nem voltak hajlandók katolikus püspökkel szenteltetni magukat, Wittenbergbe pedig nem mehetett ki e célból mindenki. Feltehető, hogy a legkevésbé kockázatosnak tűnő megoldást választották az esperesi tisztség megalkotásával – tulajdonképpen a sok helyen üresedésben lévő főesperesi tisztség mintájára –, mert ezzel egyelőre nem hívták ki a katolikus hierarchia ellenlépéseit maguk ellen.[263] Igaz, ismerjük Oláh Miklósnak még egri püspöki tisztségében, 1549-ben írt levelét a bártfaiakhoz, melyben felszólítja őket, hogy az ott tartózkodó archidiaconust, aki az ő püspöki jogait sértve lelkészeket szentel, távolítsák el a városból.[264] Úgy tűnik azonban, hogy a tiltakozáson kívül a püspök a jelen helyzetben többet nem tehetett, intézkedési kísérlete viszont megerősíti, hogy létezett a tőle függetlenül létrehozott protestáns főesperesi tiszt. Ebből az is következik, hogy lutheránus ordináció folyt a protestáns iskolájáról nevezetes városban. Felső-Magyarországon már az 1550-es években bizonyosan szenteltek protestáns lelkészeket, s a Verancsics püspök által kihallgatott lutheránus papok egyikének nyilatkozatából azt is tudjuk, hogy az „atyák kézrátételével", ahogy majd a későbbiek során is gyakorolják a tiszáninneni református egyházmegyékben.

A magisztrátus feladata az iskolák felügyelete, különösen a tanítók szorgalmának folyamatos ellenőrzése. Az egyházfegyelem gyakorlásában szintén szerepet kap a tanács, különösen a káromlások, más nyilvános bűnök megtorlása a feladata, s azokkal szemben is el kell járnia, akik az istentiszteleti alkalmakat megvetik. Dióhéjban előttünk áll a későbbi tiszáninneni református egyházmegyék sajátos egyházkormányzati rendje, ahol nincs püspök és a presbitérium szerepét a magisztrátus tölti be. A lelkészek választásában tudomásul veszi az irat a kegyúri jogot. Bizonyára így kell értenünk azt a kijelentését, hogy a „városok és nemesek (civitates et nobiles) ne hagyják alárendeltjeiket alkalmas lelkészek nélkül." A gyakorlatban azonban már ekkor többé-kevésbé élhettek a helységek a papválasztás és a *papmarasztás* szokásával, mert a lelkészekről szóló pont kijelenti, hogy ha egy vétkes lelkész sem a személyes, sem pedig a tanúk előtti intésnek

263 Zoványi Jenő. *A magyarországi protestantismus története 1895-ig...* i. m. I. kötet, 39-40.
264 MPEA 1927. 22-23.

nem enged, a szolgálatból el kell bocsátani. Ezzel szemben, ha a lelkészt ok nélkül mozdítják el szolgálatából, ne merje a helyét senki betölteni addig, amíg a dologban vétkes város vagy falu méltóképpen észhez nem tér. A későbbi (17. századi) vizitációs jegyzőkönyvek már ilyen esetek sorát rögzítették. Annak a kijelentésnek az éle viszont, hogy a tizedekben és más jövedelmekben, amelyek kegyesen elfogadhatók, semmi változtatás ne történjék, elsősorban a főrendek ellen irányulhatott, akik előszeretettel foglalták el az egyházi jövedelmeket ezekben az években.[265]

Historický predtiský reformovaný dištrikt v 16. storočí. 1. časť

Prvá časť uvedenej práce sa zaoberá najmä reformačným hnutím v predtiskom dištrikte, jeho príchodom a udomácnením sa v danom priestore, úlohou mestečiek a vyššej šľachty v reformácii a predstavuje situáciu na konci prvého úseku reformácie. Po krátkom úvode – v ktorom autor predstavuje situáciu pred príchodom reformácie – nasleduje predstavenie stolíc – konkrétne je spomínaná rozloha župy, počet obcí, počet port, najvýznamnejší majitelia, najvýznamnejšie mestá, a obce, ktoré vyslali na viedenskú alebo krakovskú univerzitu viac ako 8 študentov, ktorým sa autor v práci venuje. Sú to stolice Zemplínska, Abovská a Turnianska, Boršodská, Gemerská, Hevešská, Malohontská a napokon Užská. V nasledujúcej časti autor opisuje začiatky a priebeh reformácie v jednotlivých stoliciach a predstavuje najvýznamnejších reformátorov, výnimku tvorí Užská stolica, o ktorej nemal autor k dispozícii dostatok materiálov. Nasledujúca kapitola je venovaná úlohám vyššej šľachty a mestečiek v procese reformácie. Na konci štúdie nasleduje ešte jedna kapitola, ktorá čitateľovi predstavuje situáciu na konci prvého úseku reformácie, pričom jej prvá časť je venovaná charakteristickým črtám kázaní. Posledné dve podkapitoly sa zaoberajú hierarchiou, nižším kňazstvom, verejnou cirkvou a organizačným stavom protestantskej cirkvi v 16. storočí.

Kľúčové slová: *Reformácia. Predtiský reformovaný dištrikt. Opis stolíc. Reformátori. Koniec prvého úseku reformácie.*

265 EtE IV. 493-494, 555-558.

ZÁKONNÉ GARANCIE PRE KRESŤANSKÉ OBCE V OSMANSKEJ RÍŠI. K diskusii o systéme milletov a zmluvnej listine františkánov v Bosne

PAPP Sándor

Legal guarantees for the Christian community in the Ottoman Empire. To the Discussion on the System of Millett and franciscan's letter of Contract in Bosnia

Abstarct: *The submitted study deals with the relationship of Muslims and non-Muslims since the Prophet Muhammad, because from the beginning of Muslim military crusades the non-Islamic community was getting under the muslim rule. The author comments on each of the legal agreements that has been concluded between Muslims and non-Muslims (the Jewish community, Christian community) and the various clauses which have changed over time and explains their meaning. Legal agreements (dhimma) with the subjugated Christian countries, that incurred during islamic crusades were later canceled, as in the case of Ottoman empire, the autonomous regions were transformed into the centrally managed provinces with Islamic legal system. Annex V of this study contains transcription and translation of the written agreement with Bosnian Franciscans.*

Keywords: *Ottoman Empire, Islam, the Balkans, millet, Bosnia.*

Takmer súčasne s nástupom proroka Mohameda, respektíve od začiatku moslimských vojenských ťažení, sa neislamské obce dostávali pod nadvládu moslimov. Sám Prorok sa už údajne snažil o vyriešenie otázok, na akom základe by mali moslimovia usporiadať svoje vzťahy s nemoslimami a nepriateľskými mocnosťami. Každodenná politická realita nútila moslimské štáty uzatvárať popri ozbrojených útokoch politické aliancie s obcami, s ktorými mali aspoň krátkodobo spoločné ciele, aj keď tieto obce neboli ochotné pri-

Chcem vysloviť mimoriadne poďakovanie mojim kolegom a priateľom, pani Márii Ivanicsovej, Claudii Römerovej a pánovi Zoltánovi Bagimu, Robertovi Bornovi, Aleksandarovi Fotičovi, ktorí mi svojimi príspevkami a radami pomohli pri uverejnení tohto príspevku.

jať islam. Sám Prorok uzatvoril počas svojho života celý rad zmlúv. Začal dohodou s kmeňmi z Aus a Harzag (Aws a Kharzaj), ku ktorým patrili aj židovské obce v Medine. Je to rozsiahla zmluva uzatvorená niekoľko rokov po hidžre. Text dokumentu sa zachoval v arabských kronikách a táto dohoda bola dlho považovaná za konštitučnú zmluvu islamu so židovskými kmeňmi v Jathribe. Robert Bertram Serjeant nedávno informoval, že sa nezachoval ani jeden dokument, týkajúci sa spomínanej dohody, ale že existuje celkovo 8 rôznych textov, ktoré uverejnil v originálnych arabských verziách s anglickým prekladom a vysvetlivkami. Najdôležitejším výsledkom je, že dokumenty neobsahujú žiadne právne normy pre integráciu židovských kmeňov, ale že išlo o ochrannú zmluvu medzi prívržencami Proroka, nasledujúcich ho do Jathribu (*al-muhâğîrûn*), a jeho jathribskými ochrancami (al-ansar), ku ktorým patrili aj židovské kmene.

Ďalším veľmi dôležitým výsledkom štúdie bolo, že Prorok v tom čase ešte nepoužíval pojem *umma* (turecky: ümmet) výlučne pre moslimov, ale že uznával právo inovercov na ich vlastný rítus. Znepriatelené strany v radoch svojich prívržencov nútil akceptovať peniaze za smrť členov ich príbuzenstva zabitých pri potýčkach a žiadal skoncovať s princípom „oko za oko". Súčasne sa zistilo, že tradícia textu má svoj pôvod v dvoch po sebe nasledujúcich zmluvných textoch a dôkazy o dohode možno nájsť aj v koráne (3:101-104).[1] Krátko nato uzavrel dohodu s Kurayiš v Mekke, ktorou pre svoju obec zabezpečil každoročnú púť (zmluva Hudaybiya, 628).[2] Predstavovala vlastne prvú zmluvu tohto druhu, ktorá bola považovaná za model pre neskoršie medzinárodné zmluvy islamských mocností.

Dohoda bola uzavretá na 10 rokov a stanovovala, že počas jej platnosti žiadna zo strán neprijme zradcu.[3]

Novému moslimskému spoločenstvu sa zdalo, že víťazný postup neponúka inovercom iné možnosti ako konvertovanie alebo zničenie.[4] Po tom, čo sa vzťahy s väčšinou židov prerušili, objavilo sa na obzore nové spoločenstvo inovercov – kresťania. Zástupcovia kmeňa z Taghlibu sa obrátili na Proroka, ktorý s nimi uzavrel dohodu, podľa ktorej si dospelí môžu po-

1 SERJEANT, R. B. *The Sunnah Jāmiʿah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tah.rīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'. Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* University of London, Vol. XLI. Part. 1. 197, 1 – 42. KHADDURI, M. *War and Peace in the Law of Islam.* Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1955, 206-209.; NAGEL, T. *Das Islamische Recht. Eine Einführung.* Westhofen : WVA-Verlag Skulima, 2001, 94 – 95.

2 KHADDURI, M. *War and Peace...*, 210 – 213.

3 KHADDURI, M. *War and Peace...*, 211 – 212.

4 NAGEL, T. *Das Islamische Recht...*, 96.

nechať svoju vieru, ale zvyklosti kresťanskej bohoslužby pri krste ich detí nebudú viac povolené.[5]

Počas príprav expedície do Tabúku[6] vyšlo najavo, že islamská armáda pozdvihne zbrane aj proti „ľuďom Knihy" (vyznávačom Svätého písma), t. j. proti kresťanom, židom a vyznávačom zoroastrizmu, pokiaľ títo nebudú akceptovať daň z hlavy.

Keďže moslimský cirkevný zákon uvedenú klauzulu odvodzoval zo skutočnosti, že náboženstvá vychádzajúce z učenia Biblie môžu žiť na území moslimov len v prípade, že platia daň z hlavy, skúmali vedci toto pravidlo podrobne: *„Kämpfet wider jene von denen, welchen die Schrift gegeben ward, die nicht glauben an Allah und den Jüngsten Tag und nicht verwehren, was Allah und sein Gesandter verwehrt haben, und nicht bekennen das Bekenntnis der Wahrheit, bis sie den Tribut aus der Hand demütigt entrichten."* [7] *Ako si na nižšie uvedenom preklade možno všimnúť, otázku platenia dane z hlavy je možné interpretovať rôzne: Bojujte proti nim, proti tým, ktorým bolo dané Písmo, tým, ktorí neveria v Alaha ani na Boží súd, a nepovažujú za zakázané to, čo zakázal Alah a jeho posol, a neveria v náboženstvo pravdy, až kým na základe dobrodenia nezaplatia daň z hlavy.*[8]

Róbert Simon podrobne poukázal na odlišnú interpretáciu historických a jazykových zdrojov v maďarskom vydaní Koránu a nakoniec prijal teóriu, podľa ktorej gizya nie je v Koráne jasne definovaným typom dane, v ktorý sa neskôr vyvinula, ale na rozdiel od *haraǧ*, dane, ktorá sa platila za užívanie ornej pôdy, znamenala protislužbu nemoslimského spoločenstva, bola prejavom dobrej vôle.[9]

Nezávisle od uvedených interpretácií možno konštatovať, že nemoslimské obyvateľstvo sa muselo vzdať nielen šírenia svojich náboženských predpisov, ale bolo tiež povinné odvádzať moslimskému spoločenstvu určitý poplatok.

5 NAGEL, T. *Das Islamische Recht...*, 97.

6 V dôsledku správy, že Byzantská ríša je pripravená podniknúť na sýrskej hranici útok proti moslimom, vytvoril Prorok veľkú armádu. Keď však unavená a vysmädnutá armáda dorazila na hranicu so Sýriou, nenašla tam žiadneho nepriateľa. Expedícia Tabuk trvala od októbra do decembra 630.
SIMON, R. *A Korán világa.* Budapest : Magyar Helikon, 1987, 535 Prométheusz könyvek 17. K udalosti: Suruc S. *Kainatin Efendisi Peygamberimizin Hayati. I.* Istanbul: Yeni Asya Yayinlari, 1984 4. 599.: Vojenské ťaženie sa neskôr zmenilo na útoky a viaceré komunity na sýrskej hranici boli nútené platiť moslimom *gizye* rovnako ako kresťanská komunita v Ayale. Viď záver zmluvy : Suruc, 1984 I, 622 anglický preklad zmluvy: Khadduri, 1955, 181.

7 *Korán.* Z arabského prekladu Maxa Henninga, predslov Ernst Werner a Kurt Rudolph, korektúra textu, poznámky, register Kurt Rudolph. Lipsko, 1980 , 183 – 184.

8 Korán 9:29.

9 SIMON, R. *A Korán világa...*, 201 – 203.

Aj v Arábii bol Prorok nútený uzavrieť dohodu s kresťanskými obcami, ktoré neboli ochotné vzdať sa svojho náboženstva. Majid Khadduri vo svojej knihe uvádza 7 dohôd tohto druhu, 3 z nich s anglickým prekladom.[10] Detailný text zmluvy patrí k dohode mesta Nadžran v severnom Jemene. Podľa arabskej tradície a historiografie sa posol Boha, Mohamed, pokúsil prehovoriť obyvateľov mesta, aby prijali islam, tí to však neboli ochotní urobiť. Prorok bol rozhodnutý ísť na Boží súd a obrátiť Nadžrančanov na islamskú vieru. Oni síce neprejavili ochotu tak urobiť, no zaviazali sa, že budú moslimom odovzdávať dvakrát ročne určitú sumu a v prípade bojov budú moslimskej armáde dodávať vojnový materiál a ťažné zvieratá.[11] Základy neskorších právnych interpretácií vznikli v ranom období islamu, v čase, keď prívrženci kresťanských náboženstiev uznávajú nadvládu islamu, sú ochotní platiť a dostávajú sa pod ochranu Proroka a neskôr islamského panovníka. Toto právne postavenie sa nazýva *dhimmi*, alebo podľa tureckej výslovnosti *zimmi*. Ďalšie obdobie vývoja spomenutého systému súvisí s menom druhého kalifa Umara (Ömer), ktorý podrobne vysvetlil podmienky, za akých môže nemoslimská spoločnosť žiť v krajine moslimov. Tieto podmienky boli veľmi prísne, náboženský život, oblečenie a zbrane

10 KHADDURI, M. *War and Peace...,* 179 – 181.

11 NAGEL, T. *Das Islamische Recht...,* 98.; SCHMUCKER, W. *Die christliche Minderheit von Naǧrân und die Problematik ihrer Beziehung zum frühen Islam, Studien zum Minderheitsproblem im Islam. I.* Bonn, 1973, 183 – 281. Bonner Orientalische Studien 27/1.; vydanie arabského textu Khadduri, 1955. 179 – 180.; V literatúre zaoberajúcej sa raným islamským obdobím som nenašiel žiaden dôkaz o zdanlivo veľmi zaujímavom dokumente, ktorý sa nachádza v edícii prameňov uverejnenej pod menom Ferîdûn Beys a napísanej v arabčine s osmanským prekladom. Dokument disponuje presným dátumom, ktorý, ako som zistil, bol v časoch Proroka veľmi nezvyčajným: listina vznikla 3. muharrema v roku 2 po *Hicra* (623. 07. 01) v Medine v mešite Proroka a bola určená pre Ali ibn Tâliban. Dohoda platila pre všetkých kresťanov (...) Dokument rozširuje Prorokovu ochranu na všetkých kresťanov, nezávisle na tom, kde sa nachádzajú. V čase mieru nemusia platiť žiadne povinné poplatky, môže dať to, čo by dali zo srdca. Počas vojny sú kresťania oslobodení od výkonu služby a ešte rok musia platiť poplatok, neprevyšujúci 2 dirhamy. Súčasne zaručuje rozsiahlu ochranu kresťanských kostolov.
Ferîdûn, Ahmed Bey, Mecmû'a-i münşe'âtü s-selâtîn. I. İstanbul. 1274[2] (1858). 30 – 31.; 32 – 34. Keďže sa text formálne i obsahovo líši od textov zmlúv z čias Proroka, zdá sa mi byť nemožné, že by išlo o neskorší apokryf. Treba si však všimnúť, že jedna verzia sporného dokumentu bola známa na prelome 18. a 19. storočia v jednej kópii zo 17. storočia (1048/1623), ktorej pravosť potvrdili moslimskí učenci v Istanbule.
Hammer, Joseph von: Sened, to je zmluvná listina Omara Ibn al Chattaba, druhého kalifa, patriarchu Jeruzalema, opatrená jeho pečaťou. ...
... (Ďalej: Hammer, 1816.) Historické pozadie dokumentu je potrebné ešte preskúmať, zdá sa však byť takmer vylúčené, že by bol dokument počas zostavovania *Mecmû'ai münşe'âtü selâtîn v* polovici 19. st. sfalšovaný.

boli zakázané, predpísané bolo pokorné správanie sa voči moslimom, obligátna trojdňová pohostinnosť a pod. boli obmedzené.[12] Z rovnakého obdobia sú z arabských kroník z čias Umara známe viaceré texty zmlúv, napr. zmluva s kresťanským obyvateľstvom miest Hira a Damašk.[13] Kalif Umar vyhotovil zmluvnú listinu, určujúcu práva a povinnosti obyvateľstva žijúceho podľa štatútu *dhimmi,* patriarchovi Jeruzalema. Patriarcha Jeruzalema však dostal aj iný typ dohody, ktorá podľa mojich poznatkov predstavuje prvý exemplár svojho druhu. Táto dohoda zaisťovala kresťanskej obci cirkvi Svätého hrobu na Olivovej hore imunitu voči všetkým službám a odvodom, kým od pútnikov boli vyberané 3 dirhamy striebra.[14] Nachádzame teda stopy, ktoré dokazujú, že už v ranom období islamu existovali dohody upravujúce ochranu a služby pre obyvateľstvo kresťanských sídel. Tieto alebo podobné dokumenty slúžia ako modely pre neskoršie islamské dynastie, ktoré náboženským spoločenstvám udeľovali ochranné listy. Rovnaké dokumenty od egyptských mameluckých sultánov sa nachádzajú v ortodoxnom kláštore sv. Kataríny na hore Sinaj a boli potvrdené osmanským sultánom Selimom I. a jeho následníkom.[15] Halil Inalcik skoncipoval vzťah patriarchov Konštantínopolu po dobytí byzantského hlavného mesta a v súlade s predchádzajúcimi názormi predpokladal, že v priebehu schvaľovania bol vystavený výnos sultána (*berât*). (K načrtnutému problému sa ešte vrátime).

Práve v období Proroka sa zdá byť isté, že nemoslimské obce mohli od moslimských vládcov očakávať rozsiahlu autonómiu. Tento postup bol natoľko rozšírený, že okrem iných islamských panovníkov aj perzský šach garantoval vlastnícke právo a daňovú slobodu arménskym kláštorom, napr. v Akulise.[16] Perzsky písaná korešpondencia karmelitánskych mníchov žijúcich v Iráne predpokladá existenciu takýchto práv za vlády šacha Abbása Veľkého v 17. storočí.[17] Hore uvedený systém sa v priebehu nasledujúcich

12 NAGEL, T. *Das Islamische Recht ...*, 99 – 100.

13 KHADDURI, M. *War and Peace...*,183 – 184.

14 HAMMER, 1816, 67 – 69. Je pozoruhodné, že právne alebo historické diela islamu textové vydanie Hammera nespomína.

15 ERNST, H. *Die mamelukische Sultansurkunde des Sinai-Klosters.* Wiesbaden : Otto Harrassowitz Verlag, 1960; SCHWARZ, K. *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache.* Islamkundliche Untersuchungen. Band 7. Freiburg im Breisgau, 1970.

16 FRAGNER, B. G. *Repertorium Persischer Herrscherurkunden. Publizierte Originalurkunden (bis 1848).* Islamische Materialien Band 4. Freiburg im Breisgau : Klaus Schwarz Verlag, 1980, 70 – 71.

17 Sutūdih, Manūchir, Dr. – Afshār, Iraj: Asnād-i Pādimîryān-i Karmilî bāzmāndih az ´as.r-i shāh´Abbās S.afāvî. Remained Documents of Carmelite Padres since Shah Abbas Era. Tehran, 2004. Mîrā̲s̲-i Maktūb.

storočí a v geografickom prostredí menil len málo. Túto skutočnosť potvrdzujú dva príklady. Prvý pochádza z Iberského polostrova, ktorý sa nachádzal pod islamskou nadvládou. Počas arabského dobývania polostrova sa provincia Murcia, ktorú Arabi pomenovali podľa svojho kráľa Teudemira, podriadila arabskému panovníkovi a Abd al-Aziz bin Musa bin Nusair uzavrel s kresťanskou časťou obyvateľstva provincie mierovú zmluvu (*kitâb sulh*). Touto mierovou zmluvou poskytol arabský dobyvateľ obyvateľstvu provincie ochranu (dhimma). Dohoda bola považovaná za zmluvu. Okrem záruky bezpečnosti a života kresťanských mužov a ich rodín sa dohoda zaoberá aj ochranou cirkví. Podmienkou mierovej zmluvy bola kapitulácia siedmich miest a pravidelné ročné odvody vo forme peňazí a obilia, ktoré možno nazvať daňou z hlavy.[18] Listina bola vyhotovená podľa arabskej tradície.

Ďalší príklad sa vzťahuje na spôsob inaugurácie správcov kresťanských obcí, predovšetkým metropolitov v Osmanskej ríši, ktorý poukazuje na istú paralelu s niekdajšími islamskými úkonmi.

Hoci Aleksandar Fotič, ktorý spracoval archívny materiál srbského Kláštora sv. Hilandara na hore Athos, nezverejnil žiadnu menovaciu listinu (berat), opísal funkciu a existenciu tohto dokumentu.[19] Pekným príkladom pre túto tému je menovacia listina metropolitu mesta Widin Jozefa, ktorý bol vymenovaný v roku 1763.

Brniansky osmanista Josef Kabrda prelistoval 21 nádherných menovacích listín metropolitov východnej cirkvi z rokov 1633 až 1848 a udáva tiež ich signatúry, názvy archívnych fondov a miesto ich zverejnenia.[20] Posledný dokument obsahuje vlastnoručný podpis sultána Abdula Mecida a je adresovaný novému metropolitovi Milét, ktorý sídlil v kláštore Alt Johann (Eski

18 Zmluva bola vystavená v mesiaci Rağab v roku 94. (v apríli 713) a mená svedkov udalosti sa nachádzajú v dolnej časti dokumentu. HOENERBACH, W. *Islamische Geschichte Spaniens.* Übersetzung der Aʿmâl al-aʿlâm und ergänzender Texte. Zürich – Stuttgart : Artemis Verlag, 1970, 54 – 55. Preklad Aʿmâl al-aʿlâm a doplnkových textov. Zürich – Stuttgart, 1970. 54 – 55. Vydavateľstvo Artemis, 1970, 54 – 55. Vydavateľ nepochybuje o pravosti dokumentu.

19 Фотић, Александар: Света Гора и Хиландар у Османском Царству XV - XVII. век. Mounth Athos and Hilandar in the Ottoman Empire (15th – 17 th Centuries). Београд, 2000, 95.

20 KABRDA, J. *Le systéme fiscal de l´ Eglise orthodoxe dans l´Empire ottoman. (d´ aprés les documents turcs).* Brno: Universita J. E. Purkiné, 1969, 33. Kabrda sa vo svojej veľmi rozsiahlej a významnej knihe zaoberal nemeckým spracovaním osmanskej *podpornej* listiny napísanej v originálnom jazyku a v nemeckom preklade: Scheel Helmuth: Die staatsrechtliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jhrg. 1942. Phil.-hist. Klasse. No. 9. Berlin 1943.

Yogan) a vystriedal svojho zosnulého predchodcovu Kalugera Agapia, a požíval aj predchádzajúce privilégiá.[21]

Po dobytí Konštantínopolu zostal trón metropolitu neobsadený. Podľa dochovaných tradícií a zvykov mal byzantský cisár so slávnostnou pompou dosadiť nového hlavného duchovného. Keďže sa sultán v každom ohľade považoval za následníka byzantského cisára, uplatňoval si nárok na výber a schválenie novej hlavy východných cirkví.[22] Prvým patriarchom potvrdeným sultánom bol Gennadios, známy teológ, teoretik a filozof svojej doby.[23] Menovanie Gennadija za patriarchu bolo určite pozitívne ovplyvnené jeho všeobecne známym striktným odmietaním plánov na vytvorenie únie východnej a západnej cirkvi.[24] Názory vedcov na to, či prvá inaugurácia vykonaná sultánom sa uskutočnila formou odovzdania menovacej alebo zmluvnej listiny, sa rozchádzajú. Za isté sa všeobecne pokladá, že ochranu života a majetku obcí východných cirkví v rámci osmanského systému milletov (náboženských obcín) zaručovali noví patriarchovia.[25]

Hoci originál spomínanej listiny už neexistuje, jej obsah možno zrekonštruovať pomocou neskorších dokumentov o výsadách ortodoxnej cirkvi.[26] Okrem inaugurácie patriarchu bolo potrebné potvrdiť v úrade aj ďalších vyšších hodnostárov gréckej ortodoxnej cirkvi. Halil Inacik, ktorý vzťahy nemoslimských obcí k osmanskému panovníkovi interpretuje nie ako exteritoriálne, ale teritoriálne, publikoval menovaciu listinu jedného neznámeho metropolitu Konštantínopolu z obdobia vlády Mehmeda II. alebo Bajazida II. Týmto dokumentom ho sultán poveril právami voči mníchom a duchovným v rámci jeho správneho obvodu, ako aj hlavným dozorom nad cirkvami, vinohradmi a inými tovarmi, teda právami, ktorými disponovali jeho predchodcovia v úrade. Súčasne bol metropolita oslobodený od povin-

21 KABRDA, J. *Le système fiscal de l'Eglise orthodoxe...,* 33.; Signatúra listiny: Arhivele Naţională Ale României, Bucureşti, Suluri Nr. 76.; GUBOGLU, M. *Paleografia şi diplomatica turco-osmană.* Studiu şi album. Bucureşti, 1958. Nr. 192, 160-161.; facsimilul 192.; Publikácia sa nepokúša o identifikáciu kláštora.

22 HAMMER-PURGSTALL, J. *Geschichte des Osmanischen Reiches. II.* Pest, 1828, 1.; Kritobúlosz: II. Mehmed élete. (Übers. von.: Károly Szabó) Budapest, 1875, 117 – 118. Monumenta Hungariae Historica Scriptores XXVII.

23 PAPADAKIS, A. Gennadius II and Mehmed the Conqueror. In *Byzantion,* 1972, 32/2, 88 – 106.

24 ÏNALCIK , H. The *Status of the Greek Ortodox Patriarch. Essays in Ottoman History.* İstanbul, 1998, 203 – 205.

25 URSINUS, M. M. *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas.* (Hrsg.: Hösch, Edgard – Nehring Karl – Sundhaussen, Holm). München : Böhlau Verlag, 2004, 442 – 444.

26 ZACHARIADOU, E. The Great Church in captivity 1453-1586. In Angold, M. (ed). *Cambrige History of Christianity. Eastern Cristianity.* Cambrige, 2006, 172.

ností, akými boli dane, pošta a reparačné práce. Okrem toho boli podriadení duchovní, podobne ako vojvodovia v kresťanských vazalských krajinách alebo cháni na Kryme, vyzvaní uznávať sultána ako ich vodcu.[27] Okrem metropolitov a patriarchov získali prostredníctvom poverovacích listín privilégiá aj uzatvorené spoločenstvá ako napr. ortodoxné kláštory. Názorným príkladom pre našu tému je Sinajský kláštor, pretože v jeho archíve sa zachovali, väčšinou v origináli, dokumenty o udeľovaní výsad za sebou nasledujúcich islamských dynastií.[28] Podľa tradície, v ústnom podaní zachovanej dodnes, bol to sám Prorok, kto uzavrel prvú zmluvu so spomínaným kláštorným spoločenstvom, a ktorú neskôr kalifovia a sultáni potvrdzovali. Za vlády Sulejmana I. boli tieto práva dôkladne preskúmané. Závery zhrnul Osman, kádi z Egypta, v správe napísanej v turečtine. Zvlášť pozoruhodné je, že v správe sú ako záruka privilégií uvádzané zmluvné listiny predchádzajúcich moslimských panovníkov vo forme *ahdname-i mübarek,* hoci listina výsad Selima I. z roku 1517, originál ktorej sa zachoval, patrí nepochybne k typu *berat*.[29] Za vlády mameluckých sultánov boli práva potvrdzované listinami výsad v arabskom jazyku a od roku 1517 Selimom I. formou *berat*. Podľa znenia prvého *beratu* sultán nezasahoval do záležitostí obce, jeho primárnym cieľom bolo skôr zabezpečenie životných podmienok, zbieranie almužien a zaistenie ich bezcolného a nezdaneného predaja mimo i vnútri kláštora. Možno konštatovať, že hoci Osmani prevzali príklady a fakty zo skorších listín mamelukov, v praxi však pri udeľovaní privilégií nepoužívali staršie zvyklosti predošlých islamských kancelárií, ale riadili sa podľa už etablovaných osmanských zvykov. Hoci sa prvé *beráty* využívali najmä na darovanie majetku (mülk),[30] listina výsad pre Sinajský kláštor od Selima I. z typu *berat* predstavovala presný vzor pre neskoršie inauguračné listiny, ktorými bola prisľúbená istá autonómia (ako aj vnútorná samospráva).

V priebehu prenikania na Západ sa Osmani na Balkáne dostali do kontaktu s novým kresťanským spoločenstvom, katolíkmi. Už dlhšie je známe, že prvé sultánske nariadenie dotýkajúce sa katolíkov pochádza od sultána Mehmeda II. Osmanský štát konal aj v novej situácii podľa starých pravidiel. Orientalistický historický výskum v Juhoslávii už pred 2. svetovou

27 ĬNALCIK, H. The *Status of the Greek…,* 205 – 206.

28 Porovnaj poznámku pod čiarou 15.

29 Başbakanlı Osmanlı Arşivi (Ĭstanbul), Ĭbnülemin Tasnifi, Maliyet ve imtiyazat nr. 3.

30 Magyar Országos Levéltár, Mikrofilmtár, (MOL, Maďarský štátny archív) oddelenie mikrofilmov č. 10669. 20 – 21. a 21 – 22. Nahrávka (zbierka Gyulu Káldyho): WITTEK, P. *Zu einigen frühosmanischen Urkunden.* I-VI. Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes. 53 (1964) 300-313, 54 (1965) 240 – 256, 55 (1966) 122 – 141, 56 (1967) 267 – 284, 57 (1968) 102 – 117, 59 (1969) 165 – 197, 59/60 (1970) 201 – 223.

vojnou zverejnil prvé údaje, z ktorých vyplýva, že zaručenie života a majetku pre katolíckych františkánskych mníchov bolo potvrdené písomnou zmluvou vydanou po dobytí Bosny (1463). Táto povestná listina bola podľa zachovaných informácií vyhotovená na lúke neďaleko obce Milodraž 28. mája 1463 a jej odpis je dodnes uložený vo františkánskom kláštore vo Fojnici. Obsah a okolnosti vzniku dokumentu predstavil nedávno vo svojom obšírnom článku Srecko M. Dzaja.[31] Spomenul, že o tejto zmluvnej listine informoval publikum János Asbóth, ktorý však vyjadril pochybnosť o jej pravosti, a poznamenal, že text bol napísaný po turecky, ale dátum je pripojený podľa kresťanského letopočtu. [32] Išlo viac než len o zmienku, keďže Asbóth pripojil aj korektný maďarský resp. nemecký preklad tejto zmluvnej listiny, ktorý má byť jedným zo skorších zverejnení dokumentu.[33] Ako prvý informoval o listine Josip Matašović v roku 1930.[34] Podľa analýzy ešte nebolo isté, či je dokument autentický, alebo bol sfalšovaný.[35] Až po 2. svetovej vojne, v roku 1949 listinu preskúmal expert, osmanista Hazim Šabanović. Podľa neho dokument nie je originálom, ale kópiou vytvorenou medzi rokmi 1645 – 1669. Dominik Mandić a Karlo Jurišić sa odvolali na to, že podľa ústneho podania františkánov sa listina od roku 1486 neustále nachádzala v ich kláštore. Aj macedónsky osmanista Vančo Boškov neskôr akceptoval názor, že nejde o falzifikát, ale o neskoršiu kópiu originálu. [36] K rozoberanému problému sa ešte raz vrátim.

Hazim Sabanović zverejnil text písomnej zmluvy (*'ahdnâme*) a analyzoval jeho obsah. Text listiny je podľa všeobecného názoru vedcov auten-

31 DŽAJA, S. M. Fojnička Ahdnama u zrcalu paleografije, pravne povijesti i politike: Kontekstualizacija Ahdnama bosanskih franjevaca. In *Bosna Franciskana*, 2009, 31, 103-128.

32 ASBÓTH, J. *Bosnien und Herzeowina. Reisebilder und Studien*. Wien, 1888, 441.

33 ASBÓTH, J. *Bosznia és a Hercegovina. Útirajzok és tanulmányok. II.* Budapest, 1887, 180.

34 MATAŠOVIĆ, J. Fojnička regesta. Srpska Kraljevska Akademija. Spomenik 67. In *Drugi razred*, 1930, 53, 59 – 432.

35 DŽAJA, S. M. Fojnička Ahdnama u zrcalu paleografije, 109.

36 DŽAJA, S. M. Fojnička Ahdnama u zrcalu paleografije, 110; BOŠKOV, V. Ahd-nama Murata III stanovnicima Bara iz 1575. godine. In *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovin,* 28 – 30 (1977 – 1979) Sarajevo, 1979, 279 – 285.; BOŠKOV, V. Pitanje autentičnosti Fojničke ahd-nama Mehmeda II iz 1463. godine. In *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine,* 28 – 30 (1977 – 1979) Sarajevo, 1979. 87 – 105.; MOLNÁR, A. Katolikus Missziók a hódolt Magyarországon I. (1572 – 1647). *In Humanizmus és reformáció 26.* Budapest, 2002, 83. Fußnote 208. Balassi Kiadó.

tický.[37] Dokumentu sa väčšieho ocenenia dostalo po získaní nezávislosti Bosny. Na jednej strane pomohol Bosniakom pochopiť skutočnosť, že osmanská nadvláda, ktorá v minulosti zmarila ich štátnosť, ale umožnila im zachovať si ich náboženskú a kultúrnu identitu, bola podľa listiny *humánnou* a *tolerantnou*, alebo – ešte lepšie povedané – *pragmatickou.*

Aj turecké médiá prejavili o tému nezvyčajný záujem. V súčasnosti existuje na internete minimálne desať webových stránok, na ktorých si možno prečítať nový turecký preklad a transkripciu, resp. juhoslovanský, nemecký a anglický preklad dokumentu.[38] Nechcem tu ďalej rozoberať otázku, ako politicky odlišne motivované webové stránky čitateľovi prízvukujú, že listina je prvým dôkazom *ľudských práv* a *náboženskej slobody*, ktorými islam vybavil kresťanstvo. Moderná história a mediálny úspech listiny začali vtedy, keď bývalý minister zahraničných vecí Bosny Irfan Ljubijakić v máji 1995, dva mesiace predtým, ako jeho vrtuľník počas letu do Záhrebu zostrelili Srbi, pri rokovaní v Zenike odovzdal ministrovi zahraničných vecí tureckej komisie odpis zmluvnej listiny napísanej 28. mája 1463 (ahdname), originál ktorej sa podľa údajov médií objavil v jednom z bosnianskych archívov.[39] Niektoré spravodajské portály zverejnili aj obrázky listiny, tie však boli kvôli ich malému formátu nečitateľné. Daným spôsobom však bolo zdôraznené, že originál skutočne existuje.

37 ŠABANOVIĆ, H. Turski dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeća. In *Istirisko-pravni zbornik Pravnog fakulteta Sarajevo,* 1-2, 1949, 201 – 202.; MANDIĆ, D. Autentičnost ahd-name Mehmeda II. B. H. francivcima. Radovi Hrvatskogo povijesnog instituta u Rimu III-IV (Skadaček zbornik) Rim, 1971, 61 – 90; BOŠKOV, V. Pitanje autentičnosti fojničke Ahd-name Mehmeda II iz 1463. godine. In *Godišnjak Društva istiročara Bosna i Hercegovine,* 28 – 30, 1977 – 1979, 87 – 105.; DŽAJA, S. M. *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina.* Voremanzipatorische Phase 1463-1804. München, 1984. Südosteuropäische Arbeiten.

38 Fatih Sultan Mehmed'in ahitnamesi http://www.uludagsozluk.com/disari/?b=fatih%20sultan%20mehmet%20in%20ahitnamesi&u=http://www.turkiyebulteni.net/15/text/t32.htm (Download, 2009. 08. 17.); Treaty of 1463 between the Ottoman Sultan and the Christians of Bosnia 15 October 2007 http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/non-muslims/1995-treaty-of-1463-between-the-ottoman-sultan-and-the-christians-of-bosnia.

39 „Bosna-Hersek'in Zenika şehrinde 1995 yılının Mart ayında, Dışişleri kapsamında yapılan görüşmelerde, Bosna-Hersek Dışişleri Bakanı İrfan Ljubijankic, Türk heyetine çok anlamlı bir armağan verdi. Bu armağan Fatih Sultan Mehmet Han'ın 1463 yılında Bosna'daki gayrimüslimler için yayınladığı "Ahidname"nin bir kopyasıydı. 28 Mayıs 1463'te Milodraz ikametgahında yazıldığı kaydedilen ve aslı Bosna arşivlerinde bulunan ahidname, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve bu imparatorluğa yön veren padişahların hoşgörüsünün ve hükmü altında bulunan azınlıklara olan adaletinin bir göstergesiydi..." Türk İslam Tarihinden: Fatih Sultan Mehmet'in Bosna Belgesi. İlmi Araştırma Dergisi 14. sayı (Ağustos 2005) 35.

Počas mojich rešerší na internete sa mi podarilo nájsť čitateľné vyobrazenie, ktoré mi umožnilo takmer úplne odstrániť nejasnosti týkajúce sa transkripcie.[40]

Po darovaní odpisu listiny bosnianskym ministrom zahraničných vecí vznikli turecké verzie, transkripcie, nové turecké preklady, pre ktoré je typická nepresnosť (všetky sú nepresne datované). Obsahovo sú však správne. Hoci som preskúmal všetky dostupné verzie, opieral som sa o dobre čitateľnú fotografiu listiny, ktorú som mal k dispozícii. Dostupné edície textu neuverejňovali ani neprekladali invokáciu, a ani slová písané červeným atramentom, ktoré sa nachádzajú v hornej časti dokumentu. Invokácia na najlepšom obrázku je dokonca zle čitateľná, myslím si, že znie nasledovne: *Hüve l-mu´in* (On {Boh} je pomocník). Dolu sa v štyroch riadkoch nachádza červeným atramentom napísaný nasledujúci text: *„Merhum ve magfur-leh Ebu l-feth gazi/sultan Mehmed han rahmetu llahu/ve-l-gufran hazretlerinün hatt-i serifidür* [To je vzácny rukopis zosnulého a blaženého bojovníka za vieru, víťaza, jeho výsosti sultána Mehmeda, nech mu Boh dá zľutovanie a milosť]. Podľa fotografie nemožno jednoznačne určiť, či je listina pravá. Považujem za pravdepodobné, že ide o odpis. Uvedený odpis alebo, lepšie povedané, takáto kópia, ktorá neobsahuje iba text, ale odráža aj formu a vybavenie originálnej listiny, je v rámci osmanskej diplomacie niečím nezvyčajným. Znakom osmanských overených odpisov je zvyčajne nasledovné: podanie textu má byť presné a jeho potvrdenie kádim sa má objaviť na papieri. Kádiho poznámka tentoraz chýba, dokument sa svojím vybavením podobá listinám z čias vlády sultána Mehmeda II. Sultánov monogram (tugra) je tiež podobný. Bolo by potrebné zistiť obdobie a okolnosti, za akých kópia vznikla. V súvislosti s tým však treba akceptovať názor Hazima Sabanovića, ktorý za originál označil nie listinu, ale iba jej text. V texte sa nachádza typická chyba, vyskytujúca sa vždy pri odpisovaní. Na konci piateho a na začiatku šiesteho riadku môžeme dvakrát čítať slovo *yüce* (vysoký, mocný) ako prívlastok sultána.[41]

Je pozoruhodné, že v ostatných verziách, nových prekladoch a vo vydaniach nachádzajúcich sa na internete možno nájsť presný dátum. Iba Saba-

40 The Oath (Ahdnama) of Sultan Mehmet II the Conqueror Mehmet the son of Murat-Khan Always victorious! http://www.croatianhistory.net/etf/ahd.html.

41 „Original je, kako će se to iz objašnjenja koje dolazi iza teksta vidjeti, nestao nešto prije 1654. godine, jer je u međuvremenu od 1654. do 1669. nastao onaj primjerak ahdname za koji se drži da je original i koji se kao takav čuva u muzeju Franjevačkog samostana u Fojnici uokviren pod staklom. Taj primjerak, međutim, nije ništa više nego dosta neuspjela imitacija originala." (Hazim Šabanović, Turski dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeća, str. 200.)."

novićov preklad ukazuje, že chýba rok: „Napisano 28. maja u stanu Milodraž." Na kópii sa tiež nachádza dátum bez uvedenia roku: ôTahriran fi 28 Mayis (Napísané 28. mája). Dátum sa zdá byť doplnený o letopočet podľa logiky historických udalostí, keďže Bosnu dobyl sultán Mehmed II. skutočne v roku 1463. Je však nepochopiteľné, prečo je v niektorých internetových vydaniach k textu pripojený vymyslený dátum: *„Tahriren fi 28 sehr-i Mayis Gurre-i Muharremü´l Haram sene 883. {Napísané 28. mája, teda v prvý deň mesiaca muharremu, v roku 883}.*[42] Určite to musí byť chyba, pretože 1. muharrem 883 znamená 4. apríl 1478. Dátum teda nezodpovedá skutočnostiam.

Ako som už spomenul, existujú ešte neskoršie texty podporujúce autenticitu listiny. V roku 1483 adresoval sultán Bajazid II. begovi a kádimu Bosny listinu, ktorou potvrdil privilégiá udelené svojim otcom. Tie isté privilégiá boli uznané ešte raz vo fermane z roku 1498 a ešte v jednom písomnom potvrdení sultána Ahmeda I. z roku 1607, a sú uložené v kláštore vo Fojnici. [43]

Šťastnou náhodou bol v archíve Csongrádskej župy v Maďarsku, v tajnom archíve mesta Szeged objavený nový, neznámy exemplár listiny výsad bosnianskych františkánov.[44] Dokument bol použitý ako príloha k sultánskemu nariadeniu vydanému medzi 3. a 13. marcom 1640 podľa kresťanského letopočtu. Podľa listiny mali bosnianski františkáni protestovať u osmanského panovníka, pretože napriek vlastníctvu zmluvnej listiny udelenej sultánom Mehmedom II. boli opakovane obťažovaní moslimskými obecnými hodnostármi a vojvodami, ktorí od nich požadovali bakšiš (*sarab beha deyü akcelerin alub)* {čo znamená, vyberajú od nich peniaze, nazývané Weinkosten}. Ďalej emíni požadovali od mníchov pri prievozoch 12 akče za osobu. Bolo to obzvlášť nespravodlivé, pretože už niekoľko mesiacov predtým bolo vydané sultánovo nariadenie, ktoré potvrdzovalo staré privilégiá. Mnísi naliehavo žiadali sultána o obnovenie predchádzajúcich privilégií a o ich zavedenie do platnosti.[45] Existencia nariadenia ukazuje, že zmluvná

42 Fatih Sultan Mehmed'in ahitnamesi http://www.uludagsozluk.com/disari/?b=fatih%20sultan%20mehmet%20in%20ahitnamesi&u=http://www.turkiyebulteni.net/15/text/t32.htm (Herunterladen: 17. 08. 2009).

43 Popara. i.m.

44 Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára, Törökkori iratok. iv. a. 1021.a.7. nr. 29.

45 Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára. Törökkori iratok IVA. 1021a7. Nr. 30.; kiadása: Szilágyi, Sándor – Szilády Áron: Okmánytár a hódoltság történetéhez Magyarországon. Nagy-Kőrös, Czegléd, Dömsöd, Szeged, Halas levéltáraiból. Pest, 1863. II. 318 – 319. Nr. LVI. Török-magyarkori történelmi emlékek. I. Osztály Okmánytár.

listina veľkého predka bola akceptovaná i v období sultána Ibrahima (1640 – 1648). Sultánov ferman bol potvrdený Ramazanom bin Mustafom, kádim z Lippó. Iný kádi, ktorého meno je známe z jeho pečate a overovacej doložky a ktorý sa volal Mehmed, potvrdil bosniansku zmluvnú listinu.

Skutočnosť, že mnísi uchovávali v bývalom archíve szegedských františkánov sultánsku listinu výsad z 15. storočia, potvrdenú v Lippó neďaleko Szegedu, znamená, že maďarský kláštor hľadal azyl na zaistenie vlastnej existencie pod záštitou bosniackych františkánov. Szegedskí mnísi požadovali skutočne diplomatickú podporu. V roku 1619 sa objavila výzva metropolitu Grékov, Valachov a Srbov, aby katolícki poddaní Osmanskej ríše museli na území starého maďarského kráľovstva platiť ortodoxnej cirkvi cirkevnú daň a iné odvody. Situáciu preveril diván v Belehrade a v apríli 1619 bolo v mene sultána vydané nariadenie, ktoré ortodoxnej cirkvi zakazovalo požadovať od katolíkov dane.[46] Metropolita sa pravdepodobne nechcel vzdať príjmov z daní, a tak sa katolícki Maďari a južní Slovania (maď. *sokác,* osm. s*okace*) obrátili s písomnou žiadosťou aj na diván v Bude a vyjadrili sa, že sa riadia západným latinským rítom, že grécky, srbský a valašský rituál je odlišný („*bunlar frenk ve lâtîn dîni ve âyîni üzre olub Rûm ve Sırb ve Eflâk keferesinin âyînleri başka olub*"). Metropolita spomínaných ortodoxných veriacich nakoniec dosiahol, že západná cirkevná obec bola zahrnutá do jeho listiny výsad (*berât*) (*bir tarîk ile berâtlarına ilhak edüb*). Katolíci platili daň zo sobáša (*resm-i nigâh*), cirkevnú daň (*resm-i kinise*) a iné poplatky (*sa'yir versü ve sadakaların*) katolíckym mníchom, ale ortodoxná cirkev chcela napriek zvyklostiam poplatky frátrom (*frata*) odňať. Keďže v predchádzajúcich rokoch túto záležitosť preskúmal najvyšší miestodržiteľ Belehradu Kadizâde Ali Pascha i miestny kádi Habil Efendi, rozsudok znel, že katolíci nemajú žiaden vzťah k ortodoxnej cirkvi, a preto im bolo povolené odovzdávať pôvodné odvody katolíckym mníchom. Počas vyšetrovania bola spolu s iným dôkazovým materiálom analyzovaná sultánska zmluvná listina *('ahdnâme-i hümâyûn*), ktorá je pravdepodobne identická s privilégiami bosnianskych františkánov.[47] V nasledujúcom období ortodoxná cirkev opatrenia obsiahnuté v listine rešpektovala. V 17. storočí pôsobili na druhej strane Tisy, v Jenö, v Lippa (Lipova), Temešvári a vo Vršaci štyria biskupi, ktorí strpčovali život katolíckym veriacim. Srbský vladyka v Temešvári zvýšil v roku 1645 dane, ktoré museli platiť aj katolícki kňazi a veriaci, natoľko, že jeden misionár, jezuita Péter Sotich sa vy-

46 SZILÁGYI – SZILÁDY, 1863, 299-300. Nr. XXI.

47 Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára. Törökkori iratok IVA. 1021a7. Nr. 30.

bral kvôli tomu do Istanbulu, aby od sultána získal doklad o ochrane. Jeho pokus však nebol úspešný.[48]

Skôr, než sa budem venovať samotnému zverejneniu dokumentu, chcem zamerať pozornosť na iný aspekt problému, a to na súperenie medzi jednotlivými kresťanskými konfesiami o dušu a o príjmy. Zachované údaje poukazujú na skutočnosť, že v juhovýchodnej časti bývalého Maďarska okupovanej Osmanmi existujú popri rímskokatolíckej menšine, ku ktorej patria Maďari a južní Slovania, aj tri rôzne etnické skupiny zastupujúce ortodoxiu. Na základe preskúmania osmanských dokumentov je zrejmé, že miestny metropolita zodpovedný za ortodoxnú časť obyvateľstva bol po vymenovaní do úradu potvrdený aj sultánom a že spoluveriaci boli v očiach Osmanov tiež rozdelení na etnické skupiny. Otázkou je, ako možno vyššie uvedené, často kontroverzné informácie v kategórii medzinárodných osmanských štúdií a dejinno-právnych prehľadov, nazývaných systém milletov, interpretovať.

Na zodpovedanie tejto otázky sa musíme krátko vrátiť k diskusii z osemdesiatych rokov, v ktorej išlo o to, či je literatúra oprávnená používať terminológiu obdobia posttanzimátu z 19. storočia pre skoršie obdobia. To znamená, keďže sa termín „millet" vyskytuje pravidelne v starších osmanských dokumentoch týkajúcich sa kresťanov a židov, je vedec na základe uvedenej skutočnosti oprávnený predpokladať už pred 19. storočím v Osmanskej ríši princíp autonómnej spoločnosti, ktorý vznikol ešte podľa príslušnosti k náboženstvu a národnosti?

Benjamin Braude predložil svoju pochybnosť v roku 1981 nasledovne: Is is commonly supposed that the millet system was the framework within which the Ottoman state ruled ist non-Muslim subjects. Basic to this view is the assumption that the Ottoman government usually dealt with dhimmis of all denominations as member of a community, not as individuals. The millet-başı, be he patriarch or rabbi, was the administrative officer responsible to the state for his community, and to his community for the state. Through this office the fiscal and juridical autonomy of each recognized community, Greek, Armenian, or Jewish, was maintained.

Althouhd this description is commonly accepted in the literature on the Ottoman empire, it is unsatisfactory".[49]

48 MOLNÁR, 2002, 334.

49 BRAUDE, B. *Foundation Myths of the Millet System. Christians and Jews in the Ottoman Empire. Functioning of Plural Society. (*Braude, B. – Lewis, B.) Volume I: The Central Lands. New York, 1981, 69. (http://www.stockton.edu/~papadema/pdf%20files/BRAUDE_Foundation.pdf); Najnovšie spracovanie témy: Kenanoglu, Macit: Osmanli Millet Sistemi: Mit ve Gercek. Istanbul, 2004. Klasik. Zdá sa, že nie je in-

Braude vyslovil negatívny postoj voči hore uvedenej teórii a celú záležitosť považoval za výsledok európskej vedy, ktorú Osmani v priebehu 19. storočia v čase štrukturálnych zmien obnovili ako starú, zo staršej osmanskej tradície pochádzajúcu inštitúciu. Štúdiu veľmi starostlivo analyzoval Michael Ursinus a Braudeho interpretácia názorne vysvetľuje, že celý systém bol chápaný ako „importný tovar" západnej orientalistiky.[50]

Je potrebné vrátiť sa aj v tejto štúdii k Braudeho interpretácii, pretože ten zásadne spochybnil, že by bol dobyvateľ sultán Mehmed udelil akúkoľvek autonómiu nemoslimským spoločenstvám.[51] Východiskový bod tejto štúdie, teda existencia zmluvnej listiny bosnianskych františkánov, priamo odporuje tvrdeniu Braudeho. Ursinus skúma stať Braudeho ako celok a reaguje na všetky najdôležitejšie poznámky. Zriekam sa analýzy, chcel by som však poukázať na to, že na vysvetlenie pojmu „milla" alebo „millet" v interakcii so špeciálnymi situáciami a navzájom nasledujúcimi epochami je potrebné vynaložiť viac námahy. Výraz musí v počiatkoch islamu označovať náboženské spoločenstvo, ako aj spoločenstvo veriacich, a používali ho všetci „ľudia Knihy" (žid a kresťan) na označenie spoločenstva a aj jednotlivca. Raná islamská terminológia začala tento pojem rozširovať o novší obsah, pojem bol definovaný ako navzájom oddelené kresťanské spoločenstvá, rôzne skupiny veriacich, mestá a štáty. Rôzne nemoslimské spoločenstvá podliehajú „ochrane" islamu a získavajú štatút dhimmî (zimmî), stávajú sa chránenými osobami. Úplne súhlasím s Benjaminom Braudem v tvrdení, že v 16. – 18. storočí nemožno takto označiť každú obec, ako keby mala vlastného vodcu (millet başı), ktorý by na seba prevzal aj úlohu reprezentanta islamského štátu. Na základe skorších moslimsko-kresťanských, ale aj osmansko-kresťanských zmlúv možno konštatovať, že časť z nich bola spojená s určitým menom vodcu spoločnosti (vojvoda, kráľ), ale iná časť spomína len spoločnosť. Príkladom druhého typu zmluvy je zmluva medzi sultánom Mehmedom II. a Janovčanmi v Galate pri Konštantínopole (1453) [52], a tiež všetky vystavené zmluvy pre republiku Ragusa (Dubrovník).[53]

formovaný o kritickom postoji Ursinusa. Napriek tomu sú jeho kritické poznámky podobné.

50 URSINUS, 1989. 195.

51 BRAUDE, B. *Foundation Myths of the Millet...*, 1981.

52 İNALCIK , H. *Ottoman Galata, 1453 – 1553. Essays in Ottoman History.* İstanbul, 1998, 271 – 376.

53 HR- Državni Arhiv Dubrovnik, Acta Turcarum (ʿahdnâme-i hümâyûn 1640, 1750); 7 DA 15 st bv. 19.; Traduzioni die Capitulazio e Fermani di Sultan Mehmed II, Baiezetto II, Selimo I, Solimano II, Selimo II, Amurate III, Mahomete IV, Ahmed I, Mustafa I, Osmano I, Mustafa I, Amurad IV, Ibrahim I, Maomete IV, Solimano III, Ahmed II, Mustafa II, Ahmete III, Mahmud I, Osmano II.; Glavina, Mladen: An overview of the

Najlepšími príkladmi toho, ako kresťanské spoločenstvo na čele so svojím panovníkom uzavrie ochrannú zmluvu s islamskou mocou a rovnako uzná, že jeho krajina je integrovanou súčasťou islamského sveta, sú Maďarsko a Sedmohradsko.[54] Je to tým, že tu nájdeme zmluvný charakter posilnenia panovníka zo strany sultána chránený tak dlho, ako to len bolo možné, teda až do 60. rokov 17. storočia. Podobný príklad pre iných kresťanských vazalov k dispozícii nie je, pretože v prípade vazalov Moldavska a Valašska sa už v prvej polovici 16. storočia inaugurácia uskutočňuje použitím takej sultánskej udeľovacej listiny, ktorá platila aj pre iné nemoslimské *privilegované* spoločenstvá. Nie je žiadnou náhodou, že hore uvedené potvrdenie ortodoxných metropolitov v ich úrade sa uskutočnilo prostredníctvom *berât*. Myslím si, že rozdiel medzi rumunskými krajinami a Sedmohradskom nie je z právneho pohľadu islamu dôležitý. Skutočný rozdiel spočíva vo vývoji historickej, geografickej a politickej roviny a po následnom drastickom redukovaní moci Sedmohradska sa krajina priklonila, rovnako ako Moldavsko a Valašsko, k osmanskej vláde.

Chcel by som ešte obrátiť pozornosť na to, že slovo „millet" vykazuje napriek rôznym interpretáciám najneskôr v 16. storočí často silný etnický charakter. V medzinárodnej oblasti sa toto slovo (omylom zamieňané za ta'ife) používa aj na rozlišovanie rôznych etnických skupín. V druhej polovici 17. storočia, keď veľvyslanectvá sedmohradských kniežat dostávali od osmanskej vlády potreby pre domácnosť, alebo keď prejednávali politické záležitosti, označovali Osmani podľa ich úradnej praxe tri politické národy, Szekler (maď. národ v Rumunsku), Sasov a Maďarov spoločným tvarom *üç millet* (tri národy).[55] Slovo v žiadnom prípade neoznačovalo druh náboženskej príslušnosti.

Nakoniec chcem zdôrazniť, že ochranné zmluvy (dhimma) s podmaňovanými kresťanskými krajinami, ktoré vznikli počas dobyvateľských ťažení islamu, boli neskôr zrušené, keďže v osmanskom prípade sa autonómne oblasti zmenili na centrálne spravované provincie (*vilâyet*), v ktorých bol

formation and function of the institue of capitulation in the Ottoman Empire and the 1604 Dubrovnik capitulation. Revue de Philologie Orientale, Prilozi za orientalnu filologiju 58 (2008) 139 – 166.; Biegman, Nicolaas: The Turco-Ragusan Relationship According to the Firmân of Murâd III (1575 – 1595) Extant in the State Archives of Dubrovnik. The Hague – Paris, 1967. Mouton.

54 PAPP, S. *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen. Eine quellenkritische Untersuchung.* Wien, 2003.

55 „üç millet" Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz I. (Berlin) Hauptabteilung, Geheimer Rat, Repositorium 11, Auswärtige Beziehungen, 255a Siebenbürgen nr. 3. vol. 3. Bl. 339 – 344., und fol. 345 – 347. (Veľké množstvo príkladov zo 17. storočia).

zavedený islamský právny systém (*şarî'a*). S touto situáciou sa na Balkáne možno stretnúť do začiatku 19. storočia. *Dhimma* sa už viac nevzťahuje na žiadne separátne práva spoločenstva, ale len na osobne prežívaný status. V tomto prostredí možno nájsť iba prežívajúce, sultánskymi privilégiami podporované nemoslimské komunity spolu s inštitúciami (kostol, monastier), ak tie disponovali viacerými autonómiami alebo privilégiami (napr. oslobodenie od niektorých daní), ktoré neboli automaticky uznávané pre iné dhimmî. Keďže komunity ako napr. ortodoxná cirkev alebo františkáni existovali nepretržite, čo potvrdzujú aj listiny, nemôžeme spoločenský systém privilégií chápať ako mýtus. Musíme sa však zamyslieť nad tým, či systém milletov ako inštitúcia chrániaca istú komunitu mohla skutočne existovať v rôznych epochách histórie Osmanskej ríše.

V prílohe uverejňujem prepis a preklad písomnej zmluvy bosnianskych františkánov podľa exemplára z archívu v Szegede. Porovnanie obidvoch verzií textu z Fojnice a Szegedu odhalilo viaceré rozdiely, ktoré som vo vydaní označil len v prípade, ak obsahovo modifikovali text. Najväčší rozdiel predstavuje dátum obidvoch listín. Verzia zo Szegedu obsahuje zmiešaný moslimsko-kresťanský dátum. Táto skutočnosť si vyžaduje ďalšie preskúmanie, keďže dátum 28. máj 863 po Kristovi, doplnený arabským letopočtom, znamená v Szegedskom exemplári 28. máj 1459. Nie je vylúčené, že na origináli nebol v skutočnosti označený letopočet, ale len mesiac a dni, a ten, kto kopíroval, horlivo doplnil dátum podľa svojich historických znalostí. V tomto prípade sa musel pomýliť, pretože v roku 863/1453 nebola dobytá Bosna, ale Srbsko. Ak sa však letopočet v dátume neobjavuje omylom, potom bude táto skutočnosť vyžadovať ďalšie úvahy o dátume vzniku listiny.

Listina sultána Mehmeda II. bosnianskym františkánom

Csongrád Megyei Levéltár, Szeged Város Titkos Levéltára, Török kori iratok. iv. a. 1021.a.7. nr. 29.

hüve

1 Nişân-i şerîf-i 'âlîşân-î sultânî ve tugrâ-yi garrâ-yi cihân-sitân-i hâqânî bi-l-'avni r-rabbânî hükmi oldur-ki
2 ben ki sultân Mehmed hânam cümle 'avâm u havâsa mâ'lûm ola ki işbu dârendegân-i fermân-i hümâyûn Bosna ruhbânlarna
3 mezîd-i 'inâyetüm zuhûra gelüb buyurdum-ki mezbûrlara ve kineselerine kimesne mâni' vü mezâhim olmayub ihtiyâtsız
4 memleketümde duralar ve qaçub gidenlere dahi emn u âmân ola ki gelüb bizüm hassa memleketimüzde haufsız sâkin olub
5 kineselerinde mütemekkin olalar ve yüce hazretümden ve vezîrlerümden ve qullarımdan ve re'âyâmdan ve cümle memleketüm halqından kimesne
6 mezbûrlara dahl u ta'arruz ëdüb incitmeyeler kendülere hânlarına[56] mâllarına ve kineselerine yabandan
7 dahi hassa memleketüme âdem getürürlerse kimesne mâni' olmayub incitmeye 'ülûvv-i 'inâyetümden[57] yemîn-i mugallaza ederin
8 yeri ve göki yaradan perverdigâr haqqıyçün ve yedi mushaf haqqıyçün ve ulu peygamberlerimüz emri içün ve yüz yigirmi
9 dört bin peygamber haqqıyçün ve quşandugım qılıç haqqıyçün bu yazılanlara hîç ferd muhâlifet etmeye mâdâm-ki bunlar
10 benüm hidmetime ve emrüme mutî' olalar tahrîren fî 18 mâyis sene seles ve sittîn ve semânî miye

bî-yurt-i Milôdrâj
tibqu aslihi l-'âlâ
dâma mahfûfen bi-l-ma'â
nemmaqahu el-faqîr ileyhi te'âlâ
Mehmed el-qadî
bi-dâri l-gazât Lipova
'ufiye anh[58]

Siegel: ba-râh-i lütf-i samed el-faqîr Mehmed

56 V exemplári z Fojnice a jeho moderných tureckých kópiách: *cánlarina* (na jej dušu).
57 V exemplári z Fojnice chýba: *kimesne mÁni´ olmayub incitmeye ´ülÚvv-i ´inÁyetümden.*
58 KÜTÜKOĞLU, M. *Osmanlı Belgelerinin dili (Diplomatik).* İstanbul, 1998², 351. Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı.

On (je Boh)

Nariadenie ušľachtilého, vznešeného sultánovho kaligrafa, opatrené vlastnoručným podpisom skvelého sultána dobyvateľa – nech s Božou pomocou nadobudne platnosť – je nasledovné:

Ja, sultán Mehmed Khan, dávam na známosť všetkým chudobným i bohatým, že tým, ktorí vlastnia toto sultánske nariadenie, bosnianskym mníchom, preukazujem moju sultánsku priazeň a nariadil som, že nikto nesmie spomínaným a ich kostolom škodiť. V mojej ríši sa môžu zdržiavať bez strachu. Tí, ktorí ušli, nech sú v bezpečí a pokojní. Po ich návrate zostanú v mojej vlastnej ríši bez strachu v bezpečí, môžu sa usadiť vo svojich kostoloch. Nesmú byť rušení, zneužívaní ani poškodzovaní mojou výsosťou, mojimi vezírmi, sluhami a poddanými. Nikto nesmie narúšať ich kláštory, ich majetok, kostoly, rušiť ich alebo tých, ktorých privedú do mojej ríše z cudziny. Z mojej milosti slávnostne prisahám na nášho Boha, ktorý stvoril nebo a zem, na sedem exemplárov Koránu, na príkaz nášho najvyššieho Proroka, na 125-tisíc prorokov, na meč, ktorý mám pripásaný, že menovaným sa vôbec nič nestane, pokiaľ mi budú posluhovať a riadiť sa mojimi nariadeniami.

Napísané 18. mája v roku 863 (1453) v poľnom tábore pri Milodraži.

Tento odpis sa plne zhoduje s originálom a nech je trvalo uschovaný s originálom.[59]

Zapísané úbohým sluhom Vznešeného Mehmedom Kadim v dome bojovníkov za vieru v Lippe. Nech mu je odpustené.

Pečať: cestou večnej milosti, úbohý sluha Mehmed

59 Slovo *mahfûfen* znamená pokryť, zastrieť.

KALVÍNSKA REFORMÁCIA A KALVÍNSKA CIRKEV V ŠARIŠSKEJ STOLICI V 16. – 18. STOROČÍ

Peter KÓNYA

Calvinist Reformation and Calvinist Church in Saris county from the 16th to 18th Century

Abstarct: *History of Calvinist Church in Šaris county is an example of the spread of the „second reformation" in an environment where church administrative structures of Lutheran parishes were soon created and represented by Šariš and later called city seniorities. Their existence was a major obstacle to the successful progress of Calvinism. Similar situation appeared in some of the royal free cities, particularly in Kosice, where it took about half a century for the supporters of Calvinism, until they achieved the right for their own congregation. The conditions in Saris county, where the Lutheran church administration prevented the penetration of the Swiss Reformation, however, were different because, unlike in the royal towns, nobility could interfere with the religious matters. Thanks to several landlords who adopted Calvinism in the late 16th century, about twenty reformed congregations could arise in this territory. These separated from the jurisdiction of the evangelical rural seniorities in 1609 and created a separate Saris reformed seniority, that existed for almost half a century. The existence of countless reformed churches within this mainly protestant seniority was a source of permanent tension between believers of both protestant confessions. Conflicts between the parishes often had to be resolved on county level constituting the agreement on the joint use of temples and bells by Calvinists and Lutherans. These agreements were not always respected, and disputes were brought back to the negotiations to the county level. Special situation occured in the royal free city Prešov, where after a long resistance of the city hall, reformed church wasn't formed until the uprising of Francis II. Rákóczi in 1707.*

Keywords: *Calvinist Reformation, the second Reformation, Šaris county, seniority, eastern Slovakia*

Reformácia sa na území Šarišskej stolice udomácnila už v 20. a 30. rokoch 16. storočia, a tak patrilo toto teritórium spolu s ďalšími hornouhorskými stolicami k prvým územiam, kde sa víťazne presadilo učenie Martina Luthera. Za svoje rýchle napredovanie vďačila reformácia predovšetkým slobodným kráľovským mestám na území stolice. Z piatich miest Pentapo-

litany (Košice, Levoča, Prešov, Bardejov a Sabinov) sa tri nachádzali v Šariši (Prešov, Bardejov a Sabinov). Ich obyvatelia boli zväčša nemeckej národnosti a tešili sa rozsiahlym privilégiám. K tým už od stredoveku patrila aj cirkevná autonómia, najmä právo na slobodnú voľbu farára a zásahy orgánov mestskej samosprávy do záležitostí farnosti. Vzhľadom na uvedené skutočnosti sa v hornouhorských slobodných mestách už na prelome storočí objavili skutočnosti, ktoré akoby ohlasovali príchod reformácie, resp. obrovských zmien v oblasti duchovného života. Tak už v 90. rokoch 15. storočia kazatelia v Bardejove ostro kritizovali miestnych mníchov aj mestského farára. Ešte pred reformáciou, r. 1522, prešovská mestská rada kvôli teologickým nezhodám zbavila úradu mestského farára.[1]

Samozrejme, nemeckí mešťania udržiavali živé mnohostranné styky s nemeckými krajinami a so záujmom sledovali tamojšie udalosti. Preto sa nemožno čudovať, že medzi prvými práve oni šírili v krajine myšlienky Martina Luthera, ktoré prinášali do miest meštianski synovia, študujúci na nemeckých univerzitách. Mešťania si tak už niekoľko rokov po Lutherovom vystúpení vo Wittenbergu zvolili takých farárov, ktorí ďalej šírili idey reformácie. Prvým kazateľom pôsobiacim v Lutherovom duchu v Prešove a Bardejove bol Wolfgang Schusstel, ktorý sa po odchode do Košíc, r. 1527, vrátil ako kazateľ do Bardejova, kde ho v nasledujúcom roku zvolili za mestského farára. V tomto úrade energicky odmietol hlavné prvky katolíckej cirkvi, ako slúženie omší, výzdobu kostolov, svätenie svätých a predaj odpustkov. Tak je práve s týmto kazateľom spätá reformácia Bardejova na konci 20. rokov 16. storočia.[2] V tom istom čase pôsobil aj v Sabinove kňaz menom Stanislav, ktorý viedol mešťanov k reformácii.[3] V jeho diele pokračoval na konci 20. rokov Anton Philadelphus, ktorého však mestská rada prepustila a v nasledujúcom roku zamestnala novokrsteneckého kňaza.[3] Prešovské meštianstvo sa k Lutherovej reformácii prihlásilo v roku 1531 zásluhou dvoch kazateľov, Mateja Bognera a už spomínaného Antona Philadelpha.[4] Od začiatku 30. rokov sa potom všetky tri mestá vyvíjali ako významné centrá reformácie v Hornom Uhorsku.

Reformácia sa z miest ďalej šírila na vidiek. Iba Bardejov vlastnil štrnásť poddanských dedín a niekoľko ďalších obcí mal vo vlastníctve Prešov a Sabinov. Pod vplyv mestských kazateľov sa od začiatku reformácie do-

1 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských slobodných kráľovských mestách v 16. storočí. In *Reformácia na východnom Slovensku v 16.-18. storočí*. Ferdinand Uličný (ed.). Prešov, 1998, s. 24 – 25.

2 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 26.

3 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 27.

4 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 28.

stali takisto viaceré zemianske rodiny. Udomácnenie nového učenia v radoch šľachty umožnilo ešte pred polovicou storočia rozšírenie reformácie na takmer celé územie stolice (s výnimkou severných častí obývaných ortodoxnými Rusínmi).

S úspešným šírením reformácie sa na program dňa dostal problém nového cirkevnosprávneho usporiadania. Túto, ako aj ďalšie dôležité otázky ďalšieho vývinu lutherských farností na území Šarišskej stolice, riešila r. 1546 prešovská synoda, uskutočnená iba rok po prvej reformačnej synode v krajine v Erdőde. Na synode sa okrem zástupcov piatich hornouhorských slobodných kráľovských miest zúčastnili aj zástupcovia dedinských farností v stolici a vyslanci spišských miest. Jednou z hlavných príčin synody bola obrana proti útokom zo strany katolíckej cirkvi, ako aj potreba vymedzenia sa voči radikálnym reformačným smerom a nastolenia jednoty v najvýznamnejších teologických, právnych a školských otázkach. Synoda prijala šestnásť záverov (kánonov), tzv. šarišských článkov, ktoré obsahovali hlavné, základné normy cirkevného usporiadania. Za teologický základ viery uznala synoda Augustanu a Melanchthonove *Loci Comunes*. Jednotlivé kánony sa zaoberali najdôležitejšími otázkami života cirkevných zborov, napr. prisluhovaním Večere Pánovej, výstavbou cirkevnej správy, poriadkom volieb kňazov, vykonávaním vizitácií, vyberaním kňazských dôchodkov a pod.[5] Synoda pôvodne nariadila aj svätenie, to sa však napokon po ostrom odmietnutí ostrihomským arcibiskupom Mikulášom Oláhom neuskutočnilo. Na synode došlo aj k založeniu prvého lutherského cirkevnosprávneho územia, tým sa stal seniorát piatich slobodných kráľovských miest, vytvorený na teritóriu piatich hornouhorských slobodných kráľovských miest a vidieckych farností v Šarišskej stolici. Za jeho prvého seniora zvolili bardejovského farára Andreja Radašína.[6]

Len o tri roky neskôr, r. 1549, vstúpila Šarišská stolica, resp. mestá na jej území, do dejín uhorskej reformácie ďalšou udalosťou. Na výzvu panovníka Ferdinanda I. boli hornouhorské slobodné kráľovské mestá povinné predložiť svoje vieroučné články. Na daný účel si dali mestské rady piatich slobodných kráľovských miest vypracovať vlastné vyznanie viery pod názvom *Confessio Pentapolitana*. Autorom, resp. jedným z autorov, tohto najstaršieho lutherského vyznania viery v kráľovskom Uhorsku bol rektor bardejovského gymnázia Leonard Stöckel.[7] Vyznanie viery, pozostávajúce

5 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 28; KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku.* Liptovský Svätý Mikuláš, 1935, s. 66 – 67.

6 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 28.

7 HAJDUK, Andrej. *Tri vyznania viery na Slovensku*. KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku.* Liptovský Svätý Mikuláš, 1935, s. 69 – 70.

z devätnástich článkov, vychádzalo z Augustany, z ktorej autori vynechali časti napádajúce pápeža a rímsku cirkev, keďže to bolo namierené nie proti katolíkom, ale proti anabaptistom a sakrametárom (zwingliánom). Vyznanie prijal neskôr tak kráľ, ako aj ostrihomský arcibiskup, a o desať rokov poslúžilo ako vzor pri zostavení ďalšieho vyznania viery pre dolnouhorské kráľovské banské mestá, *Confessio Montana*.[8]

Confessio Pentapolitana a *Šarišské články* usmerňovali v druhej polovici 16. storočia náboženský život nielen v mestách Pentapolitany, ale aj vo vidieckych farnostiach Šarišskej stolice. Cirkevný život a ďalšie šírenie reformácie na území stolice tak dostali pevný rámec. Pritom aj mestské rady prísne dohliadali na čistotu náboženstva a aj najmenšie podozrenie konzultovali s wittenberskými teológmi (hlavne s Melanchthonom).[9] Mestské rady, ktoré riadili mestského seniora, vtedy významne ovplyvňovali aj náboženský život vidieckych lutherských zborov.

Samozrejme, v načrtnutej situácii sa mohli myšlienky švajčiarskych reformátorov presadiť v stolici len veľmi ťažko. Napriek napredovaniu „druhej reformácie" na väčšine teritória Horného Uhorska mohli stúpenci Zwingliho a neskôr Kalvína na tomto území hlásať svoje názory iba tajne, v podobe kryptokalvinizmu. Keďže kalvínsky smer reformácie sa v Hornom Uhorsku z viacerých dôvodov šíril najmä na vidieku, pod ochranou spravidla po maďarsky hovoriacich magnátov a šľachty, bola väčšina kalvínskych kazateľov maďarskej národnosti. Preto sa aj do mestského prostredia dostávali myšlienky kalvínskej reformácie v prvom rade prostredníctvom maďarských kňazov (samozrejme tam, kde bolo maďarské obyvateľstvo). V piatich hornouhorských slobodných kráľovských mestách sa tak najskôr v Košiciach objavili kazatelia pôsobiaci v kalvínskom duchu. Po Matejovi Bíró Dévaim sa v 50. rokoch zastavil v meste Juraj Szegedi, ktorý ho tiež musel opustiť, rovnako ako Andrej Károly v 80. rokoch.

Tento kryptokalvinizmus bol však rozšírený aj v ďalších mestách, a to nielen medzi maďarskými, ale aj nemeckými a slovenskými mešťanmi. Mestskí delegáti tak na prešovskej synode v roku 1586 odsúdili kvôli kryptokalvinizmu Gašpara Piltza.[10] Podobne r. 1593 napadol na synode prešovský kňaz Sauter levočského rektora Jána Mylia. Konflikt pokračoval ďalej,

8 KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku,* s. 69 – 70.

9 Mestské rady venovali veľkú starostlivosť tomu, aby ich farnosti viedli vzdelaní kňazi, spravidla absolventi univerzity vo Wittenbergu, a v prípade najmenšieho podozrenia z anabaptizmu alebo zwingliánstva sa radili s Melanchthonom alebo s inými wittenberskými profesormi, po čom nejedného kňaza vykázali z mesta (napr. v Košiciach, Sabinove alebo Prešove). BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských...,, s. 28.

10 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 32.

na stranu Mylia sa postavil kežmarský kazateľ Sebastián Lám, podporovaný miestnym zemepánom Thökölym, a proti nemu vystúpil Gregor Horváth Stansith.[11]

V uvedenej situácii bola vznikajúca reformovaná cirkev v západných stoliciach Horného Uhorska. Hoci sa kalvínska reformácia už od polovice 16. storočia úspešne šírila po oboch stranách Tisy i v Zadunajsku, v severných a severozápadných stoliciach ju zastavili prísne organizované štruktúry lutherskej cirkvi.[12] Tam sa potom od konca storočia mohli prvky kalvínskeho učenia objaviť iba v podobe kryptokalvinizmu. Rozširovali ich kazatelia, ovplyvnení najmä názormi Filipa Melanchthona, ktorí sa tak dostali do ostrých sporov s lutherskými teológmi a mestské rady ich neraz zbavili úradu. Do boja s otvorenými alebo tajnými stúpencami Kalvína sa zapojili takí chýrni kazatelia ako Leonard Stöckel alebo Gregor Horváth Sztancsisc. Cirkevná a svetská vrchnosť prísne dohliadala na náboženský život najmä v slobodných kráľovských mestách a vidieckych zboroch pod ich vplyvom.[13] Stúpenci kalvínskej cirkvi bojovali celé desaťročia za povolenie slobodného vyznávania svojho náboženstva, čo sa mohlo uskutočniť len po zásahu vonkajšej moci. V Košiciach tak iba vojsko Štefana Bocskaia a napokon Juraja I. Rákócziho umožnilo vytvorenie reformovaného cirkevného zboru.[14]

Napriek tomu, že na miestnej úrovni neraz dokázali spolupracovať príslušníci obidvoch protestantských cirkví, čo mohlo výnimočne viesť k vytvoreniu k cirkevnosprávnej únie ako na sklonku 16. storočia v Zadunajsku[15], alebo v nasledujúcom storočí v Zemplínskom reformovanom senioráte,[16] v Uhorsku vzťah evanjelikov a reformovaných až do poslednej tretiny 17. storočia charakterizovalo vzájomné nepriateľstvo. To sa často prejavovalo v rôznych teologických dišputách a konfliktoch, pričom luther-

11 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských..., s. 32; bližšie SEBŐK, M. *Humanista a határon. A késmárki Sebastian Ambrosius története.* Budapest, 2007.

12 V polovici 16. storočia sa už lutherské zbory, (najmä mestské a vidiecke, nachádzajúce sa pod ich vplyvom) zlučovali do väčších územnosprávnych celkov. Vznikali tak fraternity, seniorát y a iné jednotky, ktoré boli tvorené nielen mestskými, ale aj vidieckymi farnosťami.

13 Prešovská mestská rada neraz písala Melanchthonovi alebo Wittenberskej univerzite vo veci svojich mestských kazateľov (najznámejšia je korešpondencia vo veci Mateja Lauteerwalda a jeho učenia o dobrých skutkoch).

14 SZABÓ, L. *Kassai kálvinista krónika (1644 – 1944).* Kassa, 1944, s. 19.

15 V Zadunajsku do r. 1591 pôsobil spoločný protestantský dištrikt na čele so Štefanom Beythem.

16 Na území Horného Zemplína vznikla v r. 1597 neformálna cirkevná únia, v zmysle ktorej vidiecke evanjelické a. v. cirkevné zbory patrili do Zemplínskeho reformovaného seniorátu. DIENES, D. *Zempléni vizitációk*. Sárospatak, 2008, s. 439.

ská cirkev prenikaniu kalvinizmu na územie naďalej bránila. Významný medzník vo vývine protestantizmu nadišiel v poslednej tretine 17. storočia, keď boli po prešporských súdoch, počas tzv. tragického desaťročia, príslušníci obidvoch protestantských cirkví rovnako vystavení tvrdému náboženskému prenasledovaniu.[17] Iba spoločný osud stíšil náboženské konflikty a obe cirkvi začali spolupracovať v záujme zachovania vlastnej existencie, a ich členovia sa chopili zbrane v povstaní Imricha Thökölyho. Avšak aj vtedy dochádzalo k prejavom lutherskej intolerancie i nevraživosti na oboch stranách.

Je preto pochopiteľné, že kalvínska reformácia sa v Šarišskej stolici presadzovala iba veľmi ťažko. Seniori, vážení nemeckí mestskí farári a mestské rady neumožnili pôsobenie reformovaným kazateľom. Napriek tomu však v niekoľkých obciach došlo k vytvoreniu reformovaných cirkevných zborov. Jediným slobodným kráľovským mestom, kde po dlhom zápase vznikla na krátky čas reformovaná farnosť, bol Prešov. Ten bol zároveň jediným mestom na území stolice, v ktorom žilo početnejšie maďarské meštianstvo.

Podľa slovenskej evanjelickej cirkevno-historickej literatúry a svetskej historiografie nevznikla v Šarišskej stolici žiadna reformovaná farnosť.[18] Skutočnosť však bola iná, a aj na tomto území pôsobila v 16. – 18. storočí reformovaná cirkev, hoci v menšinovom postavení. Poukazujú na to aj pôvodné pramene, dochované však vo veľmi malom počte a značne neúplné. Najpodrobnejšie informácie sú z približne dvoch desiatok šarišských reformovaných cirkevných zborov k dispozícii iba o prešovskom, ktorý však vznikol najneskôr a mal najkratšie trvanie.

V 16. storočí pôsobili na území Šarišskej stolice nasledujúce reformované cirkevné zbory: Michaľany, Hažgut (Podhorany), Kendice, Šebeš (Nižná Šebastová), Terňa, Chmeľov, Petrovany, Tolčemeš (Šarišské Sokolovce), Tulčík, Sedikart (Záhradné), Demjata, Kapušany, Drienovská Nová Ves, Ploské, Solivar, Fintice, Čeľovce, Malý Slivník a Veľký Šariš, s početnými fíliami (Močarmany, Haniska, Veľmý Slivník, Chmeľovec a i.). Veľká časť týchto zborov zanikla alebo splynula s väčšinovými evanjelickými a. v. farnosťami, príp. sa stala obeťou rekatolizácie, postupujúcej od začiatku 17. storočia. V druhej polovici storočia však stále existovali reformované cirkevné zbory

17 Po prešporských súdoch a zrušení stavovskej ústavy prestali obidve protestantské cirkvi, bez opory svojej existencie v legislatíve, fakticky existovať, ich kňazi zväčša opustili krajinu a veriaci boli vystavení mnohostrannému prenasledovaniu.

18 ULIČNÝ, F. ml. Reformácia v Šarišskej stolici. In *Reformácia na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí.* Ferdinand Uličný (ed.). Prešov, 1998.

Veľký Šariš, Babin Potok, Tolčemeš, Drienov, Hažgut, Veľký Slivník, Sedikart, Terňa, Petrovany a Močarmany.[19]

Silná lutherská cirkevná správa s významnými centrami v troch slobodných kráľovských mestách síce masívnejšie preniknutie kalvínskej reformácie na územie Šarišskej stolice neumožňovala, napriek tomu však aj tam v druhej polovici 16. storočia pod ochranou svetskej vrchnosti vzniklo asi dvadsať reformovaných zborov tak so slovenskými, ako aj maďarskými veriacimi. Významnú úlohu v tomto procese nepochybne zohrali významné zemianske rodiny ako Kapyovci, Soósovci, Úszovci, Darholzovci a iní. Významnou mecénkou šarišských reformovaných cirkevných zborov bola aj manželka Žigmunda Forgácha. Spomedzi niekoľkých desiatok reformovaných kazateľov, pôsobiacich v stolici, boli za významnejších teológov pokladaní Ján Balog Selyei, Ján Madarasi, Ján Tarcsai a Štefan Berethi.[20] Jeden z nich, Krištof Darholz z Fintíc do maďarčiny preložil a vydal dielo Jána Daliho Tolnaiho „Novissima Tuba".[21]

Spočiatku patrili kalvínske cirkevné zbory pod správu šarišského evanjelického, teda lutherského seniorátu.[22] Na začiatku 17. storočia sa však spod vplyvu mestského lutherského seniora oslobodili a založili samostatný reformovaný seniorát. Kalvínske farnosti v Šarišskej stolici tak r. 1609 vytvorili Šarišský reformovaný seniorát, ktorý bol súčasťou Predtiského reformovaného cirkevného dištriktu.[23] V čase vzniku dištriktu ho tvorilo spolu asi dvadsať farností, ich väčšina však z rôznych dôvodov neexistovala dlhšie ako niekoľko desaťročí.

Šarišský seniorát, ako najmenší zo seniorátov v dištrikte, nedisponoval plnými právomocami. Čo je azda najdôležitejšie, jeho senior nemohol ordinovať nových kňazov, ale kandidátov na ordináciu posielal do susedných seniorátov, najmä do abovského (seniorát košickej doliny). Tak v roku 1630 na dištriktuálnej synode v Sátoraljaújhelyi žiadal šarišský senior Ján Abanyi ordinovanie troch kňazov: Martina Somosiho do Petrovian, Jána Mohácsiho do Terne a Michala Morosotzkého do Veľkého Slivníka.[24] Šarišský reformovaný seniorát ako najmenší a neplnoprávny seniorát však neexistoval dlho, a to len do roku 1644, keď boli jeho zostávajúce farnosti a fílie za-

19 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae. Utrecht 1728. In DEBRECENI EMBER, P. *A Magyarországi és Erdélyi református egyház története.* Sárospatak, 2010, s. 405.
20 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae, s. 405.
21 ZOVÁNYI, J. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon.* Budapest, 1977, s. 134.
22 ZOVÁNYI, J. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti*, s. 511.
23 ZOVÁNYI, J. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti*, s. 511.
24 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae, s. 405.

členené do Abovského reformovaného seniorátu.[25] Po jeho zániku abovský senior Ján Tolnai pod prísahou zaviazal šarišských kňazov k poslušnosti, pričom vzal k sebe pečať, truhlicu a archív seniorátu.[26] Na čele dovtedy samostatného Šarišského reformovaného seniorátu stáli seniori: tulčícky kňaz Andrej Szentgyörgyi, drienovský farár Ján Abani a Urban S. Losonczi, kňaz z Ploského.[27] Po zlúčení s abovským seniorátom stál dočasne na čele niekdajšieho seniorátu ako konsenior Martin Somosi, po ňom tento úrad vykonával Benedikt Szerdahelyi.[28]

Do druhej polovice 17. storočia počet reformovaných cirkevných zborov v Šarišskej stolici už výrazne poklesol, neskôr väčšina málopočetných zborov neprežila prvú vlnu rekatolizácie. Avšak nielen obnovená katolícka cirkev a štátna moc ohrozovali šarišské reformované farnosti. Ešte takmer celé 17. storočie predstavovala pre nich najväčšie nebezpečenstvo evanjelická cirkev, dominujúca na území stolice. Už v prvej polovici storočia sa na viacerých miestach dostali do konfliktu kalvínski kazatelia a veriaci s lutherským obyvateľstvom a jeho zemepánmi. V niekoľkých prípadoch pritom reformovaní zemania alebo kňazi prosili o pomoc stolicu.

Tak v apríli 1644 sedmohradské knieža Juraj I. Rákóczi vo svojom liste písanom zo Szerencsu vymenoval kazateľa do petrovianskej reformovanej farnosti.[29] A to pravdepodobne nie so súhlasom miestnych zemepánov, pretože príchod kňaza vyvolal odpor v časti obyvateľstva, čím sa stolica zaoberala na tej istej kongregácii.[30]

V polovici storočia trval niekoľko desaťročí konflikt reformovaných a katolíkov v Budimíre. Stolica od leta 1656 o tomto probléme viackrát rokovala a na jeho vyriešenie vymenovala komisiu za účasti Juraja Barnu, Štefana Ibrányiho a dvoch Keczerovcov. Tá dospela k rozhodnutiu až v nasledujúcom roku a v jeho zmysle mohli odvtedy užívať kostol, zvon a cintorín obidva cirkevné zbory, nedeľné služby Božie vykonávali striedavo, majetok kostola užívali spoločne, rovnako mali spoločnú aj kostolnú pokladnicu, cirkevné dôchodky rozdelili na dve časti; obidva zbory si volili vlastného dozorcu a starší z nich uchovával kľúč od kostola, ktorý raz ročne využí-

25 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae, s. 527.
26 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae, s. 404 – 405.
27 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae, s. 404 – 405.
28 LAMPE, A. Historia Ecclesiae Reformatae, s. 404 – 405
29 Štátny archív Prešov, Šarišská župa (ŠŽ) 624/8: Kongregačné zápisnice, 20. IV.1644.
30 Štátny archív Prešov, Šarišská župa (ŠŽ) 624/8: Kongregačné zápisnice, 20. IV.1644.

vali veriaci na voľbu richtára a kurátora, pričom tieto podmienky boli pod hrozbou pokuty 12 zlatých povinné dodržiavať obidve strany.[31]

Už v nasledujúcom roku (r. 1658) sa do podobného konfliktu dostali reformovaní s tamojšími evanjelickými zemepánmi v Chmeľovci a Hažgute. Vecou sa opäť zaoberala stolica, ktorá na kongregácii vymenovala komisiu na prešetrenie celej záležitosti.[32]

V nasledujúcom desaťročí (r. 1665) sa reformovaní v Kendiciach dostali do sporu s evanjelikmi kvôli cirkevným dôchodkom. Aj tento konflikt sa dostal na rokovanie stolice a rovnako bola vymenovaná komisia na jeho riešenie.[33]

Ešte bezprostredne pred začiatkom násilnej rekatolizácie, v roku 1670, vypukol nový kalvínsko-lutherský konflikt v Šarišskej stolici, a to v Hažgute a Ploskom. Reformovaní a evanjelici sa vtedy nevedeli dohodnúť na spoločnom užívaní kostola, cirkevných dôchodkov a cintorína. Aj týmto sporom sa zaoberala stolica, ktorá návrh na jeho riešenie prijala na svojej kongregácii od Abovskej stolice. Na jeho základe bola na tej istej kongregácii zvolená komisia na vyriešenie náboženského konfliktu v Hažgute, za účasti Gabriela Kapyho, Žigmunda Újfalussyho a Jána Úsza.[34]

Oveľa ťažší úder bol však zasadený šarišským kalvínom zo strany rekatolizácie. Ešte pred začiatkom tzv. tragického desaťročia stratila reformovaná cirkev v stolici viacero kostolov. Na prešporskom súde bol prítomný aj jeden šarišský kňaz, Andrej Szádi, farár z Veľkého Šariša.[35] Jediným novým reformovaným cirkevným zborom, ktorý vznikol v nasledujúcom období, bola prešovská farnosť, založená v r. 1707. V ďalších rokoch, po satmárskom mieri, ostali na území Šarišskej stolice iba tri kalvínske farnosti: Drienov, Hažgut a Demjata, pričom fíliami Hažgutu boli Sedikart, Terňa a Prešov.[36]

Posledné šarišské reformované cirkevné zbory existujúce v období po satmárskom mieri zaznamenali najstaršie dochované cirkevné vizitácie abovského seniorátu, z r. 1713 a 1714. Prvá vizitácia, ktorú v januári 1713 vykonal abovský senior František Zemlényi, evidovala na území Šarišskej stolice päť reformovaných zborov: v Drienove, Terni, Sedikarte, Prešove a Hažgute. Žiaľ, jeho poznámky sú veľmi skromné na to, aby mohli poskyt-

31 ŠA Prešov, ŠŽ 18/9: Kongregačné zápisnice, 11. IV. 1657; TÓTH, S. *Sáros vármegye monografiája III.* Budapest, 1912, s. 242 – 243.

32 ŠA Prešov, ŠŽ 34/9: Kongregačné zápisnice 27. III. 1658.

33 ŠA Prešov, ŠŽ 187/9: Kongregačné zápisnice 15. IV. 1665.

34 ŠA Prešov, ŠŽ 236/11: Kongregačné zápisnice, 12. III. 1670.

35 RÁCZ, K. *A Pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben, II.* Lugos, 1899, s. 188.

36 Tiszáninneni Református Egyházkerületi Levéltár Sárospatak, R. G. VII. 4/1: Abaúji esperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1713, 1714.

núť významnejšie informácie o ich cirkevnom živote a vnútornom usporiadaní. Drienovským kňazom bol vtedy Samuel Kígyósi, ktorého veriaci chválili a aj on chválil ľud v dedine. Vo farnosti udržiaval prísnu disciplínu. V tamojšom reformovanom chráme uchovávali jeden strieborný kalich, strieborný tanier, tri prikrývky na stôl Pána, tri plášte a tri spevníky. Demjata a Sedikart boli fíliami hažgutskej farnosti. Patrónom demjatského zboru bol Gabriel Úsz a kalvínov v Sedikarte Gabriel Kapy. V Sedikarte vtedy obsadili polia patriace k reformovanému kostolu iní zemepáni, Andrej Megyeri a Ladislav Sztankay. Farárom hažgutskej farnosti, vizitovanej s viacerými ďalšími, avšak vo vizitácii nemenovanými fíliami, bol Štefan Lévay, ktorého veriaci takisto chválili. Ako jedna z jeho fílii bol uvedený aj Prešov, no bez akýchkoľvek ďalších údajov.[37]

V nasledujúcom roku opäť vizitoval farnosti a fílie seniorátu abovský senior František Zemlényi. Na území Šarišskej stolice zaznamenal vtedy tri cirkevné zbory, a to Drienov, Hažgut a Demjatu. V Drienove a Demjate pôsobili tí istí kazatelia ako v predchádzajúcom roku, vo všetkých troch farnostiach veriaci svojich kňazov chválili, avšak ďalšie informácie zápisnica z vizitácie neuvádza.[38]

V prvom krajinskom súpise reformovaných farností (z r. 1725 – 1729) boli v rámci abovského seniorátu evidované už iba dve šarišské farnosti: Hažgut so štyrmi fíliami (Terňa, Demjata, Sedikart a Slivník) a Drienov s dvomi fíliami (Močarmany a Petrovany). Drienovským farárom bol Samuel Kígyósi a hažgutským reformovaným kazateľom Michal Beszerméni (Böszörményi). V tom istom čase žilo reformované obyvateľstvo aj v Tolčemeši a Chmeľove, avšak bez vlastnej cirkevnej organizácie.[39] Do konca storočia však aj tieto zbory zanikli a až do konca 19. storočia už neexistovala v Šarišskej stolici žiadna reformovaná farnosť ani fília.

O vnútornom živote, veľkosti a vývine šarišských reformovaných cirkevných zborov neexistujú takmer žiadne údaje. Najviac informácií je k dispozícii o najmladšom a najkratší čas existujúcom zbore v Prešove, založenom r. 1707. Nevie sa, odkedy boli Kalvínovi stúpenci trvalo prítomní v slobodnom kráľovskom meste Prešov. Možno však predpokladať, že v 40. rokoch 17. storočia, po založení kalvínskej farnosti v Košiciach aj v Prešove, zosilnela moc miestnych reformovaných mešťanov a zemanov. Vtedy, v druhej

37 Tiszáninneni Református Egyházkerületi Levéltár Sárospatak, R. G. VII. 4/1: Abaúji esperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1713, 1714.

38 Tiszáninneni Református Egyházkerületi Levéltár Sárospatak, R. G. VII. 4/1: Abaúji esperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1713, 1714.

39 A magyarországi református eklézsiák és prédikátorok első hivatalos összeírása 1725 – 1729. (Ed. Esze, T.) In *Egyháztörténet 1*, 1958, s. 49 – 50.

štvrtine storočia, významne vzrástol počet maďarských mešťanov v Prešove, pre ktorých dalo mesto v rokoch 1642 – 1647 postaviť nový evanjelický Chrám sv. Trojice v Prešove na námestí. Práve medzi týmito maďarskými evanjelickými mešťanmi mohli byť prví Kalvínovi prešovskí prívrženci. Lutherská mestská rada totiž rovnako prísne strážila náboženský život a neumožnila pôsobenie inej protestantskej cirkvi v meste. Svedčia o tom aj udalosti spojené s plánovaným pobytom Jána Amosa Komenského v Prešove.

Iniciatíva za získanie vtedy už známeho pedagóga pre mesto vyšla z miestneho evanjelického gymnázia. Komenský sa v polovici 17. storočia dvakrát zastavil v Prešove. Prvý raz v r. 1650, keď na pozvanie Zuzany Lorántffy a Žigmunda Rákócziho cestoval do Blatného Potoka, aby prevzal vedenie tamojšieho reformovaného kolégia. Počas niekoľkodňovej návštevy v meste sa ako hosť správcu rákóczíovských majetkov Andreja Klobusiczkého zoznámil s vyspelou mestskou školou. V Prešove by si Komenského radi nechali najmä profesori gymnázia, ich návrhy však vtedajší maďarský kňaz Martin Madarász striktne odmietol.[40]

Druhý raz navštívil Komenský Prešov v roku 1655 pri návrate z blatnopotockého reformovaného kolégia. Slávneho rektora pozvali vtedy do mesta dvaja jeho prívrženci a bývalí študenti z Blatného Potoka: prešovský nemecký evanjelický farár Ján Sartorius Schneider a nový maďarský evanjelický kňaz, dovtedajší konrektor gymnázia Juraj Curiani. Avšak ani týmto dvom osobnostiam, napriek ich veľkej autorite, sa nepodarilo presvedčiť mesto o potrebe voľby Komenského za rektora gymnázia.[41] Snaha, ktorá by bezpochyby priniesla mestu veľký úžitok, tak opäť nevyšla. Pre vedenie prešovskej evanjelickej a. v. farnosti a rovnako mestskú radu však nebolo najdôležitejšie medzinárodné uznanie tohto významného pedagóga. Rozhodujúcu úlohu v ich postojoch zohrali teologické dôvody. Komenský ako biskup a významný teológ Jednoty bratskej, ktorá sa v tomto období stále viac zbližovala s kalvinizmom, nebol prijateľný pre luthersky ortodoxný prešovský cirkevný zbor. Ani on sa však netajil svojimi výhradami proti lutherskej ortodoxii a aj v Prešove otvorene vyhlásil, že reformovaní sú „oveľa zbožnejší než luteráni.“ [42]

40 FRENYÓ, Ľ. Prečo nepovolali Prešovania Jána A. Komenského za rektora Kolegia? In *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove 1940.* Prešov, 1940, s. 164-166.

41 GÖMÖRY, J. *Az Eperjesi ev. Kollégium 1531-1931.* Prešov, 1933, s. 55. HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. Ker. Collegium Története.* Kassa, 1896, s. 61.

42 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. Ker. Collegium...,* s. 55.

Takto reformovaní mešťania a zemania v slobodnom kráľovskom meste Prešov existovali do polovice 17. storočia bez toho, že by boli vytvorili riadny cirkevný zbor. Pravdepodobne sa mohli rovnako ako katolícki mešťania stretávať iba v súkromných domoch a na bohoslužby pozývali reformovaných kazateľov z okolitých obcí. Aj ich prísne sledovala mestská rada a je možné, že r. 1662 prísne vystúpila proti kašickému reformovanému kazateľovi Adamovi Kissovi „pre poškodzovanie práv mesta".[43]

Reformovaný cirkevný zbor v Prešove nevznikol ani pred tzv. tragickým desaťročím ani do vypuknutia povstania Imricha Thökölyho. Pritom sa aj počas povstania vyskytovali prípady lutherskej intolerancie. Dokladá to aj nasledujúci dokument zo Štátneho archívu v Prešove: sťažnosť prešovských reformovaných na diskrimináciu zo strany lutherskej mestskej rady adresovaná Šarišskej stolici:

„Vážená ctená stolica, iba preto sme Vaše milosti vyhľadali s našou prosbou, lebo Jeho Výsosť Boh nás pobáda na oslavu jeho slávy aj v tomto mieste. Z toho dôvodu, aby sme naše želanie mohli vykonávať šťastnejšie a vo väčšom meradle, ponížene prosíme Vaše vznešenosti a milosti, aby ráčili vziať do úvahy toto naše zbožné prianie a dať do inštrukcií našim delegátom zvoleným na vážený krajinský snem také body, aby nám v tomto meste bolo dané pre slobodné vyznávanie nášho náboženstva miesto, s právom užívania zvonov, pochovávania a krstenia, aby sa aj u nás na tomto mieste ukázalo ovocie tak Bohom pred nás postaveného nášho milostivého kniežaťa, ako aj pri Jeho Výsosti zbraň nosiacich bojovníkov a nami za mnohé roky pretrpeného skrývania sa, vyhnanstva, preliatej krvi mnohých z nás aj celej krajiny za slávu Božiu a slobodu vlasti. Nepochybujúc v ničom o nám preukazovanej dobrej vôli Vašich vznešeností a milostí, ponúkajúc Vašim vznešenostiam a milostiam každý z nás svoje oddané služby,

Služobníci Vašich vznešeností a milostí, vo váženom meste Prešove bývajúci veriaci helvétskeho vyznania šľachtického a meštianskeho stavu.

Roku Pána 1683, 9. januára."[44]

43 ŠA Prešov, ŠŽ Knihy 9: Kongregačné zápisnice 1656 – 1668, s. 118.

44 ŠA Prešov, ŠŽ 2, N 19/1688, List prešovských kalvínov Šarišskej stolici v znení: *„Tekentétes Nemes Vármegye csak ezért kellették Nagyságtokat s Kegyelmeteket ez alázatos Suplicationk által meg találtunk mivel Isten eő Felsége minket fel indítván maga dücsőségének elő mozdítására, és ebben az hellybe beállítására közinkben. Ez méltó kívánságunknak pedig boldogabbúl és nagyobb mértékben való végben vitelének okáért, kérjük alázatosan Nagyságtokat s Kegyelmeteket, hogy az Istenes kívánságunkat méltóztassék respectusban venni. És Nemes Vármegyének Nemes Ország Gyűlésére választatott követeinek Instructiojokban adni, ilyen punctumokban, hogy ebben az Városban Vallásunknak Szabados Exerticiuma ahhoz való hellyel harangszó temetéssetes kereszteltetéssel edgyütt adatassék. Hogy mind Istentűl előnkben állíttatott Ke-*

Tak v meste, ktoré sa iba pred niekoľkými mesiacmi, v auguste 1682, dostalo do rúk kurucov a následne boli už po niekoľkých dňoch pri moci znova evanjelici, sa novozvolená lutherská mestská rada opäť dostala do konfliktu nielen s katolíkmi, ale aj so svojimi reformovanými spolubratmi.

Avšak prešovskí reformovaní mešťania a šarišskí zemania, žijúci v meste, nehodlali ďalej znášať diktát lutherskej väčšiny a mestskej rady. Sťažovali sa pritom nielen stolici, ale aj samotnému Thökölymu, a ich úsilie bolo napokon úspešné. Azda z iniciatívy vodcu povstania došlo v nasledujúcom roku k normalizovaniu vzťahov dvoch protestantských cirkví a už r. 1684 pôsobil kalvínsky kazateľ v Prešove legálne. Toho, podobne ako evanjelických kňazov, platilo aspoň čiastočne mesto.[45] Reformovaní mešťania si však vtedy ešte nepostavili kostol a na služby Božie sa schádzali v niektorom z meštianskych domov.

Pokojné spolužitie prešovských kalvínov s evanjelickou väčšinou pretrvalo aj v nasledujúcich rokoch, minimálne do konca povstania Imricha Thökölyho. V septembri 1685 po dlhotrvajúcom obliehaní a delostreleckom ostreľovaní obsadil mesto cisársky generál Schultz, náboženské pomery však ostali bez väčších zmien až do konca nasledujúceho roku. Možno sa domnievať, že aj miestni reformovaní užívali vtedy náboženskú slobodu. Situácia sa výrazne zmenila až začiatkom roka 1687. Dočasnú slobodu vyznania v Prešove ukončila vtedy panovníkom vymenovaná komisia pod vedením grófa Štefana Csákyho. Táto „Comissio Csakyana" sa v meste zastavila 7. januára 1687, pričom skonfiškovala všetky tri evanjelické a. v. kostoly, Kolégium hornouhorských stavov, faru a budovu starej mestskej školy. Pre evanjelickú a. v. cirkev vyčlenila pozemok na Vyšnom Huštáku (predmestí), kde si mohli mešťania postaviť drevený kostol a školu.[46] Keďže pôsobenie komisie vyvolalo v radoch obyvateľstva veľký odpor, vedenie evanjelické-

gyelmes Fejedelmünknek mind eő Nagysága mellett fegyvert viselőviézeknek s számos esztendőnktűl fogva való bujdosásinak szám-kivettetések sokaknak vérek kiontások, minekünk is egész Országostól való Istennek dücsősége hazánk szabadsága mellett való hadakozásunknak gyümölcse mutatodjék meg mi közöttünk is ebben az helyben. Mely Nagyságtok s Kegyelmetek hozzánk megmútatandó, jó akarattyában, semmit nem kételkedvén, köteles kész szolgálattyára ajánlyuk edgyen edgyen magunkat Nagyságtoknak s Kegyelmeteknek.

Anno Domini) January 1683

Nagyságtoknak Kegyelmeteknek kész szolgái, Nemes Eperjes Városában Lakozó Helvetica Confession lévő Nemes és Concivis rendek.".

45 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, 15.

46 Archív evanjelického a. v. cirkevného zboru v Prešove: Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiessiensis continentes ab anno 1671 usque annum 1721 opera egregii Michaelis Melcz in gratiam posteritatis conscripti et post funera ejus Communitati hujati evangelicae oblati. Liber primo.

ho zboru odmietlo ponúknuté miesto a veriaci sa schádzali na službách Božích v jednom z meštianskych domov.[47] Ten však museli po niekoľkých mesiacoch opustiť, no pozemok pridelený Csákyho komisiou už späť nedostali. Medzitým odňaté evanjelické budovy prevzali jezuiti, minoriti a katolícka farnosť. V danej situácii vyslali evanjelickí mešťania do Viedne Jána Serediho, ktorý sa po nasledujúcich sedem rokov usiloval získať pozemok v meste a právo na stavbu chrámu a školy pre reformovaných aj evanjelikov všetkých troch národností. Seredi sa však snažil nadarmo, rokoval s delegátmi snemu, palatínom, krajinským sudcom, a dokonca i s panovníkom, napokon sa však musel r. 1694 bez akéhokoľvek výsledku vrátiť domov.

Reformovaní, rovnako ako evanjelici a. v., ostali v Prešove po roku 1687 celých sedemnásť rokov bez možnosti slobodného vyznávania svojho náboženstva. Zmenu priniesli až udalosti povstania Františka II. Rákócziho. Po asi ročnom obliehaní a obsadení Prešova kurucmi prišli do mesta na začiatku decembra 1704 spolu s povstaleckým vojskom aj evanjelickí kňazi, medzi nimi zrejme aj reformovaný kazateľ. Z katolíkov zložená stará mestská rada sa zdráhala povoliť protestantské náboženské obrady v meste a až po priamom zásahu kniežacích komisárov umožnila evanjelickým mešťanom užívanie mestského hostinca na cirkevné účely, pričom reformovaní sa mohli schádzať v dome Štefana Soósa zo Solivaru.[48] Štefan Soós bol patrónom neveľkého kalvínskeho cirkevného zboru, zloženého najmä z maďarských mešťanov a zemanov bývajúcich v meste. Jeho dvorný kazateľ Ján Kazai Rimaszombati (z Rimavskej Soboty) sa stal prvým kňazom zboru.[49]

Veľké nádeje vkladal malý prešovský kalvínsky zbor do prvého kuruckého snemu, konaného v jeseni 1705 v Sečanoch, ktorý schválil zákon o slobode troch náboženstiev: katolíckeho, evanjelického a reformovaného. V nasledujúcich mesiacoch však musel opäť zápasiť s náboženskou intoleranciou evanjelickej väčšiny v meste. Už na rokovaní sečianskeho snemu sa objavila otázka prešovských kalvínov, ktorí tiež žiadali pridelenie chrámu alebo miesta na jeho stavbu v meste. Evanjelické stavy však vtedy spojili záležitosti reformovaných v Prešove a evanjelikov v Lučenci. Tí totiž takisto

47 Archív evanjelického a. v. cirkevného zboru v Prešove: Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiessiensis continentes ab anno 1671 usque annum 1721 opera egregii Michaelis Melcz in gratiam posteritatis conscripti et post funera ejus Communitati hujati evangelicae oblati. Liber primo.

48 Archív evanjelického a. v. cirkevného zboru v Prešove: Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiessiensis continentes ab anno 1671 usque annum 1721 opera egregii Michaelis Melcz in gratiam posteritatis conscripti et post funera ejus Communitati hujati evangelicae oblati. Liber primo.

49 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség. In RIMASZOMBATI KAZAI, J. *Zöld olajfaágat szájében hordozó Noé galambja.* Budapest, 1844, s. 4.

žiadali vlastný kostol alebo miesto na jeho stavbu, narážali však na odpor rady kalvínskeho mesta.[50] Stavy tak boli ochotné uznať práva prešovských kalvínov na vlastný chrám len vtedy, ak to isté umožnia evanjelikom v Lučenci. Preto sa zmiešaná komisia sečianskeho snemu, ktorá koncom októbra 1705 pôsobila v Prešove, zaoberala iba rozdelením kostolov a iného cirkevného majetku medzi evanjelikov a. v. a katolíkov.[51]

Keďže v riešení prešovsko-lučenského náboženského problému nenastal v nasledujúcich mesiacoch žiadny pokrok a reformovaní v meste naďalej energicky žiadali uznanie svojich zákonných práv, prešovská mestská rada sa v apríli 1706 listom obrátila na vodcu povstania a žiadala od neho vyriešenie celej záležitosti.[52] Samotné knieža poverilo na zasadnutí senátu v júli 1706 v Nových Zámkoch satmárskeho kapitána Františka Galambosa vybavením problému lučenských evanjelikov a senátora Františka Berthótiho zasa vyriešením veci reformovaných v Prešove.[53] Ani oni však nedokázali splniť Rákócziho príkaz. V roku 1707, pravdepodobne v dôsledku príchodu početných „exulantov", ktorí utekali pre cisárskou armádou tak z dolnouhorských stolíc, ako aj zo Sedmohradska, výraznejšie vzrástol počet reformovaných v Prešove. Problém tak ostával naďalej nevyriešený, a preto Rákóczi vo februári nasledujúceho roku znova prísne nariadil obidvom mestám čím skoršie vyriešenie celej záležitosti.[54] Po rozhodnom zásahu kniežaťa prišli opäť do Prešova náboženskí komisári snemu, katolík Štefan Bornemissza, kalvín Žigmund Becskeházi a evanjelik Imrich Görgey. Na jar 1707 potom vyčlenili pre reformovaných dávno očakávaný pozemok na stavbu chrámu, ležiaci na Slovenskej ulici, široký 16 a dlhý 50 siah.[55] Ani tým sa však ešte zápas prešovských reformovaných za slobodu vyznania neskončil. Prešovská mestská rada totiž naďalej odmietala vydanie pozemku kalvínom a začatie stavby kostola, na čo sa prešovskí kalvíni sťažovali na druhom kuruckom sneme, konanom v júni 1707 v Ónode.[56] Spomínaný snem znovu nariadil nápravu konfesionálnych krívd a vďaka jeho rozhodnutiam sa onedlho začala stavba dreveného chrámu prešovského reformo-

50 Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről. In *Rákóczi tülör*. Köpeczi Béla – R. Várkonyi, Ágnes (ed.). Budapest, 1973, s. 172.
51 Annales fata et vicissitudines.
52 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség, s. 5 – 6.
53 Magyar Országos Levéltár Budapest, G-19: List prešovskej mestskej rady z 8. IV. 1706.
54 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség, s. 6.
55 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség, s. 6.
56 ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai IV*. Budapest, 1897, s. 251.

vaného zboru. Medzitým, v januári 1708, bola vyriešená aj záležitosť evanjelikov v Lučenci.[57]

Na základe toho bol v roku 1708 na východnej strane mesta postavený malý drevený reformovaný kostol. Prvým kazateľom sa stal už spomínaný dvorný kňaz Štefana Soósa Jána Kazai Rimaszombati, ktorý pôsobil v meste do r. 1709. Po ňom prišiel do zboru Ján P. Németi, bývalý vojenský kazateľ, ktorý v nasledujúcom roku podľahol morovej epidémii. Posledným reformovaným kazateľom v Prešove bol František Zemlényi, neskorší abovský senior.[58] Kostol i samotný cirkevný zbor pôsobil v Prešove do leta 1711.

Medzičasom, na začiatku novembra 1710, začal Prešov obliehať maršal Virmond so svojím vojskom, vedenie mesta však nebolo ochotné podstúpiť ďalšie útrapy spojené s obranou a prinútilo posledného kuruckého veliteľa, plukovníka Ladislava Bagossyho ku kapitulácii. Na jej základe obsadilo Prešov 10. decembra 1710 habsburské vojsko.[59] Vzápätí nato síce odovzdali evanjelici farský chrám sv. Mikuláša, na situácii reformovaných sa však veľa nezmenilo. Od začiatku nasledujúceho roku úrady viackrát upozorňovali mestskú radu, aby sa postarala o usporiadanie náboženských vecí v meste v duchu platnej legislatívy, teda podľa šopronských náboženských článkov. Evanjelici, naďalej užívajúci maďarský Chrám sv. Trojice v Prešove a ďalšie objekty, odolávali až do 30. septembra 1711, keď im palatín Ján Pálffy prísne nariadil odovzdanie všetkých cirkevných budov vo vnútornom meste a potvrdil pridelený pozemok na stavbu nových kostolov a školy na západnom predmestí. Zároveň, keďže po odovzdaní budov neostal v meste evanjelikom žiaden chrám, dovolil evanjelickému a. v. zboru v zimných mesiacoch užívanie reformovaného dreveného kostola na Slovenskej ulici.[60] Po tom, paradoxne, chodievali evanjelickí mešťania spolu s reformovanými do kostola, ktorého postaveniu kedysi tak dlho bránili. Avšak jezuitský superior, ktorý sa medzitým vrátil do mesta, nebol ochotný zmieriť sa s existenciou protestantského kostola vo vnútornom meste a žiadal jeho skonfiškovanie a následné zborenie. Napokon k tomu došlo 14. decembra 1711. Z materiálu zboreného kalvínskeho kostola bola v nasledujúcich rokoch postavená katolícka nemocnica, ktorej budova stojí dodnes. [61]

Zborením dreveného reformovaného kostola skončil svoju existenciu aj neveľký prešovský reformovaný cirkevný zbor. Miestna kalvínska komuni-

57 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség, s. 7.
58 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség, s. 7.
59 ŠA Prešov, ŠŽ K 23: Kongregačné zápisnice 1710, s. 1794 – 1804.
60 ŠA Prešov, Evanjelické Kolégium Prešov, 101: Nariadenia kráľovnej Eleonóry Magdalény a grófa Jána Pálffyho z júna a septembra 1711 (kópia).
61 ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség, s. 10.

ta, zdecimovaná počas morovej epidémie, nebola už schopná svojej obnovy, a tak sa v 18. storočí k reformovanej cirkvi hlásili iba niekoľkí mešťania a zemania. Nový reformovaný cirkevný zbor sa ako misijný zbor skonštituoval až na konci 19. storočia a o niekoľko rokov disponoval už asi pol tisícom členov.

História kalvínskej cirkvi na území Šarišskej stolice je príkladom šírenia „druhej reformácie" v prostredí, kde sa veľmi skoro vytvorili cirkevnosprávne štruktúry lutherských farností, reprezentované šarišským a neskôr tzv. mestským seniorátom. Pre úspešné napredovanie kalvinizmu predstavovala ich existencia veľkú prekážku. Podobná situácia bola i v niektorých slobodných kráľovských mestách, predovšetkým v Košiciach, kde stúpencom kalvinizmu trvalo približne polstoročie, kým dosiahli právo na vlastný cirkevný zbor. Pomery v Šarišskej stolici, kde sa lutherská cirkevná správa rovnako bránila prenikaniu švajčiarskej reformácie, boli však odlišné v tom, že na rozdiel od kráľovských miest mohla v nej do náboženských pomerov zasahovať šľachta. Práve vďaka viacerým zemepánom, ktorí od konca 16. storočia prijali kalvinizmus, mohlo na tomto teritóriu vzniknúť asi dvadsať reformovaných cirkevných zborov. Tie sa r. 1609 vyčlenili spod jurisdikcie evanjelického a. v. vidieckeho seniorátu a vytvorili samostatný šarišský reformovaný seniorát, existujúci takmer do polovice storočia. Existencia nepočetných reformovaných zborov vo väčšinovo evanjelickej stolici bola medzi veriacimi obidvoch protestantských konfesií zdrojom stáleho napätia. Konflikty medzi ich farnosťami musela často riešiť stolica, viackrát pritom dohodou o spoločnom používaní chrámov a zvonov kalvínmi a evanjelikmi. Tieto dohody sa však nie vždy rešpektovali a spory sa dostávali opäť na rokovanie stolice. Osobitná situácia sa vyvinula v slobodnom kráľovskom meste Prešov, kde po dlhom odpore zo strany magistrátu vznikol reformovaný cirkevný zbor až počas povstania Františka II. Rákócziho v r. 1707.

V ďalšom výskume by bola zaujímavá komparácia zistených údajov s pomermi v iných miestach krajiny, kde paralelne existovali štruktúry evanjelickej a reformovanej cirkvi, a to v Zadunajsku či v južných stoliciach Dolného Uhorska.

MIKULÁŠ KELIO, SJ – SYMBOL ÚTLAKU PROTESTANTOV? Pohľad na protagonistu náboženského prenasledovania v 17. storočí

Eva KOWALSKÁ

Nicolaus Kellio, SJ – oppression symbol of Protestants? View on the protagonist of religious persecution in the 17th century
Abstract: *The study provides insight into the person of Nicholas Kelio and the lawsuit´s victims against non-Catholic abbes. Its spiritual administration and missionary work among prisoners in the fortress of Leopold was characterized. Various religious discussions that Kellio attended were approached and Kellio´s arguments in favor of converting to Catholicism. Despite a few concessions and assistance to prisoners earned him the reputation of a man of terror detainees. Contact with prisoners on the other hand enabled the creation of the image of Protestant mentality. A short section of Kelio´s life focused primarily on his way to lead a spiritual administration.*
Keywords: *Nicolaus Kellio, Protestants, persecution, missionary activity.*

Cirkevná historiografia katolíckeho aj protestantského razenia mala v prípade jezuitov jasno: do celého rádu sa koncentrovali buď všetky pozitíva a zásluhy o udržanie a šírenie katolíckej viery, alebo sa v ňom hľadal zlopovestný nepriateľ šírenia pravého výkladu Písma, zodpovedný za tmárstvo a „kujúci pikle" proti nastupujúcemu osvieteniu a pokroku. Nič nie je falošnejšie ako takýto čierno-biely obraz. Aj na príklade jedinej postavy sa dá ukázať, že kontúry boli v skutočnosti nejednoznačnejšie a určite sa viac približujú skutočnosti, hoci jej rekonštrukcia bude v našom prípade vždy závisieť ani nie tak od interpretačných rámcov, ako od množstva dostupných prameňov.

Ak by sme sa pridŕžali spomienok obetí súdneho procesu, konaného od 5. marca 1674 v Prešporku,[1] Kelio by neobstál, ako doteraz, v dobrom svetle. Obete nie sú schopné vnímať pôvodcov svojho utrpenia v diferen-

1 Mimoriadny delegovaný súd v Prešporku opísali viacerí aktéri. Prehľadné spracovanie napr. SCHMAL, A. Adversaria ad illustrandam historiam ecclesiasticam Evangelico-Hungaricam perinentia. In FABÓ, A. *Monumenta evangelicarum Aug. Conf. In Hungaria*. II. Pest, 1863.

covaných kontúrach, navyše, ich spomienky boli súčasťou prác, ktoré boli písané s jednoznačným zámerom – preukázať vlastnú nevinu a mieru nezavineného utrpenia. Len ťažko ich možno prijať bez akýchkoľvek výhrad a kritickej analýzy. K dispozícii je však aj svedectvo z druhej strany, od Keliovho rádového spolubrata, prefekta trnavskej rezidencie, ktorý po jeho smrti spísal obvyklý životopis, vykreslený, pochopiteľne, len v tých najlepších farbách.[2] Spektrum prameňov dopĺňajú záznamy v dokumentoch úradnej povahy a z interného prostredia *Societatis Jesu*.[3] Dostupné pramene však predsa len možno po dôkladnom posúdení považovať za hodnoverné a podávajúce obraz talentovaného rečníka a šikovného hospodára, zbehlého aj v styku so svetským a špeciálne vojenským prostredím.

Mikuláš (Nicolaus) Kelio (Kellio) sa narodil 18. februára 1643 v mestečku Častá neďaleko Trnavy. Jeho otec Pavol bol prefektom na pálffyovskom panstve a obýval kúriu po významnom humanistovi Jánovi Dernschwamovi.[4] Vlastnil aj armáles – erbovú listinu, ktorá potvrdzovala jeho príslušnosť k uhorskej šľachte od roku 1630.[5] Rodina alebo aj stopy humanistického prostredia orientovali mladého Mikuláša Kelia (a možno aj jeho bratov) na sféru duchovnej služby. Hoci bol pôvodom označený za Maďara, vďaka prostrediu bol rovnako obratný aj v slovenčine a nemčine. Do jezuitského rádu vstúpil 4. októbra 1662[6] po štúdiu na gymnáziu v Trenčíne. Nasledovalo obvyklé pedagogické pôsobenie v nižších triedach na rádových gymnáziách: dva roky strávil v Prešporku (Bratislave) v triede začiatočníkov – parvistov, ktorých doviedol až po gramatiku, potom učil ešte v triede syntaxistov. V r. 1669 sa vrátil k štúdiu teológie a ukončil ho s vyznamenaním. Znovu ho vyslali za školskú katedru, tentokrát do Šoprone do triedy poetiky, a rok pôsobil aj ako prefekt študentov filozofie na Pázmaneu. Sláv-

2 Egyetemi Könyvtár Budapest, odd. rukopisov, Ab 137: *Epistolae et Elogiae defunctorum e Soc. Iesu in Provincia Austriaca*. Tomus I. Fol. 160: Nicolaus Kelio.

3 Egyetemi könytár Budapest, odd. rukopisov, G 114/II: Historia de instituta nova Missione Societatis Jesu. In novo Ungariae praesidio Leopoldopolitano, non procul a Vagh fluminis ripa ad pontem Galgocziensem sito. 1685; Martin, Archív literatúry a umenia (ďalej ALU), SNK RHKS 1425 b / MS-BaC 86 fol: Acta Jesuitarum Domus Probationis in Tyrnaviensis Societattis Jesu in Hungaria ab Anno 1648 usque 1683, Pars II; Martin, ALU, SNK RHKS 1262 a / MJ-BaC 71 fol: Catalogi provinciae Austriae S. J. 1556-1720, I.

4 BORECKÁ, E. Killyho kúria v Častej. In *Pamiatky a múzeá*. ISSN 1335-4353, 2010, č. 4, s. 8 – 11.

5 PONGRACZ, D. – STREŠŇAK, G. – RAGAČ, R. – TANDLICH, T. – FEDERMAYER, F. *Šľachta Bratislavskej stolice*. Bratislava : Luigi, 2004.

6 Je možné, že habánsky tanier tvaru kardinálskeho klobúka, nájdený pri archeologickom prieskume Keliovskej kúrie s datovaním 1662, sa viaže práve k uvedenému vstupu. Pozri BORECKÁ, E. *Killyho kúria* (ref. 4)..., s. 10.

nostne bol prijatý medzi pátrov 2. februára 1675. To už však bol delegovaný za misionára do práve sa budovanej pevnosti Leopoldov.[7]

Leopoldov, budovaný od r. 1665[8], nebol v tom čase ešte celkom dokončený a pobyt misionárov bol financovaný erárom len od 19. júna 1673 na základe žiadosti pátra Andreasa Schaffera, SJ.[9] Duchovní mali čo robiť so stovkami vojakov a robotníkov na stavbe, ktorá bola mimoriadne rozsiahla – už len objem materiálu a finančných tokov bol lákadlom pre porušovanie siedmeho prikázania...[10] Duchovní z pevnosti museli okrem vysluhovania bohoslužieb a duchovnej správy usporiadať aj vzťahy s tromi poddanskými obcami zabavenými protihabsburským rebelom. Výnos z nich mal poskytovať prostriedky potrebné na zaobstaranie proviantu. Keď na stavenisko prišiel Kelio, začal sa okrem pastorácie venovať aj zabezpečeniu stavby kostola: *„Keď teda bol v Leopoldove, s veľkým počtom obyvateľov mestečka* (Leopoldova, pozn. autora) *a dvoch blízkych dedín vybudoval pohodlný kostolík s priliehajúcou vežou a dvomi zvonmi, čiastočne elegantne murovaný, čiastočne z dreva a vyzdobený svätými obrazmi, v ktorom sa v nedeľu a sviatky konali slovenské kázne za veľkého zhluku poslucháčov...“*[11] Ku kostolu pripojil aj dom so záhradou, ktoré slúžili pre potreby misionárov. Vykonal teda veľký kus práce, no jeho hlavnou úlohou bola pastorácia. Spolu s ďalším kolegom napr. v rokoch 1674 – 1677 priviedli ku katolíckej cirkvi spolu 276 osôb.[12] Výzvou sa pre neho bezpochyby stalo pridelenie do väzenia odsúde-

7 Ako *conc(ionator) et oper(ator) slav(icus)* bol uvedený už k r. 1674. Martin , ALU, SNK RHKS 1262 a / MJ-BaC 71 fol. *Catalogi provinciae Austriae S. J. 1556-1720, I,* fol. 771.

8 Egyetemi könytár Budapest, rkp. oddelenie, G 114/II.: Historia de instituta nova Missione Societatis Jesu. In novo Ungariae praesidio Leopoldopolitano, non procul a Vagh fluminis ripa ad pontem Galgocziensem sito. 1685.

9 Finanzhofkammerarchiv Wien (ďalej FHKA), 430 Gedenkbücher (Ung. Reihe), fol. 38. Plat misionárom vo výške 300 zl. ročne bol poukazovaný z Uhorskej dvorskej komory od mája 1673.

10 FHKA 913 Expedita 1674 (Protokoll), fol. 555, 557 ohľadne kradnutia tehál a iného stavebného materiálu a následne vymenovania vyšetrovacej komisie tamže, fol. 56. Podozrivý veliteľ pevnosti Ridt bol zbavený obvinenia.

11 „Dum vero Leopoldopoli deieret, magno Leopoldopoliensis populi, et vicinorum 2rum pagorum commodo, edifficaverat tempellum cum adiuncta Turicula, et 2bus campanis partim ex muro, partim ex lignea eleganter politum, et sacris iconibus exornatum, in quo dominicis, festis que diebus Sacra, et conciones Sclavonico idiomate, cum frequenti auditorum accursu...“ Egyetemi Könyvtár Budapest, odd. rukopisov, Ab 137: *Epistolae et Elogiae defunctorum e Soc. Iesu in Provincia Austriaca*. Tomus I. Fol. 160: Nicolaus Kelio.

12 Martin, ALU, SNK RHKS 1425 b / MS-BaC 86 fol. Acta Jesuitarum Domus Probationis in Tyrnaviensis Societattis Jesu in Hungaria ab Anno 1648 usque 1683, Pars II, fol. 241, 269, 278.

ných „predikantov“, ako nazývali dobové pramene luteránskych a kalvínskych duchovných.

Kým v prvých súdnych procesoch proti nekatolíckym (protestantským) duchovným (1672, 1673) všetci obvinení akceptovali niektorý z ponúknutých reverzov, na poslednom však časť obvinených odmietla priznať akýkoľvek podiel na príprave rebélie, deklarovala sa za nevinných – a už touto tvrdošijnosťou naplnila skutok rebélie... Výsledný rozsudok smrti bol zmiernený na doživotné väzenie, a odsúdení boli prevezení do vojenských pevností, vrátane Leopoldova. Veľké stavenisko si vyžadovalo veľa pracovných síl, a tak sa mnohé nielen fyzicky namáhavé, ale tiež podradné a nedôstojné práce ušli aj internovaným bývalým duchovným a učiteľom, zväčša vysoko vzdelaným mužom, aj v pokročilom veku. Ich vykonávanie bolo sťažené tým, že boli neustále zakutí v reťaziach. Daný fakt treba interpretovať skôr ako prisúdenie symbolu, znaku poníženia, nie ako prevenciu pred možným útekom. Už počas súdneho procesu v Prešporku nebolo mysliteľné ubytovať stovky predvolaných a držať ich pod kontrolou. Mali preto dovolené bývať u mešťanov (na vlastné náklady alebo na útraty cirkevných zborov), nesmeli však vyjsť za mestské hradby. Počas celej doby tak neurobil ani jeden, hoci mnohí mali možnosť zorganizovať nepozorovaný útek... Ani v pevnosti plnej vojakov teda nehrozilo, že by duchovní, odetí v tradičných farárskych kamžiach, resp. tom, čo z nich zostalo, ušli a tým vlastne potvrdili pripisovanú vinu. V Leopoldove boli navyše aj strážení spolu s bežnými väzňami – kriminálnikmi, ktorí si na nútených prácach odpykávali zaslúžené tresty.

Žiadne väzenie neposkytuje pohodlné podmienky pre život, Leopoldov však bol špeciálny vo viacerých ohľadoch. Väznení[13] podliehali vojenskému veliteľovi pevnosti, zároveň sa však dostávali do častého kontaktu s Mikulášom Keliom, a práve on sa pre nich stal zosobnením ich katastrofy. Považovali ho za „šedú eminenciu“, exponenta arcibiskupa Juraja Szelepcsényiho, ktorý diktoval aj vojakom, ako sa k nim majú správať, a dokonca na základe poverenia biskupa a prezidenta Uhorskej dvorskej komory Leopolda Kollonicha ich mal povzbudzovať k prejavom krutosti. Kelio sa ani nesnažil zakrývať, že podstata celej kauzy nie je politická, ale náboženská. Vraj vedel, že väčšina z duchovných nebola politickými rebelmi, a mnohí o nej ani neuvažovali, či nevedeli, o to menej ju mohli pripravovať. Neustále väzňom pripomínal, že boli rebelmi proti panovníkovi a katolíckej cirkvi už len preto, že boli súčasťou *Rebellionem istam ecclesiasticam*, teda protestantizmu,

13 V prvom konvoji 3. júna 1674 boli 18 luteránski a jeden kalvínsky farár, v druhom 7. júna nasledovali ďalší 20. KOCSI CSERGŐ, B. *Narratio brevis de oppressa libertate Hungaricarum ecclesiarum* (1676). Rukopis práce v EOL, AGE, V. 15, fol. 116 – 117.

a nechceli konvertovať.[14] Za najhoršiu formu Keliovho trápenia však bývalí farári považovali nútenie chodiť na jeho kázne a omše: násilie v tejto veci však sám voči nim pochopiteľne nevyvíjal, o to sa postarali dohliadajúci vojaci. Keď sa väzni v jednu nedeľu sťažovali Keliovi na zlé zaobchádzanie a vyčítali mu jeho krutosť, ten ju ospravedlňoval poukázaním na príklad sv. Pavla, ktorý nástojil na permanentnej konverzii ľudí. Kristus dal apoštolom mandát na učenie a kázanie všetkým ľuďom. Namietli mu, že apoštoli nemali k dispozícii vojakov ako teraz jezuiti...[15] Treba však povedať, že napriek tomu si väznení pasívnou rezistenciou pobyt vo väzení dokázali uľahčiť: účasti na kázňach sa principiálne nevzpierali, lebo našli argument, že táto časť kultu je spoločná pre protestantov aj katolíkov, na druhej strane sa však nenechali doviesť do svätyne, lebo – ako tvrdili – nechceli znesvätiť cudzí kostol. Ak ich násilím voviedli, odmietli si kľakať a len stáli alebo sedeli na zemi.[16]

Na druhej strane sa Kelio nebránil subtílnym teologickým dišputám, ktoré boli súčasťou jeho presviedčania o argumentoch v prospech konverzie na katolícku vieru.[17] O rôznych špecifických teologických otázkach (napr. o transsubstanciácii, o autorite a svätosti cirkvi, o charaktere a účinnosti dobrých skutkov, vzývaní svätých, zázrakoch) oduševnene dišputovali rovnako kalvíni ako aj luteráni. Kelio sa usiloval vniesť medzi nich rozkol a zdôrazňoval rozdiely medzi reformovanými a luteránmi v otázke užívania obrazov, oltárov a krížov: kalvíni ich vraj nepoužívajú preto, aby mohli katolíkov pred ľuďmi falošne obviniť, že sa modlia k surovému drevu. V podtexte zároveň naznačoval, že luteráni majú ku katolíkom blízko a nemali by mať problém s prijatím katolíckej viery. Kalvínsky farár z Rimavskej Soboty Štefan Harsányi argumentoval, že reformovaní sa len držia slov Písma, aby sa uctieval iba Boh, a nie jeho zobrazenia. Uctievanie obrazov Boha, pretože tento je netelesný a neviditeľný, rovnako ako uctievanie mŕtvych svätých Písmo neprikazuje. Keď sa inokedy dišputovalo o otázke prijímania pod obojím, Michael Paulowitz predhodil Keliovi, že by sa *de facto* nemali pripúšťať k večeri Pána ani laici, lebo „jedzte a pite" Kristus adresoval len apoštolom, za nasledovníkov ktorých sa katolícki duchovní, najmä biskupi, radi považujú. Na Keliovu námietku, že ak nekonvertujú, čaká ich zatrate-

14 Tamže, fol. 123. Podobne aj MASNICIUS, T. I. N. J. Vera et clara Apologiae Apostolice coram Praeside Felice praestitae Explicatio et Applicatio, hoc est solida Demonstratio: Haeresin, Seditionem, et Templi Domini profanationem...opposita: Disputatione publica...proposita. Wittenberg, 1679, nepag.

15 KOCSI CSERGŐ, B. *Narratio brevis* (ref. 13), fol. 180 – 181.

16 Tamže, fol. 148-164.

17 Tamže, fol. 182-188.

nie, lebo mimo rímskej cirkvi nie je možné spasenie, aj väznení odpovedali odkazom na apoštola Pavla, že pravá viera v Boha sa osvedčuje len Kristom, ktorý jediný má zásluhu na spasení ľudí a odpustení ich hriechov, ak v neho veria. Tu už bol Kelio za hranicou argumentácie a len im replikoval, že mu *musia* veriť, že *on* hlása pravdu a že rímska viera *nespochybniteľne* zabezpečuje spásu. Proti tomu väznení hneď použili argument, že ak je rímska cirkev dobrý strom, nemôže niesť zlé ovocie – to narážali na rôznych pápežov, ktorí podľa nich konali diabolské veci... Kalvínsky rektor z Pápy Valentín Kocsi Csergö si dokonca dovolil obviniť Kelia z blasfémie (bohorúhačstva), keď tento tvrdil, že ak je Boh pôvodcom hriechu (*Deum esse authorem peccati*), Kristus je „menší" než Otec, a na kríži sa „opustil" (*desperasse in Cruce*). Kelio sa bránil, že uvedenými výrokmi len citoval J. Kalvína podľa jeho *Institutiones*, čo Kocsi odmietol: Kalvín vraj o tom hovorí vo vzťahu k *officium Mediatoris et Gloriae*, keď Syn prijme istú formu služobníctva (*forma servi accpeta*). Kocsi citoval aj modlitbu Krista (*Pater glorifica Filium tuum ea Gloria, quam habui apud te, priusquam hic Mundus esset*). Zo slov Krista na kríži ani nemožno dedukovať, že by pochyboval – sú to neutrálne slová, vyjadrujúce dôveru v dobrotu Boha-Otca.

Kelio to teda rozhodne na svojej misii nemal ľahké, lebo mal do činenia s ľuďmi, ktorí boli vo viacerých prípadoch absolventmi teológie na špičkových univerzitách v Nemecku a pohotovo dokázali polemizovať aj o katolíckych dogmách. Na margo zázrakov, napr. väzni jezuitovi predhodili, že ich nemá vyzdvihovať, keď je sám jeho rád voči nim skeptický, ako je to známe celej Európe... Aj ohľadne sviatostí má sama katolícka cirkev vo svojom vnútri väčšie názorové rozdiely než kalvíni a luteráni medzi sebou.[18] Kombináciou otvoreného násilia páchaného na väzňoch a nepochybne účinnej argumentácie sa Keliovi predsa len podarilo primäť niekoľkých väznených duchovných ku konverzii: konverzii siedmich z nich (3 luteráni a 4 kalvíni) sa v kostole museli prizerať aj ich spoluväzni, aby videli, že dvaja to zvládli *cum laude,* a dokonca sa im priznala hodnosť katolíckych licenciátov (*licenciatos Catholicos*).[19]

Väznení kňazi si boli vedomí, že Kelio nebol hlavnou príčinou ich utrpenia a dokázali sa s ním prípadne dohodnúť na nejakých úľavách, ktoré bol schopný pre nich vymôcť. Možno vysloviť hypotézu, že voči väzňom preukazoval istú zhovievavosť, čo síce jednostranne apologeticky vyzdvihuje

18 Tamže, fol. 196-198.

19 Martin, ALU, SNK RHKS 1425 b / MS-BaC 86 fol. Acta Jesuitarum Domus Probationis in Tyrnaviensis Societattis Jesu in Hungaria ab Anno 1648 usque 1683, Pars II, fol. 241.

jeho kolega predstavený, ale nepriamo potvrdzuje aj zmienka o poslednej diskusii, tentokrát vnútri komunity väzňov. Ide o drobnú, historiografiou netematizovanú príhodu, spomínanú však v *Narratio brevis,* Ottrokocsiho *Furor bestiae*[20], aj v posmrtnej Keliovej elégii. Kelio sprostredkoval väzňom lepšie šaty, bezpečne im odovzdával peniaze od manželiek či príbuzných, pri návštevách im umožňoval stretnutie vo svojom príbytku.[21] Len vďaka takýmto drobným ústupkom sa väzni mohli kontaktovať s okolím a začať pomocou priateľov organizovať pomoc zvonka, a najmä informovať aj okolitý svet o svojom údele.[22] Keď však Kelio chcel, aby mu pred transportom na galeje písomne potvrdili, že on osobne sa k nim správal v súlade s kresťanskou charitou, väznení sa opäť dostali do vnútorných pochybností. Keď dokázali odmietnuť v procese vnucované reverzy a privodili si tak uväznenie, nechceli ani teraz pripojiť svoj podpis k žiadnemu písomnému prejavu, aby nebol prípadne zneužitý. Kým dospeli k rozhodnutiu, dve hodiny o tom diskutovali. Luteráni navrhli, že možno akceptovať formuláciu o tom, že Kelio im bol pridelený v čase najvyššej núdze, zaobchádzal s nimi bez úhony, niekedy im nosil zdarma stravu a dišputoval s nimi.[23] Takúto „kvitanciu" malo potom podpísať 35 väzňov.

Uvedené príklady naznačujú, že voči pátrovi Keliovi by bolo vhodné zaujať diferencovanejší postoj. Kelio sa napriek tomu nevyhol povesti toho, kto väzňov priam terorizoval. Dokonca aj vojaci, pridelení na ich stráženie,

20 FORIS OTTROKOCSI, F. Furor bestiae Contra Testes Jesu Christi in Hungaria horumque Victoria divinitus Data sive Pastorum Hungaricorum, Christo fidelium etc. (1676). EOL, AGE V. 15, fol. 58 – 60.

21 „Quod idem Pater a Festo S. Michaelis Anni praeterlapsi usq. ad praesentem diem 15. Februari 1675, cibos potum que liberaliter, etiam ex proprijs, captivis missitaverit. Quod prefatus Pater, ut captivi frequentius, et diucius(!) cum consangvineis colloqui, ac tractare possent, propriam sepissime concesserit habitationem. Quod ob certam causam (quam licet non exprimant, constat tamen crimen eorum multiplex) ipsi gravissime a militibus et vigilibus percussi fuissent, nisi Rndus. P. Nicolaus Kelio per intercessionem suam illis subvenisset: cuius etiam in alijs rebus ipsi, fratres que ipsorum singularem experti fuerint benevolentiam, et humanitatem. Ita illi, qui in super (quod bene notandum hisce formalibus haec sua de dicto Patre claudunt testimonia. In cuius rei testimonium damus nostras has testimoniales propria manu subscriptas, ut si aliquis inveniretur tam perfrictae foventis(?) homo, qui contrarium dicere atentaret, is tanquam mendax et temerarius detractor boni nominis habeatur. Leopoldopoli 1675 die 15. Februarii." Egyetemi Könyvtár Budapest, odd. rukopisov, Ab 137: *Epistolae et Elogiae defunctorum e Soc. Iesu in Provincia Austriaca*. Tomus I. Fol. 160: Nicolaus Kelio

22 „Otvorený list" 71 farárov adresovaný cisárovi vyšiel aj tlačou: An die Röm. Kaayserl. auch zu Hungarn und Böhaimb Könige. Majes(tä)t [...] Schreiben, Bitten und Klagen deren [...] 71 fälschlich angegebenen...Prediger und Schuldiener (1675).

23 KOCSI CSERGŐ, B. *Narratio brevis* (ref. 13), fol. 214.

boli v dochovaných záznamoch[24] vykreslení v lepšom svetle: bezpochyby ani v prostredí pevnosti neboli okolnosti uväznenia duchovných a učiteľov, teda ľudí patriacich medzi duchovnú elitu, celkom neznáme, a niektorí vojaci prejavovali voči nim zdržanlivosť. O to viac, že „elitní" väzni sa sami usilovali manifestovať svoju protestantskú identitu až do takej miery, že ich jeden z veliteľov prosil, aby nepreukazovali prílišnú zatvrdilosť, aby ich nemusel trestať.

Na druhej strane, kontakt s väzňami mohol Keliovi pomôcť urobiť si bližší obraz o protestantskej mentalite a svoje pozorovania mohol zakomponovať do textu, stojaceho na začiatku radu polemík, v ktorých sa navzájom napádali stúpenci zákroku proti protestantom resp. obrancovia ich neviny. Tesne po transporte 41 väzňov z celej skupiny internovaných vyšlo najprv v marci v Trnave latinské[25], a potom v máji v nemeckom Dillingene nemecké pojednanie o podstate obvinení voči „nekatolíckym predikantom"[26], v ktorom sa prostredníctvom dokumentov zo súdneho procesu „demaskovala" podstata celej ich kauzy: zákrok voči nim vraj nebol motivovaný nábožensky, ale opieral sa o dôkazy o príprave rebélie a účasti na nej. Za autora traktátov sa deklaroval Johann Labsanszky, sekretár súdu, avšak už v čase vydania sa predpokladalo, že skutočným autorom je nejaký jezuita. Kým prvý kritik pojednania, Krištof Löhner[27], ešte neuviedol meno potenciálneho pravého autora, ďalší – Juraj Láni už za skutočného autora otvorene označil práve Kelia[28]. Prisúdil mu zámer dehonestovať všetkých, ktorí sa ocitli v exile, v očiach európskej, najmä nemeckej verejnosti: exulanti mali totiž morálny aj právny nárok na podporu pod podmienkou, že ich exil bol nimi nezavinený a čestný. Kauza uhorských exulantov však bola obžalobou monarchie a jej panovníka ako celku, radikálne narúšala skvelý a s náma-

24 Autori oboch citovaných diel, *Narratio brevis* aj *Furor bestiae* boli reformovaní (Balint Kocsi Csergö a Štefan Harsanyi, resp. František Foris Ottrokocsi).

25 Extractus brevis et verus quo Candide demostrantur Acathollicorum Praedicantium e Regno Hungariae proscriptio, et degradatii, facta esse respectu rebellionis, non autem Religionis; eosdemque Praedicantis non in genere, sed in specie convictos judicatos, ac legitime condemnatos esse. Tyrnaviae Mense Martio Anno 1675. Rukopisná predloha v Egyetemi könyvtár Budapest, odd. rukopisov, G 114, I. 14.

26 Kurtzer und wahrhaffter Gerichts-Auszug/ Womit unverholen und sonnenklar erwisen wird, daß die [...] Praedicanten nicht in Ansehen der Religion sonder der Rebellion...deß Königreichs verwisen. Dillingen 1675.

27 LÖHNER, Ch. Hungarische Prädicanten Unschuld, wider die dreißig-fach-unwahre Beschuldigung, damit allem Ansehen nach, ein Jesuiter, unter dem Namen Johann Labsanski...falsch und verleümdrisch fürgiebt, daß die...Prädicanten...rechtmäßig verurtheilet worden seien. Wittenberg 1675.

28 LANI, G. *Funda Davidis contra Goliath* etc. B. m. 1676.

hou formovaný obraz ideálneho vládcu[29], a preto jej interpretácia nemohla byť ideológom katolicizmu ľahostajná. Kelio mal dôveru arcibiskupa Szelepcsényiho, ktorý za celou kauzou stál, a je možné, že jeho neprítomnosť v pevnosti na prelome rokov 1674/75, tesne pred deportáciou väzňov do Neapola, súvisela so zabezpečením vydania inkriminovaného textu. Kelia pri vedení duchovnej správy v pevnosti zastupoval sám arcibiskup...

Po odchode transportu do Neapola sa Keliova misionárska činnosť obmedzila na miestne obyvateľstvo v pevnosti, mestečku a na okolí: na svojom poste zotrval šesť rokov. Od r. 1679 pôsobil znovu v Trnave ako rádový prokurátor, spovedník v univerzitnom kostole, správca kolégia a napokon od r. 1682 ako prefekt tlačiarne.[30] S Leopoldovom sa však predsa len ešte raz dostal do kontaktu – v čase obliehania Viedne (1683) musel zorganizovať sťahovanie celého kolégia z Trnavy do pevnosti. Musel sa však prizerať aj zničeniu kostola a k nemu priliehajúcich budov v predpolí pevnosti, ktoré vojaci preventívne zapálili, aby sťažili opevnenie nepriateľa. Záver krátkeho života mal neľahký – priam symbolicky ho postihol tumor jazyka, ktorý mu znemožnil komunikáciu, pričom dovtedy bol známy ako obratný rečník a spoločník pre konverzáciu. Kelio zomrel 13. januára 1684, keď sa stal svedkom zlyhania metódy tvrdej represie ako nástroja na zvrátenie konfesionálnych pomerov – zažil teda nielen cisárom aprobovaný návrat exulantov domov, ale aj čiastočnú reštitúciu protestantských cirkví po prijatí zákonných článkov na sneme v Šoprone r. 1681...

29 Precíznu analýzu naštrbenia obrazu a sebaprezentácie cisára Leopolda I. prináša SCHUMANN, J. *Die andere Sonne: Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I.* (Colloquia Augustana). Berlin, 2003, s. 123-128.

30 Martin, ALU, SNK, RHKS 1425 b / MS-BaC 86 fol: *Acta Jesuitarum Domus Probationis in Tyrnaviensis Societattis Jesu in Hungaria ab Anno 1648 usque 1683, Pars II*, fol. 289, 299, 308, resp. 314, 322. RADVÁNI, Hadrián. Vydavateľská činnosť Trnavskej univerzity v rokoch 1646 – 1777. *Viera a život* XIII. (2003), č. 3, s. 241 však ako prefekta v r. 1682 – 1684 uvádza Martina Kelia, čo vyplýva pravdepodobne z chybného dešifrovania krstného mena.

JOHANN GENERSICH – DER ERSTE KIRCHENHISTORIKER AN DER WIENER PROTESTANTISCH-THEOLOGISCHEN LEHRANSTALT

Ein Gedenkblatt anlässlich seines 250. Geburtstages[1*]

Karl W. SCHWARZ

Johann Genersich - the first church historian at Vienna-Protestant theological school. Memorial letter to the 250th birth anniversary.

Abstarct: *The submitted study is devoted to Genersich Johann, who served as church historian and professor at the Vienna-Protestant theological school. The study is divided into several parts: the first part focuses on the introduction of the above-mentioned institution, its opening, and the individuals who are connected with it. In the next two sections the author deals with the personality of Johann Genersich. At first the author analyzes the environment from which he originated (Spiš) and then of course, provides his biography, family background and studies he completed. Attention is also paid to the work he created during his lifetime. The last part is devoted to his professorship at the abovementioned school. Keywords: Johann Genersich, Spiš, Vienna, church history.*

1. Die Eröffnung der Lehranstalt in Wien

Am 2. April 1821 wurde in der Haupt- und Residenzstadt Wien ein *„protestantisch-theologische Studium“* eröffnet[2]. In einem Lokal, das sich schon bald als zu klein erwies, im sogenannten Schulhof in der Inneren Stadt, stand die Eröffnung ganz im Zeichen einer Rede des Studiendirektors Johann Wächter (1767-1827)[3]. Es handelte sich dabei um eine programmati-

1 Herrn Prof. Dr. Georg Sauer zum 85. Geburtstag am 12.09.2011 mit ehrerbietigem Gruß gewidmet.

2 Archiv der Evangelischen Kirche in Österreich Wien [hinkünftig: AEKÖ], Bestand Lehranstalt, Faszikel 1819, Nr. 154/299. Das Errichtungsdekret der k.k. Studienhofkommission vom 3. Oktober 1819 folgt dieser Formulierung; Karl Kuzmány, Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht, Wien 1856, 371 ff.

3 AEKÖ, Index 1819-1823, Nr. 155/17 - Johann Georg Wenrich, Johann Wächter als Mensch, als Diener des Staates und der Kirche, Wien 1831, 113 ff., 130 ff., zit. 147 f.; Gertraud Marinelli-König, Oberungarn (Slowakei) in den Wiener Zeitschriften und Almanachen des Vormärz (1805-1848). Blicke auf eine Kulturlandschaft der Vormo-

sche Zeitansage und Zielformulierung für die Lehranstalt. *„Die Wichtigkeit der die Bildung der Volkslehrer bezweckenden Anstalten in Beziehung auf den Staat und die bürgerliche Gesellschaft"* war das Thema. Der rationalistische Theologe, der neben der Leitung der Protestantisch-theologischen Lehranstalt auch als Pastor primarius in Wien, als Superintendent für Nieder- und Innerösterreich und überdies als geistlicher Rat im Konsistorium Augsburger Confession [hinkünftig A.C.] wirkte, polemisierte heftig gegen den Pietismus, dem er beinahe unterstellte, die gesellschaftliche Ordnung umzustürzen. Vom bedeutendsten Politiker des Vormärz, Klemens Wenzel Fürst Metternich (1773-1859) war bekannt, dass er nichts mehr gefürchtet habe als *„Pietismus"* und *„Mysticismus"*. So versteht es sich von selbst, dass die Aufgabe der Lehranstalt vornehmlich darin gesucht wurde, *„treue, redliche, gewissenhafte, folgsame Bürger des Staates"* auszubilden und die pietistische Frömmigkeit, welche in den Toleranzgemeinden vorherrschend war, zu konterkarieren.

Die eigentliche Aufgabe der Lehranstalt war freilich eine andere. Sie war errichtet worden, um die *Peregrinatio academica Hungarorum* nach Wien zu lenken[4], weil der Zugang zu den deutschen Universitäten im Zuge der Karlsbader Beschlüsse 1819 seitens der österreichischen Regierung generell untersagt wurde. Nach dem Wartburgfest 1817 hatte der Metternich'sche Polizeistaat das Auslandsstudium mit Sorgen beobachtet und, um das Einsickern des „verderblichen" Freisinns von deutschen Universitäten zu verhindern, kurzerhand verboten[5]. Eine Wallfahrt des Kaisers Franz mit großem Gefolge nach Rom 1819 sollte zudem einen Gegenakzent zum Wartburgfest setzen und dem Protestantismus und Nationalismus von 1817 ein Bekenntnis Österreichs zum Katholizismus und Universalismus entgegensetzen[6].

derne. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme der Beiträge über die historische Region und ihre kulturellen Verbindungen zu Wien, Wien 2004, 275.388.

4 FATA, M. - KURUCZ, G. - SCHINDLING, A. (Hg.). *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. Bis zum 20. Jahrhundert.* Stuttgart, 2006; SCHWARZ, K. W. „...ein vollständiges protestantisch-theologisches Studium – getrennt von der Universität". Zur Geschichte der Wiener Lehranstalt/Fakultät und ihrer Bedeutung für den Donau- und Karpatenraum im 19. Jahrhundert. In *Österreich-ungarische Beziehungen auf dem Gebiet des Hochschulwesens / Osztrák-magyar felsőoktatási kapcsolatok.* Székesfehervár-Budapest, 2010, 141-162.

5 TRAUNER, K. R. „... jeder möglichen Beirrung der Gemüter vorbeugen!" Die Metternich'sche Repressionspolitik an den Universitäten am Beispiel der „k.k. Protestantisch-Theologischen Lehranstalt in Wien". In *GDS Archiv für Hochschul- und Studentengeschichte 3,* 1996, 41-57.

6 RUMPLER, H. *Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie.* Wien, 1997, 203.

Der Wiener Lehranstalt fiel also die Aufgabe zu, sich als österreichische Alternative zum Studium an den deutschen Universitäten zu profilieren und als zentrale Bildungseinrichtung den geistlichen Nachwuchs aller protestantischen Kirchen im Gesamtreich im Sinne eines habsburgischen Österreich-Patriotismus zu prägen und zur Integration des polymorphen Protestantismus[7] beizutragen. Die entsprechenden Lehr- und Studienpläne hatte der ebenfalls aus der Zips stammende Konsistorialrat Jakob Glatz (1776-1831) abgefasst[8]. Sie sind nicht in Druck gelegt worden, wie es ihr Verfasser angeregt hatte[9], sondern bedauerlicherweise in Verlust geraten; das Memorandum *„Actenmäßige Nachricht über die Entstehung, Regulierung und gegenwärtige Verfassung des protestantisch-theologischen Studiums"* konnte schon anlässlich des Halbjahrhundertjubiläums der Anstalt nicht mehr aufgefunden werden[10]. Deshalb ist es nicht möglich, ihre literarische Abhängigkeit von deutschen Vorbildern (die Neugründung der Universität Bonn lag nur wenige Jahre zurück [1818]) nachzuweisen.

Bei diesem anspruchsvollen theologischen Programm unterstützten den Studiendirektor anfänglich nur zwei Professoren, nämlich der vierunddreißigjährige lutherische Theologe Johann Georg Wenrich (1787-1847), zuvor Rektor des Gymnasiums in Hermannstadt/Nagyszeben/Sibiu, sowie der sechzigjährige Zipserdeutsche Kirchenhistoriker Johann Genersich (1761-1823), die sich den Unterricht der 39 immatrikulierten Studenten (überwiegend aus Ungarn und Siebenbürgen)[11] im ersten Jahr teilten.

7 GOTTAS, F. Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie. In Adam Wandruszka - Peter Urbanitsch (Hg.). *Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV: Die Konfessionen.* Wien, 1985, 489-595.

8 AEKÖ Index Lehranstalt 1819-1823, Nr. 159/110. Nicht bewilligt: ebd. Nr. 160/141. Zum Verfasser vgl. STEINACKER, R. Jakob Glatz (1776-1831) und die Entstehung des ungarndeutschen Volksbewusstseins. In Desider Alexy (Hg.). *Ein Leben für Kirche und Volk. Festschrift für Prof. Dr. Roland Steinacker zum 90. Geburtstag.* Stuttgart, 1960, 126-153, 135; SCHWARZ, K. Von Poprad nach Preßburg. Anmerkungen zu Leben und Werk des Konsistorialrates D. Jakob Glatz. In Peter Kónya - René Matlovič (Hg.). *Acta Collegii Evangelici Presoviensis IX = Miscellanea Anno 2000.* Prešov, 2001, 205-213; REINGRABNER, G. Im Consistorium – zum amtlichen Wirklen von Jakob Glatz. In Gottfried Adam - Robert Schelander (Hg.). *Jakob Glatz. Theologe – Pädagoge – Schriftsteller.* Göttingen, 2010, 61-80, 68 ff.

9 AEKÖ Index Lehranstalt 1819, Nr. 159/110; ebd. Nr. 160/141.

10 Frank, Facultät, 13 f. Anm. 15.

11 TAUFRATH, M. *Kurze Nachrichten über die k.k. ev.-theologische Fakultät in Wien.* Wien, 1871, 52.

2. Johann Genersich

Letzterem wenden wir uns nun aus Gründen seines 250-jährigen Geburtsjubiläums zu[12]. Als Träger eines berühmten Namens ist er in der ungarischen Bildungsgeschichte durchaus präsent (*Dr. Genersich Antal Alapítvány*)[13]. Er muss sich indes nicht hinter seinem Familiennamen verstecken, denn auch er ist eine interessante Persönlichkeit[14], die in einem bemerkenswerten kulturwissenschaftlichen Umfeld anzusiedeln ist. So machen die unterschiedlichen Facetten den besonderen Reiz seines Lebenswerkes aus. Deshalb befassen sich mit ihm nicht nur Literaturhistoriker, die in ihm den Proponenten eines Zipser Literatenkreises und als Pionier der Zipser Romandichtung erblicken[15]. Er galt als einer der „produktivsten Persönlichkeiten der Zips"[16]. Auch seine langjährige pädagogische Tätigkeit am Lyceum seiner Vaterstadt hat literarische Spuren hinterlassen[17], die von

12 WURZBACH, C. *Biographisches Lexikon V.* Wien 1859, 133 f.; Gustav Frank, in *Allgemeine Deutsche Biographie VIII.* Leipzig, 1878, 566; Jakob Melzer, *Biographien berühmter Zipser.* Kaschau, 1832, 284 ff.; (Harald Zimmermann), in *Österreichisches Biographisches Lexikon I.* Graz-Köln, 1957, 422; ZOVÁNYI, J. – LADÁNYI, S. *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*. Budapest, ²1977, 215; RAINER, R. - ULREICH, E. (Hg.). *Karpatendeutsches Biographisches Lexikon.* Stuttgart, 1988, 100; PETRÍK, B. (Hg.) *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Bratislava, 2001, 120. – An älterer biographischer Literatur sei erwähnt: MEUSEL, J.G. *Das gelehrte Deutschland*. Lemgo, ⁴1783 II, 524; XI, 264; XVII, 685 f.; XXII/2, 325; ERSCH – GRUBER. *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste I/LVII*. Leipzig, 1822, 424 f.; *Neuer Nekrolog der Deutschen I.* Ilmenau, 1823, H. 2, 900 f.

13 Beke Zita, in *Evangélikus Élet,* 29.05.2011, 6.

14 TISCHLER, P. *Johann Genersich – Pionier der Zipser Romandichtung. Betrachtungen zu Leben und Werk eines Wiener evangelischen Theologen und Schriftstellers.* Berlin, 2000, 28 ff.

15 GLOSÍKOVÁ, V. *Handbuch der deutschsprachigen Schriftsteller aus dem Gebiet der Slowakei*. Wien, 1995, 55-57; SEIBERT, E. Deutsch-ungarische Jugendliteratur im josephinischen Wien. In Wynfrid Kriegleder - Andrea Seidler - Jozef Tancer (Hg.). *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg.* Bremen, 2002, 259-271, 261 ff., der Genersich als den eigentlichen geistigen Vater der ungarischen Jugendschriftsteller bezeichnet; Klaus Heydemann, Buchhändler in der Provinz, in: ebda. 127-151, 149 f.; Tischler, Genersich, 34 ff.; vgl. KLEIN, K.K. *Literaturgeschichte des Deutschtums im Ausland*. Leipzig, 1939, 113 f.; CSÁKY, M. Der Stellenwert Wiens im Prozess des kulturellen Austauschs zwischen West- und Südosteuropa um 1800. In Richard Georg Plaschka - Karlheinz Mack (Hg.). *Wegenetz europäischen Geistes*. Wien, 1983, 356-369, 363.365; zuletzt auch SEIBERT, E. Kinderliteratur als Schauplatz religiöser Konflikte in Österreich. In Kriegleder – Seidler. *Deutsche Sprache und Kultur, Literatur und Presse in Westungarn/Burgenland.* Bremen, 2004, 197-214.

16 MEIER, J. Deutschsprachige Literatur und Publizistik in der Slowakei. In ders. (Hg.). *Beiträge zur Kulturgeschichte der Deutschen in der Slowakei.* Berlin, 2006, 85-106, 93.

17 *Beiträge zur Schulpädagogik*. Wien, 1792; Über die jetzige Verfassung der protestantischen Schulanstalten in Ungarn, Wien 1803 – dazu Marinelli-König, Zips, 274 f.

Experten gesichtet und analysiert wurden[18] und ihn als einen der „tüchtigsten und erfahrensten Schulmänner“[19] seiner Zeit würdigten. Als Historiker ausgewiesen[20], wirkte er schließlich in seinem letzten Lebensabschnitt als Kirchenhistoriker an der Wiener Lehranstalt. Im Kontext der Fakultätsgeschichte ist Genersich mehrfach in den Mittelpunkt gerückt worden: als Lehrer[21] und zumal als Kirchenhistoriker mit einer bemerkenswerten Habsburg-treuen Gesinnung[22], die für einen Zipser fast als außergewöhnlich zu bezeichnen ist[23] – und die möglicherweise den Ausschlag für seine späte Berufung gegeben hat[24].

3. Curriculum vitae

Genersich entstammte einer bedeutenden Zipser Familie, die in Leutschau/Levoča/Lőcse bis ins 15. Jahrhundert nachgewiesen werden kann. Der erste Träger des Namens war Melchior Genersich (um 1480-nach 1552), Stadtschreiber in Leutschau[25], ihm folgte sein ebenfalls als Literat

18 SZELÉNYI, E. *Johannes Genersich 1761-1823:* ungedr. theol. Diss. Wien, 1916, 37 ff.; ders., Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn. In *Gedenkbuch anlässlich der 400jährigen Jahreswende der Confessio Augustana*. Leipzig, 1930, 433-490, 446; LIPTAK, J. *Geschichte des evangelischen Distriktual-Lyzeums A.B. zu Kesmark*. Kesmark, 1933, 89 ff.

19 BREDETZKY, S. *Reisebemerkungen über Ungern und Galizien I.* Wien, 1809, 139 ff., zit. 139.

20 *Kurze allgemeine Weltgeschichte* 1812; *Geschichte der österreichischen Monarchie I-VIII*, 1815-1817; *Kurzer Abriss der Geschichte von Österreich, Böhmen und Ungern*. Tyrnau, 1824.

21 FRANK, G. *Geschichte der Evangelisch-theologischen Facultät in Wien.* Wien, 1871, 27 f.; TAUFRATH. *Kurze Nachrichten über die k.k. ev.-theologische Fakultät in Wien*, 12 f.

22 LEEB, R. Zum wissenschaftlichen Profil der an der Fakultät lehrenden Kirchenhistoriker und zur österreichischen evangelischen Protestantengeschichtsschreibung. In Karl Schwarz - Falk Wagner (Hg.). *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-theologischen Fakultät in Wien 1821-1996*, 13-48, 13-15.

23 Vgl. GOTTAS, F. Sprache und nationale Identität im Ungarn des 19. Jahrhunderts. In Ulrike Aichhorn - Alfred Rinnerthaler (Hg.). *Scientia iuris et historia. Festschrift für Peter Putzer zum 65. Geburtstag.* München, 2004, 327-341; ders., Die Deutschen in den Ländern der Ungarischen Krone (1790-1867). In Günter Schödl (Hg.). *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Land an der Donau.* Berlin, 1995, 219-290, 220 ff. mit dem Hinweis auf die traditionelle Solidarisierung der Zipser Deutschen mit den Magyaren – gegen Wien.

24 SCHWARZ, K.W. Die Wiener Protestantisch-Theologische Lehranstalt, ihre Gründung 1819/1821 und ihre Beziehung zur Zips. In Wynfrid Kriegleder - Andrea Seidler - Jozef Tancer (Hg.). *Deutsche Sprache und Kultur in der Zips.* Bremen, 2007, 137-153, 145.

25 PAPSONOVÁ, M. Deutsches Recht in der mittelalterlichen Slowakei. Dreizehn Handschriften der Zipser Willkür aus dem 15. bis 18. Jahrhundert. In Gerhard Grimm -

ausgewiesene Sohn Heinrich (um 1500-1560/70). Ein Daniel Genersich (um 1590-1659) wirkte an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert als Ratsherr und Stadtrichter in dieser Stadt.

Johann Genersich wurde als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns Christian und dessen Gattin Anna-Maria Royko in Kesmark geboren[26], als zweitgeborener von drei Brüdern: Christian (1759-1825), der als bekannter Zipser Historiker und Naturforscher in die Geschichte einging; Samuel (1768-1844), der als Arzt und Botaniker berühmt wurde. Der mittlere der Brüder Johann/Ján/János (1761-1823) strebte die Theologie an. Er besuchte die Schule seiner Vaterstadt, wechselte 1772, um der Kenntnis der magyarischen Sprache wegen an das Kollegium nach Debrecen und schließlich 1773, um slowakisch zu erlernen, an das evangelische Gymnasium nach Ober-Salza/Felső Sajó/Vyšná Slaná in der Umgebung von Rosenau im Komitat Gömör. Den Abschluss machte er am Lyceum in Pressburg, das über den besten Ruf verfügte und als „kleine Expositur der protestantischen deutschen Universitäten"[27] galt. Danach folgte der Besuch der Universität Jena, wo er 1782 immatrikuliert wurde[28], wie einige Jahre zuvor sein Bruder Christian (1778).

Es war die typische Schulkarriere eines Zipserdeutschen, von dem erwartet wurde, dass er alle drei Landessprachen Ungarns beherrscht und ein theologisches Propädeutikum absolviert hat, bevor er an einer der gängigen deutschen Universitäten sein Hochschulstudium abrundet. Hierbei wurde im 19. Jahrhundert seitens der ungarländischen Lutheraner die Academia Salana in Jena klar bevorzugt[29].

Von 1782 bis 1785 weilte Genersich an der Saale und widmete sich theologischen, philologischen und historischen Studien bei berühmten Lehrern

Krista Zach (Hg.). *Die Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa Bd. 2*. München, 1996, 153-168, 160 f.; Tischler, Genersich, 23; Marinelli-König, Zips, 718 (Register).

26 Eine Biographische Notiz findet sich in dem Intelligenzblatt zu den Annalen, Februar 1811, S. 247-250 (gesammelt von J. Glatz) – dazu Marinelli-König, Zips, 357.

27 Josef Pekař, zit. bei Richard Georg Plaschka, Von Palacký bis Pekař, Graz-Köln 1955, 11.

28 HAAN, A.L. *Jena Hungarica sive Memoria Hungarorum a tribus proximis saeculis academiae Jenensi adscriptorum.* Gyulae, 1858, 91.

29 FEYL, O. Die führende Stellung der Ungarländer in der internationalen Geistesgeschichte der Universität Jena. In *Wiss. Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena 3 (1953/54) Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe H.4/5*, 399-445; ders., *Exkurse zur Geschichte der südosteuropäischen Beziehungen der Universität Jena,* ebd. 4 (1954/55) H. 5/6, 399-442, 418.420; PEUKERT, H. *Die Slawen der Donaumonarchie und die Universität Jena 1700-1848.* Berlin/DDR 1958, 171 ff.

seiner Zeit[30], als gerade die rationalistische Periode in der Jenaer Theologischen Fakultät ihren Anfang nahm: beim Neutestamentler Johann Jacob Griesbach (1745-1812), beim Dogmatiker Johann Christoph Döderlein (1745-1792), dessen Hauptwerk „Institutio theologi christiani" eben erschienen war, dem Philologen, Bibelwissenschaftler und Orientalisten Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), dem Professor für „Poesie und Beredsamkeit" Christian Gottfried Schütz (1747-1832), dem Philosophen Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813) sowie dem Historiker Christian Gottlieb Heinrich (1748-1810), auf die er sich in seinem Rückblick auf die Studienzeit bezog.

1785 nach Ungarn zurückgekehrt fand Genersich zunächst als Hauslehrer und Erzieher in der Familie des Freiherrn Johann von Calisch in Windisch-Proben/Slovenské Pravno/Tótpróna im Hauerland Verwendung, wo ihm die Erziehung der Tochter anvertraut wurde, die spätere Gräfin Maria Zay-Calisch (1779-1842), die als Dramatikerin und Erzählerin hervorgetreten ist. Ab 1788 wirkte er als Philologie- und Philosophieprofessor am Lyzeum seiner Vaterstadt[31] und entfaltete eine reiche literarische Tätigkeit – und zwar sowohl als Theologe, Pädagoge, Philosoph, als auch als Schriftsteller und nicht zuletzt als Autor im Sinne der sogenannten „Jugendliteratur"[32]. Nach 33jähriger Tätigkeit als Lehrer am Kesmarker Lyzeum, zeitweise auch als dessen Rektor (1815/16; 1818/19), erreichte ihn der Ruf an die neu gegründete Protestantisch-theologische Lehranstalt in der Metropole des Habsburgerreiches.

Folgende Werke aus seiner Feder sind hier aufzulisten[33]:

- Als Historiker hatte er sich ausgewiesen durch eine „Kurze allgemeine Weltgeschichte" (Wien 1812), die aus drei Teilen bestand (Alte Geschichte, Mittlere Geschichte, Neue Geschichte) und 1700 Seiten umfasste. Ihr folgte eine achtbändige „Geschichte der österreichischen Monarchie" (1815-1817) auf nahezu 3.000 Seiten und ein biographisches Gemälde „Trajan" (Wien 1811). Alle Werke zeigen eine didaktische Absicht, sind aber kaum als originell zu bezeichnen.

30 Aufzählung bei: STETTNER, W. *Johann Genersich – Von der Liebe des Vaterlandes*: Diplomarbeit (Geschichte). Wien, 1987, 3.

31 Peukert, Jena, 170 ff. (zu Kesmark und den mannigfachen Verbindungen mit Jena).

32 SEIBERT, E. Evangelische Kinder- und Jugendliteratur im Vormärz. In Michael Bünker - Karl W. Schwarz (Hg.). *Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog.* Wien, 2007, 413-427, 422 f.

33 Bibliographie in: *Annalen der Literatur und Kunst des In- und Auslandes.* Wien, 1811, I, 247; KAYSER, CH.G. (Hg.). *Allgemeines Bücher-Lexikon II.* Leipzig, 1828, 326; GRÄFFER, F. - CZIKANN, J. (Hg.). *Österreichische Nationalenzyklopädie II.* Wien, 1835, 303; Tischler, Genersich, 60-62.

- Als Pädagoge publizierte er „Beiträge zur Schulpädagogik" (Wien 1792), weiters ein Reformprogramm „Über die jetzige Verfassung der protestantischen Schulanstalten in Ungern" (Wien 1803)[34] – sowie „Von der Liebe zum Vaterland. Ein philosophisch-historischer Versuch" (Wien 1793)[35], der Leopold II. gewidmet war und für die zeitgenössische Suche nach philosophischen Grundlagen für den richtigen Patriotismus ein wichtiges Dokument darstellte. Hierzu ist zu bemerken, dass sich Genersich als „Hungarus" verstand, also ungeachtet seiner deutschen Mutter-, Schul- und Literatursprache als Angehöriger der ungarischen (nicht: magyarischen) Nation.

Darüber hinaus verfasste er einige Lehrbücher – mit Texten deutscher Dichter: „Wilhelmine. Ein Lesebuch für Mädchen zur Bildung des Herzens und des Geschmacks" (Wien 1811); „Alfred. Ein Lesebuch für Jünglinge" (Wien 1812), „Sophron für reifende Jünglinge" (Wien 1816); „Cornelia für reifende Mädchen" (Pesth 1819).

- An theologischer Literatur sind zu nennen: „Zwey Predigten über Tod und Unsterblichkeit" (Leutschau 1806); „Zwey Gelegenheitsreden" (Leutschau 1808); „Götterlehre" (Wien 1811); „Reden über vorzüglich wichtige Gegenstände der Religion" (Pesth 1817); „Reden zur Weckung der Andacht" (Brünn 1820); „Eusebios. Für Freunde der Religion" (Brünn 1824).

- Weitere kulturgeschichtlich relevante Publikationen sind beispielsweise der Zipser Sprache[36] und Literatur[37] gewidmet. Sie finden sich

34 GENERSICH, J. *„Über die jetzige Verfassung der protestantischen Schulanstalten in Ungern, nebst Vorschlägen zu ihrer größern Vervollkommnung" (= Allgemeine praktische Bibliothek für Prediger und Schulmänner, hrsg. von Johann Wächter und Karl Cleynmann Bd. 2).* Wien, 1803, 1-70. Bredetzkys Kritik am Schulkonzept Genersichs bezog sich auf den Umfang, insbesondere den hohen Stundenaufwand für Theologie und Philosophie am Gymnasium (Reisebemerkungen I, 139).

35 Dazu STETTNER. *Johann Genersich*, 9 ff. - sowie die Zusammenfassung: Johann Genersich – Von der Liebe des Vaterlandes. Ein Beitrag zum Problemkreis Vaterlandsliebe und Patriotismus im 18. Jahrhundert. In Moritz Csáky - Reinhard Hagelkrys (Hg.). *Vaterlandsliebe und Gesamtstaatsidee im österreichischen 18. Jahrhundert*. Wien, 1989, 19-33.

36 „Idioticon der Zipser Sprache". In Ludwig Schedius (Hg.). *Zeitschrift von und für Ungarn. Zur Beförderung der vaterländischen Geschichte, Erdkunde und Literatur,* 1804, 5, H.1-2, 295-316.

37 „Verzeichnis der aus der Zips gebürtigen und jetzt dort lebenden Schriftsteller", in: ebd. 1804, 6, 346-364.

im Musenalmanach von und für Ungarn (1808), in dem von Jakob Glatz herausgegebenen Taschenbuch für die deutsche Jugend[38] (1808), in der Allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, im Kaschauer Wochenblatt (1818).

- Als bedeutendste Publikation dieses Sujets mit einer bemerkenswerten frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektive begegnet uns schließlich „Emma, Leben einer glücklichen Mutter" (Kaschau 1819)[39], in dem der Verfasser ein Lebensbild seiner pietistischen Mutter, eingebunden in die Idylle eines fiktiven Pfarrhauses, zeichnete.

4. Die Besetzung der Wiener Lehrkanzel

Als die kaiserliche Entschließung vom 25. September 1819 die Errichtung eines „protestantisch-theologischen Studiums" in Wien anordnete, wurden die Lehrkanzeln in wichtigen Zeitungen der Habsburgermonarchie ausgeschrieben[40] und deren Besetzung im Wege von Konkursen in Aussicht genommen. Daraus ergab sich von vorneherein eine Beschränkung auf inländische Bewerber, die sich aus dem Kreis der Pastoren und Lycealprofessoren rekrutierte. Manche bewarben sich nur um eine einzelne Lehrkanzel, andere versuchten bei allen ausgeschriebenen Lehrkanzeln ihr Glück. Ein solcher war der aus Zipser Neudorf/Igló/Spišská Nová Ves stammende Georg Karl von Rumy (1780-1847)[41], der sowohl bei der Bibelwissenschaft als auch bei der Kirchengeschichte seine Bewerbung vorlegte, aber offenbar wegen seines „unruhigen Berufsweges" (zwischen 1804 und 1821 wirkte er an folgenden Orten: Kesmark, Teschen, Kesmark, Leutschau, Schmöllnitz, Ödenburg, Keszthely, Karlowitz/Sremski Karlovici, Pressburg)[42], seines ständigen vorzeitigen Wechsels von einer zur nächsten Berufsstelle nicht in die nähere Auswahl genommen wurde. Seine „Unruhe" zeigte sich auch einige Jahre später, als er (möglicherweise aus Verärgerung über seine

38 808, 346-364.

39 Ausführliche Analyse bei Tischler, Genersich, 34 ff.

40 Text der Ausschreibung (12.3.1820) abgedruckt bei Georg Sauer, Die Erstbesetzung der exegetischen Lehrkanzeln an der im Jahre 1821 eröffneten (akatholischen) Protestantisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, in Karl Schwarz - Falk Wagner (Hg.), 1997, 227-246, 235.

41 Zu ihm zuletzt: KRIEGLEDER, W. Karl Georg Rumys Beiträge zum „Neuen Teutschen Merkur". In *Deutsche Sprache und Kultur in der Zips.* Bremen, 2007, 179-195.

42 GLOSÍKOVÁ. *Handbuch…,* 122-124.

Nichtberücksichtigung bei der Wiener Protestantisch-Theologischen Lehranstalt) am 11.11.1824 zur Römisch-katholischen Kirche übertrat[43].

Auch der aus der Zipser Artikulargemeinde Botzdorf/Batizovze/Batisfalva stammende Daniel Kanka (1776-1850), zuletzt Rektor des evangelischen Gymnasiums in Modern/Modra/Modor, hatte sich für die exegetischen Lehrkanzeln, für die Kirchengeschichte und die Dogmatik A.C. beworben. Um die Kirchengeschichte, mit der laut Studienplan auch die Kirchenrechtslehre verbunden war, konkurrierten weiters der reformierte Prediger in Sathmar/Szatmárnémeti/Satu Mare Joseph György[44], der in Wien wirkende Prediger Carl Schöne[45] und Johann Genersich[46].

Das Konsistorium, in dem die beiden Zipser Theologen Johann Wächter und Jakob Glatz an einflussreicher Stelle amtierten, stellte einen doppelten Ternavorschlag zusammen, indem sie zwischen deutscher und lateinischer Vortragssprache differenzierten[47]. Die vorgesehene Unterrichtssprache war deutsch, für die reformierten Fächer war jedoch lateinisch vorgesehen. Offenbar war noch nicht geklärt, ob die Kirchengeschichte konfessionell getrennt vorgetragen werden sollte, wie dies bei den exegetischen Fächern[48], bei der Konfessionskunde und bei der Dogmatik in Aussicht genommen wurde. So listete das Konsistorium bei deutscher Vortragssprache: 1. Carl Schöne – 2. Daniel Kanka – bei lateinischer Vortragssprache hingegen zwei Kandidaten aus Debrecen, die sich gar nicht um die Kirchengeschichte beworben hatten: 1. Stephan Szoboszlay-Pap (1790-1864), Prediger in Debrecen – 2. Joseph Péczely (1789-1849), Professor am Reformierten Kollegium in Debrecen.

Dieser Besetzungsvorschlag wurde von der Studienhofkommission modifiziert[49]. Es hatte in der Zwischenzeit eine Klärung hinsichtlich der Unterrichtssprache stattgefunden und es wurde festgelegt, dass die Kirchengeschichte nicht konfessionell getrennt, sondern gemeinsam vorgetragen wurde. Daher wurde von der Berufung der beiden reformierten Debrecener Theologen Abstand genommen und wurde auf die erste Liste zurückge-

43 SEIBERT. *Deutsch-ungarische Jugendliteratur*, 267; Marinelli-König, Zips, 379 (Nekrolog auf Dr. Karl von Rumy). - Nach der Konversion erhielt er eine Lehrstelle im Friedrich-August-Klinkowström-Institut in Wien, ehe er 1828-1847 die Stelle eines Rechtsprofessors am Priesterseminar in Gran/Esztergom/Ostrihom bekleidete.

44 AEKÖ, Index Lehranstalt 1819-1823, Nr. 156/135.

45 AEKÖ, ebd. Nr. 164/34.

46 AEKÖ, ebd. Nr. 156/157.

47 AEKÖ, ebd. Nr. 154/321; Nr. 156/135.

48 Sauer, Die Erstbesetzung der exegetischen Lehrkanzeln, 233.

49 AEKÖ, ebd. Nr. 156/157.

griffen, jedoch um einen dritten Listenplatz erweitert: 1. Carl Schöne – 2. Daniel Kanka – 3. Johann Genersich.

Über das Procedere bei der personellen Ausstattung der Lehranstalt wurde sehr viel gespottet. In seinen Briefen über Erziehung und Unterricht in Ungarn machte sich Tobias Gottfried Schröer (1791-1850) über die Auswahl der Professoren lustig[50]: Sie seien *„wohl als fleißige Lehrer für lateinische Schulen"* geeignet, *„aber einer neu errichteten Anstalt, die die Hochschulen Deutschlands ersetzen sollten, Leben und Schwung zu geben, reichen ihre beschränkten Kräfte nicht zu"*. Mag auch dieses Urteil nicht sine ira et studio gefällt worden sein, weil sein Verfasser mit seiner eigenen Bewerbung um einen der Wiener Lehrstühle erfolglos geblieben war, so enthält es zweifellos einen wahren Kern.

Aus dem Ternavorschlag für die Lehrkanzel für Kirchengeschichte, mit der nach dem Studienplan auch die Kirchenrechtslehre im letzten Studiensemester verbunden war[51], ging schließlich Genersich als Sieger hervor. Am 4. Jänner 1821 unterzeichnete der Kaiser den entsprechenden Ernennungsakt in Marburg/Drau[52]. Ob nun seine Berufung tatsächlich darauf zurückzuführen war, dass der „maßgebliche" Konsistorialrat Glatz sein Schüler in Kesmark gewesen war[53], oder auf dessen habsburgtreue Gesinnung, wie sie zumal in seinem Kaiser Leopold II. gewidmeten Werk: Von der Liebe des Vaterlandes (Wien 1793) zum Ausdruck gekommen war[54], lässt sich aus den mir vorliegenden Quellen nicht entscheiden. Die beiden Begründungsvarianten sollten freilich auch nicht so schroff einander entgegengesetzt werden, weil die Wirklichkeit nicht so alternativ war, sondern sich durchaus verbinden ließ.

Feststehen dürfte, dass die Organisatoren der Wiener Protestantisch-Theologischen Lehranstalt einen homogenen Lehrkörper anstrebten, der eine Prägung der Studierenden im Sinne eines Österreich-Patriotismus gewährleisten und den Auslandsaufenthalt zumal an der Salana in Jena erset-

50 Über Erziehung und Unterricht in Ungarn. In Briefen an den Grafen Széchenyi von Pius Desiderius [i.e. T.G. Schröer], Leipzig 1833, 53 f. – Zum Verfasser vgl. Robert Zilchert, Tobias Gottfried Schröer (Chr. Oeser). Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Protestantismus in Ungarn, Prag 1918 = ev.-theol. Diss. Wien 1919, hier 186 f.

51 SCHWARZ, K.W. Zur Kirchenrechtslehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät bzw. Lehranstalt in Wien. In *Österreichisches Archiv für Recht & Religion 54,* 2007, 306-351, 307.

52 Sauer, Die Erstbesetzung der exegetischen Lehrkanzeln, 240.

53 Tischler, Genersich, 24.

54 Leeb, Zum wissenschaftlichen Profil, 14.

zen sollte. Was lag also näher als Absolventen der Jenaer Universität[55] ans Wiener Katheder zu bringen?

Sieht man von dem Siebenbürger Sachsen Wenrich ab, stammten alle Professoren (und ein Großteil der in Erwägung gezogenen Kandidaten) aus der Zips. Alle waren mit den beiden Konsistorialräten Wächter und Glatz bekannt, verkehrten im Zipser Literaturzirkel[56] und publizierten in den einschlägigen Literaturzeitschriften.

Auch wenn massive Bedenken wegen dessen vorgerückten Alters gegen eine Berufung Genersichs geäußert wurden (sogar ausdrücklich von Glatz)[57], so fügte sich dessen Wirken hervorragend in die Aufgabenstellung der Lehranstalt.

Genersich nahm in der Josephstadt Quartier, in der Florianigasse Nr. 36, von wo er sich täglich zur Lehranstalt verfügte, die im Fürst Palm'schen Palais in der Vorderen Schenkenstraße untergebracht war. Sein Wirken währte indes nicht lange, denn im Laufe seines fünften Semesters verstarb Johann Genersich in Wien nach einer sechswöchigen Krankheit am 18. Mai 1823, noch ehe er seinen „Euseb" gedruckt in Händen halten konnte. Es war dies sein letztes und für manche sein bedeutendstes theologisches Werk[58], das posthum 1824 in zwei Bänden in Brünn erschien und religiöse Meditationen nach dem Vorbild von Heinrich Zschokkes „Stunden der Andacht" enthielt. Als Todesursache nennt die Sterbematrikel[59] „Brustwassersucht". Am Gottesacker vor der Währinger Linie[60] wurde er am 20. Mai zur letzten Ruhe bestattet. Der Direktor der Lehranstalt, Konsistorialrat und Superintendent Johann Wächter hielt die Leichenrede und würdigte den Verstorbenen als einen Lehrer und Theologen, dessen fachwissenschaftliches Anliegen an der Lehranstalt Gestalt gewonnen habe. Er sei ein „treu-eifriger und vielverdienter Jugendlehrer" gewesen, seinen Studenten gegenüber warmherzig und entgegenkommend[61]. Bis zuletzt habe er ein frommes Gemüt, Herzensgüte und kindlichen Sinn bewahrt, bezeugte sein Fakultätskollege

55 TRAUNER, K.-R. Von Jena nach Erlangen. Ein Beitrag zum Wechsel theologischer Schulen an der Evangelisch-theologischen Fakultät zu Wien. In *JGPrÖ* 117/118, 2002, 48-83.

56 Marinelli-König, Zips, 153 f.

57 Leeb, Zum wissenschaftlichen Profil, 14 – unter Berufung auf Szelenyis Dissertation, 34 ff.

58 Tischler, Genersich, 32.

59 Pfarrarchiv Wien Innere Stadt A.B., Sterbematrikel für 1823, Nr. 62.

60 Dazu WIESSNER, H. Die Friedhöfe. In *Währing. Ein Heimatbuch des 18. Wiener Gemeindebezirkes.* Wien 1923, 611-639, 629-636. Hier ist die Grabstelle von Genersich allerdings nicht erwähnt.

61 AEKÖ, ebd., Faszikel 1823, Nr. 5/54 – Todesanzeige durch Direktor Wächter.

Johann Georg Wenrich[62]. In diesem freundlichen Sinn (Kann man über einen Lehrer und Theologen etwas Schöneres sagen?) ist die Erinnerung an den Zipser Kirchenhistoriker an der Wiener Fakultät überliefert. An seinem 250. Geburtstag darf daran angeknüpft werden.

Johann Genersich – prvý cirkevný historik na Viedenskej protestantsko-teologickej vysokej škole. Pamätný list z príležitosti 250. výročia jeho narodenia

Štúdia je venovaná osobnosti Johanna Genersicha, ktorý pôsobil ako profesor a cirkevný historik na Viedenskej protestantsko-teologickej vysokej škole. Autor túto štúdiu rozdelil na viacero častí: v prvej časti sa venuje predstaveniu už spomínanej inštitúcie, teda jej otvoreniu, programu a osobnostiam, ktoré sú s ňou späté. V ďalších dvoch častiach sa autor zaoberá samotnou osobnosťou Johanna Genersicha. V prvom rade nás oboznamuje s prostredím, z ktorého pochádzal (Spiš) a samozrejme následne podáva jeho životopis, teda rodinné zázemie a štúdiá, ktoré absolvoval. Pozornosť je venovaná aj jeho dielam, ktoré počas svojho života vytvoril. Posledná časť štúdie je venovaná zaujatiu jeho profesorského miesta na spomínanej škole.
Kľúčové slová: *Johann Genersich, Spiš, Viedeň, cirkevné dejiny.*

62 Frank, ADB VIII, 566.

HUNDERT JAHRE SEIT DER GEBURT DES „ENGELS VON DACHAU“

Martin WEIS

Hundred years since birth of the „Angel from Dachau”
Abstaract*: In 2011, the century since the birth of a martyr of gemini love, Fr. Engelmar Unzeitig , nicknamed as 'The Angel from Dachau', is commemorated. Therefore, this study aims to view his life from the point of church history and to recall substantial events which led him from a small village near Svitavy, where, on 1st March 1911, he was born, until the concentration camp in Dachau, in which, on 2nd March 1945, he gave his life as a Christian obligation to fellow people. In this study, even the spiritual dimension of Fr. Engelmar's martyrdom is not forgotten.*
Keywords: *Church history, Nazi regime, Gemini love, Martyrdom*

Einleitung

In diesem Jahr erinnern wir uns an ein bedeutendes Jubiläum, und zwar ein Hundert Jahre seit der Geburt des Märtyrers der Nächstenliebe P. Engelmar Unzeitig, der „Engel von Dachau“ genannt wurde. Diese Studie stellt sich deswegen als Ziel das Leben von P. Engelmar mit den Augen der Kirchengeschichte zu sehen und die bedeutenden Ereignisse zu erinnern, die ihn aus einem kleinen Dorf bei Zwittau, wo er am 1. März 1911 geboren wurde, bis zum Konzentrationslager in Dachau führten, wo er sein Leben am 2. März 1945 im christlichen Dienst den Nächsten opferte. In dieser Studie kann auch das spirituelle Ausmaß des Martyriums von P. Engelmar sicher nicht fehlen.

Kirchlich – politischer Rahmen des Lebensopfers von P. Engelmar Unzeitig

Nach Verfall der Tschechoslowakei und Entstehung von Protektorat Böhmen und Mähren begannen die Nazi ihre kirchliche Politik auch auf unserem Gebiet zu realisieren, wo sie vom Amt des Reichsprotektors Reinhard Heydrich geleitet wurde, der in der Konzeption der kirchlichen Politik der Nazi eine wichtige Rolle spielte. Obwohl er religiös erzogen wurde, trat

er 1936 aus der katholischen Kirche aus und kämpfe heftig gegen sie. Die Autoren des Buches *Dornenweg des mährischen Klerus* fassten eine sehr treffende Charakteristik von Heydrich zusammen: *„Er reduzierte die Feinde des Nazismus in zwei geistliche und Organisationsgebiete – Juden und politische Geistliche".*[1]

Für eine gewisse „Frontorganisation" des internationalen Judentums hielt er Freimaurer und in der katholischen Kirche nahm er den Jesuiten-Orden wahr. Etwa deswegen überlegte er schon am Anfang des Krieges, dass Jesuiten in Konzentrationslager im Osten geschickt werden sollten. Nach seiner Ankunft in Prag wurde Heydrich außer anderem auch dadurch negativ berühmt, dass er einen Plan erarbeitete, nach dem treue Nazis in die katholische Kirche durchdringen sollten. Er wollte aus den Mitgliedern von Hitlerjugend geeignete Kandidaten auswählen, die unter falschen Namen Theologie studieren sollten. Er rechnete damit, dass sie in ca. 15 Jahren die führende Position in der katholischen Kirche übernehmen konnten. Ähnlich sollte man nach seinem Plan auch gegen andere christliche Kirchen vorgehen. Manche katholischen Geistliche gingen ins Ausland und schlossen sich zum Auslandswiderstand an, die heimlichen Geistigen organisierten Walfahrten, die zu gegennazistischen Demonstrationen wurden und man kann auch die tapferen patriotischen Predigten mancher Geistlichen nicht vergessen. Der Widerstand der Geistlichen gegen das nazistische Regime mündete in manchen Fällen auch in direkte Teilnahme an dem heimischen organisierten Widerstand, Aufbewahrung von Waffen, illegalen Drucksachen und der vom Regime verfolgten Personen. Die Rache der Nazis war grausam, in großer Zahl der Fälle halfen auch nicht die Intervenierungen von Kardinal Kašpar beim Staatspräsidenten dr. Emil Hácha zu Gunsten der verhafteten und verfolgten katholischen Geistliche oder die Interventionen des Erzbischofs von Olmütz dr. Leopold Prečan.[2] Nazisten haben auch die

1 Vgl. VAŠEK F. – ŠTĚPÁNEK Z. *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939-1945).* Brno : Brněnský legionář erschien im Verlag Šimon Ryšavý, 2003, s. 17 nn.

2 VAŠKO Václav schreibt in seinem Buch *Neumlčená /Zum Schweigen nicht gebracht/ (*1. Teil), dass während der Okkupation von Gestapo fast 500 tschechische katholische Priester verhaftet und untersucht wurden. Das Amtsblatt der Budweiser Diözese führt an, dass *„... nur aus der Budweiser Diözese wurden ca. 40 katholische Priester einkerkert, an der Spitze mit ihrem Ordinarius Msgre Jan Cais. Es waren mehr als 10 % aller aktiven Priester. Neun von ihnen fanden in den Konzentrationslagern den Tod."* Vgl. ACEB 1945 vom 10. Mai 1945. Ausführlicher befasst sich mit dem Schicksal der von Nazis verfolgten tschechischen katholischen Priester z.B. die Monographie BENEŠ, J. Kaine, kde je tvůj bratr? /Kain, wo ist dein Bruder?/, ČKCH Prag, 1971. Ausgewählte Schicksäle der deutschen Katholiken aus den getrennten Grenzgebieten behandelt z.B. die Monographie GRULICH, R. *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu (Sudeten-*

Angehörige anderer Konfessionen vefolgt. Wie die tchechische Kirchenhistorikerin Kamila Veverková in einer Studie über Erzbischof Sergej Koroljow führt an: der zweite Weltkrieg bedeutete für bischof Sergej und für die russische Gemeinde in Prag sehr schwere Prüfung, besonders nach 1942 als die Tschechische orthodoxe Kirche verboten und liquidiert war.[3]

Auf dem Gebiet der Sudeten gelang die katholische Kirche in eine sehr schwierige Situation, denn hier galt de facto kein Vertrag zwischen dem Staat und der Kirche, wenn auch schon ein Konkordat zwischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl, oder Modus vivendi, beschlossen für die ehemalige Tschechoslowakische Republik und im Südböhmen, im Teil der Budweiser Diözese, der unter österreichische Diözesen angeschlossen wurde, galt der Konkordat, der zwischen Österreich und dem Heiligen Stuhl beschlossen wurde, auch nicht. Die Sudeten erlebten so als erstes Gebiet „die Wonne des Nationalsozialismus“, wie es der bedeutende deutsche Historiker Rudolf Grulich in seiner Monographie dokumentiert:

„Als Hitler 1938 nach dem Anschluss auf Nordmähren und in Sudeten-Schlesien lobpreist wurde, wurde der Erzpriester in Cukmantl in die Haftung genommen, weil „er nicht würdig ist, dem Führer zuzusehen“ Nach dem Hitlers Besuch in Eger schrieb der Pfarrer Johann Baptist Tanzer aus Ober Pilmersreuth: „Ich sah den Antioch! Sein böser Blick kündigt Unglück an.“ Das Unglück kam bald, besonders für die Kirche. Das gut aufgebaute deutsche katholische private Schulwesen wurde vernichtet, alle Ordensleute wurden im März 1939 aus dem Schuldienst entlassen. Nur Sudeten Ordensfrauen verloren so 43 Volksschulen, 28 Hauptschulen, 8 Fortsetzungsschulen, 13 handwerkliche Berufsschulen, 5 Handelsakademien, 31 Mädchenfachschulen, 1 Frauenlehrinstitut, 1 Ausbildungsinstitut für Lehrerinnen der Handarbeiten und Hauswirtschaft, 2 Seminare für Kindergärtnerinnen, 3 Sonderschulen und 102 Kurse von Fremdsprachen, Musik u. a. Dazu kamen noch die Gymnasien der Männerorden, wie Benediktiner Gymnasium in Braunau, Jesuiten-Konvikt in Mariaschein u. a.“[4]

---

deutsche Katholiken als Opfer des Nazismus, deren tschechische Übersetzung 2002 im Zentrum für religiösen und kulturellen Dialog an der Hussitischen theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag erschien.

3 Vgl. VEVERKOVÁ, K. Arcibiskup kazaňský a čistopolský Sergij (Koroljov) - významná postava pražského církevního života 1. poloviny 20. století/ Erzbischof von Kasan und Tschistopol Sergej (Koroljow) - die bedeutende Persönlichkeit von Prager Kirchliche Lebens im ersten Halbjahr des 19. Jh./. In *Theologická revue,* 79/2008, Nr. 1-2, s. 68-73.

4 GRULICH, R. *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu.* Brünn : L. Marek, 2002, s. 12.

Falls wir nach den Gründen des leichten Sieges „der brauen Pest" des Nationalsozialismus in den Reihen von Katholiken fragen, dann müssen wir auf die Tatsache hinweisen, dass der sog. deutscher Nationalkampf zwischen den Jahren 1918 und 1938 der Grund für einen engeren Zusammenschluss aller Sudetendeutschen und dass er verursachte, dass die weltanschauliche Unterschiede in Hintergrund rückten. Das führte 1938 zur Annäherung der Katholiken mit der Henleins Sudetendeutschenpartei und sogar zur Auflösung der Christlichsozialpartei, was deren Vorsitzender, Prälat und Universitätsprofessor Karl Hilgenreiner mit einer Feststellung gerechtfertigte, dass Nationalsozialismus der Religion eigentlich nicht feindlich ist und dass Herr Henlein der Kirche nie Schaden beifügte. Wie Prof. Grulich aber richtig feststellt, wurde es den kritischen Stimmen keine Aufmerksamkeit gewidmet, die darauf hinwiesen, dass sich Henlein im achten Punkt des Karlsbader Programms zur „deutschen Weltanschauung" bekannte. Auch manche Priester und Gläubige der katholischen Kirche unter den Sudetendeutschen waren nach der Besetzung von Sudeten durch das Reich mit ihrer Begeisterung darüber keine Ausnahme. Nationale Haltung der sudetendeutschen Priester während des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts analysiert die Kirchenhistorikerin Kamila Veverková in der Monographie Das Werk von Anton Krombholz und seine Bedeutung für das theologische Reformdenken[5] in Böhmen und der Aufsatz Anton Krombholz – Tschechische Priester und Lehrer der deutschen Staatsangehörigkeit (zweite Teil).[6] Prof. Kurt A. Huber zeigte es auf Beispiel der deutschen Seminaristen in den Priesterseminaren der böhmischen und mährischen Diözesen, die fast einheitlich ihre Solidarität mit der Nationalgemeinschaft durch den Eintritt in die Henleins Sudetendeutschenpartei bewiesen. In Prag führte es sogar zur Entscheidung von Rom, sogar vom Papst selbst, solchen Seminaristen „die Priesterweihe zu verbieten oder wenigstens zu verschieben". Erst die Bußfertigkeit der Theologen und eine sehr demütige Fürsprache des Prager Kardinals dr. Kašpar in Rom erreichten danach die Bewilligung der Priesterweihe. Im Rahmen der Objektivität der Arbeit muss man zugeben, dass nicht nur tschechische Priester durch das nazistische Regime verfolgt und eingekerkert wurden. So z.B. von 210 Priestern, die in den getrennten Grenzgebieten der Budweiser Diözese in den Jahren

5 Vgl. VEVERKOVÁ, K. *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách/(Das Werk von Aton Krombholz und seine Bedeutung für das theologische Reformdenken in Böhmen).* Brno : L. Marek, 2004.

6 VEVERKOVÁ, K. Anton Krombholz – český kněz a učitel německé národnosti (část druhá) /Anton Krombholz – Tschechische Priester und Lehrer der deutschen Staatsangehörigkeit (zweite Teil)/. In *Theologická revue,* 73/2002, Nr. 3, s. 314-333.

1939 – 1945 wirkten, starben drei im Konzentrationslager in Dachau, andere fünf überlebten die Gefangenenhaltung in den Konzentrationslagern, 16 Priester mussten ihre Pfarreien verlassen, weil es ihnen verboten wurde, in diesen Pfarreien, bzw. in ganzem Sudetenland zu leben und 14 Priester wurden von Gestapo untersucht und meistens zu einer Geldstrafe verurteilt.[7]

Lebenslauf von P. Engelmara Unzetig

P. Engelmar Unzeitig, mit dem Taufenahmen Hubert, war ein Beispiel des typischen Sudetendeutschen, der aus einer frommen katholischen Familie stammte. Er wurde am 1. März 1911 in Greifendorf bei Zwittau geboren, was eine kleinere Insel der deutschen Sprache nördlich von Brünn war. Sudetendeutsche nannten sie Schönhengstau. Dieses Gebiet kann man etwa nördlich mit der Stadt Landskron, östlich mit Hohenstadt, südlich mit Gewitsch und westlich mit der Stadt Politschka begrenzen. Auf diesem Gebiet gehörten unter die größten Städte Zwittau und Mährisch Trübau. Wie schon angeführt wurde, stammte P. Hubert aus Reihen von frommen Katholiken. Seine Eltern waren kleine Bauer und der Vater von P. Hubert starb während des ersten Weltkriegs. Da P. Hubert fünf Geschwister hatte, musste er seit seiner Kindheit der Mutter mit der Pflege der Kinder helfen. Er wurde in einem zweisprachigen Milieu erzogen. Zu Hause und in der Schule sprach man deutsch, tschechisch sprach er, wenn er bei den tschechischen Bauern half. Für den Priesterberuf entschied er sich 1927, ein Jahr später trat er in den Orden Marianhiller Missionare in Reimlingen in Deutschland. Zuerst musste er im Ordensgymnasium das Abitur ablegen und danach im April 1938 wurde es ihm erlaubt, in der Marianhiller Missionarenkongregation die sog. „Einkleidung“ zu absolvieren. Bei dieser Gelegenheit erhielt er auch den Ordensnamen Engelmar. Die Priesterstudien absolvierte er in Würzburg, wo er am 6. August 1939 ordiniert wurde. Von seinen Vorgesetzten wurden er nach Böhmen geschickt, aber nach dem Beginn des Krieges kehrt er wieder nach Würzburg zurück, von her er 1940 als geistliche Beihilfe nach Riedegg in Oberösterreich zugeteilt wurde. Da seit 1940 ein Teil der Pfarreien im Grenzgebiet der Budweiser Diözese unter die geistliche Verwaltung der Linzer Diözese gehörte, wurde er in die „Budweiser“ Pfarrei in Zvonková geschickt. Dieser Ort hieß damals auf Deutsch Glöckelberg und hatte fast zwei Tausend Einwohner. [8]

7 Vgl. GRULICH, R. *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu.* Brünn : L. Marek, 2002, s. 14-15.

8 Vgl. entsprechende Punkte in: *Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Boh. – Budvicensis 1938, 1940.* Buweis: Bistum Budweis, 1938 und 1940.

Hier geriet P. Hubert Engelmar Unzeitig zum ersten Mal in Auseinandersetzung mit den Repräsentanten der nazistischen Partei und mit den hiesigen Angebern. Es ist notwendig in Betracht zu nehmen, dass sich diese Pfarrei seit der Zeit des Schriftstellers Adalbert Stifter in der „religiösen" Zusammensetzung der Bevölkerung änderte. Die meisten Einwohner blieben zwar formell die sog. „Matrikelkatholiken", es waren hier aber auch manche Menschen, die mit der Lehre des Nationalsozialismus und mit der Demagogie des deutschen Führers Adolf Hitler begeistert wurden.

Die Ideologie des Nationalsozialismus war mit der Lehre von Jesus Christus absolut unvereinbar. P. Hubert wurde für seinen tiefen religiösen Einsatz in der Seelsorge in seiner Pfarrei mit der sog. „deutschenfeindliche Tätigkeit" beschuldigt, die in seinen Predigten mit „Verteidigung der Juden" bestünde. Er wurde am 21. April 1941 von Gestapo verhaftet und jegliches Gerichtsurteil wurde er von Linzer Gestapo ins Konzentrationslager in Dachau geschickt. Dort wurde er zur bloßen Nummer 26147. So wurde es wenigstens von der Leitung des Konzentrationslagers verstanden. P. Engelmar ragte aber auch in der grauen Masse von Häftlingen des Konzentrationslagers durch seine Nächstenliebe, die ein gerade heroisches Ausmaß erlangte, hervor. Z. B. lernte er im Konzentrationslager russisch, damit er den besonders grausam gefolterten russischen Gefangenen helfen konnte. Es gelang ihm sogar, eine Hilfe von außen bei „der Sicherung der Versorgung" von notwendigen Lebensmitteln zu organisieren. Als sich das Ende des zweiten Weltkrieges nährte, brach im Konzentrationslager Dachau die Epidemie des Flecktyphus aus. P. Engelmar war unter denen, die sich freiwillig zur Krankenpflege meldeten. Hier wurde er bei dieser Tätigkeit selbst angesteckt und am 2. März 1945 verstarb er in Dachau. Damals war er wirklich nicht mehr nur eine Nummer, er wurde zu einer echten Persönlichkeit mit dem Beinamen „Engel von Dachau". Nach dem persönlichen Zeugnis eines Mithäftlings waren die letzten Worte von P. Engelmar: *„Für Erlösung der Seelen würde ich weitere Verbannung und alles Andere ertragen".* [9]

Den Mithäftlingen von P. Unzeitig gelang es ein Husarenstück. Die Laiche verbrannten sie im Lagerkrematorium individuell und seine sterblichen Überreste erretteten sie für die Zukunft. Diese sterblichen Überreste wurden am 30. April 1945 in der Krypta in Würzburg beigesetzt und 1968 wurde die Asche in der Herz-Jesu-Kirche untergebracht, wo er 1939 zum Priester geweiht wurde. [10]

9 GRULICH, R. *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu.* Brünn : L. Marek, 2002, s. 41.

10 Vgl. VALASEK, E. *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945. Eine Dokumentation.* Königstein : Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren –

Spirituelles Ausmaß der Nächstenliebe von P. Engelmar

Im Zusammenhang mit dem Lebensopfer von P. Engelmar Unzeitig erinnern uns jetzt an das spirituelle Ausmaß seines Martyriums und seiner Nächstenliebe.[11] Die Tiefe des spirituellen Lebens von P. Engelmar spiegelt sein letzter Brief, den er aus dem Konzentrawtionslager seiner Schwester nach Hause schickte:

„Liebe verdoppelt die Kräfte, sie macht erfinderisch, macht innerlich frei und froh. Es ist wirklich in keines Menschen Herz gedrungen, was Gott für diejenigen bereithält, die ihn lieben. Freilich trifft auch sie die rauhe Diesseitswirklichkeit mit all dem Hasten und Jagen und dem ungestümen Wünschen und Fordern, mit ihrer Zwietracht und ihrem Hass wie ein beißender Frost, aber die Strahlen der wärmenden Sonne der Liebe des allgütigen Vaters sind doch stärker und triumphieren, denn unsterblich ist das Gute, und der Sieg muss Gottes bleiben, wenn es uns auch manchmal nutzlos erscheint, die Liebe zu verbreiten in der Welt. Immer erneut ist jedoch offensichtlich, dass das menschliche Herz für Liebe bestimmt ist und dass es nicht vermag, ihrer Macht ständig zu widerstehen, wenn sie wirklich nur auf Gott gründet.“ [12]

Aus dem ganzen Leben von P. Engelmar war es klar, dass seine Spiritualität tief christozentrisch war und dass er in seinem Martyreropfer der Nächstenliebe den ersten Märtyrer aus der Zeit der Anfänge des Christentums folgte. Was er durch seiner Glaube bekommen hat, hat P. Engelmar in seiner Nächstenliebe weitergegeben.[13] Für die bedeutete das Martyrium vor allem das Nachfolgen Jesu Christi und Gipfelung ihrer Zusammenarbeit an seinem Heilswerk. Jesus Christus sagte zu seinen Jüngern und Nachfolgern: *Der Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben,*

Schlesien, 2003, s. 206-207. Weiter vgl. KUČERA, R. *Mučedník Engelmar Unzeitig.* In: *Svatí spojují národy. Portréty evropských světců. (Kol. Aut.).* Prag : Panevropa Praha, spol. s r. o., 1994, s. 180-183. In Betracht genommen auch die Monographie GRULICH, R. *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu.* Brünn : L. Marek, 2002, s. 37-47.

11 Die Problematik des Märtyrertums kann man von verschiedenen Sichtwinkeln fassen. Schon das Wort „Martyrer“ selbst bedeutet etymologisch „Zeuge“ und zwar sowohl in dem religiösen, als auch in dem historischen oder juristischen Sinne.

12 Die tschechische Übersetzung des Briefes in Internet veröffentlicht: http://www.kohoutikriz.org/data/w_unzei.php , zitiert am 20.1.2011.

13 Vgl. OPATRNÝ, M. K čemu může být sociálnímu pracovníkovi dobrá jeho víra?/ Wie kann dem Sozialarbeiter seiner Glaube helfen?, in Sociální práce/Soziale Arbeit 4/2008, s. 85-92.
Vgl. SVOBODA, R. *Seid den Armen Zuflucht und den Kranken Hilfe*, in: Michal Opatrný – Markus Lehner (Hg.), *Theorie und Praxis der Karitativen Arbeit, Einführung in die Problematik, Praktische Reflexion und Anwendung*, České Budějovice : TF JU (Edice Scientia Bd. 5), 2010, s. 10-26.

werden sie auch euch verfolgen. [14] Auf einer anderen Stelle des Johannes-Evangeliums gibt es auch diese wichtigen Worte Jesu*: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.* [15] Zu seinen nächsten Jüngern sagte Jesus ausdrücklich voraus, dass sie ihm in Leid und Tod folgen werden: *Ihr werdet den Kelch trinken, den ich trinke, und die Taufe empfangen, mit der ich getauft werde.* [16] Jesu Martertod auf dem Kreuz ist im wahrsten Sinne des Wortes das Vorbild und Symbol des Zeugnisses. Das Christ völlig freiwilliges Opfer bezeugt vor allem seine Treue der Sendung, mit der er von seinem Vater beauftragt wurde, wie uns es seine Worte beweisen: *Niemand entreißt es /das Leben/ mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht, es hinzugeben, und ich habe Macht, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen.*[17] Der Evangelist Matthäus erinnert an die Worte des Herrn, in denen die Symbolik des Erlösungsopfers betont wird: *Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.* [18]

Wegen dieses Opfers kam Jesus Christus auf die Welt nach dem ewigen Beschluss seines Vaters[19], dem er sich aus Liebe und ergebener Gehorsamkeit fügt. Sieht man in das Evangelium nach Lukas, findet man hier die Beschreibung des Leides und des Todes Jesu Christi, der in manchem auch für alle künftigen christlichen Martyrer charakteristisch war. Es geht außer anderem auch um Hilfe Gottes in Bangen[20], um geduldige Annahme von Spott und Beleidigungen[21] und um Vergebung den Verfolgern. [22]

Abschließend

Man kann feststellen, dass der Märtyrertod von P. Engelmar Unzeitig Symbol der höchsten Nächstenliebe und Erfüllung des goldenen Worte von Christentum ist, dass es keine größere Liebe gibt, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Die Anerkennung zu seinem Lebensnachlass heißt es, die Tugenden dieser hervorragenden Persönlichkeit zu verherrli-

14 Joh 15,20.
15 Joh 12,24.
16 Mk 10,39.
17 Joh 10,18.
18 Mat 20,28.
19 Apg 3,18.
20 Lk 22,43.
21 Lk 23,9.
22 Lk, 23,34.

chen, die als Vorbild für alle Menschen zu folgen ist. Von niemandem anderen als von P. Engelmar Unzeitig und von anderen Martyrern der Nächstenleibe gilt es, dass sie *„obwohl verstorben, sprechen sie noch“.*

Sto rokov od narodenia „Anjela z Dachau“

V roku 2011 si pripomíname sté výročie od narodenia Františka Engelmara Unzeitiga – Anjela z Dachau. Štúdia pojednáva o jeho živote z cirkevno historického hľadiska a pripomína významné udalosti, ktoré ho viedli z malej dedinky pri Svitavách, kde sa 1. marca 1911 narodil, až do koncentračného tábora v Dachau, kde 2. marca 1945 zomrel. V štúdii je analyzovaný predovšetkým duchovný rozmer tejto významnej osobnosti cirkevných dejín.
Kľúčové slová: *Dejiny, Mučeníctvo, Koncentračný tábor, Religiozita*

J. B. METZ – TEOLÓG POKONCILOVEJ CIRKVI

Gita GEREMEŠOVÁ

J. B. Metz – Postconciliar Church Theologist
Abstarct: *This study analyzes one of the aspects of J. B. Metz´s political theology, more precisely its anthropological aspect. Political theology itself is one of the unofficial branches of the present-day Catholic theology; theology after the Second Vatican Council. It distinguishes itself critically from the neo-tomistic interpretation of the world – from the neo-tomistic metaphysics which depicts the world in the dichotomy of the good God and the evil human. Political theology at the background of Kant´s criticism of ontotheology emphasizes „sinful", ordinary people and their world. It aims to construct a unified world without the superstructure of the religious supernatural; it treats man as a subject that thinks god and is his partner at the transformation of the world. According to J. B. Metz, the anamnetic reason, memoria passionis, is the tool for the transformation of the world = the uncompleted Enlightenment project. The desire for justice means remembering man by means of remembering god.*
Keywords: *Political theology, J. B. Metz, God, Christianity.*

J. B. Metz v dvojjedinej úlohe profesora fundamentálnej teológie a kňaza zároveň, silou svojej teológie revoltoval vo vlastnej cirkvi a zároveň nastavil kritické zrkadlo dehumanizovanému, odľudštenému svetu, ktorý akoby pozabudol na jedinečne ľudský, teda Kristov príbeh, slovami: „Skutočnosť, že kresťania veria v porazenie utrpenia smrti a hriechu v Kristovi, neznamená, že ich to zbavuje záväzku čoraz väčšmi sa podieľať solidárnou angažovanosťou na prekonaní utrpenia zapríčineného utláčaním, nespravodlivosťou a nemožnosťou – už či ešte – existovať ako subjekt."[1]

Uvedený citát z obsiahleho diela J. B. Metza možno predostrieť i otázkou, či ide o „politické miesto pre Boha" alebo o „politiku príliš blízko pri oltári". Tieto „extravagantné" formulácie sme si „požičali" od autorov, z ktorých jeden – K. Moravčík – v praxi rímskokatolícky kňaz, publicista

1 METZ, J. B. *Viera v dejinách a spoločnosti. Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii*. Bratislava : Serafín, 2007, s. 308.

i teoretik, je stúpencom politickej teológie J. B. Metza.[2] Zatiaľ ten druhý, bavorský profesor katolíckej sociálnej náuky B. Sutor, vystríha kresťanov i laikov pred „pokušením" „umiestniť politiku príliš blízko k oltáru"[3], a to v súvislosti s tým, že do priestoru prísnej cirkevno-katolíckej kontroly dogmatickej „čistoty" a identity viery vstúpil na prelome 60. a 70. rokov 20. storočia myšlienkový liberalizmus aj v podobe novej politickej teológie a jej radikálnej súputnice – teológie oslobodenia. Pristaviť sa pri nonkonformnom teologickom myslení á la politická teológia a jej autorovi Johannovi Baptistovi Metzovi[4] (*1928) znamená vysloviť viacero súvislostí spojených so vznikom tohto druhu teologizovania a Metzovým prostredníctvom tak trochu provokovať tých, ktorí vidia Boha ako „nadprirodzenú bytosť" kdesi za kulisami viditeľného sveta, sú poplatní literarizmu, často „uvádzajú do pokušenia" vykladať Písmo triviálnym, abecedným spôsobom, utiekajú sa k patriarchálnym časom v štruktúrach teológie, resp. cirkvi a náboženstva, niekedy i mimo nich.

Spojenie nová politická teológia si okrem J. B. Metza osvojili politológovia, filozofi, prípadne po ich vzore aj publicisti, osobitne preto, že fenomén politickej teológie bez prívlastku nová patrí významnému právnemu

2 Zovšeobecňujúcu charakteristiku, ciele a zameranie politickej teológie, resp. jej historické typy možno nájsť napr. v týchto publikáciách: GIBELLINI, R. *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo M. Vaška, 2008, s. 279 – 299.; MORAVČÍK, K. Politická teológia J. B. Metza. Prednáška pre sympózium TF a ÚSKI vo Svite 29. 8. 1997. In *Johann Baptist Metz a My. Zborník prednášok o Johannovi Baptistovi Metzovi*. Zost. P. Haťapka. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 1998, s. 35 – 47.

3 SUTOR, B. *Politická etika.* Praha : Oikoymenh, 1996, s. 140.

4 Ako uvádza predseda Združenia Teologického fóra – spoločenstva teológov a záujemcov o teológiu a filozofiu, pričom teológiu chápu ako tvorivý a kritický prejav viery, ktorý je potrebné žiť v dialógu so súčasnou vedou, politikou, kultúrou – rímskokatolícky kňaz K. Moravčík v predslove k slovenskému vydaniu Metzovho diela *Viera v dejinách a spoločnosti,* s podtitulom Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii (2007), J. B. Metz (*1928) študoval filozofiu a teológiu v Bambergu, Innsbrucku a Mníchove. V r. 1952 získal doktorát z filozofie a r.1961 z teológie. V r. 1954 bol vysvätený za kňaza. V r. 1963 – 1993 pôsobil ako profesor fundamentálnej teológie na univerzite v Münsteri, istý čas hosťoval ako profesor v Bostone a po r. 1993 na univerzite vo Viedni. Od r. 1969 bol poradcom vatikánskeho Sekretariátu pre neveriacich, počas synody biskupstiev SRN vo Würzburgu v r. 1971 – 1975, ktorá mala závery 2. vatikánskeho koncilu preniesť do života Katolíckej cirkvi v Nemecku, bol hlavným poradcom synody a zostavovateľom záverečného dokumentu *Naša nádej – vyznanie viery v tejto dobe.* Je spoluzakladateľom medzinárodného teologického časopisu *Concilium.* Dodnes žije v Münsteri. K 70. narodeninám mu prišiel osobne zablahoželať budúci pápež Benedikt XVI., vtedy prefekt Kongregácie pre náuku viery, jeho krajan Joseph Ratzinger, ktorý túto funkciu vo vatikánskej kúrii zastával od r. 1981.

a politickému mysliteľovi 20. storočia Carlovi Schmittovi (1888 – 1985)[5], pričom politologická veda hodnotí jeho dielo viac ako nejednoznačne. Sám J. B. Metz sa od neho „dištancuje" v tom zmysle, že preferujúc univerzalizmus hriechu, buduje C. Schmitt koncepciu silného, autoritatívneho, decizionistického štátu.[6] V opozícii voči novej politickej teológii je fenomén dedičnej viny, a teda i následného trestu, cudzí; v biblickej zvesti univerzalizuje utrpenie, „utrpenie iných – až po utrpenie nepriateľov"[7]; „autorita" strastí a bolestí by mohla byť akousi normatívnou predlohou dorozumenia v politike, i prejavom sociálnej dimenzie biblického posolstva (napr. pre územie bývalej Juhoslávie či priestor Palestíny).

Neprajníci, alebo skôr kritici, o novej politickej teológii tvrdia, že podobne ako teológia oslobodenia má svoje lepšie časy už za sebou. Nebudeme to komentovať. Celkom iste uvedený koncept sociálnej, prakticko-politickej dimenzie zjavenia a viery sa Metzovou zásluhou objavil v priebehu rokov 1967 – 1968. Ak by sme mali viac času a priestoru venovať sa tomuto dátumu, museli by sme ono štvorčíslie dať do súvislosti s dianím na pôde katolicizmu i v priestore profánneho „zla". Z celej sumy udalostí prvých piatich dekád 20. storočia – popri „hriechu" dvoch svetových vojen – tu celkom iste patrí „rozpačité" prijatie encykliky Leva XIII. *Rerum novarum* z r. 1891 ako základného sociálneho dokumentu katolíckej cirkvi moderných čias. Pontifikom a okružným listom, ktoré prichádzajú po tomto dátume – až do čias II. vatikánskeho koncilu – sa vyčíta málo bojovný, kritický postoj ku kapitalizmu liberálnej éry. S načrtnutou kritikou sa prezentujú poväčšine ľavicové kruhy, ktoré spolu so širšou demokratickou verejnosťou pozitívne prijali a v istom zmysle sa zúčastňovali hnutia katolíckeho modernizmu ako pozitivisticky determinovaného „útoku" na resentimenty stredoveko-tomistického svetonázoru. Encyklika Pia X. *Pascendi dominici gregis* (1907), ako i kongregáciou vydaných 65 „bludných téz" modernistov, odsúdili mo-

5 Pozri napr. BALLESTREM, K. – OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století*. Praha : ISE, 1993, s. 59 – 85.

6 Metz doslovne hovorí: *„Kým nová politická teológia vychádza z univerzalizmu utrpenia (...), Schmittova politická teológia stavia na univerzalizmus hriechu, špeciálne na dedičnú vinu. V tomto univerzalizme viny korení nielen Schmittova skepsa voči schopnosti človeka demokraticky vládnuť, od neho sa odvodzuje aj jeho základný politický princíp protirečivého postavenia „priateľ – nepriateľ" a aj jeho predstava spoločnosti, ktorá je aspoň latentne stále zapletená do občianskych vojen, a preto – na potlačenie tohto nebezpečenstva – potrebuje silný, decizionistický štát."* (METZ, J. B. *Náboženstvo a politika*..., s. 664).

7 METZ, J. B. Náboženstvo a politika na pôde moderny. In *Filozofia*. ISSN 0046 – 385 X, 2000, roč. 55, č. 8, s. 663.

dernizmus, ktorý sa potom triumfálne vrátil na 2. koncilové jednanie Vatikánu.

Pre väčšinu katolíckych teológov druhej polovice 20. storočia (a sprostredkovane i pre laických veriacich) sa významným medzníkom na ich životnej púti, ktorá bola vždy viac verejná ako súkromná, stalo vatikánske jednanie II. všeobecného koncilu. Aintegralistickí a modernému svetu otvorení cirkevní otcovia – medzi nimi aj učiteľ J. B. Metza, peritus pápeža Jána XXIII., resp. Pavla VI., sám K. Rahner – konštatujú, že „koncil je tak na počiatku novej doby. Je to začiatok začiatku, ktorý musí uskutočniť pokoncilová cirkev. Koncil je otázka adresovaná kresťanom, (...) nová nastupujúca epocha je doba zjednocovania sveta (...). Je to doba, ktorá volá po spoločenskej organizácii ľudstva, v ktorej jeden národ zodpovedá za druhý".[8]

Nemožno sa preto veľmi čudovať, že Metzova nová politická teológia, napriek katolíckemu pôvodu svojho autora, spochybní oficiálnu neotomistickú metafyziku (ontológiu) Boha a dostane sa do zložitejších vzťahov so sociálnou doktrínou cirkvi, presnejšie s praxou predkoncilovej cirkvi. Dopustí sa aj ďalšej herézy: popri protestantskom teológovi J. Moltmannovi či filozofovi náboženstva E. Blochovi ocitne sa jeho dielo medzi „teológmi inšpirovanými Marxom".[9]

Od roku 1969 J. B. Metz teda priebežne pracuje, precizuje a dopĺňa svoje dielo, ktoré býva niekde zaradené k „teológiam nádeje", inde sa ocitá pod heslom „naratívna teológia". Ide o spojenie označujúce prístupy, ktoré z rôznych dôvodov v teologickej reflexii pracujú metódou (teóriou) literatúry alebo rôznych literárnych žánrov. Po inšpiráciu si naratívna teológia zašla ku K. Barthovi a H. R. Niebuhrovi. Obaja si boli vedomí, že teológia neposkytuje priestor na objektivitu podľa príkladu exaktných vied, a tak sa uchýlili k narativite a s jej pomocou formulovali svoje teologické názory. J. B. Metz, ako sme sa presvedčili, zariadil sa podobne a médiom kontaktu človeka s biblickým posolstvom utrpenia je spomienka i rozprávanie (pospolu so solidaritou) na úrovni pojmu, kategórie a ich zvecnenia, teda jednotlivej spomienky, prerozprávaného príbehu, spomínania.

Nech už patrí Metzovo teologizovanie „kdekoľvek", istotne platí jeho „deklarácia" z roku 1995, podľa ktorej politická teológia chce (či vlastne chcela, veď teológ už mohol bilancovať svoju životnú púť) byť súčasťou postmoderného diskurzu o politike a demokracii; chce vrátiť (revitalizovať) kresťanstvo do verejného priestoru, z ktorého sa vytratili také hodnoty ako

8 *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu.* O. Mádr (tr.). Praha : Zvon, 1995, s. 19.

9 MÍČKA, R. Církev a její potíže s liberalismem a kapitalismem. In *Studia theologica.* ISSN 1212 – 8570, 2004, roč. 6, č. 4, s. 70.

solidarita, spolupatričnosť, morálnosť a zodpovednosť medziľudských vzťahov, rešpekt a úcta, tolerantnosť, zmysel pre autority. Aj narativita teológie má povzbudiť verejný priestor politiky k zodpovednejšiemu prerozdeľovaniu materiálnych a duchovných (morálnych) hodnôt. Tie síce nepodliehajú procesu distribúcie a redistribúcie, ale politika môže urobiť niečo preto, aby sa societa mohla správať humánnejšie a zodpovednejšie s vedomím „nejakej" budúcnosti.

Krédom J. B. Metza, vysväteného kňaza, profesora v odbore fundamentálna teológia a autora konceptu novej politickej teológie, podľa niektorých aj dôkazu pluralitnej hermeneutiky božieho posolstva, sa stalo tvrdenie, že „(…) každá situačne nepodmienená reč o Bohu sa javí ako prázdna a slepá"[10] – a na inom mieste – „(…) dnešná kríza kresťanstva nie je prvotne krízou vieroučných obsahov a zasľúbenia viery, ale v prvom rade krízou subjektov a inštitúcií, ktoré odmietajú pristúpiť na požiadavky viery."[11] Metz nás teda presviedča, že relígia, „funkčné" náboženstvo pôsobí vždy kontextuálne v sociokultúrnych súvislostiach, že evanjelium a kresťanské tajomstvo spásy je možné (nutné) vykladať politicko-osvetovým, emancipujúcim spôsobom bez toho, aby sme z kresťanstva robili politikum pre jednu stranu, či inštrumentalizovali ho na propagáciu nostalgicko-romantickej vízie „kresťanskej ríše". Ide o projekt politicky senzibilnej teológie, nanovo nastoľujúcej problém teodicey a eschatológie vôbec; v protiklade k argumentačne neutrálnemu, neosobnému vedeniu teologických narácií stavia na ľudskej osobnosti, na subjekte pred bohom – patickým bohom, „ktorý nelegitimizuje bolesť iných"[12], ale prijíma cudzie utrpenie. Spochybňuje minulé, mocenskú a autoritatívnu minulosť cirkvi i zlovestného boha biblického Jóba, a zároveň prejudikuje budúce otázkami: *„Kde má nárok kresťanov zasadzovať sa o všeobecnú, nedeliteľnú spravodlivosť svoju historickú a sociálnu bázu ? Kde sú v rámci kresťanstva konkrétne dejiny oslobodzovania ?"*[13] Sám autor, súc v koži kritika spoločnosti, ktorá produkuje *„inteligenciu bez dejín, bez schopnosti trpieť a bez morálky"*[14], a prežijúc ako vojak nemeckej armády koniec 2. svetovej vojny v americkom zajatí, nabáda viesť „reč o Bohu ako volanie na záchranu iných, nespravodlivo trpiacich, obetí a porazených (…)".[15]

10 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 85.
11 Ibidem, s. 31.
12 MORAVČÍK, K. (a). Politické miesto pre Boha. In *Slovo. Spoločensko-politický týždenník*. ISSN 1335 – 468 X, 2003, roč. 5, č. 47, s. 8.
13 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii..*, s. 31.
14 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii...*, s. 46.
15 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii...*, s. 85.

Sociálno tak vstupuje do prvého plánu teologických aktivít, teológia akoby chcela „hrešiť, rúhať sa" socio-teizmom; odborná literatúra náboženskej proveniencie sa preto hemží komentármi na tému sociálnej kontextualizácie teológie. A ako konštatuje jeden z osnovátorov teológie oslobodenia L. Boff – pričom ona sama vďačí za svoj vznik práve J. B. Metzovi – *„Bohatstvo teológie a sakrálnej moci sa socializuje."* Socializuje sa aj tým, že biskup L. Boff je jedným z rešpektovaných účastníkov alterglobalistického Svetového sociálneho fóra, ktoré v ekonomickom neoliberalizme vidí svojho hlavného ideologického protivníka.

Zľudštiť a poľudštiť, socializovať a antropologizovať často neosobnú, abstraktnú teológiu, prekročiť kruh teológie „z úradu", teológie z povolania a tak chcieť naplniť svet idealitou/spravodlivosťou „kráľovstva božieho" sa učil J. B. Metz priamo u K. Rahnera a sprostredkovane u I. Kanta.

Domnievame sa, že politická teológia – v našej optike prezentácie Metzových filozoficko-teologických názorov – naznačuje a hlavne uprednostňuje spätosť hodnôt a inštitúcií, ideálov a činu, explikuje stav, kde neplatí, že by „človek svoju vlastnú povahu subjektu prenášal na Boha, a zvlášť tvárou v tvár smrti ju zdvojoval v bezpečí „iného sveta" (…).[16]

Fundament politickej teológie – ako sme už boli spomenuli – dostáva svoju základnú osnovu na konci šesťdesiatych rokov minulého storočia. Jej autor sa teda pohybuje, či skôr naráža na svet modernej sekularity, plurality a prepiatej individualizácie bytia, spôsobu života, mravov, viery. J. B. Metz nechce predostrieť „mestu a svetu" teóriu, reflexiu viery, hermeneutiku Písma a zjavenia, za abstrakciou ktorej by sa črtala reštrukturalizácia spoločnosti Západu na spôsob akéhosi cirkevno-politického teokratického monštra čias konštantínovskej cirkvi. V profesii teológa a kňaza nemôže ani kriesiť dobový „jakobínsky" liberálny recept vzťahu cirkvi a štátu, ktorý sa snaží vytesniť kresťanstvo z verejného priestoru a nahradiť ho pseudonáboženstvom „spasiteľských hnutí" či kvázi náboženstvom moderných sekulárnych a politických hnutí. Nepochybne hľadá cestu medzi dvomi extrémami – kresťanským triumfalizmom alias „fundamentalizmom" a militantným sekularizmom. V aktuálnych súvislostiach politickej teológie či politickej filozofie ide o akési „prázdne miesto moci", „prázdne miesto pre sakrálne", ktoré je popri procedurálne legitímnych rozhodnutiach neofici-

16 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii...,* s. 26.

álnym fundamentom legality štátu, politiky a ich mocenských rozhodnutí.[17]

Ak J. B. Metz vyhlási, že „náboženstvo sa ničím nepreviňuje viac, než pokusom zaistiť si politickú bezúhonnosť neúčasťou na dejinných zápasoch o možnosť byť subjektom pre všetkých"[18], len konštatuje, že náboženstvo v teoretickej reflexii politickej teológie nie je gargantuovským nástrojom uzurpácie moci svetského náboženským, akýmsi celoplošným krstom… Politická teológia „iba" pobáda veriaceho, cirkev, kresťana, i toho anonymného, politickú stranu s náboženským svetonázorovým pozadím, resp. politiku ako takú, aby počítali s tým, že spravodlivosť, solidárnosť, „súcit" pri riešení sociálnych patológií sú žitým rozmerom viery, nestačí ich deklarovať predvolebnými televíznymi spotmi, urobiť z nich dojímavý sentiment kazateľníc, spovedí a pútí a za ich vrcholné naplnenie vydávať aktivity charít, či už svetských, alebo náboženských. A teda – povedané slovami katolíckeho kňaza, „politického" teológa K. Moravčíka – vo verejnom živote „ide o kresťanstvo v odkaze na text Matúšovho evanjelia, kde sa pravá spravodlivosť identifikuje s obyčajným človekom (…)".[19]

Politická teológia manifestuje obavy z oslabenia a zúženia základne kresťanskej viery a súčasne má záujem na jej funkčnej prítomnosti vo svete sociálnych problémov. Pohľad na ideovú panorámu kresťanstva ukazuje, že teológie jednostranne zamerané na „zjavenie", „sväté", „nadprirodzené", „zásvetné" strácajú svoju apologetickú účinnosť a spoločenskú kredibilitu. Teocentrický „egocentrizmus" teológií zahľadených „hore" a spoliehajúci sa na automatizmus dedičného odovzdávania viery sa ukazuje ako disfunkčný a neudržateľný. Majestát tohto – zvyčajne neoscholastického, neotomistického – konzervativizmu pre každodennosť kresťana nie raz priniesol „neprirodzenú" bipolaritu prirodzeného a nadprirodzeného, matérie a ducha,

17 J. B. Metz sa s obľubou vracia k dielu Ágnes Hellerovej *Politik nach dem Tod Gottes* (Politika po smrti Boha), resp. k jej konštatovaniu, že politika na pôde moderny si zachováva aj napriek smrti Boha formálny dejinno-teologický rámec. Maďarská filozofka hovorí: „Prázdna stolička čaká na Mesiáša. Ak sa na túto stoličku niekto posadí, možno si byť istý: ide o nepravého alebo podvodníckeho mesiáša. Ak však stoličku niekto odstráni, je po predstavení a Duch z takého spoločenstva odíde. Politika túto neobsadenú stoličku nemôže použiť. Pokiaľ ju však nechá na jej mieste – práve tam v strede, kde zostáva zafixovaná vo svojej varovnej a snáď patetickej prázdnote – musia sa politici za svoj život stále ešte zodpovedať. Prinajmenšom majú túto možnosť. Všetko ostatné je pragmatizmus." (cit. podľa METZ, J. B. *Náboženstvo a politika na pôde moderny*..., s. 661).

18 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii*..., s. 28.

19 MORAVČÍK, K. (b). Spravodlivosť sa identifikuje s obyčajným človekom. In *Slovo. Spoločensko-politický týždenník.* ISSN 1335 – 468 X, 2003, roč. 5, č. 5, s. 5.

manichejsky formulovaného dobra a zla, „neprirodzenú“ zbožnosť, ba až teatrálnosť viery, „modloslužobníctvo“, pretvárku, moralizátorstvo.

Nové teológie – vrátane novej politickej teológie – sa pri kritike stredovekého metafyzického konceptu boha s dichotómiou večného, dokonalého a pozemského, hriešneho spoľahli na Kanta; o sile kantovského agnosticizmu sa profesor evanjelickej teológie K. Nandrásky vyjadril takto: „(…) bol nástrojom borenia „nadprirodzena“ metafyzického realizmu (…), scholastická stavba supranaturalizmu bola zborená, aby sám Boh biblických prorokov a Ježiš Kristus mohol byť vyslobodený zo svojho nadprirodzeného zajatia, v ktorom prebýval od doby tomizmu (…), aby nemohol prirodzene a denne pôsobiť v našom prirodzenom svete. Tomistická metafyzická interpretácia „vyvýšila“ Boha nad naše prirodzené kultúrne dejiny (…). Tomistická metafyzika priestorovým dualizmom neba a zeme odsunula nielen Boha, ale i jeho kráľovstvo do nedohľadna „nadprirodzenosti“, spásu do záhrobia a prorokmi oznamovanú dobu spásy sveta do situácie „po skončení dejín“.[20]

Sme súčasníkmi – podľa J. B. Metza – hľadania nového „modelu“ vo vzťahu Boha a sveta, rovnováhy medzi oboma „veličinami“. Človek si je vedomý svojich hraníc a súčasne sa zbavuje zátarás slepej poslušnosti voči Bohu. Človek sa síce nemôže stať Bohom, ale môže a má s ním spolupracovať na premene sveta; v tomto zmysle zdôrazňuje Metz úlohu človeka ako subjektu pred Bohom(!). Spolupráca na premene sveta sa uskutočňuje „vo vnútri“ sveta, a nie niekde mimo neho, v „náboženskej oblasti“.

Práve na tomto pozadí sa objavujú teológie, ktorých verifikačné mechanizmy už nie sú zabudované v nich samých. Nová „reč o Bohu“ v ére bez Boha hľadá riešenie dilemy doby a boha v kristologicky zakotvenej náboženskej viere. Potreba nového vyjadrenia kresťanstva, zosilňovaná negatívnymi javmi povojnovej situácie a nástupom vedeckotechnickej revolúcie, vyústila do otázky, čo znamená byť kresťanom uprostred neduhov a rozporov modernej civilizácie, aká má byť kresťanská existencia v jej každodennom, ateoretickom alebo „školenom“, teologickom sebapredstavení.

Teologické „zostúpenie Boha“ – vzhľadom k jeho majestátu sa dosiaľ javila ľudská náboženská reč ako zadŕhajúce koktanie (K. Barth) – nemožno pochopiť mimo sociálnych súvislostí. Posilnenie konkurenčných schopností a evanjelizačných vyhliadok kresťanstva vo svete sociálnej nespravodlivosti, nacionálnych, rasových a triednych konfliktov nútilo bohoslovné myslenie k závažnému kroku. V priebehu šesťdesiatych rokov minulého

20 NANDRÁSKY, K. Kalvária katolíckeho modernizmu. (Pri príležitosti 90. výročia jeho odsúdenia). In *Filozofia*. ISSN 0046 – 385 X, 1997, roč. 52, č. 9, s. 573.

storočia presúvajú teológovia ťažisko pozornosti na konceptualizáciu a vypracovanie kresťanskej alternatívy riešenia „otázky sociálnej". Spolu s novelizáciou sociálneho učenia dochádza k rozvoju sociálnej teológie a paralelne sa objavuje celý rad sociálne zameraných teológií „genitívu" (teológia politiky, nádeje, revolúcie, oslobodenia, práce).

Podľa slávnej definície Tomáša Akvinského má teológia dve oči, z ktorých jedno je zahľadené do večnosti, druhé do súčasnosti. Metzova teológia hľadí (aj) do súčasnosti, a tak človek komunikuje s Kristom – martýrom, vykupiteľom, hrdinom i obeťou zároveň, ako s takmer rovnocenným partnerom. Jedinec je oslovený, resp. náboženstvo sa vracia do spoločnosti už „nie ako osobitná teória nebies", hovorí K. Moravčík a na inom mieste dodáva: „Keď kladieme otázku, o čom vôbec náboženstvo je, niekto by možno odpovedal: O Pánu Bohu. Čo je to za reč? O akom Pánu Bohu? Musíme vychádzať od človeka, ktorý sa pýta, ktorý príde s témou náboženstva ako s témou svojho života a uprostred tohoto života sa kdesi rodí skúsenosť, ktorú potom nazývame skúsenosťou s Bohom. Zásadnou témou však zostáva svet a život. Nejaké špekulovanie o nadprirodzených pravdách, o Bohu mimo kontextu sveta je pre mňa nepredstaviteľné."[21] Tak teológia míňa horizonty „kozmogónie" či metafyziky, ohniskom jej záujmu je svet so všetkými jeho „zázrakmi" a hrôzami, nie iba „svätý", zásvetný svet, ale prírodná a ľudská pospolitosť v celej svojej rozpornosti, biede a utrpení, vo všetkej ambivalentnosti, kontingencii a premenlivosti. S prihliadnutím na to možno zaznamenať príznačné presuny vieroučných akcentov, ako napr. z ľudovej cirkvi na cirkev ľudu, z cirkvi pre chudobných na cirkev chudobných, z Ježiša ako dobrého pastiera všetkých na Ježiša osloboditeľa, bez eschatológie božieho súdu na spravodlivosť „tu" a „teraz", z nedotknuteľnosti súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov na jeho sociálno-služobné poslanie, z moralizujúcich požiadaviek premeny ľudského srdca na požiadavku premien sociálnych štruktúr, z dedičného hriechu na hriech sociálny… V takomto duchu „interpeluje" K. Moravčík tie politické strany v slovenskom parlamente, ktorých názov sa „honosí" kresťanstvom a kresťanským: *„Politická strana nemôže len opakovať, že je za určitú predstavu o morálke, ale musí sa aj potrápiť nad tým, ako ľuďom pomôcť, aby sa morálne správali (…), pre kresťanov v politike by bolo užitočné, aby svoje kresťanstvo bez veľkej reči zatiahli aj do iných rozhodovaní, ako sú témy intímneho života*

21 Slovenská mentalita ekuméne nepraje. In *OS. Fórum občianskej spoločnosti.* ISSN 1335 – 2296, 1997, č. 8, s. 46. (Citujeme zo záznamu besedy na stránkach mesačníka OS medzi katolíckymi kňazmi P. Mikluščákom, K. Moravčíkom a evanjelickým farárom B. J. Hroboňom).

(...), chýba mi nejaký „kresťanský" názor na ochudobňovanie strednej vrstvy, zdražovanie literatúry, prístupu k vzdelaniu (...)."[22]

Predmet našich úvah – teológia v adresnej podobe politickej teológie profesora z nemeckého Münsteru, J. B. Metza – sa vyznačuje aj antropologickou zacielenosťou. Ak by sme mali predstaviť tento teologický novotvar, „sfilozofičtenú" vieru ešte „ináč", jednou vetou, snáď by nám dobre poslúžil evanjelista Matúš. Ten popisuje situáciu, keď Ježiš sedel pri stole nielen so svojimi učeníkmi, ale i s mnohými hriešnikmi a mýtnikmi, pričom na otázku farizejov, prečo „obcuje" s týmito nehodnými ľuďmi, odpovedal: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov" (Mt 9, 13). Teológ, hermeneut Písma, by zase v reakcii na Kristove slová povedal, že kresťanské posolstvo o Bohu, ktorý vstúpil do ľudských dejín v konkrétnom ľudskom príbehu a ktorý práve tak kontingentnému, dočasnému dal večný zmysel, je stále oslovujúce a závažné. Pre mnohých kresťanov je totiž doposiaľ nepochopiteľné a neprijateľné, že Ježiš notoricky dáva(l) prednosť colníkom a neviestkam pred mravnými, spravodlivými, zbožnými farizejmi. Podobne politická teológia uprednostňuje „hriech", individuálny i spoločenský, sociálny hriech chudoby a vydedenia osobitne, pred zbožným úklonom hlavy klerikov i nábožných, už klopajúcich na nebeskú bránu – karikuje T. Halík – lebo i tu platí, že „gratia supponit naturam", milosť predpokladá prirodzenosť. Povedané ináč, svetsky: politická teológia vo vzťahu k človeku nechce plniť funkciu ópia, byť bezmocnou ideou, zasľúbenou „zemi zasľúbenej", mieni popisovať a podnecovať prax, vrátane praxe viery v jej mysticko-politickej dimenzii a nasledovaní, hovoriť o Bohu – a teda i človeku – s vedomím priepastných sociálnych rozdielov a utrpenia vo svete, ktorý je (i) jeho svetom.

Sekulárne, „hriešne", svetské motívy, účely, okolnosti teológie J. B. Metza „nechtiac" pregnantne vystihol J. Derrida s tým, že je to *vyprázdnený* horizont smrti Boha a antropologická reimanentizácia (ľudské práva a právo na *ľudský* život pred všetkou povinnosťou voči absolútnej a transcendentnej pravde záväzku pred božím poriadkom: Abrahám, ktorý by odmietol obetovať syna a ani by už o tom neuvažoval, čo vždy bolo šialenstvom)."[23]

Na druhej strane si je J. B. Metz vedomý toho, že sekularizácia ako metanarácia je pravdepodobne mŕtva. Mŕtve sú populárne interpretácie či výklady M. Webera o dospelosti, zosvetštení, odčarovaní sveta, lebo prehliadajú nové možnosti transcendencie, budúce polyteizmy na (novo)pohanský spôsob a prorokov sakrálnej i profánnej proveniencie, teda aj alternatívne

22 MORAVČÍK, K. (b). Spravodlivosť sa identifikuje s obyčajným človekom. In *Slovo...*, s. 5.
23 DERRIDA, J. *Víra a vědení. Století a odpuštení.* Praha : Mladá fronta, 2003, s. 62.

náboženstvá, para a „krypto" religiozoty. Globalizujúca sa modernita nemôže už vo svojich itineráročh tak jednoznačne, „bezhlavo" používať pojem sekularizácia.[24] Sekularizácia ako pojem i ako zvecnený, nominalizovaný proces sám, ako diagnostický znak moderny viac alebo menej stráca svoju noetickú a metodologickú hodnotu. Pojmovo uchopil (teoreticky „prikryl") sumu jednotlivostí a procesov, ktoré prebiehali na úrovni industriálneho veku, boli jeho aspektom, rozmerom, tvorili súčasť optimisticky videného zápasu osvietencov za emancipáciu človeka od cirkevných väzieb a dištancovania sa vedy od kreacionistických nánosov. V aktuálnej prítomnosti sa heslo sekularizácia takmer dostalo – povedané s trochou irónie a nadhľadu – do povestného Syllabu, indexu zakázaných a proskribovaných bludov 21. storočia a použijúc filozofické názvoslovie J. F. Lyotarda, možno stratilo „štatút" metapríbehu a punc „dôveryhodnosti". Ak zotrvá, bude – pravdepodobne – jedným z mnohých diskurzov, príbehov, príkladom jazykovej hry zasadenej do prostredia vedeckej racionality; v ideologicko-politickom kontexte sa môže stať pojmovou výbavou antiklerikálov, juhoamerických ľavičiarov a možno i revoltujúcich teenagerov…

J. B. Metz v súvislosti s postmodernými „inováciami" v západnom kultúrnom, a teda i náboženskom priestore hovorí: *„S metafyzickou nehanebnosťou sa dnes vykorisťuje mystika a spiritualita veľkých ázijských kultúr, alebo skôr to, čo sa u nás za ich mystiku a spiritualitu považuje. Každý si môže vybrať nielen v Európe, ale v celom svete práve to, na čo má „chuť". Zo sveta sa stáva nouvelle cuisine postmodernity (…), nový európsky duch dokáže oceniť, že ho mýtus a rozprávky zbavujú etickej a politickej zodpovednosti,"* ibaže, pokračuje J. B. Metz, *„kresťanstvo si nesmie a nemôže dovoliť takýto „provincionalizmus", tak začína intelektuálna príprava politického myslenia apartheidu v Európe (…)."*[25] Pre Metza sa tak moderný človek ako majiteľ „okypteného", teda inštrumentálneho, ba až cynického rozumu stal – parafrázujúc F. Nietzscheho – malým človekom s malými cnosťami. Malý človek zabil Boha, teraz chceme, aby bol živý nadčlovek. V religióznej podobe má napríklad formu náboženského hnutia pomenovanú ako New Age. Bez ďalších dôkazov a argumentov dodajme, že éra Vodnára svojím synkretizmom, zištnosťou a povrchnosťou reaguje na potreby a podnety

24 J. Habermas dešifruje slovo „sekularizácia" s poznámkou, že ho „chápu ako vynulovaciu hru medzi kapitalisticky odpútanými výrobnými silami vedy a techniky na jednej strane a trvalými mocnosťami náboženstva a cirkvi na strane druhej. Tento obraz sa nehodí do postsekulárnej spoločnosti, ktorá sa prispôsobuje pretrvávaniu náboženských spoločností vo svojom strede, hoci sa sama ustavične sekularizuje". (http://www.goethe.de/ms/brl/slphaber.htm).

25 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii...,* s. 83.

globálne rozrôzneného, osirelého ľudstva a v duchu pragmatickosti doby („strhovelo všetko" – K. Kosík) rezignuje na hodnoty západnej kresťanskej kultúry, jej duchovnej a ekologickej vyprázdnenosti, na pozabudnuté hodnoty „Atén a Jeruzalemu", platónsku anamnezis a vieru v Ježiša, pamätanie na umučeného a ukrižovaného Žida, dodáva K. Moravčík.

Politickej teológii J. B. Metza nie je vlastný pátos, veľké gestá a prepiata miera abstrakcie, akademickosti, ba až nezrozumiteľnosti. Jej tvorca zdôrazňuje, že hodlá využiť biblické dedičstvo, eschatológiu ako rozmer žitej viery pre „potreby" humanizácie kedysi – v „rajských" začiatkoch – humánne projektovanej západnej kultúry, dnes práce – podotýka J. B. Metz – na *nedokončenom diele osvietenstva,* akomsi *osvietení osvietenstva* v zmysle záchrany trpiacich a sociálne vydedených. Politická teológia je politickou v tom smere, že existenciálno-antropologicky orientovanej teológii „implantuje" *spoločensko-kritický rozmer;* kým personalisticko-existenciálny prúd, súc inšpirovaný K. Barthom, rieši rozpory medzi rozumom a vierou, chce zľudštiť náboženskú transcendenciu a obrániť kresťanstvo pred „pokušením" racionalizmu, či vyvrátiť vedecko-technické, konzumné a ideologické podoby odcudzenia človeka, pôsobí síce ako určitý korektív tradicionalizmu, avšak abstraktnosť tejto pozície obmedzovala sociálny dosah kresťanstva. Politická teológia sa usiluje prekročiť priepasť medzi vierou a konaním, medzi vierou a praxou, „nadužíva" pojem „ortoprax". Navyše musíme zdôrazniť, že jej vzťahovosť s politikou je len sprostredkovaná, ako apel na zodpovednosť zodpovedných alebo, ako to obrazne vyjadrila Á. Hellerová, ide o prázdne miesto moci čakajúce na Mesiáša.

Politická teológia s náboženstvom po „smrti Boha" vstupuje na miesta, ktoré sú dnes zložitejšie ako v aktuálnom čase jej začiatkov – na prelome 60. a 70. rokov minulého storočia, čo autor samozrejme vníma a reflektuje v rozvíjaní a precizovaní svojej teórie. Jeho články a štúdie z konca 90. rokov 20. storočia vznikajú na pozadí sveta s globálnou a exteritoriálnou ekonomikou, ktorá sa zbavuje bremena politickej a sociálnej zodpovednosti, sveta, kde ekonomika korumpuje politiku, kde sa násobí priepasť medzi objemom bohatstva bohatých a chudoby chudobných. H. Jonas to vyjadril tak, že prírodné pohromy sú prototypom, modelom všetkých trápení sveta. V tomto zmysle považujeme „pobyt" politickej teológie za rovnako beznádejný ako nevyhnutný.

Okrem objektívnych determinantov pôsobili na vznik politickej teológie i momenty „intímne", subjektívne, ak nimi mienime zmeny v priestore filozofie a samozrejme teológie. Následne sa politická teológia kriticky vymedzuje voči (neo)tomistickej metafyzike, pričom absorbuje nielen Kanto-

vu kritiku ontoteológie, ale aj jeho osvietenské posolstvo v širšom zmysle vôbec. Ideovými súputníkmi jeho diela sa tak stávajú myslitelia zo školy neomarxistov (frankfurtská škola), ako i Marx či exmarxista, filozof náboženstva E. Bloch, či predchodca kritickej teórie W. Benjamin. Hovoriť o Nietzschem by bolo v tomto prípade oným nosením sov do Atén. Koniec ontoteológie, scholastického supranaturalizmu, teda pád metafyziky a jej abstraktného Boha následne znamenal spochybnenie priestorového dualizmu dvoch svetov, večného, posmrtného i toho pozemského. Zároveň inicioval návrat živého Boha Písma, Nádeje, Ježiša Krista do sveta; ideálom Metza sa stáva človek slobodný, rozumom „nadaný"; rozum je nástrojom spomienky na trpiaceho Boha, a teda i na deklasovaného človeka.

Takmer celý „teologický" život viedol J. B. Metz „konfliktný" dialóg so svojím učiteľom K. Rahnerom, podobne ho inšpirovala protestantská teológia 20. storočia, jeho generačný druh, autor teológie nádeje ako jednej z tzv. teológií genitívu, J. Moltmann osobitne. *Sumárom Metzovho teologizovania sa napokon stali kategórie praxe (jej primárnosti pred teóriou), subjektu, spomienky, solidarity a rozprávania ako metódy priblíženia a aktualizácie teologickej dogmy i biblického posolstva súčasníkom ako „inštrumentom" živej viery a premeny „zabrýzganej" praxe.*

Politická teológia J. B. Metza, súc transformovaná do svetského diskurzu, jazykovej hry „pohana", citlivo vníma fakt, že západná kultúra podľahla istej anomálii, keď štiepi svet na hodnotový (ľudský) a racionálny (vedecký). Objavuje sa tu polarita hodnotového rozmeru človeka, zachytená v súradniciach kultúry, civilizácie, humanity ako subjektívneho a racionálneho ako vedeckého, exaktného, objektívneho. Je čas rozbiť vžité stereotypy tejto dichotómie nielen preto, že humanizmus je vždy výrazne intelektuálny, opiera sa o kritický a rozumový vzťah ku skutočnosti – a teda je v istom zmysle totožný s vedeckým postojom – ale i preto, že humanizmus a jeho „akútna" potreba sa objavuje vždy medzi miznúcim starým a prichádzajúcim novým. J. B. Metz svojou teológiou usiluje o obnovu dôstojnosti človeka, vznešený zámer, ktorý svetu „naoktrojovalo" osvietenstvo – a ak opomenieme sakrálny jazyk, respektíve filozofické pozadie – i kresťanstvo. Ibaže jedným zo symptómov súčasnej spoločnosti je mnohosť a nesúrodosť javov umocnená viacvrstvovou a postmoderne „sofistikovanou" výrazovou pluralitou. Táto slovná, terminologická a pojmová mnohosť naznačuje stratu základných ľudských hodnôt, priemyselná spoločnosť sa premenila na postindustriálnu spoločnosť služieb, ktorá opustila prísny racionalizmus. Stráca sa dôvera v realitu, spochybňuje sa poznateľnosť sveta, ignorujú sa reálne príčinné vzťahy, želané sa stotožňuje so skutočným, až k desivému nástupu absur-

dity a stupidity, kultúra sa už neopiera o žiadne etické princípy, záväzné a zodpovedné voči spoznanej pravde, etika predstavuje „prázdne stavenisko" (Bondy). Prehlbuje sa pocit neistoty, iracionálna, a hoci sa zdanlivo ponúka pluralitná rôznorodosť právd, príbehov, názorov, nastupuje nový, dobre skrytý fundamentalizmus; „myslenie sa zaseklo na verbálnej úrovni jazykových hier" (Behúnová), kultúra je kultúrou zábavného priemyslu, realizuje sa na „scéne" či v podobe, kde „pár topánok má rovnakú cenu ako Shakespeare".[26] Naproti tomu zostáva Metzovská teológia prísne monistická a racionalistická, ak uvážime, že sa dovoláva subjektu, ktorý myslí jedného Boha, t. j. rešpektuje iné kultúry v ich inakosti, ale ctí jednu ľudskosť, „jeden" humanizmus, „adoruje" jednému Bohu (osvietenskému rozumu) a vo vzťahu k svetskej i cirkevnej vrchnosti zavrhol služobnosť, poníženosť, devótnosť.

Zľudštiť a poľudštiť, socializovať[27] a antropologizovať často neosobnú, abstraktnú teológiu, prekročiť kruh teológie „z úradu", teológie z povolania a tak chcieť naplniť svet idealitou/spravodlivosťou „kráľovstva božieho" sa J. B. Metz učil priamo u K. Rahnera a sprostredkovane u I. Kanta. Mienime tým, ako sme už uviedli na inom mieste, metamorfózy v koncepte pochopenia a postavenia *ontoteológie.*

26 „Čo chce postmoderné myslenie? To isté, čo osvietenci: urobiť človeka nezávislým, zaobchádzať s ním ako s dospelým, skrátka, aby sme hovorili ako Kant, vyviesť ho zo situácie nedospelosti, za ktorú je sám zodpovedný. Len s tým drobným rozdielom, že kultúra už nie je chápaná ako nástroj emancipácie, ale ako jedna z poručníckych inštancií, ktoré sa jej stavajú do cesty. V tejto optike urobia ľudia rozhodujúci krok k svojej plnoletosti vo chvíli, keď myslenie prestane byť najvyššou hodnotou a stane sa práve tak fakultatívnym (a tiež legitímnym) ako terno alebo rokenrol: aby sme skutočne vstúpili do éry autonómie, musíme všetky *povinnosti* autoritárskej doby zmeniť vo *voľby.*" (FIENKIELKRAUT, A. *Destrukce myšlení. Esej.* Brno : Atlantis, 1993, s. 85.)

27 Ak J. B. Metz vyhlási, že „náboženstvo sa ničím nepreviňuje viac, než pokusom zaistiť si politickú bezúhonnosť neúčasťou na dejinných zápasoch o možnosť byť subjektom pre všetkých" (Metz, J, B. *Úvahy o politické theologii...*, s. 28), zároveň tým manifestuje obavy z oslabenia a zúženia základne kresťanskej viery a jej funkčnej prítomnosti vo svete sociálnych problémov. Pohľad na ideovú panorámu kresťanstva ukazuje, že teológie jednostranne zamerané na „zjavenie", „sväté", „nadprirodzené", „zásvetné" strácajú svoju apologetickú účinnosť a spoločenskú kredibilitu. Teocentrický „egocentrizmus" teológií zahľadených „hore" a spoliehajúci sa na automatizmus dedičného odovzdávania viery sa ukazuje ako disfunkčný a neudržateľný. Majestát toho – zvyčajne neoscholastického, neotomistického – konzervativizmu pre každodennosť kresťana nie raz priniesol „neprirodzenú" bipolaritu prirodzeného a nadprirodzeného, matérie a ducha, manichejsky formulovaného dobra a zla, „neprirodzenú" zbožnosť, ba až teatrálnosť viery, „modloslužobníctvo", pretvárku, moralizátorstvo.

Ontoteológia[28] je moderný neologizmus, ktorý sa po prvý raz objavil u I. Kanta, kde označuje jednu zo špecifikácií tzv. racionálnej teológie: „Transcendentálna teológia alebo mieni odvodiť existenciu prabytosti zo skúsenosti vôbec (bez bližšieho určenia sveta, ku ktorému patrí), a nazýva sa kozmoteológiou, alebo sa domnieva, že jej existenciu spozná čírymi pojmami bez pomoci akejkoľvek skúsenosti, a nazýva sa ontoteológiou."[29] Omnoho známejším sa však výraz ontoteológia stal vďaka M. Heideggerovi.[30] Umožnil mu výslovne tematizovať už scholastikou uvedomovaný problém tzv. ontoteologickej diferenciácie, možnosti a spôsobu vyjadrenia rozdielu medzi súcnom a bytím. Ale ontoteológia ako spôsob myslenia Boha ako bytia je však omnoho starší než samotný termín. Stojí hneď na začiatku premien filozofickej argumentácie v (o) náboženstve.

Metafyzická tradícia, náboženská filozofia a teológia do čias Kanta stotožňovali Boha ako najvyšší princíp bytia so samotným súcnom. Bola to základná ontoteologická pozícia, korene ktorej siahajú do čias gréckej metafyziky (Aristoteles) a nábožensko-filozofickej (Platón) tradície, popri tom k hebrejskému mysleniu, ktoré pri sebaurčení Boha v druhej knihe Pentateuchu hovorí o Bohu prostredníctvom kategórie „byť" (Ex 3, 14). „Zásnuby" Boha filozofov s Bohom Písma, t. j. syntéza pokrsteného aristotelovského myslenia a hebrejského chápania základného ontologického rozmeru Boha, vytvorila (i) definičnú základňu pre sebavymedzovanie filozofie náboženstva pestovanej na báze filozofickej teológie až do kantovských čias.

Kantova(e) kritika(y) zasiahla(i) stavbu metafyziky, prekonanie teologického a platónskeho rozlíšenia medzi „večným a dočasným", „skutočným a zdanlivým", „bytím a dianím" znamená, že existuje akási stredná cesta ležiaca medzi dôverou v božského zástupcu a spoľahnutím sa na vlastné individuálne preferencie. Nový, „slabý" spôsob myslenia otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a Bohom nie je chápaný ako niečo zaťažené mocou, ale ako jemnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. „Konečným cieľom filozofického bádania po páde metafyziky už nie je kontakt s niečím, čo existuje nezávisle na nás, ale skôr *Bildung,* nekonečný proces formovania seba samého,"[31] tvrdí Santiago Zabala, ktorý v roku 2002 v Paríži viedol besedu s R. Rortym a G. Vattimom na tému budúcnosti náboženstva po metafyzike.

28 Pozri SCHAEFFLER, R. *Filosofie náboženství*. Praha : Academia, 2003, s. 44 – 62.

29 KANT, I. *Kritika čistého rozumu.* Bratislava : Pravda, 1979, s. 391.

30 Pozri HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?* Praha : ISE, 1993.

31 ZABALA. S. Náboženství bez teistu a ateistu. In *Budoucnost náboženství.* Ed. S. Zabala. Praha : UK, 2007, s. 11.

„Boh zhadzuje starú kožu," takouto priliehavou metaforou komentuje profesor K. Nandrásky „odchod" ontoteológie, abstraktného Boha metafyziky a vstup živého Boha Písma, Ježiša – v ktorom a prostredníctvom ktorého Boh prešiel „mutáciou, zhodil starú kožu pomstiteľa, nacionalistu, moralistu a roztvoril svoju náruč"[32] – na historickú scénu. Vysvetliť uvedenú metaforu prísne filozoficky znamená povedať, že Boh nie je objektívnou entitou, jednotou dobra, pravdy a krásy, neexistuje ako vec, jednotlivina, nominalita, existuje prinajmenšom v našej reči a mysli (možno ako zabalovský *Bildung*). Pred Kantom bolo myslenie (teda i Boh) vo svete, po Kantovi sa svet (teda i Boh) nachádza v myslení. Čas, kde sme reč a myslenie považovali iba za nástroje subjektu reflektujúce „objektívny" svet a nevedeli sme, že samy sú týmto svetom, v ktorom a prostredníctvom ktorého sa nám všetko ostatné dáva, je preč. *Boh sa premiestnil do subjektu*. U Kanta je „mravným zákonom", k „nehlasnému hlasu Bytia" sa prihlásil Boh Heideggera, Rádlov Boh „nie je, ale platí", Tillichov Boh sa „nás nepodmienene dotýka". Napokon nami „favorizovaný" Boh, *Boh politickej teológie J. B. Metza takisto ovládol individuálnu (a sociálnu!) myseľ, akurát že o Kristovi vždy musíme myslieť tak, že ho nikdy nemôžeme* ***len*** *myslieť, lebo politická teológia (=) kristológia žije z praxe nasledovania Krista.*

Kant rozbil, nahlodal metafyzický konštrukt večnej pravdy Božieho rozumu. Ak teda pravdu nevlastníme, ako to hlásala stará metafyzika, musíme ju tvoriť. Naše poznávanie, súc poplatné osvietenskému rozumu, musí byť dejinné, musí byť poplatné princípu časovosti, vedomiu i nádeji budúcnosti. Osvietenstvo sa s pravdou metafyziky, resp. náboženstva vysporiadalo svojrázne. Metzova politická teológia sa zase s osvietenským ateizmom i teizmom zároveň, resp. programom prirodzeného, občianskeho náboženstva, kriticky vyrovnáva. Náčrty občianskeho (civilného) náboženstva v klasickej (osvietenskej) proveniencii, teda od čias anglického deistu M. Tindala, „jakobína" J. J. Rousseaua, po ňom Alexisa de Tocquevilla či moderného Roberta N. Bellaha, sú považované za opozitum „nerozumného", „tmárskeho", zjaveného náboženstva „jezuitov", teda katolíckeho kresťanstva ako jedného z náboženstiev abrahámovskej ekumény. J. B. Metz kriticky reaguje na osvietenskú „revoltu" slovami: „Osvietenstvo vytvára niečo ako nové spoločenstvo konsenzu a jeho základom už nie je metafyzický rozum (…), používanie „rozumu" v metafyzickom chápaní zakrývalo problematiku jeho sociálneho i politického kontextu (…), na metafyzický rozum si zjavne uzurpuje právo istá, v pozadí stojaca moc, fungujúca ako celospoločenský

32 NANDRÁSKY, K. Boh zhadzuje starú kožu. In *Filozofia.* ISSN 0046 – 385 X, 2007, roč. 62, č. 10, s. 890.

subjekt, konkrétne ide o privlastnenie si všeobecného rozumu cirkevnou mocou na jednej strane a politickou mocou na strane druhej."[33] Následne kritika metafyzického rozumu, empatická reč o „dospelosti" a „subjekte" je napokon len presadzovaním novej elity, novej aristokracie...

Z hľadiska historickej retrospektívy dnes už vieme, že onou novou aristokraciou bol majetný meštiak, budúci buržoa, ktorý svoj egoistický triedny záujem vydával za záujem celospoločenský. A keby len to. Z meštiaka v póze „ateistu", antiklerikála či pohana-bezbožníka sa rodí nový „homo religiosus", ktorý prijíma obnovené, záväzné, štátom predpísané „minima religiosa" – náboženstvo civila, náboženstvo občana[34] ako záruku poriadku a postrevolučnej stability, mierneho pokroku v medziach zákona, ak by sme parafrázovali názov politickej strany klasika českej politickej satiry Jaroslava Haška a filozoficko-pozitivistické poňatie spoločenského progresu ako evolučného poriadku drobných krokov a zmien.

V pohľade do minulosti, hlavne minulosti osvietenstva, je Metz rebelom na niekoľko spôsobov. Rovnako ako osvietenci brojí proti scholastickému rozumu, proti abstraktnému Bohu metafyziky, ktorý integroval a zaštítil všetky prírodné a sociálne anómie, ale nielen to. Demaskuje model triedne angažovaného, „rozumového náboženstva", za ktorým stojí pohodlná, arevolučná póza meštiaka, iba prednedávnom antiklerikálne, občas antiteisticky a opozične naladeného. Vidí analógiu medzi týmto zburžoázneným subjektom a „pohodlnou" ne-Kristovou cirkvou, ktorá tiež pripúšťa len to, čo je „prirodzené a rozumné". Metz, paradoxne, proklamujúc osvietenské ciele a potreby politickej teológie – revitalizuje, ponúka náboženstvo biblické (zjavené, pozitívne, „patriarchálne", „antimoderné") ako východiskovú platformu svojej politickej teológie, pričom jej najvlastnejšou úlohou na pozadí kritiky meštiackeho princípu individuácie (negatívny aspekt politickej teológie) a „revoltujúceho" rozmeru biblickej spomienky je „zasadzovanie sa za solidárne subjektové bytie všetkých, proti násilnému utláčaniu a rovnako aj proti karikatúre solidarity (…)".[35] Karikatúrou solidarity boli (aj

33 METZ, J. B. *Viera v dejinách a spoločnosti...*, s. 80.

34 J. B. Metz pokračuje: *„Tam, kde sa náboženstvo a metafyzika navzájom podmieňujú, vzniká priestor, kde sa kritika metafyzického rozumu, započatá v osvietenstve, stáva kritikou náboženstva. Ak totiž bezsubjektový metafyzický rozum stratí vo svetle osvietenstva svoju (politickú) nevinnosť, upadá do podozrenia aj náboženstvo, ktoré tento abstraktný rozum považuje za nástroj potvrdenia legitímnosti svojho univerzálneho nároku. Osvietenstvo nie je len rudimentárnou kritikou náboženstva v zmysle kritiky ideológie, ale vedomým budovaním afirmatívneho pojmu náboženstva (…). Ten je však niečím celkom iným než pojem pozitívneho náboženstva v kresťanstve (…)."* METZ, J. B. *Viera v dejinách a spoločnosti...*, s. 82, 83.

35 METZ, J. B. *Viera v dejinách a spoločnosti...*, s. 86.

budú) heslá slobody, rovnosti a solidarity, lebo akonáhle buržoázny subjekt, meštiak siahal po svojom víťazstve, dával tomuto libertinizmu charakter čírej formálnosti a nahliadal na jeho realizáciu priezorom vlastného, sebecky a mocensky determinovaného záujmu.

Politická teológia nechce zašantročiť „revolučný" aspekt Písma, chce popohnať oportunistického meštiaka i zabrániť občasnému cirkevno-teologickému (následne ideologickému) zneužitiu, „zneucteniu" Kristovej smrti na kríži slovami: „Kto (…) počúva teologické reči o vzkriesení Krista, v ktorých prestal byť počutý krik Ukrižovaného, ten nenačúva teológii, ale mytológii, nepočuje evanjelium, ale mýtus o víťazovi."[36] Kresťanská zvesť raz na spôsob uplakaného, boľavého, sentimentálneho, dojímavého mýtu, hypertrofie falošného citu, inokedy ako správa o nezdolnom martýrovi je pre Metza len anestetikom vhodným na terapeutické účely, neutralizuje strach, smútok, porobu, utieka sa do bezpečia „iného sveta", kresťanská zvesť v takomto ponímaní, vo funkcii ópia produkuje modly, zástupy prosiacich služobníkov, nedotknuteľných svätých a sviatostí, ale nemobilizuje, neaktivuje, neoživuje ducha, t. j. revoltujúci rozum jedinca i zástupu, žitú, nielen prežívajúcu vieru vo svete sociálnych a politických neprávostí…

Politická teológia metzovskej proveniencie hodlá emancipovať „hriešne" ľudstvo, zbaviť ho „hriechu" osobného a hlavne sociálneho – vychádza preto z „primátu praxe", pričom „takzvaný vlastný hermeneutický problém teológie nie je vlastne problémom vzťahu medzi systematickou a historickou teológiou, medzi dogmou a dejinami, ale medzi teóriou a praxou, medzi porozumením vychádzajúcim z viery a spoločenskou praxou."[37]

Problém teológie je (aj) problémom hermeneutickým, umením výkladu a interpretácie Písma, podľa Metza porozumieť obsahom viery a ich spoločenským „aplikáciám". *Maj odvahu používať vlastný rozum, nabádal Kant, maj odvahu „myslieť (premyslieť) vieru", maj odvahu myslieť Boha, maj odvahu nebyť pasívnym „služobníkom Božím", lebo myslieť Boha znamená vedome, kultivovane, so znalosťou „veci" používať a „zneužívať" Kristov príbeh na prospech subjektov viery v podobe metanoie, exodu, nasledovania,* nabáda Metz. Nie sú to len morálne či pedagogické kategórie s patričnou dávkou moralizujúcej melancholie a sentimentu. Ide jednoznačne o noetické kategórie, ktoré sú nástrojom, metódou prístupu k „zabrýzganej" praxi a ako hovorí Metz: „Príbehy nasledovania sú samy osebe apelatívne a vládcovské;

36 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii…*, s. 86.
37 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii…*, s. 14.

rozprávaním príbehu sa usilujú o obrátenie počúvajúceho subjektu a tým zároveň o jeho disponovanie na nasledovanie."[38]

Myšlienka Boha má praktický ráz, lebo Boha nemožno myslieť bez toho, aby táto myšlienka nevzbudzovala a nezasahovala záujem toho, kto sa ju pokúša myslieť. „Myslieť Boha znamená prehodnotiť naše bezprostredné k nám samým obrátené záujmy a potreby"[39] a zdôrazňuje, že zvlášť zreteľný je praktický ráz myšlienky Boha v kristológii, „kristologickej dialektike", „dialektike nasledovania". Kristologická dialektika predpokladá kontrast, napätie, protirečenie i partnerstvo medzi subjektom viery – človekom, ktorý „siaha" po autonómii svojho rozumu, ak chce byť partnerom sebe i Bohu – a božským „absolútnom"; slovo Boh ale teraz neznamená, ako tomu bolo donedávna v ontologicko-tomistickom rozvrhu sveta, posledný základ sveta všetkého existujúceho, sveta, ktorý je človeku už dopredu daný, navrhnutý a ako to literárno-metaforicky kdesi vyjadril Milan Kundera, že boh vložil disketu do computeru a viac už sa nemusí starať o svet.

Politická teológia ako variant postmetafyzickej teológie odmieta pasívnu „vrhnutosť" človeka do sveta naoktrojovaného bohom, človeka, ktorého sme „vďaka" všemohúcnosti Božej pripravili o zodpovednosť a nanútili mu byť viac alebo menej hračkou biologickej a sociálnej determinovanosti, za ktorými sa takisto vyníma neviditeľná „ruka Boha". Nebude akceptovať feurbachovsko-marxovský náčrt, že človek svoju vlastnú povahu subjektu prenáša (prenášal) na Boha a zvlášť tvárou v tvár smrti „ju zdvojoval v bezpečí iného sveta, ale ukazuje sa, že človek prostredníctvom náboženstva, vo vzťahu k svojmu Bohu až teraz získava svoju identitu ako subjekt a stáva sa subjektom svojich dejín".[40]

Metzovo proklamovanie človeka ako subjektu pred Bohom znamená, že sa človek v záujme záchrany vlastného i univerzálno-ľudského a prírodného glóbu sám, vedome a zodpovedne rozhodne pre slobodu k Bohu, sám a vedome bude nasledovať biblické príbehy ako exemplárne posolstvá, príbehy nasledovania, akoby pozve Boha do sveta, aby s ním spolupracoval na diele človečenstva. Biblické príbehy sú mýtmi, rozprávaním o ľuďoch „vtedy a tam", obraznou rečou vyjadrujú bytostné pocity, nálady a túžby ľudí, nie sú objektívne platnými pravdami vedy, takže produkovať čitateľské bestselery na spôsob „Biblia má predsa pravdu" je znevážením a nepochopením metaforického, obrazného jazyka „Knihy kníh". Mýty Starého i Nového zákona sú symbolickými šiframi; šifry (K. Jasper) je potrebné vedieť čítať tak,

38 METZ, J. B. *Viera v dejinách a spoločnosti...*, s. 94.
39 METZ, J. B. *Úvahy o politické theologii...*, s. 13.
40 METZ, J. B. *Úvahy a politické theologii...*, s. 26.

že vyjadria (vyjadríme) sebapochopenie človeka v aktuálnych, jedinečných situáciách.[41]

Ešte jedna poznámka na „tému" ľudského subjektu pred Bohom: religiózna viera je slobodnou odpoveďou človeka na Božiu výzvu, predpokladá osobnú konverziu, premenu, metanoiu, vieru nemožno zdediť, dediť možno tradíciu, rodinu, autoritu, kolektív, do určitej miery teda formálne znaky a prejavy (aj) zbožnosti. „Fiunt, non nascuntur christani," kresťanom sa človek stáva, ale nerodí, napísal v r. 197 v Apologeticu Tertullianus.

Podľa Metza suma nových a nových interpretácií a reinterpretácií interpretácií v kresťanstve samom – zvyčajne mocensko-ideologicky determinovaných (pre niekoho, v prospech niekoho) – devalvovala a znehodnotila, „zneuctila", zneužila smrť na kríži do tej miery, že ak diagnózou dnešných sekulárnych čias je život v náboženstve bez Boha, po smrti Boha, jeho alternatívou je návrat kresťanskej mysle i praxe k Hospodinovi Izraelitov a „nahému" martýrovi na kríži, súc verný Božiemu passio, hlasu bolesti a utrpenia, aby na kríži naozaj neumrel posledný kresťan.[42]

Politická teológia teda vníma biblického Boha ako fenomén, ktorý (prostredníctvom ktorého) konštituuje subjekt; biblické dejiny píšu históriu ľudu, ktorý sa stáva subjektom pred tvárou Božou – na počiatku sa ním stával starozákonný ľud Izraelitov. Biblické dejiny, náboženstvo, „milosť" nie sú takto nadstavbou, ktorá prichádza k človeku dodatočne, zvonku. To iba neoscholastický metodologický princíp extrinsecizmu ako intelektuálno-špekulatívny a substančný prístup k bytiu, pravde a hodnotám ustanovil

41 P. Tillich ponúka existenciálne ladený „recept" na to, ako symbolicky narábať so šifrou Boha a božského: *„Idey Boha a symboly, ktoré sa používajú na jeho opis, sú výrazom najhlbšej reality človeka. Keď ich prenesieme do horizontálnej roviny, z Boha sa stane jedna z množstva bytostí, ktorej existenciu alebo neexistenciu musíme dokázať (...). Keď prenesieme symbol o upadnutí ľudí do hriechu – výraz odcudzenia človeka a jeho sveta od jeho pravej podstaty – do horizontálnej roviny, stane sa z neho udalosť, príbeh jedného ľudského páru, ktorý žil pred tisíckami rokov (...). Po tom, čo sa človek vzdialil od dimenzie hĺbky a okradol sa o jej symboly, stal sa aj sám súčasťou horizontálnej roviny. Stratil svoju identitu, stal sa vecou medzi vecami (...)."* TILLICH, P. Stratený rozmer. In *Malá antológia z diel filozofov II.* Zost. L. Kiczko, D. Ondrejovič, S. Šoka, M. Zigo. Bratislava : SPN, 1998, s. 179.

42 F. Nietzsche v Antikristovi svojim „britkým", „nevyberavým" jazykom na adresu kresťanstva a kresťanov hovorí: *„Už slovo „kresťanstvo" je nedorozumenie – v podstate bol len jeden kresťan, a ten umrel na kríži. „Evanjelium" umrelo na kríži. Čo sa od tej chvíle nazýva „evanjeliom", bolo už opakom toho, čo on žil: bola to „zlá zvesť", bolo to dysangelium. Je falošné až do nezmyslu, keď sa vo viere, napríklad vo viere vo vykúpenie Kristom, vidí odznak kresťana: len kresťanská prax, život, aký žil ten, čo zomrel na kríži, je kresťanstvo (...)."* NIETZSCHE, F. *Antikrist. Pokus o kritiku kresťanstva.* Bratislava : Iris, 2003, s. 43.

„milosť" ako dodatok, nadstavbu či ornament, príkaz, Boží dekrét zhora, lebo prirodzenosť musí prijať nadprirodzeno, nie *vedomé naplnenie ľudskej túžby.*

Ak sa biblický ľud nestratil ako subjekt, moderný „ľud" – povedané marxovsky – chcel samého seba nájsť, aby vzápätí sám seba stratil. Moderný človek zacielil svoju emancipáciu ako akt slobody z područia autorít, bol k slobode smerujúcim subjektom. Lenže moderná doba je epochou subjektivizmu, kde niekdajší človek-subjekt je ovládaný silami produkujúceho systému (ním samým) a stáva sa ich sluhom, zajatcom a objektom. „Úloha sa mení: zo systému, ktorý má slúžiť človeku, sa stáva pán, pseudo-subjekt, degradujúci ľudí na príslušenstvo *svojho* fungovania a rozmachu; ľudia sú odsúdení do úlohy bezmocných objektov pohybujúcich sa vo vnútri chodu rozbehnutej mašinérie (...)."[43] V tomto zmysle je politická teológia protestom a revoltou proti vládnucej dehumanizačnej paradigme.

K takému vznešenému, nanajvýš božskému, a teda i ľudskému zámeru sa J. B. Metz prihlásil hneď na začiatku svojej misie (niečo na spôsob „večných sľubov"), v prednáške pre Paulusgesellschaft v roku 1965, kde odznelo: *„Teológia sveta nie je ani výhradne teológiou kozmu, ani výhradne transcendentálnou teológiou osobnej existencie, ale skôr a nadovšetko* ***politickou teológiou*** *– pripúšťam, že tomuto výrazu môže byť zle porozumené. Tvorivá bojovná nádej, ktorá tejto teológii vládne, sa podstatne týka sveta ako spoločnosti a síl v spoločnosti, ktoré ju pretvárajú. Taká teológia sa musí zaoberať veľkými politickými, sociálnymi a technickými utópiami, modernými sľubmi všeobecného mieru, všeobecnej spravodlivosti a všeobecného oslobodenia človeka, po ktorých naša spoločnosť túži."*[44]

43 KOSÍK, K. *Předpotopní úvahy.* Praha : Torst, 1997, s. 110.

44 Cit. podľa HANUŠ, J. Politická teologie: pokus o spoločenské pojetí křesťanské naděje. In *Křesťanské alternativy v politice.* Ed. P. Fiala. Brno : CDK, 1997, s. 66.

A VALLÁS HELYE, SZEREPE A NEMZETTEREMTÉS FOLYAMATÁBAN (KÖZÉP- ÉS DÉLKELET-EURÓPAI PÉLDÁKON)

KISS László

Place and role of religion in the process of creating of a nation (Demonstrated on the examples from Central and Southeast Europe)

Abstract: *It is publicly known that in medieval and early modern Europe, and thus in the multiethnic Kingdom of Hungaria, the thinking and daily life of people was influenced by its links to the various groups of people. National or ethnic conflicts (in today's terms), considerable linguistic, ethnic tensions did not exist because there were no modern nations or nationalities. But it is not pointless to look at the role of churches and church officials and to see how did the religious aspect get into the modern national consciousness. The author of this article deals with several important interconnections between the „national revival" and religion in the first stage of the creation of nations in Central and Southeastern Europe. At first these connections are demonstrated using an example of the Yugoslav nations, but also nations in Central Europe. Furthermore, the author mentions the role of churches and ecclesiastical intelligence in creating of a nation and provides examples from most Central European nations and the Balkan environment. The last part of the paper deals with Slovak national revival and confessional differences between Slovak national revivalists.*

Keywords: *Religion. Creating a nation. Central and Southeastern Europe. Ecclesiastical Intelligence. Slovak national revival.*

Proto-nacionalizmus és vallás

Közismert, hogy a középkori és koraújkori Európában, így a soketnikumú Magyar Királyságban is, sokféle csoportkötődés és -tudat befolyásolta az akkor élők gondolkodását, mindennapi életüket. Mai fogalmaink szerinti nemzeti vagy nemzetiségi konfliktusok, számottevő nyelvi, etnikai feszültségek még nem voltak, hiszen nem léteztek modern nemzetek és nemzetiségek. A rendi-feudális időszak hagyományos társadalmainak életét a megosztott kötődés, többes identitás jellemezte. Valaki nyelvi-etnikai, vallási, regionális vagy rendi értelemben egyidejűleg többféle „nemzet" tagja is lehetett, oly módon, hogy ezek az identitások viszonylag jól

megférték egymással. A 18. század végéig/19. század elejéig ez teljesen természetesnek számított. A prenacionális időszak tradicionális társadalmaiban a nyelvi, „nemzetiségi" színezetet jórészt elfedte, keresztbe metszette például a keresztény univerzalizmus, a regionális tudat, valamint a vallási, a rendi-nemesi, a társadalmi, a gazdasági és egyéb kötődések, tudattartalmak sokasága.[1]

Semmi különös nincs tehát abban, hogy olyan 18. századi kiváló tudósok, mint például az erősen szláv tudatú jezsuita, Samuel Timon, a pietista Bél Mátyás (Matej Bel) vagy „a királynő könyvtárosa", Kollár Ádám Ferenc (Adam František Kollár) egyidejűleg voltak hungarusok (magyarországi hazafiak) és öntudatos szlávok/szlovákok. Munkásságuk tehát a magyar, a szlovák, sőt az osztrák politika- és művelődéstörténetbe is beilleszkedik. Ugyanilyen többes kötődésű volt a két szlovák katolikus pap, Juraj Sklenár és Juraj Papánek, valamint az evangélikus Ján Hrdlička is. Papánek, aki egy Pécs környéki horvát faluban élt, például így vallott hovatartozásáról: *„Nem tagadom, hogy születésemre nézve szláv (értsd: szlovák) vagyok, de tudd meg, hogy neveltetésemre nézve német, nemességemre pedig magyar, jelenlegi lelkipásztori munkámra nézve illír".*[2]

A „kettős forradalom"[3] előtti időszakban tehát a vallásnak, a felekezeti kötődésnek és az ezekhez kapcsolódó tudattartalmaknak meghatározó jelentőségük volt. Elegendő csupán arra utalni, hogy a 15-18. századi nemzetközi szerződések, uralkodói dekrétumok és egyéb európai nemzetközi jogi dokumentumok egyedül a vallási kisebbségek helyzetével és jogaival

1 Szűcs Jenő történeti tipológiája szerint a 18–19. század előtt lényegében a „nemzet" háromféle felfogása élt egymás mellett, keveredett egymással. A területi-alattvalói kötelékeken és intézményeken nyugvó „államnemzetiség" értelmében „magyarnak" (hungarusnak) számított mindenki, aki a Magyar Királyság (regnum Hungariae) alattvalója volt. Másfelől létezett egy etnikai kötelékeken, hagyományokon, nyelvi egységen vagy közelségen nyugvó, részben territorializált „nyelvi-kulturális nemzetiség" is, amely mindazok etnikai identitását elismerte, akik eredetük, nyelvük, szokásaik szerint csoportként elkülönültek. Végül az igazi értéknek az számított, ha valaki a rendi-korporatív alapon szerveződő, sokajkú nemesi-politikai közösséghez, a „natio Hungarica"-hoz tartozhatott. Vagyis a struktúra lényegéhez tartozott egy megosztott identitás. Szűcs Jenő: Nemzet és történelem. Gondolat, Bp. 1974. 209., 252-253. (A továbbiakban: Szűcs 1974); Ugyanő: Történeti „eredet"-kérdések és nemzeti tudat. Valóság, 1985/3. 32–33.

2 Idézi Arató Endre: A feudális nemzetiségtől a polgári nemzetig. Akadémiai, Bp. 1975. 107.

3 Eric J. Hobsbawm nyomán egyesek az ipari forradalommal és a francia forradalommal kezdődő időszakot előszeretettel nevezik a kettős forradalom korának. Ebben az időszakban lépett Nyugat-Európa a nemzettéválás, Közép- és Délkelet-Európa pedig a nemzetteremtés rögös útjára.

foglalkoztak.[4] A középkor és koraújkor társadalomszemlélete általában az emberi együttélés ötféle keretét tartotta számon: falu, város, tartomány, királyság. Ezek szervesen illeszkedtek a legmagasabb szintű közösség, az egyházban megtestesült „umiversitas populi Christiani" keretei közé. A 16.-17. században a török ellen harcoló – sokajkú, soketnikumú, hungarus tudatú – magyarországi nemességet tehát nem a „nemzeti öntudat"-a hajtotta. A küzdelem jórészt keresztény argumentációval folyt. A „pogány" török nem a feudális nemzet, hanem az univerzális kereszténység ellensége volt, amelyet a nemesi nemzet (szerb, horvát, magyar, szlovák stb.) tagjai, akik a „kereszténység védőpajzsá"-nak tekintették magukat és országukat, fegyverrel a kezükben védelmeztek.[5]

Ezek ismeretében nem haszontalan az egyházak és az egyháziak szerepének, a vallás és a vallásos szemlélet modern nemzeti tudatokba való beépülésének, átörökítődésének vizsgálata, a „nemzeti ébredés" és a vallás néhány fontos összefüggésének számbavétele a közép- és délkelet-európai nemzetteremtés első időszakában.[6]

Közismert, hogy a modern (szerb, román, lengyel, szlovák, magyar stb.) nemzet feudális előzményei és megnyilvánulásai etnocentrikus kategóriákkal viszonylag jól körülírhatók. Kitapintható folytonosság mutatkozik a prenacionális időszak etnikai tudata, proto-nacionális csoport-azonosulása és a modern nemzeti tudat, illetve nacionalizmus között. Eric J. Hobsbawm szerint az etnicitás képes volt arra, hogy egy adott népességet, etnikai cso-

4 Lásd pl.: Girasoli, Nicola: A nemzeti kisebbségek fogalmáról. Akadémiai, Bp. 1995. 18.; Kővágó László: Kisebbség – nemzetiség. Kossuth, Bp. 1977. 9-11., 67. (A továbbiakban: Kővágó 1977.)

5 Szűcs 1974. 94-95., 213. – Balassi Bálint (1554-1594), a magyarországi végvári vitézek kiváló költője ezt így énekelte meg „Búcsúja hazájától" című versében: *„Ó én édes hazám, te jó Magyarország,/Ki kereszténységnek viseled paizsát,/Viselsz pogány vérrel festett éles szablyát:/Vitézlő oskola! Immár isten hozzád!"* Hét évszázad magyar versei I. Szépirodalmi, Bp. 1972. 320.

6 Tanulmányunkban következetesen a korhű, bár sokak által nem kedvelt „nemzeti ébredés", „nemzetébresztők" stb. kifejezéseket használjuk, s a történelmi hitelesség kedvéért nem (sok évszázados államiságot, alulról felfelé haladó, egymásra épülő szerves államnemzeti fejlődést feltételező) nemzettéválásról, nemzeti fejlődésről és nemzeti mozgalomról beszélünk, hanem egy maroknyi egyházi és világi értelmiségi (gyenge és hiányos alapokra támaszkodó) tudatos nemzetébresztő, nemzetteremtő tevékenységéről. Hitük szerint ugyanis ők a szendergőnek vélt nemzet felébresztésén, nemzeti öntudatra ébresztésén fáradoztak. Nyugat-Európától eltérően tehát Közép- és Délkelet-Európában előbb a nyelvi-kulturális nacionalizmust és nemzetet kellett megteremteni. Ezekre épültek rá – 1848-ban már nemzeti programokba is öntve – az egyre határozottabb politikai, territoriális követelések. Ez már egyúttal a „mozgalmi szakasz"-ba jutás kezdetét is jelentette.

portot egyfajta proto-nemzetté kapcsoljon össze.[7] A kiváló történész szavait idézve: a *„nacionalizmus szívesen fonódik össze az etnicitás fogalmával”,* mert *„már az is elégséges ok, hogy ilyenképp megszervezhető az a történeti családfa, melynek a »nemzet« többnyire oly szembeszökően a híján van”.*[8]

Az is ismeretes, hogy a vallási-felekezeti hovatartozás (a rokoni, származási, etnikai, nyelvi és sok egyéb kötődés mellett) az etnikai csoporttudat fontos részét alkotta. A vallás ugyanis ősi és jól bevált módszer volt arra, hogy csoportkötődést, egyfajta „testvériség”-et teremtsen olyan emberek között, akiket egyéb közös érdekek nem igen kapcsoltak össze. A vallás tehát *„a proto-nacionalizmus cementje”*[9] volt, s a közép- és délkelet-európai kis népek nacionalizmusainak, a modern kor eme „világi vallásai”-nak kötőanyagává vált.

A vallás és a nemzetteremtés néhány összefüggése Közép- és Délkelet-Európában

A vallás és a zömmel egyháziakból álló nemzetébresztő értelmiség - vallást, etnikumot, nyelvet őrző, modern nemzetet és nyelvet teremtő – pótolhatatlan szerepéről számos történelmi tény tanúskodik.

A legismertebb példa minden bizonnyal a zsidó vallásé, amely az i.e. 5. századtól kezdve – szigorú egyistenhitével, étkezési, tisztasági és egyéb vallási előírásaival, parancsaival és tilalmaival - a diaszpóra-helyzetben élő zsidók számára mindenkor és mindenhol a legfontosabb csoportkohéziós és identitásőrző tényezőnek bizonyult. *„A zsidóság a zsidó népet és/vagy a zsidó vallásközösséget jelöli. A zsidók… vallási és egyúttal etnikai közösséget alkotnak…”.*[10] A zsidó nép története tehát elválaszthatatlan vallása történetétől és fordítva. Vallás és nép, nép és vallás kölcsönösen feltételezték egymást, elválaszthatatlanok voltak egymástól.

7 Hobsbawm, Eric John A nacionalizmus kétszáz éve. Maecenas, Bp. 1997. 84., 98. (A továbbiakban: Hobsbawm 1997.)

8 Hobsbawm, Eric John: Nacionalizmus és etnicitás. Hiány, 1992. szeptember, III. évf. 8. sz., 34-36.- Joshua A. Fishman a nacionalizmust egyenesen *„átalakított etnicitás”*-nak nevezi. Csepeli György pedig azt emeli ki, hogy *„a kultúrnemzeti keretek között kialakult nemzeti ideológia* (amilyen a szlovák is volt – K. L.) *kevésbé szakíthatott radikálisan az etnocentrikus hagyományokkal, mint az államnemzeti keretek között létrejövő nemzeti ideológia”* (amilyennek a magyar tekinthető – K. L.) Lásd Fishman, Joshua, A.: Az „etnicitás” és a nyelvi tudatosság változatai. In: Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások. Gondolat, Bp. 1975. 326.; Csepeli György: Nemzet által homályosan. Századvég Kiadó, Bp. 1992. 109.

9 Hobsbawm 1997. 88.

10 BELLINGER, G. J. *Nagy valláskalauz*. Akadémiai, Bp, 1990, 410.

A vallás még a 20. század második felében is képes volt arra, hogy nemzetteremtő szerepet játsszon. Tito Jugoszláviájában, a Bosznia és Hercegovinában élő bosnyákok ugyanúgy délszlávok, mint a szerbek és a horvátok, akikkel összefűzi őket a származás, a nyelv és az évszázados török megszálláson, illetve fenyegetésen alapuló történelmi múlt közössége. Csakhogy Bosznia délszláv népességének jelentős része (kb. 1/3-a) már a 15-16. század folyamán áttért az iszlám hitre, miközben a terület vallási (mohamedán, ortodox, katolikus) hármassága megmaradt. A Balkánon élő lakosság túlnyomó része is megőrizte keresztény és nem török nyelvű jellegét, bár a bolgároknál és az albánoknál is történtek tömeges áttérések. Bosznia és Hercegovina mohamedán lakói tehát vallásuk és ezen alapuló szokásaik, öltözködésük stb. révén különültek el testvéreiktől, az ortodox szerbektől és a katolikus horvátoktól. (Ez utóbbiak többsége a Habsburg Birodalomban, s azon belül a Magyar Királyságban élt.) Nem olvadtak tehát be fejlettebb szomszédjaikba, ellenkezőleg. Elérték, hogy az 1961-es népszámláláson használhatták a „muzulmán etnikum" megjelölést, majd 1968-ban szövetségi döntés született nemzetté nyilvánításukról, amelyet az 1974-es jugoszláv alkotmány rögzített is.[11] Évszázados késéssel tehát egy vallási kisebbségből nemzet lett.

A szerbek és a horvátok nemzeti elkülönülése, amely a hosszú 19. század első felében vette kezdetét, ugyancsak azt példázza, hogy a délszlávok által lakott terület (földrajzi, tartományi, állami-birodalmi, vallási, nyelvjárási stb.) megosztottsága, sokszínűsége, erősebbnek bizonyult a nyelvi-etnikai rokonságra és történelmi sorsközösségre épülő délszláv (nagyhorvát és nagyszerb) egységtörekvéseknél, a jugoszláv ideológiák gyorsan politizálódó (bár eredetileg nyelvi-kulturális integrációt célul tűző) illuzórikus elképzeléseinél. Némi túlzással azt is mondhatnánk – írja Juhász József -, *„hogy a vegyes népességű területeknek a nemzeti ébredéskor még fölöttébb bizonytalan identitású, sokféleképpen tagolt népességéből a katolikusok horvátok, az ortodoxok pedig szerbek lettek..."*.[12]

11 Az elmondottakra bővebben lásd Jelavich, Barbara: A Balkán története. 18. és 19. század. Osiris – 2000, Bp. 1996. 85-87.; Juhász József: Volt egyszer egy Jugoszlávia. Aula, Bp. 1999. 15-16., 161. (A továbbiakban. Juhász 1999.); Mazower, Mark: A Balkán. Európa, Bp. 2004. 89-91. – Nagy-Britanniában a meg-megújuló észak-ír problémának is alapvetően vallási töltete van. Észak-Írországban ugyanis az angolul beszélő, kisebbségben lévő írek nemzeti identitásának legszilárdabb elemét a katolikus vallás képezi. Ez különbözteti meg őket a többségi protestáns angoloktól és írektől. Hasonló a helyzet Skóciában is, ahol az angolul beszélő skót lakosság presbiteriánus vallásában különbözik az anglikán angoloktól. Lásd: Kővágó 1977. 68.

12 Juhász 1999, 18.

A szlovákok elhúzódó nemzeti integrációjában a vallásnak, még inkább az egyházi értelmiségnek, pótolhatatlan szerepe volt. Ettől azonban még fontosabb volt a nemzetébresztő értelmiség erős vallási-felekezeti megosztottsága, amely gátolta, mintsem segítette a nyelvi, kulturális, majd politikai integrációs folyamatok kibontakozását. Ez a sok évtizedes katolikus-evangélikus szembenállás a szláv- és a hungarus tudatról való leválást, a katolikus csehektől és magyaroktól való nyelvi-politikai elkülönülést ugyanúgy hátráltatta, mint a szlovák tudat kialakulását, és végső soron a szlovák nemzetteremtés egészét.

A katolikus vallás latin nyelvű közössége a jobbára ugyancsak katolikus magyarokkal, csehekkel vagy a mélyen katolikus Habsburg-házzal őrizte az évszázados történelmi kötelékekre támaszkodó szolidaritást és lojalitást. Egyebek mellett ez is szerepet játszott a (szlovák származású, de hungarustudatú, magyarországi kötődésű) felföldi nemesség és értelmiség nyelvi-kulturális magyarosodásban, disszimilációjában.

Az egyetemes vallások természetéből fakad ugyanis az etnikai, nyelvi, politikai és egyéb különbségek felszámolására irányuló törekvés. A modern nacionalizmusok viszont bizonyos tartózkodással kezelik a nemzetek feletti vallást, mint „a" nemzeti lojalitást és szolidaritást gyengítő tényezőt, hiszen az egyetemes vallások még a modern korban is határt szabtak az etnikai, illetve nemzeti azonosságtudatnak. Persze ennek az ellenkezője is igaz, főleg azoknál a népeknél, amelyek versengő vallások határán vagy ütköző zónájában álltak. Előfordult, hogy megkülönböztető etnikai azonosító jelként egy megkülönböztető vallást választottak, ahogyan ezt az oroszok, ukránok és a lengyelek tették az ortodox, görög katolikus és római katolikus vallások használatával. Az is többször kiderült, hogy a nemzetek feletti vallások távolról sem voltak egyetemesek, főként abban az esetben, ha egy adott vallás gyakorlása az illető népet nem mindegyik szomszédjától különböztette meg. Például a litvánokat a katolikus vallásuk elválasztotta az evangélikus németektől és az ortodox oroszoktól, de a katolikus lengyelektől már nem.[13]

A vallásilag megosztott népeknél bonyolultabb volt a helyzet. A lakosság körülbelül ¾-ét kitevő szlovák katolikusok és papjaik például vallási alapon elhatárolták magukat népük másik részétől, az evangélikusoktól, valamint az evangélikus és református magyaroktól, de a katolikus csehektől, magyaroktól, lengyelektől és osztrákoktól már kevésbé. Ami pedig a szlovák evangélikusokat illeti, a biblikus cseh nyelvhez, illetve annak szlovakizált változatához való ragaszkodásuk a hosszú 19. század első felében a „szláv

13 Hobsbawm 1997, 88-89.

nemzet"-tel, konkrétan pedig a „cseh-szláv törzzsel" való nyelvi-rokoni közösséget erősítette, miközben a szlovák nép (katolikus, a latin liturgikus nyelvet vagy a bernoláki szlovák irodalmi nyelvet használó) másik részétől, valamint a magyar katolikusoktól is, elhatárolta őket. Ám áttételeken keresztül utat nyitott az egységes szlovák irodalmi nyelv és a szlovák nemzettudat kialakítása felé is. Ez utóbbiak általános elfogadására és széleskörű meggyökeresedésére azonban 1843 után még sokat kellett várni.

A vallás – nyelv – nemzet szoros összefüggéseire már korán felfigyeltek az osztrák vezetők és a magyar nyelvújítók. A bécsi hatóságok a 18. század végén kezdődő magyar nyelvi törekvésekben – a katolikus Habsburg-dinasztia hatalmát fenyegető – kálvinista összeesküvést gyanítottak. Egy 1810–1811-es titkos jelentésben olvasható, hogy: *„... mihelyt a magyar nyelv lesz a hivatali állás betöltésének fő feltétele, nyilvánvaló, hogy minden fontos állás lassanként a magyarul jól beszélő kálvinisták kezébe kerül...". „Ha kálvinista uraimék célt érnek, ezzel vége a katolikus egyháznak, s mindazoknak, kik a legmagasabb osztrák ház iránti ragaszkodást fönntartani kívánják"*.[14] A hagyományos vallási és az új nyelvi-nemzeti megoszlás olyan megfeleltetéséről volt itt szó, amit Kazinczy Ferenc egy Aranka Györgynek 1791 nyarán írott levelében a következőképpen fogalmazott meg: *„... de látánk, hogy a Papok reszkettek leginkább a Magyar Nyelv béhozásától, azt hívén, hogy a Magyar Nyelv a Pápistát is Kálvinistává teszi"*. Ebben az átmeneti korban még valóban úgy érzékelték, hogy: *„A Kálvinista Univerzális Nyelve a Magyar, a Pápistáé a Culináris Deákság, a Lutheránusé a Tóth és a Német"*.[15]

A vallás nemzetmegtartó ereje a lengyeleknél igen erőteljesen jelentkezett, különösen a lengyel állam 1795-ben bekövetkezett harmadik felosztása után, amikor tartós orosz, porosz és osztrák fennhatóság alá kerültek.

14 Idézi Bodolay Géza: Irodalmi diáktársaságok 1783–1848. MTA Irodalomtörténeti Intézet, Bp. 1963. 25-26. (A továbbiakban: Bodolay 1963.); Kornis Gyula. A magyar művelődés eszményei 1777–1848. I. kötet. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp. 1927. 413. – A kálvinizmus és a magyar nyelv kapcsolatáról lásd még dr. Gaál Botond: Kálvini vonások a magyarok lelki arcán. Napút, 2009/9. 156-186.

15 Idézi Wagner Ferenc: A szlovák nacionalizmus első korszaka. A M. Kir. Ferenc József Tud. Egy. Magyar Történelmi Intézetének dolgozatai I. Bp. 1940. 21. – Kazinczy Ferenc 1789. július 10-én Kassán keltezett levelében ez áll: *„Ha engemet esmernél, tudnád, én éppen nem vagyok vallásbeli fanatizmussal profanálva; engem fiának nevez a bölcsesség; de kéntelen vagyok mégis megvallani, hogy magát tartom a kálvinistát a magyar litteratúra elővitelére választott népnek. Igyekszik a pápista, de haszontalanúl... A lutheránus pedig arra van kárhoztatva, hogy magyarul meg ne tanulhasson. Én ennek forrását az oskolákban találom. A kálvinista univerzális nyelve a magyar; a pápistáé a kulináris deákság; a lutheránusé a tót és a német."* Kazinczy Ferenc: Levelek. Válogatás és szöveggondozás: Szauder Mária. http://mek.niif.hu/05600/05606/html/#7 (2011. 04. 30.)

A nemzeti összetartozás érzése számukra valóban hit kérdése volt és maradt. Annál is inkább, mivel a 18. század végétől az egykori „nemesi köztársaság" nem lengyel és nem katolikus népessége is kezdte kialakítani saját – német, ukrán, belorusz, litván, zsidó – azonosságtudatát. A lengyel elnevezést tehát egyre inkább azokra alkalmazták, akik lengyelül beszéltek és/vagy katolikus vallásúak voltak. Persze leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy „minden lengyel katolikus és minden katolikus lengyel" volt az egykori lengyel állam területén, de nem jár messze az igazságtól. A katolikusokat a lengyelekkel, a nem katolikusokat pedig a nem lengyelekkel azonosító felfogás létezett, főleg a vegyes vallású és etnikumú keleti, határ menti területeken. A keleti tartományokban a katolikus vallást régóta „lengyel hit"-nek nevezték, hogy követőiket megkülönböztessék a görög katolikusoktól) és az ortodoxoktól. Ebben a térségben a katolikus parasztokat gyakran nevezték lengyelnek, még akkor is, ha esetleg latinul imádkoztak, családi körben pedig ukránul vagy beloruszul beszéltek.[16]

Öt-hat generáció számára „Lengyelország" csak absztrakcióként, a képzeletben létezett. Álmodni lehetett róla, s olyan szellemi princípiummá vált, amelyben mindenekelőtt erősen hinni kellett, bízva saját erejükben, főleg azonban Jézus Krisztus, Szűz Mária (és természetesen a világi hatalmak) támogatásában. A nemzet tehát, s nem is csak a lengyeleknél, szakralizálódott, a vallás pedig nacionalizálódott. A lengyel mozgalom vezetőit áthatotta a romantika által is táplált messianizmus. A szétszakított lengyelek hasonlatossá váltak a keresztre feszített Jézushoz, akik szenvedéseikkel, mártíromságukkal földi küldetést teljesítenek az újból feltámadó lengyel nemzet, sőt az európai népek megváltásának reményében.[17]

A vallási szimbólumok, jelképek, kötődések, himnuszköltészet stb. már a nacionalizmus és nemzet előtti korszakban is léteztek, s esetenként beépültek a modern nemzeti tudatokba és szimbolikába. Lengyelországban pl. 1768-ban a bari konföderánsok Mária lovagjaként, keresztes pajzzsal a kezükben, Isten parancsára szálltak harcba az arany szabadságért, a katolikus hitért, a hazáért és a Szűzanyáért. A magyar és a cseh nemzet hívei számára a Szent István-i koronához kapcsolódó Szent Korona Eszme, a Szűz Mária

16 Erre vonatkozóan bővebben lásd Davies, Norman: Lengyelország története. Osiris, Bp. 2006. 441-442., 447. (A továbbiakban: Davies 2006.)

17 E messianisztikus küldetéstudat első számú költőprófétája Adam Miczkiewicz volt. Nézeteit legátfogóbban a „Dziady"-ban („Ősök"-ben) fejtette ki irodalmi formában. Lásd Kovács Endre: A lengyel irodalom története. Gondolat, Bp. 1960. 156-162.; Pálfalvi Lajos. A lengyel irodalom korszakai. In: Ábrahám Barna és Illés Pál (szerk.): Közép-európai irodalmak. Esztergomi Forrásközpont Sorozat II. Szent István Társulat, Bp. 2007. 47. (A továbbiakban: Ábrahám – Illés (szerk.) 2007.)

kultusz (a Magyar Királyság = Mária Országa), illetve Szent Vencel tisztelete ugyanúgy a nemzeti identitástudat részévé vált, mint Cirill és Metód kultikus tisztelete az ébredező szlovákoknál.[18]

A 18. század végétől formálódó szlovák szimbolikára a szlovákok vallási kettőssége is hatott. A megjelenő új jelképek mellett a katolikusok és az evangélikusok a hagyományos szimbólumaikat is ápolták. A katolikusoknál ez elsősorban a magyarországi szentek tiszteletét jelentette, ami összhangban volt a magyar jelképekkel.[19] Az evangélikusoknál viszont – cseh etnikai, nyelvi és egyéb kötődéseik miatt – a huszitizmus, Husz János vagy az 1620-as fehérhegyi „nemzeti tragédia" emlékei éltek tovább.[20] A vallás és a nemzeti himnuszköltészet szoros kapcsolatáról mi sem tanúskodik jobban, mint Kölcsey Ferenc „Himnusz. A magyar nép zivataros századaiból" című költeménye, amely így kezdődik: *„Isten, áldd meg a magyart/Jó kedvvel, bőséggel,/Nyújts feléje védő kart,/Ha küzd ellenséggel…"*.[21]

Az egyház és az egyházi értelmiség szerepe a nemzetteremtésben

Említettük már, hogy Nyugat-Európa államnemzeteitől eltérően Közép- és Délkelet-Európa nyelv-, illetve kultúrnemzeti pályára lépő elmaradott és alávetett népeinél az egyháznak, valamint egy maroknyi szerzetesnek, papnak és lelkésznek kulcsfontosságú szerepe volt a nemzeti ébresztésben, a modern nemzettudatok kialakításában és a (nyelvi, kulturális célokkal kezdődő) nemzetteremtésben. Ezek az ébresztők nemzetük vezéreinek, prófétáinak tekintették magukat. Reménytelennek látszó feladatra vállalkoztak, de – talán emiatt is – erős hittel és küldetéstudattal, sok-sok lemondással és aszkézissel, valamint hihetetlen elszántsággal végezték hálátlan munkájukat. Ján Kollár (a Pesten lelkészkedő, szláv tudatú szlovák evangélikus lelkész, költő, tudós és politikus) például így vallott erről hatalmas eposzában, a „Slávy dcerá"-ban: *„Verseink: a pusztába kiáltó próféta hangja,/ Játszunk*

18 Sorrendben lásd: Davies 2006, 447-448.; KUČERA, R. *Közép-Európa története egy cseh politológus szemével.* Bp, 2008, 64-68. (A továbbiakban: Kučera 2008.)

19 Néhány évvel ezelőtt erre a tényre az eperjesi Káša Péter is felhívta a figyelmet. Többek között rámutatott, hogy az Anton Bernolák köré csoportosult katolikus értelmiségiek egyfelől megteremtették az első szlovák irodalmi nyelvet, szorgalmazták egy szlovák nyelvű Biblia kiadását, alakították a szlovák etnikai öntudatot stb. Másfelől viszont *„megerősítették egységüket a szentistváni hagyomány és a magyar államiság (uhorská štátnosť) keretein belül"*. KÁŠA, P. A XIX. századi szlovák irodalom kistükre. In *Ábrahám – Illés* (szerk.) 2007, 71.

20 ŠKVARNA, D. *A modern szlovák nemzeti szimbólumok keletkezéséről*. Hitel, 2005. június. http://www.hitelfolyoirat.hu/arch/0506/kaland.html (2011. 05. 05.)

21 Hét évszázad magyar versei I. Szépirodalmi, Bp. 1972. 867.

egy zongorán, melynek tán húrjai sincsenek még".[22] Az egykori jezsuita szerzetes, a cseh Jozef Dobrovský, amikor 1809-ben a cseh nyelv szótárát kiadta, állítólag a következőket mondta: *„Az jutott osztályrészünkül, hogy (bárcsak tévednék!) tanúi és segítői legyünk anyanyelvünk végső pusztulásának".*[23] A szláv egyháziak, írók, költők és tudósok tudatában voltak annak, hogy nagyon kevesen vannak, s hogy jelentős társadalmi támogatottságra nem számíthatnak. *„Ha most leszakadna a mennyezet, az a nemzeti megújhodás végét jelentené"* – mondta egy cseh hazafi Prágában, írótársai szűk körű összejövetelén.[24] Nem Ľudovít Štúr volt az egyetlen, aki a magánéletét, egyéni sorsát feláldozta a szláv-szlovák nemzeti érdekek oltárán. Küldetéstudattól fűtve, egyfajta önkéntes aszkézist vállalva, nem nősült meg, így örökségét folytatni tudó gyermekei sem születtek. Erről már fiatalon döntött. *„A nemzet az én (életem) tárgya, erre a célra telik az élet minden órája... Az életet a nemzetnek adjuk!"* – írta húsz éves korában.[25]

A török politikai-katonai és görög közigazgatási, vallási és kulturális uralom alatt sínylődő balkáni délszláv népek nemzeti ébredésének élén is szerzetesek, papok haladtak. Csak két példát említve, a bolgár „nemzeti újjászületés"-t többnyire az Athosz-hegyi Hilendar-kolostor szerzeteséhez, Paiszij Hilendarszki atyához, illetve az általa írt „Szláv-bolgár történelem"-hez (1762) kötik. Bolgár cári okleveleket, krónikákat, kéziratos könyvekben megbúvó széljegyzeteket kutatott fel, azzal a céllal, hogy megírja saját, lenézett „kis népe" történetét, hogy megvédje a bolgár nép becsületét, s hogy lelket öntsön beléjük az egykor dicső bolgár cárok és szentek felidézésével. Tiltakozott a görög kulturális, szellemi és egyházi uralom ellen, és a független bolgár egyházra apellált. Elítélte a bolgárságukat megtagadó és a görög asszimilációs törekvéseknek engedő bolgárokat, mondván: *„Ó, balga, esztelen ember, miért szégyenled bolgárnak nevezni magadat?"*[26]

22 Idézi Bojtár Endre: „Az ember feljő". Magvető, Bp. 1986. 18. – Kollárra bővebben lásd Kiss László: Jan Kollár – a költő, tudós és politikus (1793-1852). In: „Emberek és eszmék…". (Szerk. Gebei Sándor) Eger, 2001. 165-182.

23 Idézi: Isztorija Csehoszlovákii. Tom I. Pod red. G. E. Szancsuka, P. N. Tretyjakova. Izd. Akagyemija Nauk SZSZSZR. Insztyitut Szlavjanovegyenyija, Moszkva. 1956. 345.

24 Idézi Taylor, A. J. P.: A Habsburg Monarchia 1809-1918. Scolar, Bp. 1998. 34.

25 Lásd: P. Cendekovičnak, 3. levél. In: Listy Ľudovíta Štúra I. 1834-1843. Vyd. SAV, Bratislava. 1954. 20-22. – Štúrra lásd még: „Az életet a nemzetnek adjuk". Ľudovít Štúr (1815-1856). In: A tudós tanár. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis, Nova Series. Tom XXXIV. Sectio Historiae. Redigunt: Tibor Besze, Antal Miskei. Eger, 2007. 205-220.

26 Idézi: Pavlov, Plamen – Janev, Jordan: A bogárok rövid története (a kezdetektől napjainkig). Cédrus Alapítvány – Napkút Kiadó, Bp. 2005. 75. (A továbbiakban: Plamen – Jordan 2005) – Negyven évvel később a pesti szlovák evangélikus lelkész, Ján Kollár

Paiszij kortársa volt az Európát bejárt ortodox szerb szerzetes, Dositej Obradović, aki ugyan nem volt nyelvész, de elsőként mondta ki, hogy a szerb népnek a nép nyelvén kell írni. A könyvekbe foglalt tudás terjesztése az egyházi szláv nyelveken, amelyeket csak a papok értenek, nem lehetséges. John Plamenatz szerint ő volt az első szerb, aki nagyobb jelentőséget tulajdonított a nyelvi, kulturális közösségnek, mint a vallásinak.[27] A szerbek egységét is ő nyilvánította ki először, vallási és területi hovatartozásra való tekintet nélkül. Obradović eszméit a nyelvújító, nyelvtan- és szótáríró, népdalgyűjtő és Biblia-fordító Vuk Stefanović Karadžić vitte tovább a 19. század első évtizedeiben. Szoros munkatársi kapcsolatba került a Bécsben dolgozó, buzgó katolikus szlovén Jernej Kopitarral, aki egyetértett az osztrák egyházi körök katolizáló törekvéseivel. Ez pedig kiváltotta a Habsburg Monarchiában élő, Karlócán székelő szerb egyházi vezető, Stratimirović érsek haragját, hiszen ez a katolikus törekvés a cirill írásmód és a szerb egyházi nyelv kiszorítását eredményezte volna. Nem csoda, ha Karadžićban az ortodox vallás és az Oroszországgal való kapcsolatok veszélyeztetőjét látta. Ezért kutatói, tudományos tevékenységét ott akadályozta, ahol csak tudta.[28]

A magyarországi szerbeknek – a bolgároktól, az erdélyi ortodox románoktól vagy a szlovákoktól eltérően - legalább volt bizonyos egyházi autonómiájuk, intézményrendszerük, valamint középkori államiságra épülő történelmi tudatuk. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert korántsem volt közömbös, hogy a nemzetteremtés belső feltételei mennyire voltak fejlettek vagy fejletlenek. Ebből a szempontból Közép- és Délkelet-Európa népei több csoportba oszthatók.

A legkedvezőbb induló helyzetben a „történelmi nemzetek", vagyis azok az államisággal rendelkező vagy egykor rendelkezett népek voltak, amelyek rendi-képviseleti, vallási, kulturális intézményekre, ősi „alkotmány"-ra, feudális kiváltságokra stb. támaszkodhattak.[29] Ezekből táplálkozó történelmi

ezzel szinte azonos, herderi ihletésű gondolatot fogalmazott meg „A szláv nemzet jó tulajdonságairól" című prédikációjában. Nemcsak az erőszakos asszimilációt ítélte el, hanem a nemzetüket önkényesen elhagyó vagy megtagadó „elfajzottak" (odrodilci-k) disszimilációját is. Így szólt hozzájuk: *„Testvér! Te hozzánk tartozol, a szemed, nyelved, arcod, alakod és véred, és egész tested és lelked erről tanúskodnak"*. Idézi: Kiss 2005. 104.

27 Plamenatz, John: A nacionalizmus két típusa. In Bretter Zoltán és Deák Ágnes (szerk.): Eszmék a politikában: a nacionalizmus. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. 60.

28 Sokcsevits Dénes - Szilágyi Imre - Szilágyi Károly: Déli szomszédaink története. Beremányi, Bp. é. n. 43-45.

29 Hobsbawm szerint a legerősebb proto-nacionalista összetartó erőt – a 19. századi zsargont használva – kétségtelenül a „történelmi nemzet" jelentette. Hobsbawm 1997. 94. – Ernest Gellner Hegelt idézi: *„Nemzetek sokáig elélhetnek állam nélkül, mielőtt*

emlékezetüket (dicső hőseiket, csatáikat, uralkodóikat…) is segítségül hívhatták nemzetük ébresztéséhez, nemzeti törekvéseik jogosságának alátámasztásához. A nagy térség négy multietnikus birodalmában mindössze három olyan népesség (német, orosz és török) létezett, amelyek rendelkeztek az állami lét attribútumaival. A magyaroknak már csupán korlátozott államiságuk volt a Habsburg Monarchián belül, melynek uralkodó nemzete az osztrák volt. Ilyen módon a magyar nyelvi-kulturális és politikai törekvéseket csak az osztrák kormányzat ellenállását leküzdve lehetett érvényesíteni. Saját államában, a soketnikumú/soknyelvű Magyar Királyságban viszont, amelyben magát tekintette az egyedüli uralkodó nemzetnek, ő lépett fel a nem magyar népek nemzeti törekvései ellen. Hagyományos terminológiával szólva tehát egyidejűleg volt elnyomott és elnyomó pozícióban. Hasonlóan felemás helyzetben voltak a horvátok – a Magyar Királyságon belül kiterjedt önkormányzattal rendelkező – Horvátországban, vagy a lengyel nemesek Galíciában. Ez utóbbiak szintén egyszerre voltak a rutén, az ukrán, a lengyel vagy a zsidó lakosság elnyomói és a bécsi udvari politika alárendeltjei.

Az egykori lengyel állam szétszakított területein élő lengyelek ugyan már nem rendelkeztek önálló állammal, önkormányzattal is csak időlegesen, de a Lengyel Királyság 1795-ig létezett, így igen erős állami-történelmi érvanyag állt a nyugat-európai emigrációban, vagy az otthon szervezkedők rendelkezésére. A bolgárok, a szerbek vagy a csehek már jóval kedvezőtlenebb helyzetben voltak, hiszen államiságukat régen elveszítették. Ám – ahogyan említettük – még az ő nemzetébresztőik is hivatkozhattak az első vagy a második bolgár cárságra, a szerb uralkodókra vagy a huszita időkre.[30]

A szerbek és a románok területi-politikai és egyéb értelemben is rendkívül megosztottak voltak, de a Török Birodalmon belül Havasalföld, Moldva és a Belgrádi Pasalik ortodox román és szerb lakossága – a török és görög (fanarióta) dominancia ellenére – rendelkezett bizonyos politikai és vallási önkormányzattal, a dél-magyarországi karlócai patriarchátusról nem is beszélve. Ily módon a görögkeleti egyház a nemzeti nyelv és kultúra, a nemzeti törekvések bázisa lehetett, legalább is a nemzetteremtés első, induló időszakában.

eljutnának oda, hogy elérik e rendeltetésüket." Majd így folytatja: *„ez az állam előtti szakasz valójában „prehistorikus" (sic!): ebből következően e nézet szerint egy nemzet igazi története csak akkor veszi kezdetét, amikor az saját állammal rendelkezik."* Ezeket az állam nélküli népeket Gellner „Csipkerózsika- nemzetek"-nek nevezte. Gellner, Ernest: A nemzetek és a nacionalizmus. Napvilág, Bp. 2009. 67.

30 Sorrendben lásd: Plamen – Jordan 2005. 73-75; Hobsbawm 1997. 98.; Kučera 2008. 65-68.

A nemzetteremtés szempontjából legkedvezőtlenebb induló helyzetben a szoros török fennhatóság alatt élő ortodox bolgárok, az erdélyi ortodox románok, a Habsburg Monarchiához tartozó görög katolikus ruszinok, valamint a katolikus és evangélikus szlovákok voltak. Saját állammal soha nem rendelkeztek, politikai, közigazgatási autonómiájuk vagy egyházi önkormányzatuk sem volt.[31] Ezért nevezték őket már a kortársak is „történelem nélküli népek"-nek. A sorsuk összefonódott, felolvadt a magyar (az erdélyi románoknál: a magyar, a székely és a szász), a lengyel, illetve a magyarhoni történelemben. Saját állami múltra támaszkodni nem tudó történelmi emlékezet híján egyrészt kerestek és találtak, megálmodtak vagy kisajátítottak maguknak egy erősen mitizált, romantikus elemekkel átszőtt és idealizált történelmet, amelyet a magyar honfoglalástól régebbi időkre vezettek viszsza.[32] Másrészt nyelvi-kulturális ébredésük, nemzeti öntudatosodásuk lassúbb, ellentmondásosabb és gyengébb volt, mint az állami hagyományokra támaszkodni tudó történelmi nemzeteké.

Ez a gyengeség abból is eredt, hogy nem volt teljes feudális társadalmi szerkezetük, s ez által a nemzetteremtést vezetni, a nemzeti tudatot hatékonyan alakítani tudó – nemesi származású vagy kötődésű – politikai, értelmiségi elitjük. A közép- és délkelet-európai társadalmakat tehát abból a fontos szempontból is vizsgálni érdemes, hogy teljes (nemesi) vagy hiányos (csonka, paraszti) társadalmat alkottak-e. Szerencsések voltak azok a nemzetté szerveződni készülő népek (németek, magyarok, horvátok, lengyelek, s részben a csehek, valamint a moldvai és havasalföldi románok is), amelyeknek volt saját nemességük, polgárságuk és értelmiségük.

A másik póluson elhelyezkedő csonka vagy paraszti társadalmak, amilyen a bolgár, a szerb, az erdélyi román, a ruszin és a szlovák is volt, viszont az idők során elveszítették nemességüket, sőt polgárságuk és értelmiségük meghatározó részét is. A szlovák nemzeti ébredést a hungarus tudatú ne-

31 A kárpátaljai ruszinoknál 1773-ban megalakult az önálló munkácsi egyházmegye. - A szlovák nemzeti ébredés külső és belső feltételeit részletesen elemzi Kiss László: A szlovák nemzeti tudat születése. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis, Nova Series.Tom. XXXII. Sectio Historiae. Redigit: Sándor Gebei. Eger, 2005. 21-50. (A továbbiakban: Kiss 2005.) – Kárpátalja ruszin népessége nem a nyelvének, hanem inkább görög katolikus vallásának köszönhette kiválását az ortodox ukránok tömbjéből. Akárcsak a bosnyákoknál, náluk is ez vált a legfontosabb etnikum megőrző, mi több, nemzetteremtő tényezővé.

32 A régebbi és a mai szlovák történetírás álláspontjáról legújabban lásd Kiss László: Szétválaszt, ami összeköt. (Gondolatok a szlovák történetírásról a készülő magyar – szlovák történelem kézikönyv kapcsán) Történészként a katedrán. Líceum Kiadó, Eger. 2009. 337-358. – A közép-, kelet- és délkelet-európai térség történetírását hatalmas monográfiában tárgyalja Niederhauser Emil: A történetírás története Kelet-Európában. História – MTA Történettudományi Intézet, Bp. 1995.

messég magyarosodása különösen kedvezőtlenül érintette. Az asszimiláció a felföldi polgárság és értelmiség körében is előrehaladt. A 18. század végétől meginduló szláv/szlovák nyelvi-kulturális törekvések élére tehát egy maroknyi - kisvárosi és falusi kötődésű, jórészt egyházi - értelmiségi került Anton Bernolák, Ján Kollár, majd Ľudovít Štúrék vezetésével. A magyar nyelvi, nemzeti és polgári mozgalom vezetői viszont – egyfajta polgárpótló szerepet betöltve – zömmel a kis- és középbirtokos nemesek, illetve nemesi vagy nem nemesi származású értelmiségiek közül verbuválódtak.

A magyarországi katolikus arisztokrácia egy-két kivételtől (Széchenyi Istvántól, Wesselényi Miklóstól vagy az erősen szláv tudatú Rudnay Sándor hercegprímástól stb.) eltekintve, nemzetileg közömbös volt. A Felföldön hatalmas birtokokkal rendelkező (magyar, elszlovákosodott magyar vagy éppenséggel szláv/szlovák származású) arisztokraták között olyanok is akadtak, akik – mint pl. gróf Mailáth János, báró Mednyánszky Alajos vagy Samuel Rožnay (Rozsnyay Sámuel) – az „össz-monarchia" (Gesamtmonarchie) gondolatáért lelkesedtek.

A magyar nyelvi-nemzeti mozgalom egységét vallási-felekezeti ellentétek alig árnyékolták be. Különösen a hiányos társadalmak problémája volt a vallási, etnikai/nemzeti és osztályellentétek összekuszálódása, a vallási és az etnikai/nemzeti feszültségek egymást gerjesztő volta. Megszokott jelenségnek számított, hogy balkáni mohamedán török katona, görög tisztviselő basáskodott ortodox bolgár és szerb „ráják" felett, illetőleg katolikus magyar, lengyel földesúr nyomott el evangélikus szlovák vagy görög katolikus román, ruszin és ukrán parasztokat.

A szlovák nemzetébresztők vallási-felekezeti megosztottsága és „teológiai terheltsége"[33]

A Habsburg Birodalom 37 milliós népességének meghatározó hányada, 70%-a a római katolikus államvalláshoz tartozott, s az öt nagy vallás (római katolikus, görögkeleti, görög katolikus, református és evangélikus) szorosabban kapcsolódott egy-egy etnikai-nyelvi csoporthoz, mint a Balkánon. Az osztrákok, az olaszok, a szlovének, a horvátok, a csehek vagy a galíciai lengyelek szinte teljesen katolikusok voltak, akárcsak az ukránok, illetve ruszinok is, akik néhány ezer ortodoxtól eltekintve, a görög katolikus egyházhoz tartoztak.[34] A zömmel egy területen összpontosuló magyarok

33 A magyar irodalomtörténet elfogadott terminus technicusáról van szó. - Az alábbi fejezetben „A szlovák „nemzeti ébredés" belső feltételei" című tanulmányunk néhány adatát és kutatási eredményét is felhasználtuk. Lásd: Kiss 2005. 21-33.

34 A térség görög katolikusainak helyzetét monografikusan tárgyalja D. Molnár István: Vallási kisebbség és kisebbségi vallás. Görögkatolikusok a régi és a mai Lengyelországban. Balassi, Bp. 1995.

és a jórészt szintén kompakt módon elhelyezkedő szlovákok viszont vallási-felekezeti szempontból erősen megosztottak voltak. A közel 2/3, illetve 4/5 résznyi katolikus mellett jelentős volt a protestánsok (kálvini és lutheri tanokat követő reformátusok, illetve evangélikusok) száma is.[35]

A hosszú 19. század első felében a katolicizmus, illetőleg az ehhez való tartozás – a „kuruckodó" kálvinistáktól eltérően – nem számított a szlovák nemzeti ébredés, illetve a magyar nyelvi-nemzeti mozgalom számottevő tényezőjének. Utaltunk már rá, hogy a magyarországi arisztokraták inkább a Habsburgok és a bécsi udvar hűséges, legalábbis lojális támaszainak, a „labancos" szemlélet, illetve a nemzetek feletti össz-monarchikus érdekek hordozóinak számítottak. Ha a kortársak a magyar nyelven igét hirdető kálvinizmust egyfajta „magyar vallás"-nak tekintették, akkor a lutheranizmusról elmondható, hogy nem vált erős magyar nemzeti egyházzá. Nem csoda, ha a szlovák nemzetteremtésben az evangélikus lelkészek összességében jelentősebb szerepet játszottak, mint a katolikus papok és értelmiségiek.

Az is tény viszont, hogy a Habsburgok dunai monarchiájában nem létezett olyan szakadékszerű különbség a római katolikus egyház és a többi egyház, illetve a híveik között, mint az Oszmán Birodalomban a mohamedán „igazhitűek" és a „hitetlen gyaurok" között. A feszültségek inkább a vallásilag-felekezetileg megosztott társadalmakon belül jelentkeztek. A teljes társadalmat alkotó magyaroknál (szélesebb értelemben az államnemzeti fejlődés útjára lépő, történelmi emlékezettel rendelkező népeknél) ez alig befolyásolta a nyelvújító, nemzeti és reformtörekvéseket, a kibontakozó mozgalom köznemesi vezetőinek többé-kevésbé egységes fellépését. Az állami-történelmi hagyományokkal nem bíró szlovákoknál viszont, ahol a nemzetteremtés a német nyelvi-kulturális modell szerint történt, a vallási, nyelvi megosztottság élesebben jelentkezett, két – katolikus és evangélikus – nemzetkoncepció kialakításához is elvezetett. Az evangélikus és katolikus nemzetébresztők egysége lényegében csak abban nyilvánult meg, hogy a szláv/szlovák nemzeti érdekekre elsődlegesen vallási prizmán át tekintettek. Törékeny együttműködési kísérleteik ellenére a „vallási nacionalizmus"-ok két szembenálló „vallási nemzet"-re szakították szét őket.

Ami pedig a részleteket illeti, az 1787. évi népesség-összeíráskor a mai Szlovákia területén élt értelmiségi családfők száma nem haladta meg a tízezret. A nemzeti ébredés első, 1780–1820 közötti időszakában a (jobbára hungarus, szláv, cseh–szláv vagy cseh–szlovák tudatú) szlovák értelmiség

35 A Habsburg Birodalom lakosságának vallási és etnikai/nemzetiségi megoszlásával kapcsolatos adatokra bővebben lásd Romsics Ignác: Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században. Napvilág, Bp. 2004. 51-60.

több mint háromnegyede a 3000 lakos alatti kisvárosokban és falvakban született. A mindössze 266 főt számláló, irodalmilag és művészileg tevékeny értelmiségi csoport 83%-a nem nemesi származású volt. 76%-uk római katolikus pap és evangélikus lelkész (41-45%-os arányban). A 24%-nyi világi értelmiséghez 43 tanító, 15 szabadfoglalkozású és 6 tisztviselő tartozott.

Némileg más arányok jellemezték az 1792-ben alapított nagyszombati első szlovák irodalmi-kiadói társulatot, a Szlovák Tudományos Egyesületet, amelyet a katolikus főpapság erkölcsileg és anyagilag támogatott. A bernolákista egyesület 446 főből álló tagsága főleg a könyvelőfizetők közül került ki. Közülük 410-en tartoztak az intelligenciához és 86,5%-uk volt katolikus pap. Az 55 (13,5%) világi értelmiségi között tisztviselőket, gazdasági vezetőket, tanítókat és tanárokat, jegyzőket stb. egyaránt találni.

A pozsonyi líceum szlovák és nem szlovák diákjainak létszámáról, valamint a szülők származás szerinti összetételéről hiányosan fennmaradt jegyzékek további hasznos információkkal szolgálnak. Az 1780–1836 közötti időszakból megmaradt 11 kimutatásban összesen 1816 diák adatai szerepelnek. Az első helyen álló 540 köznemesi származású diák közül (akik között 19 pap is volt) 394-nek a szülei szlovák származásúak voltak. Őket 300 polgári, 269 papi (közöttük 19 nemesi) és 185 „nem nemesi" származású diák követte. Az alacsonyabb származású diákok (kézműves-iparos: 172; tanár és tanító: 103; földműves-szőlőtermelő: 77; tisztviselő: 63) növekvő számban csak az 1815–1816. tanévtől kezdtek megjelenni a líceumban.[36] Kezdetét vette a potenciális szlovák nemzetébresztők társadalmi bázisának igen lassú bővülése a népi vagy néphez közeli világi elemek bekapcsolódásával. Ám az 1830-as évek második felétől nyiladozó szlovák tudat, valamint a nyelvi-kulturális célok megfogalmazója, hordozója továbbra is döntően a lelkészi-papi értelmiség maradt.

A szlovák társadalom már a 17. század óta két nagy felekezetre oszlott. Több mint 3/4-e római katolikus, kevesebb, mint 1/4-e evangélikus volt. A 19. század első felében a szlovák katolikusok létszáma megközelítőleg 1,2 millióra, az evangélikusoké pedig 200–250 ezer főre becsülhető.[37] A bánya-

36 Az elemzés alapját Ján Hučko tanulmánya és Ján Čaplovič táblázatai képezték. Sorrendben lásd: Sociálne zloženie a pôvod slovenskej inteligencie v prvej fáze národného obrodenia; Bratislavské lýceum a slovenské národné obrodenie 1780–1830. In: K počiatkom slovenského národného obrodenia. Vyd. SAV, Bratislava. 1964. 31–54., 297–300. (A továbbiakban: Sociálne zloženie… In: K počiatkom…) – A pozsonyi evangélikus líceumra újabban lásd Vesztróczy Zsolt: Pozsony, mint a reformkori szlovák politikai élet központja. In: Fejezetek Pozsony történetéből szlovák és magyar szemmel. Kalligram, Pozsony. 2005. 312-321.

37 Fényes Elek 1840-re vonatkozó számításai szerint Magyarországon – *„az egész népességet kölcsönösen mindenütt az uralkodó nyelvhez számítván"* – a 6 130 188 római

kerületi szuperintendencia (főfelügyelőség) 8 esperessége közül a legtöbb szlovák evangélikus, összesen kb. 230 000 fő, a zólyomi, honti, pesti, nógrádi, valamint a békési esperességhez tartozott. Egy Székács József által szerkesztett kiadvány szerint 170 magyar, német, tót vagy vegyes nyelvű anyagyülekezet közül a tót nyelv tisztán vagy keverten 146, a magyar 64, a német pedig 40 gyülekezetben fordult elő.[38]

A Magyar Királyság nagy egyházai közül az evangélikus egyház etnikailag a legkevertebb volt. Ennek megfelelően a pesti evangélikusok etnikai összetétele is igen vegyesen alakult. A Deák-téri gyülekezethez, amelyben Ján Kollár 1819-1849 között szolgált, németek, szlovákok és magyarok egyaránt tartoztak. A szlovákok 1830 körül a hívők 45%-át tették ki. Már csak emiatt is, a németek ellenzését kiváltva, Kollár aktív részvételével igyekeztek szervezetileg is különválni, miközben szlovák nyelvű iskolát és olvasóegyletet is létrehoztak. A helyzetet tovább nehezítette az evangélikus egyházon belül is meginduló rohamos etnikai/nemzeti differenciálódás. A harc végül is sikerrel járt. A pesti önálló szlovák egyházi gyülekezet 1834-től Kollár vezetésével gyakorlatilag is megkezdhette tevékenységét. 1837-ben Székács József vezetésével a magyarok is önállósultak.[39] Ez már valóban a nemzeti differenciálódás időszaka volt, ami nemcsak a katolikus és evangélikus vallásúakat osztotta meg, hanem a közös valláshoz és egyházszervezethez tartozó, de más ajkú és nemzetiségű hívőket is.[40]

Ezzel szinte egy időben több külső veszély is fenyegette a szlovák evangélikusokat. Az 1839/1840-es pozsonyi országgyűlés többek között arról

katolikusból 2 682 945 volt a magyar és 1 215 944 a tót, azaz a szlovák. A 803 „ágostai" anyagyülekezet közül (Erdéllyel együtt) 380-ban a német, 276-ban a tót, 143-ban pedig a magyar nyelv uralkodott. Fényes a „magyar birodalom" területén 967 041 ágostai vallású személyt regisztrált (akik közül 210 334 Erdélyben élt). Fényes Elek: A' magyar birodalom' népessége 1840. Tudománytár, 1842. január 14–15. 18–19.

38 A Székács József által szerkesztett „A' bányakerületi ágost. hitvallású evang. Superintendentiának Egyházi-névtára 1840-dik esztendőre" c. kiadványból vett kivonatokat „Evangel-egyházi névtár" címmel az Athenaeum 1840. március 1-i száma közölte. Első félév, 18. sz. 288.

39 Halász Iván: A pesti szlovák evangélikusok. Szerkesztette: Ábrahám Barna. In: Esztergomi Forrásközpont Sorozat II. Szent István Társulat, Bp. 2007. 161-163.

40 A felföldi evangélikus líceumokban, diákkörökben és a német egyetemeken hosszú időn át együtt tanuló szlovák és magyar diákok baráti viszonyát nyelvi, nemzeti viszályok kezdték megmérgezni. Az 1841-ben Halléban járó Haan Lajos már szomorúan állapította meg az ott tanuló protestáns diákokról, hogy *„ezek között nem volt meg az a szívélyes viszony, mely nekünk a jénai életet oly kedvessé tette. Egy csapat dühös tót volt, más csapat dühös magyar, úgy hogy ennek következtében folytonos viszálykodásban álltak egymással"*. Idézi Sziklay László: A magyar szlavisztika gyermekkorából. In: Visszhangok. Madách, Bratislava. 1977. 76., illetve 48.

rendelkezett, hogy három év múlva a magyar nyelvű anyakönyvvezetést mindenütt be kell vezetni, s csak magyarul tudó lelkészek alkalmazhatók. A magyar érzelmű gr. Zay Károly evangélikus szuperintendens már az 1840. szeptember 10-én tartott beiktató beszédében célul tűzte ki „a haza megmagyarosítását"-t, s a szlávizmus visszaszorítását. A hamarosan pánszlávizmusnak nevezett eszmék fő képviselői és terjesztői köztudottan a felföldi evangélikus lelkészek, valamint az evangélikus líceumok és gimnáziumok diákjai, tanárai voltak. Tervbe vette tehát a szlovák és német többségű evangélikus egyház egyesítését a magyar többségű református egyházzal, ami magyar túlsúlyt eredményezett volna. Egy Pesten felállítandó magyar nyelvű közös főiskola terve is felmerült, ami az evangélikus teológusok német egyetemekre járását tette volna feleslegessé. Több felső-magyarországi gimnáziumban és líceumban pedig, törvényellenes izgatásra és hazaáruló, magyarellenes pánszláv tevékenységre hivatkozva, betiltották az evangélikus diákok nyelvművelő és irodalmi egyesületeit.[41]

Mindezek ellenére az evangélikus egyház és lelkészi kar több szempontból is kedvezőbb helyzetben volt a katolikusoknál. A katolikus egyházszervezet minden szintjén meghatározó módon érvényesült a magyar vagy gyorsan magyarosodó katolikus felsőpapság erős befolyása. A felföldi evangélikus egyházkerületekben viszont a magyar hatás igazán erőteljesen csupán az egyházi vezetés csúcsain érződött, az is csak a bősz magyarosító hírében álló Zay Károly főfelügyelővé történő kinevezése után. Emellett a szlovák evangélikusok támaszkodhattak: a katolikusokétól demokratikusabb egyházszervezetükre; a néphez (az idegen és holt latintól) valamivel közelebb álló szlovakizált bibliai cseh nyelvükre; a szlovák etnikai régiót behálózó evangélikus gimnáziumok, líceumok korszerűbb oktatási rendjére és nyitottabb szellemiségére; az itt működő diákkörök jelentős nemzetébresztő tevékenységére, valamint külföldi, főleg német kapcsolataikra.

A katolikus növendékekbe viszont már a szemináriumokban beleoltották az egységes magyar állam, az egyházi és világi hatalom tiszteletét, a feltétlen engedelmesség és a konzervativizmus szellemét, a szabadgondolkodás és a radikalizmus elvetését. A katolikus felső vezetés gyakran tiltotta vagy korlátozni próbálta, hogy papjai önművelő, öntevékeny társaságokat alakítsanak és ezekben világi (kulturális, nyelvi vagy irodalmi) tevékenységet folytassanak. Eretneknek, a lutheranizmus–pánszlávizmus szövetségeseinek minősítették azokat az alsópapokat, akik együttműködésre törekedtek az evangélikus felekezet szláv/szlovák érzelmű képviselőivel. Így a szlovák katolikus alsópapság (új gondolatok, eszmék és kulturális hatások által meg-

41 Az intézkedésekre lásd: Kiss 2005. 91.

érintett) képviselői sokkal nehezebben juthattak el a szláv/szlovák nemzeti ügyhöz, mint evangélikus társaik.[42]

Az evangélikus lelkészek számára az apa – fiú - fiúgyermek kapcsolat biztosította nemzetébresztői-nemzetnevelői, népművelői tevékenységük folytonosságát. A nőtlenséget fogadó katolikus papoknak viszont *„személyesen és külön-külön, magányosan kellett eljutniuk nemzetükhöz, a nemzeti öntudatra ébredt szülők és az öntudatos család támasza nélkül. Így többnyire nem volt, aki folytatta volna… tevékenységüket, ezért (ahogy azt Štefan Krčméry megfogalmazta...) „ha a plébánián lezárta a szemét valamely kiváló férfiú, mintha a gyertya lángja hunyt volna ki…”*.[43]

A szlovák nemzeti ébredést, a nemzeti tudat kialakítását és a két felekezethez tartozók együttműködését tehát jelentősen befolyásolta a falusi és a kisvárosi paplakok, parókiák lakóinak teológus szemlélete, „teológiai terheltség”-e. Az evangélikusoknál ennek jénai, hallei, vagyis erős német gyökerei is voltak. A korszak pap vagy lelkész írója, nemzetébresztője a múlt egyháziasságának keretei között élt. Ez az irodalmi nyelvvel és nemzettel kapcsolatos szemléletüket is befolyásolta.

A vallási-felekezeti probléma mellett az irodalmi nyelv megoldatlan ügye terhelte meg leginkább a szlovák nemzetébresztők munkáját és kapcsolatait. Az intelligencia katolikus része nagyrészt elfogadta az 1787-ben kodifikált irodalmi nyelvet, amelyet Anton Bernolák a főleg katolikusok által beszélt nyugat-szlovák nyelvjárásra épített. Az értelmiség evangélikus része viszont továbbra is hű maradt a huszita vagy králicei biblia (bibličtina, čeština) elavult cseh nyelvéhez, amelyet már a hitviták idején elkezdtek szlovákosítani.

Az 1787 utáni helyzetet teljesen összekuszálta, hogy az evangélikusok többnyire bojkottálták a katolikusok nyelvi-irodalmi törekvéseit, a katolikusok pedig rendszerint nem olvasták – mert nem ismerték vagy gyűlölt, eretnek nyelvnek tartották – a bibliai cseh nyelven írott evangélikus publikációkat. A 19. század első felében tehát az egy-két száz nemzetébresztőre korlátozódó nyelvi-irodalmi „mozgalmat” mindvégig erős felekezeti megosztottság jellemezte. Ezen az áldatlan helyzeten néhány összefogási kísérlet sem tudott változtatni az 1820/1830-as években. 1843-ban ugyan

42 Az elmondottakra bővebben lásd Niederhauser Emil: A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában. Akadémiai, Bp. 1977. 103.; Bodolay 1963. 29.; Hučko: Sociálne zloženie… In: K počiatkom…, 44–46., 49.; Tibenský, Ján: Historická podmienenost a spoločenská báza vzniku bernolákovského hnutia. In: Ugyanott, 92–93.; Butvin, Jozef: Snahy o jednotnú kultúrnopolitickú platformu v slovenskom národnom hnutí v rokoch 1825–1848. In: Ugyanott, 409.

43 Baník, Anton Augustín: A szlovák konfesszionalizmus dialektikus lényege. In: A szlovákkérdés a XX. században. Kalligram, Bp. 1996. 356.

Ľudovít Štúrék hozzákezdtek egy – legtöbb szlovák által beszélt – középszlovák nyelvjárásra épülő irodalmi nyelvi norma megalkotásához, ám ehhez a katolikusok jó ideig nem csatlakoztak. Ján Kollárék pedig továbbra is ragaszkodtak a csehnyelvűséghez és hevesen támadták az általuk megvetett „kanász nyelv"-et. Az 1840-es években tehát a szlovákoknak átmenetileg három irodalmi nyelvük is volt!

Befejezésként megállapítható, hogy a nyelvi-nemzeti megosztottság mélyén súlyos vallási-felekezeti szembenállás húzódott meg. Nem tagadjuk az evangélikus lelkészek és katolikus papok nemzetteremtésben betöltött pótolhatatlan szerepét. Ezzel együtt viszont azt is látni kell, hogy az evangélikus és katolikus törekvések nem – egymást feltételező és erősítő – dialektikus kapcsolatban álltak egymással, mint ahogyan azt A. A. Baník 1947-ben megfogalmazta.[44] A két eltérő szemlélet és törekvés inkább keresztezte és kioltotta egymást. A vallási-felekezeti megosztottság nemcsak az értelmes párbeszédet akadályozta meg. Az „egy nyelven beszélés"-t, a „nyelvében él a nemzet" herderi koncepció alapját is lehetetlenné tette. A szlovák tudat kiválását a szláv-, illetve csehszláv tudatból kétségtelenül megnehezítette, s ezzel jó néhány kettős tudatú és kötődésű szlovák magyarosodását is elősegítette. Összességében az egymásnak feszülő „vallási nacionalizmusok" szétforgácsolták, két „vallási nemzet"-re szakították szét a szlovák nemzetébresztőket, akiknek a nemzetileg öntudatlan, de mélyen vallásos szlovák parasztságot még nem sikerült megszólítaniuk. A helyzetet súlyosbította, hogy a szlovák nemzeti „mozgalom" harmadik nemzedékének ifjú vezetői, a szlovák triumvirátus tagjai (Ľ. Štúr, J. M. Hurban és M. M. Hodža) között sem volt meg a kellő egyetértés. Ezt később a magyarellenes szlovák fegyveres felkelések tapasztalatai is igazolták 1848/1849-ben.[45]

44 „A szlovák konfesszionalizmus dialektikus lényege" című, mai napig egyedülálló tanulmányt lásd: ugyanott, 350-362.

45 Lásd szlovák nyelvű tanulmányunkat: Slovenské ozbrojené povstania a ich niektoré banskobystrické súvislosti v rokoch 1848-1849. In: Minulosť a prítomnosť Banskej Bystrice. Zborník z vedeckej konference (27.-28. septembra 2005). Banská Bystrica, 2005. 228-257.

Miesto a úloha vierovyznania v procese vytvárania národa (na príkladoch zo Strednej a Juhovýchodnej Európy)

Je všeobecne známe, že v stredovekej a ranonovovekej Európe, a tak aj v multietnickom Uhorskom kráľovstve, vplývalo na myslenie a každodenný život vtedajších ľudí viacero väzieb na rôzne skupiny ľudí. Národné alebo národnostné konflikty (v dnešnom ponímaní), značné jazykové, etnické napätia ešte neexistovali, keďže nejestvovali moderné národy a národnosti. Nie je ale zbytočné pozrieť sa na úlohu cirkví a cirkevných hodnostárov, tiež na to, ako sa náboženský aspekt dostal do moderného národného povedomia. Autor sa v tomto článku venuje niekoľkým dôležitým súvislostiam medzi „národným obrodením" a náboženstvom v prvom úseku vytvárania národov v strednej a juhovýchodnej Európe. Najprv poukazuje práve na tieto súvislosti, keď ako príklad uvádza národy juhoslovanské a stredoeurópske. Ďalej sa zmieňuje o úlohe cirkví a cirkevnej inteligencie vo vytváraní národa, kde stále uvádza príklady z väčšiny stredoeurópskych národov a balkánskeho prostredia. Posledná časť príspevku je už venovaná slovenskému národnému obrodeniu a konfesionálnym rozdielom medzi slovenskými národnými buditeľmi.

Kľúčové slová: *Náboženstvo. Vytváranie národa. Stredná a Juhovýchodná Európa. Cirkevná inteligencia. Slovenské národné obrodenie.*

HUMANISMUS A CHUDINSKÁ PÉČE V ČESKÝCH CÍRKEVNÍCH DĚJINÁCH

Lucie SEVEROVÁ a Karel ŠRÉDL

The Humanism and Poverty Care in Czech Church History
Abstarct: *Previous poverty care was characterized exclusively by charitable form. Nobility, various corporations and last but not least clergy tried for diminution of poverty by giving alms. Patents of emperor Ferdinand from years 1552 - 1682 which were basic part of imperial police order created basis of next evolution of poverty law in Czech countries. Orders against mendicants were established by these patents. Authorities, villages and cities had duty to care for poor inhabitants, for sick poor inhabitants in own institutes and for public order under pressure of strict law. Emperor Josef II. created basis of poverty institutions in Czech countries In year 1782 count Bouquoy was charged with creating of „poverty institute" in whole empire. Between 1782 – 1787 organization of church poverty institutions (funds) was realized in all Czech countries. If church poverty funds did not exist public poverty funds were established. These church poverty funds existed even in 20th century in Czech countries only if they were not included to public poverty funds due to changes in public poverty administration.*
Key words: *humanity, poverty funds, alms, hospitals, begging*

Úvod

Humanitu můžeme charakterizovat jako uskutečňovaný, žitý vztah lásky k člověku.[1] Humanismem pak rozumíme program, který si klade za cíl humanitu. Pojem humanismus užíváme pro všechny pokusy člověka vyrovnat se ze svých lidských předpokladů co nejlidštěji s onou lidskou otázkou, s postavením člověka ve světě, ve společnosti, ve vztahu k člověku. Humanismus směřuje k humanitě cestou výchovy, cestou mravního zdokonalování. Člověk tu uskutečňuje své mravní zásady a své ctnosti. Láska k člověku má ještě jiné rozměry než uskutečňování mravních zásad, znamená také onu nepochopitelnou kategorii navíc - totiž lásku jako odpuštění, milosrdenství. Florentský kupec z konce 13. století Scogha Tifi, který byl pověřeným strážcem pokladu burgundských knížat, se v chrámě

1 RAUH, F.: *L´ expérience morale*, Paris 1903, str. 120.

Notre Dame v Paříži vyznal z toho, že zpronevěřil peníze svých pánů a vložil je do vlastních obchodů. Postupem času pocítil odpor ke svému činu, zanechal obchodování a odešel do kláštera, kde zemřel obdobně jako sv. František z Assissi v chudobě a pokoře. O jeho lásce k lidem svědčí i ustanovení, ve kterém žádá, aby „správce kostela sv. Ducha každý rok před počátkem zimy nakoupil za 25 liber stefanských mincí hrubé látky a na zhotovení šatů pro nejchudší a nejbídnější ve farnosti Sv. Ducha."[2] Kdyby nebylo boháče, kdo by dával chudým? Všechen majetek Datiniho, který nemá legitimní potomky a nevidí důvod, proč by měl dělat boháče ze svých synovců, končí v nadacích a jiných dílech milosrdenství. To ho ospravedlňuje. Bohatý kupec Homobonus z Cremony po celý život pomáhal chudým, ale i nadále pracoval a vydělával. Byl kanonizován v roce 1199. Le Goff se snaží ve své studii Peníze a život prostřednictvím nejrůznějších svědectví doložit, že lichvář měl nejdříve na onom světě své vyhrazené místo v pekle. Ovšem pozvolna je s lichvářem nakládáno mírněji. Pokud před smrtí projeví lítost a vrátí jmění nabyté z úroků, nejlépe prostřednictvím nadace církvi, pak přijde jeho duše do očistce.

Dobročinnost a chudinská péče v církevních dějinách českých zemí

Jako všude jinde, tak i v českých zemích dalo křesťanství první podnět pro myšlenku dobročinnosti a chudinské péče. Původně měla chudinská péče ráz výhradně charitativní. Šlechta, různé korporace a ne v poslední řadě duchovenstvo se snažily o zmírnění bídy udílením almužen. Velký vliv na další vývoj chudinství měly křižácké výpravy a s nimi spojené pohyby vojsk a poutníků na Blízký východ (Malá Asie), které bezděky vyvolaly zřizování útulen, hospitálů a nemocnic pro ty, kteří z východu přivlekli nakažlivé nemoci. Tyto špitály a útulny měly všeobecný ráz, což odpovídalo jich původu a účelu, pojmout chudé nemocné a ožebračené do svojí ochrany bez rozdílu stavu, stáří a příslušnosti. Kdo se ocitl v nouzi, byl přijat, aniž bylo tázáno, odkud přichází.

Už v Rieggerově díle „Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen"[3] se uvádí, že již první křesťanský kníže Bořivoj v 9. století zřizoval ve své zemi ústavy (stravovny), v nichž se dostávalo jeho chudým poddaným almužny.

Později, ve století 14. a 15. se tvořily již spolky ze světských členů, různých stavů, cechů a branží, které pořádaly sbírky mezi sebou i veřejně dům od domu na podporu chudých a nemocných. Z těchto sbírek udílel tako-

2 BÍLÝ, J.: *Homo oeconomicus evropského feudalismu*, VIP Books, Praha 2007, str. 334.

3 Wien 1923

vý spolek sám almužny, nebo je odváděl klášterům k podělování a stravování chudých, popř. i ošetřování nemocných. Chudí se scházeli u kostelů a klášterů, kde dostávali buď peníze ze sbírek při bohoslužbě konaných, nebo stravu z klášterní kuchyně, kde bylo z milodarů už předem na to pamatováno. Na takový způsob podpory si zvykla chudina nejen městská, nýbrž dostavovali se pravidelně chudí i z venkova, a do jejich řad se mísila různá podezřelá individua, zaháleči, tuláci a vůbec živly štítící se práce, které všemožně zneužívaly lidumilné činnosti, a tak povstávaly bezděky davy žebráků „z povolání".

Tomuto zlořádu učinil první přítrž patent císaře Ferdinanda I. z 15. října 1552 a další patenty z 3. listopadu 1662 a 8. dubna 1682, které tvořily říšský policejní řád a daly podklad dalšímu vývoji chudinského zákonodárství i v korunních českých zemích. V nich se již promítá chudinství ve veřejném světle a jsou důležitým mezníkem v historii chudinství, neboť je jimi stanovena již řada předpisů proti žebrotě a pod přísnými tresty byla uložena povinnost vrchnostem, obcím a městům starat se o své chudé usedlíky, pečovat o chudé nemocné ve vlastních ústavech, i o veřejný pořádek v tomto oboru vůbec.[4]

Patent z r. 1552 připouští ještě žebrotu potud, pokud chudé obce nejsou s to uživiti všechny své chudé, a dovoluje jim tyto přebytečné chudé opatřit průkazem, „žebráckým pasem", na nějž by směli i v cizích obcích žebrat.

Patentem z r. 1596 bylo vrchnostem a městům nařízeno zřizovat podle možnosti a potřeby vlastní nemocnice a chudobince.

Patent z r. 1695 zakazuje však veškerou žebrotu a zavazuje vrchnosti, aby své poddané, města a obce pak své usedlíky, obzvláště i zmrzačené vojáky a osoby zchudlé bez rozdílu stavu, pohlaví a stáří, zabezpečovali. Úřadům byl uložen přísný dohled nad potulnými osobami, zbraně schopní muži byli zařazováni k vojsku, neschopné osoby zatýkány a práce se štítící jinak schopné osoby byly přidržovány k těžkým prácím.

Patenty Karla VI. z r. 1724 pro rakouské země pod Enží, z r. 1723, 1725 a 1728 pro všechny rakouské země, znamenající již soustavnou úpravu veřejného chudinství, se však nevztahovaly na historické české země. Nařizují budování chudinských ústavů, učilišť, pracovních domů pro vysloužilé vojáky, nemocnic pro nevyléčitelně nemocné, ustavení zvláštních komisí pro sbírky na chudé v kostelích i soukromých domech za účelem pravidelných almužen. Patenty stanoví už i jakýsi stálý chudinský důchod z pokut. Tím ovšem byli těžce postiženi lidé s pevným příjmem z pozemků. J. Bílý k tomu ve své knize Homo oeconomicus evropského středověku říká: „Když robota ustoupila peněžním dávkám za používání půdy, pozemkové

4 Srov. BÍLÝ, J.: *Trojí lid. Panovníci a jejich lid v evropském středověku*, Libri 2004, str. 89.

šlechtě se to vyplácelo, dokud nepřišla cenová revoluce. Pak náhle šlechtici zjistili, že dostávají staré nízké renty a sami musí platit nové vysoké ceny. Byli v koncích. Co zbývalo jim i bohatým občanům, kteří dostali zdarma nebo koupí církevní pozemky, zabavené králem, když ceny stoupaly, kdežto nájemné zůstávalo stejné? Museli to nějak zařídit, aby vytěžili ze svých pozemků víc peněz."[5] V nich nalézáme už zásadu, která váže chudinské břemeno na obecní příslušnost, ačkoli z valné části ještě i na poměr k vrchnosti. Pro chudé a nemajetné byl vydán zákaz sňatku.

Tyto směrnice chudinské péče byly pak průběhem krátké doby dále vyvinuty a byly za Marie Teresie v „Bettlerschub und Verpflegsordnung" z 22. listopadu 1754 přesně formulovány pro všechny dědičné země. Ve zmíněném řádu byla vyslovena zásada o nároku na chudinské zaopatření oněch osob, které se v té které zemi usadily a v některé její obci nabyly řádně občanského práva, nebo jako bezdomovci provozovaly řádně svoji živnost a tím přispívaly na potřeby obce. Tito občané, kteří propadli nouzi, měli být podporováni a v nemoci ošetřováni v místě pobytu „ab erario communi civitatis vel loci". Pouzí usedlíci získali nárok na chudinskou péči po 10letém nepřetržitém pobytu v obci, popř. po 10leté službě u vrchnosti. Osoby, které nenabyly 10letým pobytem nikde nárok, připadnou do péče svého rodiště. Pro invalidy byly zřizovány zvláštní invalidovny na základě patentu z 28. března 1750.

Zákaz sňatků nemajetných osob z doby Karla VI. byl obnoven a zostřen tím, že zbraně schopný manžel byl odveden k vojsku, jinak byli oba manželé přísně trestáni.

Nové období nastalo v zákonodárství a organizaci ve věcech chudinských za císaře Josefa II., který položil základy chudinských zařízení pro všechny pozdější doby. Po nepatrných změnách a doplňcích, zvláště co do nabytí a pozbytí domovského práva, vyvíjela se pozdější zákonná úprava chudinství na základech Josefem II. položených, takže jeho všeobecné zásady formulované pozdějšími zákony přešly stante lege i do našeho nově zřízeného státu r. 1918.

Je příznačné, že právě na českém území našel Josef II. vzor pro racionální úpravu chudinství, a to v zařízení hraběte Bouquoye na jeho statcích a panstvích v Čechách. R. 1779 založil Bouquoy na všech svých panstvích „spolek lásky k bližnímu", jehož účelem bylo pomáhat chudým a zámožné povzbuzovat k dobročinnosti. Každé panství bylo rozděleno na tolik okresů, kolik tam bylo farností, a správou chudinského okresu byl pověřen farář, tzv. jeden otec chudých volený z farníků a účetní. Farář řídil sbírky pro farní chudinský fond, otec chudých je přijímal a oba společně je roz-

5 BÍLÝ, J.: *Homo oeconomicus evropského feudalismu*, VIP Books, Praha 2007, str. 204.

dělovali, účetní vedl záznamy o příjmech a vydáních (účty). Hlavní dozor měla vrchnost.

R. 1782 byl Bouquoy pověřen zavedením „chudinského institutu" pro celou říši, takže mezi léty 1782 – 1787 byla provedena organizace farních chudinských institutů (fondů) ve všech zemích koruny české. Stávající chudinská zařízení v Čechách byla prohlášena za veřejná a jejich majetek byl převeden na chudinský institut. Zavedení ústavů chudých na českém venkově stejně jako i na Moravě a ve Slezsku bylo nařízeno dvorními dekrety ze dne 16. a 22. května 1783 a pro zachování stejného postupu a systému byla později dvorním dekretem z 21. července 1846 č. 23.753 vydána zvláštní instrukce.

Sbírky soukromé i veřejné, kostelní a podomní byly, byly nadále vydatněji a účelněji prováděny, zvláště subskripcemi na stálé periodické příspěvky chudinského fondu.

Před rozdáváním almužen a podpor, tzv. porcí čili obročí byl proveden řádný popis chudých, aby bylo možno je roztřídit na skutečně nuzné a pouze zdánlivě chudé a zjistiti stupeň potřeby u jednotlivce.[6]

Zavedením tohoto systému bylo dosaženo, že zcela chudí, práce neschopní, dostávali podporu trvalou, obročí, které podle potřeby bylo ještě odstupňováno, byli umísťováni v chudobincích a jiných ústavech, méně potřební dostávali pouze přechodně almužny různého druhu.

Současně byla provedena reforma dobročinných ústavů.

Tak zvaná „milde Stiftungshofkommission" upravila z návodu císařova (Direktiv-Regeln ze dne 16. dubna 1781) všechny ostatní otázky veřejné chudinské péče, takže tyto stanovy znamenají soubor předpisů, které byly v podstatě platné až do doby naší první republiky.

Vůdčí zásadou zůstávalo, že chudinské břemeno bylo upoutáno na domovskou obec. Po té byla sice často pravidla chudinská pozměňována; obzvláště předpisy o nabytí a pozbytí domovského práva, ale právní základ zůstal nezměněn.

Organizace chudinského institutu nebyla zákonem prohlášena za závaznou, takže je nutno ji považovat za instituci soukromou. Postupně byla obohacována různými zákonnými důchody. Byly to odkazy a dědictví, která byla jen všeobecně určena „pro chudé", připadala jí ideálně třetina z dědictví po trvale ustanovených světských duchovních jedno procento z výnosu dobrovolných dražeb, tj. všech dražeb vyjma exekučních a úpadkových a konečně různé pokuty na základě zvláštních zákonů a předpisů.

Kde nebylo farních chudinských fondů, tam byly zřizovány veřejné obecní chudinské fondy.

6 Srov. PARODI, D.: *La conduise humaine et les valeurs idéals*, Lyon 1959, str. 91.

O osudu farních chudinských fondů nelze přesně říci, byly-li všude formálně zrušeny, jisté však je, že v českých zemích se udržely až do 20. století, pokud nesplynuly důsledkem změněných poměrů veřejné chudinské správy s obecními fondy. Zemský český chudinský zákon ze dne 3. prosince 1868 č. 59 z. z. se o ně již vůbec neopírá, ba dokonce se o nich ani nezmiňuje, ač nebyly až do té doby formálně zrušeny. Jejich význam byl jen podřadný, byl chudinským zákonem úplně podlomen a kde jejich jmění nesplynulo s obecním fondem, zachovalo se jen jako církevní nadace pro udílení almužen, tudíž jako instituce naprosto soukromá. Jak zpozdilé byly v tomto směru rakouské země za západní Evropou, svědčí i absence ústavu, které měly tuto agendu zajišťovat. J. Bílý k tomuto problému podotýká: „Podle známých pramenů vyslovil první myšlenku zřídit podpůrné fondy Francouz Hugues Delestre v roce 1611, když vypracoval osnovu ústavu..., jenž měl být původně první francouzskou zastavárnou. Do této spořitelny si měl občan, pracující za mzdu, ukládat své úspory a po určité doby se je mohl opětně vybrat. Plán H. Delestra nebyl však nikdy uskutečněn. Spořitelny dnešním poměrům odpovídající vznikly teprve v druhé polovině 18. století v Anglii a byly ve skutečnosti bankami (saving banks). Účelem těchto ústavů bylo sbírat drobné úspory dělníků, jež jim byly zpravidla koncem roku o Vánocích i s úroky vráceny.“[7]

Že však farní chudinské fondy přecházely postupně a jednotlivě na obecní fondy, o tom svědčí výnos ministerstva spravedlnosti ze 16. března 1870 29/52 říš., jenž praví, že odevzdání chudinských farních ústavů do obecné správy se vyřizuje bez kolků a poplatků.

Na Moravě byly farní chudinské instituty až do moderní doby z větší části zachovány. Byly podstatným subjektem veřejné péče, protože zde nebyl vydán zvláštní chudinský zákon, jenž by předpisy obecního a domovského říšského zákona zevrubněji upravil. § 22. moravského obecního zřízení (zákon z 15. března 1864 čís. 4 z. z.) potvrdil platnost dosavadních zařízení chudinské péče, ačkoliv byl jeho výrokem „pokud chudinské dobročinné ústavy v obci nestačí na veřejnou péči, jest povinností obce starati se o své chudé“ obor působnosti obce rozšířen a chudinská péče byla posunuta do oboru veřejné správy.

Usnesení moravského sněmu ze dne 9. října 1874 na odevzdání farních chudinských fondů do správy obcí nebylo schváleno, a proto musely obce prozatím zachovat dosavadní předpisy a nařízení. K pozdějšímu podobnému zákonu již vůbec nedošlo. Zemský výbor předložil sice roku 1881 zemskému sněmu osnovu zákona o veřejné chudinské péči obcí, ale ta nebyla sněmem projednána a byla odložena „ad acta.“

7 BÍLÝ, J.: *Moc a právo v evropské politické tradici*, Aleš Čeněk, Plzeň 2009, str. 130.

Organizace farních chudinských institutů podržela z valné části formu danou již jejím zakladatelem. O finanční dotaci a správě platilo totéž jako v Čechách. Pro zajištění řádného účtování a uschování peněz a listin byla vydána příslušná pravidla. Dvor. dekretem z 21. ledna 1792 byla zavedena trojí uzávěrka a účetnímu byla uložena povinnost rozsáhlého skládání účtů. Později došlo i k tomu, že jednotlivým děkanátům bylo uloženo předkládat účty svých obvodů zemskému úřadu k prozkoumání. Později bylo od tohoto problematického počinu upuštěno (min. nař. z 1. října 1870) a bylo zřízeno dohlédací právo pouze místní obci, která měla na věci zájem důsledkem své sekundární povinnosti pečovati o své chudé. Dozor obce spočíval však jen v pouhém nahlédnutí do účtů v úřední místnosti institutu. Obec neměla ani práva jmenovat otce chudých.

Nedostatečný důchod měl za samozřejmý následek nespravedlivé a přehnané stížnosti na správu farních chudinských fondů. Obce byly takto nuceny na své náklady zřizovat obecní fondy a pečovat o patřičnou dotaci. Zemský výbor bral žádosti o jejich schválení na vědomí a žádal příslušné politické i soudní úřady o svolení, aby zákonné a jiné chudinské důchody byly takovým obcím přidělovány. Zeměpanské úřady připouštěly tyto žádosti, činily ústupky a tím se odpoutala pozvolně veřejná chudinská péče bez jakékoliv zákonné úpravy od farních institutů i na Moravě.

Ve Slezsku byly farní chudinské fondy zrušeny zákonem ze dne 10. prosince 1869 a jejich jmění odevzdáno příslušným obcím. Obecní chudinské fondy tím převzaly také veřejnou péči o chudé.

Závěr

Smyslem všeho náboženství je humanita. Žitá a uskutečňovaná láska k člověku. Avšak nepřehlédněme: i tam, kde zůstává humanismus skromným, kde zůstává střízlivým vůči člověku, kde se vyvarovává glorifikace člověkovy ušlechtilosti – nelze zastřít principielní rozdíl mezi humanismem a vírou.[8] I ten nejstřízlivější a nejskromnější humanismus nemůže v principu jinak, než že staví na člověkově vlastní mravnosti, ušlechtilosti, na mravním zdokonalování. Víra jako nová existence se tu v principu od humanismu zásadně liší. Nestaví na člověkově ušlechtilosti a mravním zdokonalování, ale na moci lásky, která do lidského života vkračuje jako podmanění, jako proměna, jako zmocnění k nové existenci.

8 Srov. RIBOT, T.: *La logique des sentiments*, Paris 1930

A RÁCKEVEI ISTENANYA ELSZENDEREDÉSE-TEMPLOM RÖVID TÖRTÉNETE

MISKEI Antal

Brief History of the Orthodox Church of our Lady in Ráckeve.
Abstract: *This paper is devoted to the Orthodox Church of our Lady in the Hungarian town of Ráckeve in Pest county. This church is the only ecclesiastical building of orthodox liturgy in Hungary built in the late Gothic style covered with a vault. The church, whose nave dates from the reign of Matthias Corvinus (was ordained in 1487) was built by Serbs (called Ráci) of orthodox religion who came to the southeast of the island Csepel in 1440 from the southern Danube region; from the city Keve and surrounding villages. The church was built with the permission of the monarch at their own expense. The author successively describes the construction and renovation of the church, continues with its patron, the Blessed Virgin Mary, and the description of exterior and interior of the church. The interior decoration and furniture of the church is further described in more detail.*
Keywords: *Orthodox Church of our Lady. Ráckeve. Sacral architecture. Orthodox liturgy.*

Az al-dunai Keve városából és a környező falvakból érkezett délvidéki népesség 1440-ben I. Ulászló király engedélyével telepedett le a Csepel-sziget délkeleti részén. A bevándorlást a Török Birodalom balkáni terjeszkedése idézte elő.[1] A főként kereskedelemmel és iparral foglalkozó „rácok" kezdetben csupán átmeneti szálláshelynek tekintették új lakóhelyüket, az egykori Szentábrahámtelkét.[2] A helyzet azonban az 1460–1470-es években

1 Ráckeve esetében helyesebb a település születéséről, semmint alapításáról beszélni: MISKEI, A. Egy királyi mezőváros születése a 15. század derekán (Adalékok Ráckeve középkori történetéhez). In *Történészként a katedrán.* Tanulmányok Nagy József 80. születésnapjára. Szerk.: *Bartók Béla – Gebei Sándor – Makai János.* Eger, 2009. 11–21. p. (a továbbiakban: *Miskei*, 2009.)

2 A Szentábrahámtelke nevű településnek nevet adó monostorról áttekintést nyújt: *Miskei Antal*: A Szent Ábrahám-monostor. In A tudós tanár. Tanulmánykötet a 60 éves Gebei Sándor professzor tiszteletére. Szerk.: *Besze Tibor* és *Miskei Antal*. Eger, 2007. 23–38. p. (Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Nova Series. Tomus XXXIV. Sectio Historiae)

megváltozott, s a menekültek, mivel visszaköltözési szándékuk elvesztette értelmét, a velük érkezett szerzetesekkel, papokkal együtt a végleges itt tartózkodás mellett döntöttek. Vélhetően ekkor határozták el, hogy az időközben mezővárosi rangra emelkedett Kis-Keviben saját költségükön felépíttetik a település plébániatemplomát.[3]

1. A templom felépítése

A ráckevei Istenanya Elszenderedése-templom Magyarország egyetlen ortodox liturgiájú, késő gótikus stílusú, hálóboltozattal fedett egyházi épülete. A Mátyás-korabeli templomnak először a sokszögben záródó főhajója készült el, amelyet 1487-ben szenteltek fel. Az adat hihetőnek tűnik, mivel a hálóboltozat szerkezete és a bordák profilozása nagy hasonlóságot mutat a budai kőfaragó műhely egyéb munkáival, mint például a visegrádi királyi palota kerengőjének (1484), a Margit-szigeti domonkos apácakolostor étkezőjének és a pannonhalmi bencés apátság kerengőjének boltozatával (1486).

A második periódusban épült a közeli harangtorony alsó szintje és a templom déli oldalához csatlakozó két oldalkápolna, amelyek közül a keletinek Keresztelő Szent János, a nyugatinak Szent Kozma és Szent Damján a védőszentje. A kápolnák boltozata és csúcsíves ablakai gótikus stílusúak, míg a különálló torony alsó szintje és a Keresztelő Szent János-kápolna ajtóbejárata, amelynek faragása az 1510-es évekre tehető, kora reneszánsz stílusjegyeket visel magán. II. Ulászló király uralkodása alatt itáliai mesterek jelentek meg Ráckevén, akik jelentős mértékben hozzájárultak a település középkori arculatának kialakításához.[4]

3 Ráckeve középkori kiváltságairól újabban: *Miskei Antal*: Ráckeve középkori kiváltságai. In Acta Academiae Agriensis. Nova Series. Tomus XXXVII. Sectio Historiae. Redigit: *Antal Miskei*. Eger, 2010. 3–12. p.

4 *Henszlman Imre*: A görög nem-egyesültek temploma Ráczkevén. In Győri Történelmi és Régészeti Füzetek, 1865. III. kötet. 291–293. p. (a továbbiakban: *Henszlman*, 1865.); *Rómer Flóris*: A görög-keletiek temploma Ráczkevén. In: Archaeologiai Értesítő, 1870. III. évf. 12. sz. 245–250. p.; *Károly János*: Ráczkeve. In: Vasárnapi Újság, 1897. 39. sz. 643. p.; *Bóna Imre*: Csepelsziget. In: Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Francisco–Josephinae. Tom. IV. Fasc. 1. Szeged, 1937. 23. p.; *Csányi Károly – Lux Géza*: Ráckeve. Görög kel. szerb templom. In: Technika, 1939. XX. évf. 5. sz. 202. és 234. p. (a továbbiakban: *Csányi–Lux*, 1939.); *Entz Géza*: Ráckeve. In: Pest megye műemlékei. II. kötet. Szerk.: *Dercsényi Dezső*. Bp., 1958. 18. p. (Magyarország műemléki topográfiája V.) (a továbbiakban: *Entz*, 1958.); *Somogyi Árpád*: Későbizánci hagyományok a magyarországi pravoszlávok építőművészetében. In: Építés- Közlekedéstudományi Közlemények, 1960. IV. kötet. 1–2. sz. 65. és 70. p. (a továbbiakban: *Somogyi*, 1960.); *Somogyi Árpád*: Kunstdenkmäler der Griechischen Diasporen in Ungarn. Thasszaloniki, 1971. 11–12. p. (Etaireia Makedonikón szpoidón idrima meletón

Sokan és sokféleképpen próbáltak választ adni arra a kérdésre, hogy a szerb templom felépítése milyen országos eseménnyel függött össze. A kutatók egy része Mátyás király Aragóniai Beatrixszal kötött házasságára (1476. december 22.) gondolt, másik fele az uralkodó művészetpártoló politikájával magyarázta a jelenséget. De miért kellett közel ötven esztendőnek eltelnie ahhoz, hogy egy vagyonos, kereskedelemmel és kézműipari tevékenységgel foglalkozó társadalmi csoport felépíttesse a maga plébániatemplomát? A további találgatások helyett érdemes megvizsgálni a rendelkezésünkre álló forrásokat.[5]

Skarica Máté protestáns prédikátor *Kevi Várassáról való szép História* (1581) c. munkájában arról tudósít, hogy a 16. század végén három, istentiszteletre alkalmas kultuszhely állt Ráckevén:

„Illen módon össze alkuvának
Hogy Ábrahám kisded egyházuknak,
Ráczok nagyobb Boltot csinálának,
És egyembe ott imádkozának.

Herszonészoi toi aimoi 121) (a továbbiakban: *Somogyi*, 1971.); *Genthon István*: Magyarország művészeti emlékei 2. Duna–Tisza köze, Tiszántúl, Felső vidék. Bp., 1961. 239. p. (a továbbiakban: *Genthon*, 1961.); *Gerőnér Krámer Márta*: A ráckevei görögkeleti templom. Bp., 1964. 3–4. p. (a továbbiakban: *Gerőné*, 1964.); *Balogh Jolán*: A reneszánsz kor művészete. In: A magyarországi művészet története. Főszerk.: *Fülep Lajos*. Szerk.: *Dercsényi Dezső* és *Zádor Anna*. Bp., 1970. 209. p.; *Entz Géza*: Gótikus építészet Magyarországon. Bp., 1974. 213. p.; *Bérci László*: Ráckeve. Szerb templom. Bp., 1991. 2. p. (Tájak–Korok–Múzeumok Kiskönyvtára 402.) (a továbbiakban: *Bérci*, 1991.); *Vujicsics Sztoján*: A Duna menti szerbek művészeti emlékei Magyarországon. In: *Vujicsics Sztoján*: Magyarok és szerbek. Újvidék, 1997. 13. Nincs bizonyíték arra, hogy az Istenanya Elszenderedése-templom helyén egy 12. századi kápolna állt volna, miként azt Urosevics Daniló és Mészáros László vélte: *Urosevics Daniló*: A magyarországi délszlávok története. Bp., 1969. 29. p.; *Mészáros László*: A középkori ráckevei templomok története (XII–XV. század). In: A Szegedi Tanárképző Főiskola Tudományos Diákköreinek Kiadványai 1974. Szerk.: *Kóbor Jenő, Nagy István, Sipos József*. Szeged, 1974. 72. és 75. p. (a továbbiakban: *Mészáros*, 1974.) Vélhetően az sem felel meg a valóságnak, hogy a mai szerb templom egy középkori eredetű ciszterci templom helyére épült: *Petković, Sreten*: Živopis crkve uspenja u Srpskom Kovinu (Raczkeve-u). In: Zbornik za društvene nauke Matice sprske 23. Novi Sad, 1959. 46. p. (a továbbiakban: *Petković*, 1959.). A szerb templomépítészetről általánosságban jó áttekintést nyújt Foerk Ernő tanulmánya: *Foerk Ernő*: A szerb–ortodox templomtípus fejlődése. In: A Magyar Mérnök- és Építész-Egylet Közlönyének havi füzetei, 1927. IV. évf. 9–10. sz. 91–109. p.

5 A korábbi elméletekre: *Losonci Miklós*: A ráckevei szerb templom. In: *Kovács József László – Losonci Miklós*: Ráckevei műemlékek. Ráckeve, 1968. 12–13. p. (Ráckevei Járási Füzetek 3.) (a továbbiakban: *Losonci*, 1968.); *Balogh Jolán*: Mátyás király és a művészet. Bp., 1985. 186. p.; *Mészáros*, 1974. 68–69. p.

Nem sok üdö ezután mult vala,
Egyességbe, hogy lakozzák vala,
Más tanácsúl az Ráczoknak juta,
Hogy övéké lenne az kápolna.

Tönnek azért ily kötést egymással,
Hogy csak Magyar birjon Ábrahámmal,
És az Ráczok az Boldog Asszonnyal,
Kiki élvén eö Solosmájával...

Az nagy Boldog Asszony kápolnáját,
Ráczok meg építik mint sajátyát,
Tud kilenczvennégy esztendő számát,

Hogy mind véghez vivék eö munkáját.
Még azután mást is épitének,
Az kit eök szent keresztnek neveznek,
Hatvan négy esztendeje már ennek,
Hogy abban is véget érhetének.

Borbás nemzet jött vala utomban,
Az kérkedék egy lakodalomban,
Hogy mit nyerne egy esztendő tájban
Költséget, ád Templom fundálásban.

Oly nagy gazdag vala árossága,
Hogy csak egyik járások mit hozna,
Elég lőn a Szent köröszt rakásra,
Más ára lőn torony csinálásra." [6]

A református lelkészhez hasonlóan fogalmazott 1737-ben Bél Mátyás, a rendkívül széles látókörű és nagy műveltségű evangélikus tudós is: „*Templom állítólag három volt. Ábrahámnak egy, amely a magyaroké maradt, Sarlós Boldogasszonyé a másik, amelyet 1510-ben kezdtek építeni a magyarok és a rácok fejezték be, s a harmadik Szent Kereszt temploma, ezt 1536-ban*

6 Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár (a továbbiakban: OSzKK). Fol. Hung. 2904. 4. fol. 1. p.; *Magdics István*: Diplomatarium Ráczkeviense. Ráczkevei Okmánytár. Székesfehérvár, 1888. 90–91. p. (a továbbiakban: *Magdics*, 1888.)

Barrabas, egyik itteni lakos alapította abból a nyereségből, amelyet egy kereskedőútja alkalmából szerzett."[7]

Nos, a két idézet és a 15–16. századi oklevelek szövege egyértelművé teszi, hogy az 1440-ben királyi engedéllyel beköltözött „rác" telepesek (szerbek, raguzaiak) és papjaik nem kívántak tartósan a Csepel-szigeten maradni. Úgy számoltak, hogy a török veszedelem elmúltával elhagyják Szentábrahámtelkét, és visszatérnek szülőföldjükre. De addig, amíg itt tartózkodtak, kibővítették a mai református templom elődjét, az 1332–1337. évi pápai tizedjegyzékben említett Szent Miklós-templomot – vagy ahogy Skarica írta: *„nagyobb Boltot csinálának"* –, hogy abban a legfontosabb ünnepeken szentmisét tudjanak hallgatni.[8]

Az 1460-as években azonban gyökeresen megváltozott a helyzet. Ennek elsősorban az volt az oka, hogy az oszmán hatalom terjeszkedése miatt az al-dunai Kevére való visszatérés elveszítette értelmét, így a jövevények letelepedési szándéka véglegessé vált. Ekkoriban születhetett meg a döntés a városatyák részéről egy önálló kolostortemplom felépítéséről, és ami ehhez elengedhetetlenül szükségeltetett, az uralkodói engedély megszerzéséről.[9]

Az Istenanya Elszenderedése-templom belsejét először – a kolostor apátjának (*igumen*) tudtával és beleegyezésével – a 16. század elején festették ki, de sem a művész személye, sem a munkálatok kivitelezőjének a neve nem ismeretes.[10] Csupán érdekességként jegyezzük meg, hogy 1631-ig valószínűleg ebben az egyházi intézményben őrizték a Dózsa György-féle parasztháború zászlaját, illetve 1737-ig a középkori iratokat is. Azáltal, hogy az 1514. évi jobbágylázadás egyetlen épségben fennmaradt tárgyi emlékét a Boldogsá-

7 Bél Mátyás Pest megyéről. Fordította: *Szabó Béla*. Szentendre, 1977. 142. p. (Pest Megyei Múzeumi Füzetek X.)

8 Monumenta Vaticana Hungariae. Magyarországi vatikáni okirattár I. Rationes collectorum pontificiorum in Hungaria. Pápai tized-szedők számadásai 1281–1375. Bp., 1887. 182. p.; *Bakács István*: Iratok Pest megye történetéhez. Oklevélregeszták 1002–1437. Bp., 1982. 149–150. p. Nr. 474. (Pest megye múltjából 5.)

9 *Somogyi*, 1960. 65. és 73. p.; *Miskei*, 2009. 14–15. p.

10 *Ludaics Miksa*: A történeti emlékü ráczkevei görög vallásu szerb templom (I–III. közlemény). In: Sürgöny, 1861. 49. sz. 2. p. (a továbbiakban: *Ludaics*, 1861.); *Kereskényi Gyula*: Érd (Hamzsabég) és Batta (Százhalom) községek történeti vázlata. Székesfejérvár, 1874. 35–36. p.; *Margalits Ede*: Szerb történelmi repertórium I. Bp., 1918. 68–69. p.; *Fenyvesi László*: A budai szandzsák görögkeleti központjainak görög diaszpórája a 16. században. In: Századok, 1986. 120. évf. 1. sz. 150. p. (a továbbiakban: *Fenyvesi*, 1986.); *Davidov, Dinko*: Spomenici Budimske Eparhije. Beograd, 1990. 51. p. (a továbbiakban: *Davidov*, 1990.); *Petković*, 1959. 46–48. p.; *Genthon*, 1961. 239. p.; *Somogyi*, 1971. 13. p.

gos Szűz Mária védnöksége alá helyezték, Dózsa György féltve őrzött hadilobogója egyházi oltalomban részesült.[11]

A Szent Kereszt-templomot 1517 táján építették fel a Borbás család egyetlen kereskedelmi útjának a nyereségéből. Könnyen meglehet, hogy Ráckeve középkori toronyórája ezen az épületen – esetleg az Istenanya Elszenderedése-templom melletti tornyon – jelezte az idő múlását.[12]

Reinhold Lubenau német gyógyszerész, amikor Bécsből Konstantinápolyba hajózott, 1587. február 24-én megpihent a Csepel-sziget „fővárosában", s naplójába a következőket írta: *„Amint megérkeztünk, a janicsárok közvetítésével bementünk két templomba, amelyeket az orosz és görög templomokhoz hasonlóan szentek, különösen Szent Miklós képeivel festettek tele. Három görög könyvet is találtunk bennük, amelyek többsége görög vallást terjesztett."*[13]

Egy másik német utazó, Stephan Gerlach 1573-ban ugyancsak fontos észrevételeket tett a ráckevei ortodox templommal kapcsolatban. Feljegyezte róla, hogy benne *„sok a gyertya és sok a kép, köztük az apostolok, és Mária a kis Jézussal a karján. Az oltáron kis feszületek fekszenek. Ezen ráczok görög hitvallásúak ugyan, de az isteni tiszteletet pápista módra végzik."*[14]

A protestáns szerző itt nyilván a szertartásra figyelt fel, ami az ő szemében nagyon hasonlított a római katolikus liturgiához. Mindez persze csupán feltételezés, amit – kellő források hiányában – egyelőre roppant nehéz bebizonyítani. Mint ahogy komoly nehézségbe ütközik annak a kérdésnek az eldöntése is, hogy az 1450–1500 között gazdagon hímzett miseruha,[15] vagy az 1480–1490-es évekből származó 75 cm magas, gótikus stílusú Madonna-szobor melyik felekezet tulajdonát képezte.[16]

11 *Miskei Antal*: Ráckeve és az 1514. évi paraszttháború. In A hon ismerete. Tanulmánykötet a 70 éves Misóczki Lajos tiszteletére. Szerk.: *Gebei Sándor*. Eger, 2006. 37. p. (Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Nova Series. Tomus XXXIII. Sectio Historiae)

12 Hans Dernschwam: Erdély – Besztercebánya – Törökországi útinapló. Közreadja: *Tardy Lajos*. Bp., 1984. 497. p.; *Csukovits Enikő*: Órahasználat a középkori Magyarországon. In: Történelmi Szemle, 1992. XXXIV. évf. 3–4. sz. 162. p.

13 *Sahm, Wilhelm*: Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau. I. Teil. Königsberg, 1912. 87. p. (Mitteilungen aus der Stadtbibliothek zu Königsperg i. Pr. IV.)

14 *Szalay László*: Adalékok a magyar nemzet történetéhez a XVI. században. Pest, 1859. 220. és 225. p.

15 Székesfehérvári Püspöki és Káptalani Levéltár (a továbbiakban: SzfvPKL). Kuthy István plébániatörténeti kéziratai. 2. doboz (Ráckeve); Archaeologiai Értesítő, 1873. VII. kötet. 15. sz. 281. p.

16 *Radocsay Dénes*: A középkori Magyarország faszobrai. Bp., 1967. 207. p.

2. A templom felújítása

A városházától délnyugatra fekvő ortodox templomot és közvetlen környezetét Mária Terézia uralkodása alatt, a 18. század második felében újították fel. Ekkor emelték a szerb portát övező téglakerítést az 1768-ban felállított kőkeretes, záróköves, kosáríves bejárati kapuval egyetemben. A barokk stílusú harangtornyot 1758-ban, a toronyórát, amelyet a nagykőrösi Fontos Péter készített, 1776-ban, a torony tetején lévő latin keresztet pedig 1795-ben húzták fel Jovanovics János templomgondnok (*epitroposz*) kezdeményezésére.[17] Ez utóbbi alkalomból ünnepi vers is született a 18. század végén:

„Fel tettük a Krisztus Jézusnak Tzimerét
A kereszténységnek szentséges fegyverét,
dicsőség adassék az úrnak érette
hogy mesterségünket ere segitette.

Felséges második Ferencz királunknak
és fő hertzeg József nádor Ispányunknak,
hosszu életeért fris egésségeért
édes Magyar Hazánk Szent békeségeért.

Nemes Pest Vármegye tágas szigetében,
Herczeg Albert Károly szép Örökségében,
Rátzköve Városnak Földes Uradalmát,
áldja meg Tisztjeit s minden birodalmát.

Méltóságos Püspök Popovits Diénes,
ki által a Görög Eklésia fényes,
Tündöklik itten is az ő Megyéjében,
az Isten házának Ékesétésében.

Tisztelendő Úrnak, Mihálovits Pálnak,
kinek kezei az Úrnak szolgálnak,
és a' két szemei a Munkára néznek,
mindeneket szépen kösztünk el Intéznek.

17 *Ludaics*, 1861. 2. p.; *Henszlman*, 1865. 292. p.; *Csányi – Lux*, 1939. 200. és 204. p.; *Entz*, 1958. 19–20. p.; *Gerőné*, 1964. 3–4. p.; *Bérci*, 1991. 2–3. p.

Jovánovits János Szent égy ház Gazdája,
e ditső Munkának áldott Inditója:
Éljen Szerentsésen ennek a Végére,
a Felséges Isten nagy ditsőségére.

Görög Eklésia hivei szivessen,
kik adakoztatok ide különössen,
Éljetek Mindnyájan az Isten nevének,
Magasztalására ő szent felségének.

Városunkban egész Katholika népért,
Lelki Pásztoráért minden hiveiért,
éltesse az Isten velünk békeségben,
holtunk után Pedig Örök Üdvezségben.

Még a Reformata Anyaszent egy háznak
Papjának és a' kik azokra vigyáznak,
Ide gyülekezett kedves nézőjének,
az egéségére Minden hiveinek.
Városunk birája Jovánovits Mihály,
az egész Tanátsa mostanában itt áll,
kiknek az Ur Isten adjon egészséget,
hogy kormányozhassák a nagy közönséget.

Bukor Mátyás egész munkának mestere,
E szép alkotmánynak okos egy embere,
Szárnya alatt lévő Mester Legénynyei,
Éljenek mindnyájan mind szeme fényei.

Szomszéd helységeket az Isten éltesse,
Hogy minden szemlélő meg emlegethesse,
Mit tettünk a Torony magas tetejére,
Segitsen az Isten minket a Végére."[18]

A szemelvényből kitűnik, hogy a munkálatokat Bukor Mátyás (1749/1750–1818) helybéli ácsmester végezte, akit 1791 és 1818 között többször megválasztottak Ráckeve adószedőjének és esküdt elöljárójának, majd Sztankovics Mihály lemondása után 1818-ban főbírónak. A szakmájában közmegbecsü-

18 *Magdics*, 1888. 271–272. p.

lésnek örvendő iparos nevéhez olyan maradandó alkotások fűződnek, mint a városháza tetejének a kijavítása, a komp rendbehozatala, a mészárszék helyreállítása, a jegyzői ház felépítése, az ortodox templom toronykeresztjének felhúzása és a mezőváros ladikjának az elkészítése.[19]

A mélyen vallásos városatya 1805 és 1817 között négy darab, körülbelül 8 láb (2,5 méter) magas képet adományozott a római katolikus templomnak. Az olajfestmények Jézus Krisztus születését, a Megváltó kereszthalálát, Szűz Mária születését és a Szűzanya megtisztulását ábrázolták.[20] Az orosz–török háborút is megjárt családapa élete derekán gondosan ügyelt arra, hogy gyermekeit illő módon kiházasítsa. Terve megvalósult, hiszen mindkét lánya rangos férjet választott magának: Bukor Anna Leleszi Kovács Gáspár, Bukor Erzsébet Dominkovits Bertalan Pest megyei szolgabíró felesége lett.[21]

Az Istenanya Elszenderedése-templom falainak átfestésére 1765 és 1771 között került sor. A zömében Makedóniából, az Ohridi-tó környéki Moszkhopoliszból (ma: Voskopoje, Albánia) érkezett balkáni vándorfestők vezetője feltehetően a makedovlach származású Theodor Szimeonov volt, aki két szerződést kötött a ráckevei ortodox kolostor elöljárójával, Isaija Stefanović főapáttal. Az 1765. április 29-i egyezség, amelynek értelmében 1000 forint járt a mestereknek munkadíj gyanánt, a templomhajó falképeinek a kifestésére, az 1770. május 24-i megállapodás pedig az ikonosztáz táblaképeinek a megfestésére vonatkozott. Ez utóbbi egyezmény 650 forint fizetséget írt elő a munka teljesítéséért. Ezenkívül Theodor Szimeonov az egyházközség négy tagja – Knezovics István (Stefan Knezović), Gyorgyevics Eftim (Eftimije Djordjević), Dobrovojevics Demeter (Dimitriosz Dobrovojević) és Dobrovojevics István (Stefan Dobrovojević) – jelenlétében ígéretet tett arra, hogy a Szent Kozma és Damján-kápolna szekkóit ingyen elkészíti.[22]

19 Pest megyei Levéltár (a továbbiakban: PmL). V. 180/A-a. Ráckeve mezőváros iratai. Tanácsi iratok. 1. kötet. 51. és 257–258. p.; PmL V. 180/A-a. Ráckeve mezőváros iratai. Tanácsi iratok. 2. kötet. 27., 42.és 253–254. p.; PmL V. 180/A-a. Ráckeve mezőváros iratai. Tanácsi iratok. 3. kötet. 257. p.

20 SzfvPKL Visitatio Canonica, 1817. (Ráckeve); *Miskei Antal*: A ráckevei katolikus templomok. Ráckeve, 1999. 51. p.

21 PmL V. 180/A-a. Ráckeve mezőváros iratai. Tanácsi iratok. 1. kötet. 179. p.; PmL V. 180/A-a. Ráckeve mezőváros iratai. Tanácsi iratok. 2. kötet. 532. p.

22 Szerb Ortodox Egyházmegyei Levéltár, Szentendre (a továbbiakban: SZOEL). Grábóc (1735–1799). MГ 21/1765. és MГ 22/1770.; *Medaković, Dejan*: Putevi Srpskog Baroka. Nolit-Beograd, 1971. 218–219. p.; *Davidov, Dinko*: Ikone Sprskih Drzkava u Madjarskoj. Novi Sad, 1973. 39. p. (a továbbiakban: *Davidov*, 1973.); *Davidov, Dinko*: A magyarországi szerb festészet. In: Ars Hungarica, 1988. XVI. évf. 1. sz. 95. p. (a továbbiakban: *Davidov*, 1988.); *Peyfuss, Max Demeter*: Die Druckerei von Moschopolis, 1731–1769.

A három–öt festő, egy fafaragó és néhány segéd alkotta „moszkhopoliszi zógrafok" azonos stílust követtek, és a hagyományos posztbizánci ikonográfiát részesítették előnyben. Vándorló életmódjuknak köszönhetően munkáik számos hazai településen (Ráckevén, Szigetcsépen, Százhalombattán, Pesten, Szentendrén, Csobánkán, Rácalmáson, Medinán, Székesfehérvárott, Gyöngyösön, Egerben, Miskolcon, Hódmezővásárhelyen stb.) fellelhetők, de annak semmi nyoma, hogy a történelmi Magyarország területén kívül máshol is működtek volna.[23]

Theodor Szimeonov és társai vélhetően a ráckevei makedovlach-görög kalmárok felkérésére jöttek a Csepel-szigetre. Ezt megerősíteni látszik, hogy az itteni egyházközség akkori gondnoka, a falképek festését anyagilag is támogató Thémiosz Gianotisz éppúgy cincár földről származott, mint a mezőváros dúsgazdag kereskedőinek tekintélyes hányada.[24]

Az ikon- és falfestészetben egyaránt otthonosan mozgó balkáni zógrafok kilétének meghatározása korántsem egyszerű feladat. A Szent Kozma és Damján-kápolna falképeit szülei emlékére elkészítő Theodor Szimeonovon kívül legalább két személy különíthető el a csoporton belül: az egyiküknek a főtemplom mennyezetképei, a Hodigitria Istenanya-, a két arkangyal- és az Istenanya megkoronázása-ikon, a másikuknak a Keresztelő Szent János-kápolna boltozatképei tulajdoníthatók.[25]

A magyarországi posztbizánci művészet egyik szakértője, Nagy Márta úgy gondolja, hogy a templomhajóban az alapozó munkát Theodor Szimeonov végezte, mivel a mester Gruntović neve a „grunt" = „alap" szóval hozható összefüggésbe.[26] Egészen más álláspontot képvisel Max Demeter Peyfuss.

Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida. Wien–Köln, 1989. 20. p.; *Nagy Márta*: Ortodox falképek Magyarországon. Bp., 1994. 20. p. (a továbbiakban: *Nagy*, 1994/a.); *Nagy Márta*: A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei I. Ikonok, ikonosztázionok. Debrecen, 1998. 19. p. (a továbbiakban: *Nagy*, 1998.); *Petković*, 1959. 47–48. p.; *Somogyi*, 1971. 19–24. p.; *Davidov*, 1990. 61–63. és 183–188. p.; *Bérci*, 1991. 3. p. Tudjuk, hogy 1768-ban a Szent Kozma és Damján-kápolna falainak átfestéséért 250 forintot fizetett ki a ráckevei apát egy ismeretlen festőnek: *Entz*, 1958. 20. p.; *Bérci*, 1991. 3. p.

23 *Davidov, Dinko*: Ikonen der Zographen aus Moshopolje in Srpski Kovin (Ráczkeve) in Ungarn. In: Balkan Studies, 24. Thessaloniki, 1983. 359–360. p. (a továbbiakban: *Davidov*, 1983.); *Nagy Márta*: Ikonfestészet Magyarországon. Debrecen, 2000. 68–69. p. (a továbbiakban: *Nagy*, 2000.); *Somogyi*, 1971. 64–66. p.; *Davidov*, 1988. 96. p.; *Davidov*, 1990. 177–181. p.; *Nagy*, 1998. 19–21. és 76–122. p.; *Nagy*, 2000. 68–69. p.

24 *Davidov*, 1983. 359. p.; *Davidov*, 1990. 184. p.; *Nagy*, 1998. 21. p. A moszkhopoliszi mesterek készítették a napjainkban Szentendrén található Úrkoporsót is (*Nagy*, 1994/a. 20. p.).

25 *Nagy*, 1998. 25–26. p.

26 *Nagy*, 1998. 21–25. p. Nagy Márta 1994-ben még két külön személynek tekintette Theodor Szimót és Theodor Gruntović-ot (*Nagy*, 1994/a. 38. p.).

A neves kutató a Szimeonov (Szimeon fia) személynevet a makedovlach Szina családnévvel kapcsolja össze, a Gruntović szó etimológiáját pedig az albán nyelvből – „krunde" = „korpa" vagy „grunjtë" = „búza" – eredezteti, s úgy véli, hogy a festő teljes neve Theodor (Simeonov) Sina Krudinak hangzott. A vita nyugvópontra juttatása további kutatásokat igényel, és mindenképpen több tudományág eredményeinek hasznosítását követeli meg.[27]

3. A templom védőszentje

Miként a római katolikusoknál, úgy az ortodoxoknál is bevett szokás, hogy egyházi intézményeiket valamelyik szent égi pártfogásába ajánlják. Nem kivétel ez alól a ráckevei Istenanya Elszenderedése-templom sem, amelynek védőszentje a Boldogságos Szűz Mária.

Régóta köztudott, hogy az ortodoxok, a római katolikusok és a görög katolikusok minden más szentnél jobban tisztelik és magasztalják Szűz Máriát, de nem imádják Őt, mivel az imádat teológiai értelemben csak és kizárólag a Szentháromságot (Atya, Fiú, Szentlélek) illeti meg.[28]

A 431. évi efezusi zsinaton részt vett egyházatyák többsége határozatban mondta ki Mária Istenanyaságát, pontosabban az Ő *„szentséges, tisztaságos, fölöttébb áldott, dicsőséges Nagyasszony, Istennek Szülője és Örökszűz"* mivoltát.[29]

Az Istenszülő (*Theotokos*) és az Örökszűz (*Aeiparthenos*) jelzők a lehető legtökéletesebb módon fejezik ki a Mária-tisztelet lényegét. Azért jár ki Neki a hívek részéről megkülönböztetett tisztelet és szeretet, mert Isten Fiának adott életet. Ez a különleges megbecsülés elsősorban a Szent Szűz ünnepnapjain és a Mária-imádságokban jelenik meg. Az Ortodox Egyházban az Istenanya-kultusz sohasem önmagában való jelenség, hanem mindig Krisztusával párosul, és ez a képzőművészeti alkotásokban is megmutatkozik.[30]

A bizánci művészetben a 9. század dereka óta Máriát és a kis Jézust többféleképpen ábrázolták.

27 *Peyfuss, Max Demeter*: Ein Wiener Kupferstich aus dem Jahre 1767. In: Zaparno–Evrovpski Barok i vizantijski svet. Red.: *Dejan Medaković*. Beograd, 1991. 252–254. p. A tanulmányra dr. Kríza Ágnes hívta fel a figyelmem, akinek ezúton is köszönöm a segítségét. A kereskedő Szina Simon Moszkhopoliszból érkezett Bécsbe. Erről: *Füves Ödön*: Die bekannsten Geadelten Griechen in Ungarn. In: Balkan Studies, 1964. Vol. 5. 307. p.

28 *Berki Feriz* (szerk.): Az orthodox kereszténység. Bp., 1975. 243–246. p. (a továbbiakban: *Berki*, 1975.); *Bartók István*: Mennyek Királynője. Bp., 2005. 15–16. p. (a továbbiakban: *Bartók*, 2005.)

29 Idézi: *Berki*, 1975. 243. p.

30 *Berki*, 1975. 243–244. p.; *Bartók*, 2005. 16–19. p.

Trónon ülő Istenanya: a szembe néző Szűz Mária ölében, a kép középtengelyében ül a szintén szembe néző kis Jézus. Krisztus kicsinyített felnőtt, aki jobbját áldásra emeli, baljában zárt könyvtekercset tart. Mária ebben a minőségben tulajdonképpen Krisztus katedrája.

Nikopoia: az álló, szembe néző Szűz Mária a középtengelyben tartja a szintén szembe néző, ülő, jobbjával áldást osztó, baljában könyvtekercset tartó Krisztus Emmanuelt. Mária igazából nem hordozza a Fiát, hanem csak a lábát és a vállát érinti.

Blakherniotissza: szembe néző, kezét könyörgésre széttáró (*orante*), azaz imádkozó Mária.

Platütera: álló, szembe néző, széttárt karú Mária keble előtt a Gyermek mellképe pajzsba foglalva.

Hodigitria: a félalakos Szűz Mária enyhén balra fordul, jobbjával a bal karján lévő Gyermekre mutat. Az egész alakos kis Jézus szintén enyhén balra fordul, jobbját áldásra emeli, baljában zárt könyvtekercset fog.

Dexiokratusza: az előbbi tükörképe, amikor is a Gyermek az Istenanya jobb karján ül.

Eleusza: a Gyermek Anyjához bújik, s arcát finoman arcához érinti. Egyik kezében könyvtekercs, a másikkal átöleli Anyja nyakát.

Pelagonitissza: a Szűzanya a játszadozó Gyermekkel. A félalakos Mária karján tartja a Gyermeket, aki háttal van a kép nézőjének, de visszanéz rá, és arcát a Szűzanya állához érinti. A kis Jézus egyik kezével átöleli Anyját, másik keze Mária arcához nyúl.

Galaktotrophusza: a Gyermeket anyatejjel tápláló Szűzanya.

Szenvedő Istenanya: a kínszenvedés eszközeit tartó angyalok körülveszik Máriát és a kis Jézust (*Passió-Madonna*).

Paraklészisz: a félig elfordult Mária – olykor a Gyermek nélkül – egyik kezét a keblére teszi, másik kezében hosszan kibomlott könyvtekercsen Krisztussal folytatott párbeszéde olvasható, amelyben irgalmat kér az emberiség számára.

Zóodokhosz Pégé: félalakos imádkozó Mária, előtte a kép középtengelyében szintén félalakos, áldást osztó kis Jézus.[31]

A hivatalos egyházi tanítás értelmében Mária Jeruzsálem városában szenderült el. Szenvedés nélkül távozott el az élők sorából, mintha elaludt

31 Magyar Katolikus Lexikon. VIII. kötet. Lone–Meszl. Főszerk.: *Diós István*. Szerk.: *Viczián János*. Bp., 2003. 636–637. p. Nagy Márta két másik típust is megemlít az Ikonfestészet Magyarországon c. munkájában. Az egyik a *Glükophilusza*, amikor Mária mindkét kezével a Gyermeket tartja, aki bal kezével átöleli anyját, és az arcuk összesimul, a másik pedig a *Portratissza* Istenanya-ikon. (*Nagy*, 2000. 27–28. és 61–62. p.). További adatok: *Nagy*, 2000. 29–30., 34–36., 54. és 57–58. p.

volna. Halálával lelke Isten szent színe elé került, s teste sem indult oszlásnak, hanem azonnal megdicsőült állapotba jutott.

Az apokrif iratok arról számolnak be, hogy Máriát eltemették, de amikor a szertartásról elkésett Tamás apostolnak meg akarták mutatni a holttestet, a sírt üresen találták. Krisztus röviddel a temetés után feltámasztotta „Édesanyját", és testestül felvitte a Mennybe. Más forrásokból viszont úgy értesülünk, hogy az apostolok éppen jelen voltak Mária halálos ágyánál, amikor Jézus megjelent, és a Boldogságos Szent Szűz lelkét magához vette.[32]

Köztudomású, hogy a ráckevei Istenanya Elszenderedése-templom búcsúja napjainkban augusztus 28-a. Maurikiosz császár uralkodása óta (582–602) a pravoszláv hívek ezen a napon a Szentséges Istenanya földi elszenderedését ünneplik. A római katolikusoknál ugyanez az ünnep – mint Nagyboldogasszony – a Gergely-naptár használata miatt augusztus 15-ére esik. A tizenhárom nap különbség abból adódik, hogy az ortodoxok ünnepeik során a Julianus-naptárt használják, míg a római katolikusok és a protestánsok az 1582. október 4-én életbe léptetett Gergely-naptárt.[33]

A keleti hagyomány úgy tartja, hogy az 5. század derekán két előkelő testvér, Galvin és Kandid Galileában megtalálta a Szentséges Istenszülő fátylát (*omophórion*), s azt titokban Konstantinápolyba vitte. A fővárosba érkezve a fivérek a szent ruhadarabot átadták I. Leó császárnak (457–474), aki 474-ben a Blakhernai-templomhoz egy relikvikápolnát építtetett, s ott helyeztette el a felbecsülhetetlen értékű ereklyét. Erről az eseményről évszázadokon keresztül július 2-án – a római katolikusok Sarlós Boldogasszony napján – emlékezett meg az Ortodox Egyház.

Amikor 626-ban az avarok és a perzsák megostromolták Konstantinápolyt, szorult helyzetében a város népe Szűz Máriához fordult oltalomért. Hogy kérésének nagyobb nyomatékot adjon, Szergiosz pátriárka Mária-képeket festett a város kapuira, védelemül a támadások ellen. Miután az ellenség rohamait ilyen módon sikerült visszaverni, a védők az Akathisztosz-himnuszt énekelve ünnepi istentiszteleten adtak hálát az égi segítségért.[34]

Hasonló eset játszódott le 860 táján is, amikor Aszkold és Dir hadvezérek seregei támadták meg a császárvárost. A hadműveleteket irányító Photiosz

32 Magyar Katolikus Lexikon. VIII. kötet. Lone–Meszl. Főszerk.: *Diós István*. Szerk.: *Viczián János*. Bp., 2003. 644–645. p.

33 *Szögi László*: Kronológia. In: A történelem segédtudományai. Szerk.: *Bertényi Iván*. Bp., 1998. 99–101. p.*; Michael Angold*: Bizánc. Híd az ókor és a középkor között. Bp., 2001. 61. p. (a továbbiakban: *Angold*, 2001.)

34 *Angold*, 2001. 52. és 61. p. Az omoforion keresztekkel vagy szentképekkel díszített széles szalag, amelyet az ortodox püspök a szakkosz felett, a két vállán visel (*Berki*, 1975. 280. p.).

pátriárka (858–868, 877–886) ekkor a Blakhernai-templomból előhozatta az omophóriont, közszemlére bocsátotta, majd levitte az Aranyszarv-öbölhöz, ahol a ruha szegélyét belemártotta az öböl vizébe. Ezután állítólag hatalmas vihar támadt, amely elsüllyesztette a varég hajóhadat. A csodálatos megmenekülés emlékére a főpap hálaéneket írt az Istenanya tiszteletére, és pecsétjére Mária arcképét vésette.[35]

Az ortodox tradíció nemcsak művelődéstörténeti szempontból érdekes, hanem bizonyos egyháztörténeti összefüggésekre is rávilágít. A 15–18. századi Ráckevén ugyanis minden év július 2-án, vagyis a régi templombúcsú napján kezdődtek el az országos vásárok. Ilyenkor nagy létszámú árusnép sereglett össze az országhatáron innen – olykor azon túlról is –, hogy portékáit értékesítse.[36]

A településen az áruk adás-vételére nyolc piacon nyílt lehetőség:

„Tágas Piacz, malom Piacz egyik,
Széna piacz, Fa piacz negyedik,
Vagyon bennem kép piacz ötödik,
Áros piacz, Rácz piacz hetedik.

. . .

El alá eredvén ugyan onnan,
Oldal piacz jön elődbe ottan.
Ruhás oldal szabókrul mondatván,
Boros oldal jó borokrul osztán.”[37]

Skarica Máté 1581. évi históriás költeménye szerint a 16. század végén külön piaca volt a helyi termékeknek, a gabonának, a szénának, a fának, az ikonoknak, továbbá a balkáni és az erdélyi árucikkeknek (posztó, só, fűszer, déli gyümölcs). Aligha szükséges bizonygatni, hogy a templom körül kínált szentképek és kegytárgyak a legfőbb pravoszláv ünnepen sokkal nagyobb példányszámban keltek el, mint az év többi napján.

35 Pravoszlavnij Kalendar’ 1996. Kosztroma, 1996. július 2./15. és augusztus 15./28.; Magyar Katolikus Lexikon. VIII. kötet. Lone–Meszl. Főszerk.: *Diós István*. Szerk.: *Viczián János*. Bp., 2003. 636. p. Az orosz nyelvű szöveg magyar fordítását dr. Gebei Sándor professzor úrnak tartozom köszönettel.

36 ÁM Dokumentációs gyűjtemény. 69.1.; *Magdics*, 1888. 1–2. p. Nr. I.

37 OSzKK Fol. Hung. 2904. 5. fol. 1. p.; *Magdics*, 1888. 91–92. p. A Kép piac megléte még nem jelenti azt, hogy ikonfestő iskola működött Ráckevén, illetve, hogy az ikonok helyben készültek (*Kovács József László*: A ráckevei görögkeleti templom. In: Dunakanyar. A Közép-Dunamelléki Intéző Bizottság Tájékoztatója, 1983. 3. sz. 33. p.). Mindössze arról lehet szó, hogy a 16. században külön piacon árulták a kegyképeket. A vitáról: *Ács Pál*: Volt-e ikonfestő-iskola a XVI. századi Ráckevén? Egy félreolvasás utóélete. In: Csonka Ferenc 80. születésnapjára. Bp., 1996. 5. p.

Erős a gyanúnk, hogy az Istenanya elszenderedéséről és a köréje fonódó vallási örökségről szóló bizánci hagyományt a Julianus-naptárt használó szerbek hozták magukkal az al-dunai Kevéből, és nem a velük együtt 1440-ben áttelepült római katolikus felekezetű raguzai–dalmátok, akiknek a hatása inkább a címer latin nyelvű leoninus hexameteres feliratán tükröződik. Ez a feltételezés egyúttal azt is valószínűsíti, hogy a Csepel-sziget déli részére érkezett balkáni népesség többségét a 15. században a szerbek alkották.[38]

4. A templom külseje

A helyiek emberemlékezet óta szerb portának hívják azt a téglakerítéssel körülvett épületegyüttest, amely magában foglalja az ortodox templomot, a harangtornyot, a plébániát, a szerzetesi lakot, a harangozóházat, a 18. századi kútkávát, a Nagybudmérről ide szállított barokk kőkeresztet és az 1768-ból származó, kettős kereszttel díszített, kőkeretes, kovácsoltvas kapubejáratot.[39]

Az Istenanya Elszenderedése-templom – jellegét tekintve – egyhajós, sokszögzáródású, késő gótikus stílusú, vegyes falazású, két oldalkápolnával bővített kolostortemplom, amelyhez egy különálló harangtorony is tartozik. Legrégibb ábrázolása Luigi Ferdinando Marsigli 1726. évi térképén fordul elő. Tájolása megfelel a kánoni előírásoknak, hiszen a liturgia során a hívek mindig keletre, Jeruzsálem felé tekintenek.[40]

Az épület nyugati homlokzata rendkívül egyszerű felépítésű. Oromzata egy kicsit meredek, ami a kétoldalt átlósan húzódó, tagolatlan, és a főpárkányig felnyúló ferde támpilléreknek köszönhető. A nyugati oldal egyetlen nyílása a 18. századi kőkeretes bejárat, amelynek klasszicista stílusú ajtaja 1858 óta fogadja az Isten Házába térőket.

A templom déli részét teljesen elfedi az oldalkápolnák oromzatos fala. Mindkét kápolna megvilágítása dél felől két–két, sokrétűen tagolt, csúcsíves ablakon keresztül történik. Az ablakok díszítése a késő gótikára jellemző. A kő rácsok felett halhólyag és háromszög-pár, valamint két háromszög közötti kör helyezkedik el.

38 A ráckevei címerről: *Miskei Antal*: Ráckeve középkori pecsétje és címere. In: Fons, 1996. III. évf. 1. sz. 31–49. p.; *Miskei Antal*: Ráckeve története I. Ráckeve története a kezdetektől 1848-ig. Ráckeve, 2003. 81–84. p.

39 *Kovács József László*: Séták Ráckevén. In: *Horváth László – Kovács József László – Veresegyházi Béla*: Ráckeve és környéke. Bp., 1987. 76. p.

40 *Entz*, 1958. 20. p. A templom külsejének leírásához felhasznált munkák: *Henszlman*, 1865. 293–295. p.; *Csányi – Lux*, 1939. 202–204. és 232–234. p.; *Entz*, 1958. 20–23. p.; *Losonci*, 1968. 13–21. p.

A kápolnákat négy darab, háromnegyed magasságig érő, osztatlan támpillér erősíti, melyek közül a nyugati sarkot támasztók ferdék, a többiek merőlegesek. A keleti kápolna nyugati támpillérje a bizonyíték arra, hogy a Keresztelő Szent János-kápolnát előbb emelték, mint az Orvosszentek kápolnáját. A lábazati párkány, amely ferdesíkú, a támpillérek alján is átfut.

Szabad szemmel is jól kivehető, hogy a háromszögű oromzatok nem egyforma méretűek: a keleti valamivel magasabb, mint a nyugati. Ugyanakkor közös vonás bennük, hogy a csúcsukat gótikus keresztvirág koronázza; a nyugati szemből, a keleti oldalról látható. Az esővizet a tetővápa kő vízköpője vezeti le a nyeregtetőről.

A Keresztelő Szent János-kápolnához csatlakozó, félnyolcszöggel záródó kis szentélybe reneszánsz ajtón lehet belépni. A bejárat kőkeretén 17–18. századi szövegek olvashatók. A kis szentélyen nincs egyetlen támpillér sem, csak három ablak, amelyek közül a két szélső rézsűs, csúcsíves, míg a középső rézsűs, kör alakú. A délkeleti ablak alatti vörösmárvány sírlap felirata görög nyelven íródott (1780).

Ritka, de jellegzetes késő gótikus megoldás, hogy a templom szentélyfala nem válik el a hajóétól, hanem annak egyenes folytatása. Hasonló jelenség figyelhető meg a nyírbátori református templomon is.[41]

A keleti oldal párkányig vezető támpillérjei szintén osztatlanok és faragott szegélykövesek. A szentélyzáródás négy darab csúcsíves ablakára a 18. században vas rácsozatot helyeztek, de ezek ma már nincsenek meg. A déli szentélyablak alatti sírkő 1767-ben készült.

Az északi homlokzat zárt kiképzésével megbonthatatlan egységet képez. Négy támpillérje közül három nem illeszkedik a templombelső boltfészkeinek síkjába, hanem attól kissé keletre tolódik el.

A főépületet hatalmas, meredek nyeregtető borítja, amely a szentélynél sátortető formává alakul át. A szentély feletti tetőcsúcson 18. századi barokk, kovácsoltvas kettőskereszt nyugszik.

A templom mellett álló, déli oldalbejáratú, körülbelül 40 méter magas harangtorony kővel vegyes téglaépítmény. Négyzetalaprajza valamelyest észak felé fordul, ezért falai nem párhuzamosak a templom falaival. Az épület földszintje gótikus (16. század), emeleti része copf stílusú (18. század). Az 1961. évi helyreállítás óta levendula kék színű emeleti mezőt falpillérek – felül iónfejezetű pilaszterek, alul lizénák – tagolják, amelyek egy–egy félköríves záródású ablakot fognak közre. Az idő múlását jelző négy óralap a párkányon kapott helyet. A harangtorony tetejére a 18. században húzták

41 *Entz*, 1958. 22. p.; *Gerőné*, 1964. 4. p.

fel a latin keresztet és azt a törtvonalú sisakot, amelynek sarkait késő barokk stílusú vázák teszik látványosabbá.[42]

5. A templom belseje

A szakirodalomban lényegében teljes az egyetértés abban a tekintetben, hogy a ráckevei Istenanya Elszenderedése-templom építészetileg egységes teret alkot. Az épület egészét – beleértve a Jagelló-kori kápolnákat is – késő gótikus hálóboltozat fedi, amely a szentélynél nyolcágú csillagidom felével zárul. A karcsú kiképzésű bordák nyolc pár félnyolcszögű falpillérrel futnak le, melyek fejezete erőteljes horonyból áll. A boltozat és a bordák kiképzése nem hagy kétséget afelől, hogy Mátyás király (1458–1490) udvarának művészeti kisugárzásával van dolgunk.[43]

A téglalap alaprajzú teremtemplom belső tere az ősi bizánci hagyományoknak megfelelően három részre tagolódik: a szentélyre vagy oltárra, a hajóra (*naosz*) és az előcsarnokra *(pronaosz*). A főbejárat nyugatról, az oldalbejárat délről, a Keresztelő Szent János-kápolna felől nyílik. A hajó a férfiak, az előcsarnok az asszonyok számára fenntartott liturgikus hely. A két tér között 2,5 méter magas, középen nyitott válaszfal húzódik.[44]

A képfal előtt lévő, egy lépcsőfokkal magasabb terület az ún. szólea. Itt találhatók a könyvtartó állványok, a kántorszék, a püspöki trón és az énekespadok. A szóleának az a pontja, ahol a könyörgések végzése és az Evangélium felolvasása történik, az „amvon" (*ambo*). Az amvon azt a hegyet juttatja eszünkbe, ahonnan az Úr Jézus prédikált az őt hallgató tömegnek.

A templom legjellegzetesebb eleme a padlózattól majdnem a mennyezetig felérő díszes képfal (*ikonosztáz*), amely elválasztja egymástól a szentélyt és a hajót. Ez a fajta térelrendezés minden valószínűség szerint ószövetségi gyökerű, s a jeruzsálemi templom mintájára jött létre. Az ókeresztény templomokban a képfal helyén eredetileg váltakozó magasságú rács állt, amely idővel megnagyobbodott, s a késő bizánci korban nyerte el végleges formáját.[45]

Az 1768-ban készült, 840 cm széles, 780 cm magas, oszlopokkal és falpillérekkel tagolt, aranyozott ikonosztáz ismeretlen mester alkotása. Közép-

42 Az 1961. szeptemberi Építési Napló a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Tervtárában található. A feljegyzéseket Ferencz János csoportvezető készítette.

43 A templombelső leírásához igénybe vettem a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Tervtárában található restaurációs jegyzőkönyveket is. További szakirodalom: *Csányi – Lux*, 1939. 234. p.; *Entz*, 1958. 23–28. p.; *Losonci*, 1968. 23–34. p.; *Császár*, 1987–1988. 138. p.

44 *Csányi – Lux*, 1939. 202. p.; *Petković*, 1959. 49. p.; *Somogyi*, 1960. 66–67. p.; *Gerőné*, 1964. 4. p.; *Bérci*, 1991. 3–4. p.

45 *Wellner István*: Kalauz Európa vallási műemlékeinek megtekintéséhez. Bp., 1990. 113. p. (a továbbiakban: *Wellner*, 1990.); *Berki*, 1975. 267–268. p.

tengelyének megformálása nagyon hasonlít a szentendrei püspöki székesegyház ikonfalának középtengelyéhez. A faragványok rokokó stílusú, tarajos kagyló mintázatúak, s könnyen meglehet, hogy azok – akárcsak a királyi ajtó – egy ukrán mester keze alól kerültek ki, akinek a személye mind a mai napig tisztázatlan.[46]

A faszerkezetű, ritka szép kivitelű ikonosztáz két nagy egységből tevődik össze: az alsó, horizontálisan kettéválasztott, zárt szintből, amelynek alkotója feltehetően azonos a dunapentelei ikonfal építőjével, és a felső, áttört szerkezetű faragásból. Mivel a képállvány zártsága megakadályozza a szentélybe való betekintést, ezért nevelési szándékkal, de a kánoni előírások szigorú betartásával fémre vagy fára festett, aranyozott lemezekkel borított táblaképeket (*ikon*) helyeztek el rajta.[47]

Az ortodox hívek úgy tekintenek az ikonra, mint az örökkévalóságra nyíló ablakra, amely a szentek arcát és alakját lelki finomsággal mutatja be. A híres orosz vallásfilozófus, Szergej Nyikolajevics Trubeckoj (1862–1905) röviden úgy foglalta össze a lényeget, hogy az ikon nem más, mint *„elmélkedés színekben"*.[48] A fatáblára festett kép tehát nem egyszerűen díszítőelem, hanem olyan megszentelt tárgy, amely az Isteni Ige valóságos megtestesülésének a tanúja. Mint szellemi valóság, közvetíti az isteni kegyelmet, de nem anyagi mivoltában, hanem a megszentelés és a hit által.[49]

A képfal szerb egyházi szláv feliratú ikonjai négy sávban helyezkednek el.[50]

Alsó szint. Négy darab beépített, ovális alakú ikon (30 x 70 cm), rajtuk Szent Miklós, az Istenszülő, Jézus Krisztus és Keresztelő Szent János életéből vett jelenetekkel. Közvetlenül felettük: négy darab, ukrán művész alkotta trónusikon (100 x 75 cm), amelyek Szent Miklóst, az Istenanyát, a Trónoló Krisztust és Keresztelő Szent Jánost ábrázolják. Ezek az 1746-ból

46 *Nagy Márta*: Ortodox ikonosztázionok Magyarországon. Debrecen, 1994. 35. és 143. p. (a továbbiakban: *Nagy*, 1994/b.); *Davidov*, 1973. 120. és 132–133. p.

47 *Bérci*, 1991. 4. p.

48 Idézi: *Berki*, 1975. 387. p.

49 *Alexander Schmemann*: Liturgia és élet. A liturgikus élmény és a keresztény kiteljesedés. Esszék és előadások a görögkeleti liturgiáról. Bp., 1997. 33. p.; *Imrényi Tibor*: A templom, a liturgia és az ikon. In: Magyarság és ortodoxia. Ezer esztendő. Szerk.: *Imrényi Tibor*. Bp, 2001. 154–163. p. A keresztény hagyomány Lukács evangélistát tartja az első ikonfestőnek, mert állítólag ő festette meg először a kis Jézust az Istenanyával (*Nagy*, 2000. 49. p.). A posztbizánci ikonfestészet különböző iskoláiról jó áttekintést nyújt Ruzsa György tanulmánya: *Ruzsa György*: A posztbizánci görög ikonfestészet iskolái. In: Művészettörténeti Értesítő, 1982. XXXI. évf. 3. sz. 153–173. p. Az ikonfestésről általában: *Nagy*, 2000. 7–18. p.

50 *Davidov*, 1973. 184–186., 193. és 208–218. p.; *Davidov*, 1983. 362–363. p.; *Davidov*, 1990. 377. p.; *Nagy*, 1994/b. 143. p.

való táblaképek egy másik ikonosztázról kerülhettek az állványra. Az alsó szinthez tartozik még a királykapu 14 darab ovális ikonja (30 x 40 cm), és az oldalkapuk felett lévő egy–egy darab festett táblakép (80 x 80 cm).

Középső szint. Közvetlenül a párkány felett tizenkét darab íves záródású tábla (kb. 0,5 m^2/darab) sorakozik, amelyek a tizenkét szent ünnepet mutatják be. Bal felső szinten: 1. Angyali Üdvözlet. 2. Az Istenanya születése. 3. Az Istenanya bevezetése a templomba. 4. Az Istenanya elszenderedése. 5. Az Úr színeváltozása. 6. A Szentlélek eljövetele. Jobb felső szinten: 7. Krisztus születése. 8. Krisztus megkeresztelése. 9. Krisztus bemutatása a templomban. 10. Krisztus bevonulása Jeruzsálembe. 11. Krisztus feltámadása. 12. Krisztus mennybemenetele.

Felső szint. Tizenkét darab ovális keretben, három sorban elrendezve a tizenkét apostol képe látható. Krisztus tizenkét tanítványának nevét Lukács evangélista sorolja fel tételesen (Lk 6, 13–16). Az eredeti névsor (Péter, András, id. Jakab, János, Fülöp, Bertalan, Máté, Tamás, ifj. Jakab, Zelóta Simon, Júdás Tádé, Iskarióti Júdás) idővel megváltozott, mivel a tanítványok az áruló Iskarióti Júdás helyére – Jézus mennybemenetele után – Mátyást hívták meg maguk közé (Lk 6, 13–16). A festményeken és az ikonokon Mátyás helyett mégis igen sokszor Szent Pál alakja szerepel. Egészen rendhagyó a bizánci egyházművészetben kedvelt ún. görög apostol-lista, amely nyolc apostol (Péter, Pál, András, Tamás, Fülöp, id. Jakab, Simon, Bertalan) és négy evangélista (Máté, Márk, Lukács, János) nevet tartalmaz.[51]

Az ikonosztázon három ajtó található. A középső a királyi ajtó, amelyen keresztül egyedül a püspök mehet át az istentiszteleten kívül és nem szertartási ruhába öltözötten. A pap és a diakónus csak a szentmisén, ünnepi ruházatban és meghatározott alkalmakkor veheti igénybe a főajtót.

A két oldalkaput a pap, a diakónus, a templomgondnok, a liturgiákon segédkezők és – püspöki engedéllyel – az idősebb apácák használhatják. Megkereszteletlen embereknek tilos belépniük a szentélybe.[52]

A királyi kapura az Angyali Üdvözlet két táblája mellé tizenkét próféta – Salamon, Dávid, Mózes, Izajás, Áron, Habakuk, Gedeon, Dániel, Zakariás, Mikeás, Ezekiel, Jessze – ikonja került.

A déli diakónusi ajtó közepét Gábriel arkangyal, felső részét Szent Demeter képe díszíti. Az ezüstszárnyú, mezítlábas Gábriel arany és ezüst brokátmintázatú, vörös ujjú, rózsaszín szegélyű zöld ruhát és rózsaszín köpenyt visel. Neve a fehér keretű arany dicsfény felett olvasható. Jobb kezében arany

51 *Gál Ferenc*: apostol. In: Magyar Katolikus Lexikon. I. kötet. A–Bor. Főszerk.: *Diós István*. Szerk.: *Viczián János*. Bp., 1993. 347–348. és *Végh János*: apostolábrázolások: In: uo., 349–350. p.

52 *Berki*, 1975. 268. p.; *Wellner*, 1990. 113–114. p.

markolatú lángpallost, bal kezében aranyserpenyős, ezüstkarú mérleget tart. Alatta vörös ágyékkötős ember fekszik a földön.[53]

Gábriel arkangyaltól és Szent Demetertől jobbra Keresztelő Szent János, balra a Trónoló Krisztus-kép helyezkedik el. Ez utóbbi ikonnak az alapformája a ravennai San Apollinare Nuovo- és a konstantinápolyi Hagia Sophia-templom bizánci típusú Pantokrátor ábrázolását követi, míg a trónus felső részének homorú ívelése a barokk ízlés jelenlétéről árulkodik.[54]

Az északi diakónusi ajtó közepén az ezüst szárnyú, arany csizmát, kék színű harisnyát, aranyszegélyes zöld tunikát és páncélinget hordó Mihály arkangyal alakja nyújt lenyűgöző látványt. A szent fehér háromágú villát fog a kezében, amelynek felső vége keresztben végződik. Ezzel a fegyverrel szorítja vissza Lucifert, miközben bal lábával a Sátán szárnyát tapossa.

Mihály arkangyal felett Szent György, balra Szent Miklós myrai püspök, jobbra a gyermekét karján tartó Istenanya-ikon ékeskedik. Azzal, hogy az Istenszülő jobb kezével rámutat a kis Jézusra, voltaképpen az Egyházat szimbolizálja. A Keresztény Egyháznak ugyanis az a hivatása ezen a földön, hogy életével és tanításával ráirányítsa a figyelmet Krisztusra, a Szent Üdvözítőre, aki az emberek bűneit kereszthalálával váltotta meg.[55]

A képfal középtengelyének hegedűtok alakú keretét szinte teljesen kitölti az Istenanya megkoronázása-jelenet. A Boldogságos Istenszülőnek, aki Dávid király nemzetségéből származott, az Angyali Üdvözlet során Gábriel arkangyal véget nem érő királyi széket ígért (Lk 1, 33). A Jelenések Könyvének „Napbaöltözött Asszonya" tizenkét csillagból álló koronával a fején szerepel János evangéliumában (Jel 12, 1), s Máriát ilyen rendíthetetlen méltósággal ünnepelte a keresztény egyház ősidőktől fogva.

A ráckevei ábrázolás azért is figyelemre méltó, mert nem hozható összefüggésbe a bizánci hagyományokkal. Ott ugyanis csak Krisztus tartja a koronát az Istenanya feje felett, itt viszont – a galambként megjelenő Szent-

53 Nagy Márta szerint a déli diakónusi ajtó ikonja Mihály arkangyalt ábrázolja, jóllehet a kép felirata egyértelműen Gábriel arkangyalra utal (*Nagy*, 1994/b. 143. p.). A királyi ajtó képeire: *Davidov*, 1973. 216. p.

54 *Kádár Zoltán*: Megjegyzések Krisztus trónjának ábrázolásáról a XVIII. századi magyarországi szerb ikonfestészetben. In: Posztbizánci Közlemények I. Szerk.: *Nagy Márta*. Debrecen, 1994. 24. p. Az orosz–ukrán hatásra: *Nagy Márta*: A magyarországi ortodox diaszpóra ikonhasználata. In: A szent művészet és az ikon. Tanulmányok. Szerk.: *Ágoston Magdolna*. Szombathely, 2007. 202. és 204. p. (Szláv Történeti és Filológiai Társaság. Berzsenyi Dániel Főiskola. Ruszisztika 2.); *Davidov*, 1973. 46., 49–52. és 57. p.; *Davidov*, 1983. 357. p.

55 Az ikonfalat M. Nagy Éva festő–restaurátor 1999-ben állította helyre. A restaurálásról készült jegyzőkönyvet a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Tervtára őrzi.

lélek társaságában – a Teremtő Atya és a Fiú, Jézus Krisztus felhőkön ülve együttesen ragadják meg kezükkel a koronát.[56]

Az ikonosztáz legmagasabb pontján egy hatalmas feszület tündököl, amelyet két ikon övez: az Istenszülőé és az Úr kedvelt tanítványáé, Evangélista Szent Jánosé.

Bármennyire is furcsának tűnik, mégis az az igazság, hogy az ikonok festőiről alig tudunk valamit. A trónusikonok mestere olyan személy lehetett, aki ukrán területről jött Magyarországra, és barokk stílusban dolgozott. Művészete kétségkívül nagy hatást gyakorolt arra a balkáni festőcsoportra, amelyik 1765-től 1771-ig működött Ráckevén. A moszkhopoliszi vándorfestők viszont inkább a hagyományos metabizánci ikonográfiát részesítették előnyben, és azt ötvözték a hazai és a velencei barokk formavilágával.[57]

***

A templom berendezési tárgyait az Istenanya-trónus, a püspöki trón, a kántorszék, az énekes- és oldalpadok, a keresztelőkút, a gyertyatartók, az úrkoporsó, a középkori sírkövek és az ikontartó állványok alkotják.[58]

A naosz bejáratával szemben, az északi falhoz rögzítve áll a baldachinos Istenanya-trónus, amelynek szépségét a csodatévő 17. századi szerb Istenszülő-ikon emeli ki. A képen lévő ezüst rátétek a 18. század második feléből származnak, s a Szent Szűz mindenkor megsegítő és oltalmazó szerepkörére utalnak. Az oltáron egy–egy oszlop és két–két korinthoszi oszlopfőkkel ellátott pillér tartja a főpárkányt. A párkány feletti mezőben újból felbukkan az Istenanya megkoronázása-jelenet. A baldachint félkupola fedi, tetején festett, aranyozott kereszttel. Az oltár kétlépcsős dobogóját bábos kerítőrács veszi körül. A trónuson uralkodó kék szín – miként a harangtorony színe is – Mária tisztaságát jelképezi.[59]

A szólea déli falához támaszkodó püspöki trón márványozott, aranyozott baldachinos bútorzat. A háttámlájába beépített Pantokrátor-ikonnal (40X50 cm) együtt szintén 18. századi remekmű.

Az általános gyakorlatnak megfelelően a ráckevei ortodox templomban sincs semmilyen hangszer (orgona, harmónium), hiszen a liturgiákon a kán-

56 *Darkó Jenő*: Újszerűség és hagyomány a magyarországi metabizánci művészetben. In: Művészet, 1980. XXI. évf. 1. sz. 39–40. p. (a továbbiakban: *Darkó*, 1980.); *Nagy*, 1994/a. 42. p.; *Nagy*, 1994/b. 36. p. Az Istenanya sokszor szerepel úgy a posztbizánci festményeken, mint a földi egyház megszemélyesítője: *Nagy*, 1994/a. 17. p.; *Nagy*, 2000. 42. p.

57 *Somogyi Árpád*: Régi szerb egyházművészet. Kiállításvezető. Bp., 1965. 7. p.; *Nagy*, 1994/b. 143. p.

58 *Entz*, 1958. 24–25. p.

59 Az Istenanya-trónus restaurálására 1996–1997-ben került sor. A Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Tervtárában őrzött jegyzőkönyvet Nagy Sándorné Fodor Mária készítette.

tor és a kórustagok énekelnek. Az énekesek abban az öt-, illetve háromüléses, márványfestésű, fenyő-, bükk- és hársfából faragott két énekesszékben foglalnak helyet, amelyek mellvédjét négy szent alakja ragyogja be: az északiét Damaszkuszi Szent Jánosé és Majumi Szent Kozmáé, a déliét Szent Román diakónusé és a hárfás Dávid királyé. A déli falnál felállított kántorpad fontosságát a püspöki trón közvetlen szomszédsága érzékelteti.[60]

A templomhajó fala mentén jobbról és balról húzódó ülőhelyeket a hívek vehetik igénybe. Ezeken az 1771–1780 közötti időkből származó, részben márványozott, részben festetlen oldalpadokon (*sztaszidion*) a német barokk hatása érhető tetten.[61]

A templom főbejáratán belépve, a pronaoszban három darab, kőből faragott 18. századi liturgikus kellék található: két szőlőindás oszloptörzsű, bimbós fejezetű gyertyatartó és egy gerezdes csészéjű keresztelőkút. A keresztelőkút elhelyezése gyakorlati célt szolgál, ám egyúttal arra is figyelmeztet, hogy a halandó ember csak a keresztség szentségének felvételével lehet tagja a keresztény hívek közösségének, az Egyháznak.

Az előcsarnok legrégibb tárgyi emlékei azok a vörösmárvány sírlapok, amelyekre a 16. század első felében cirill és latin betűs szöveget vésték. Nagyon valószínű, hogy az ötből legalább háromnak a készítése kapcsolatba hozható a firenzei születésű Johannes Fiorentinusszal, akiről a kutatás már régen kimutatta, hogy az esztergomi Bakócz-kápolna építésénél is tevékenykedett. A két darab, 1525-ben vésett, reneszánsz címerpajzzsal díszített sírkő feliratai aránylag jól kivehetőek; az egyiken a NICOLAUS (= Miklós) név, a másikon a PRUDENS AC CIRCUMSPECTUS…SARTOR ANNO I D 525 (= Okos és körültekintő…szabó. Az Úr megtestesülésének [1]525. évében) mondattöredék. A legrégebbi vörösmárvány sírlapot 1522-ben faragták.[62]

A templom 1768. évi leltárjegyzéke azért fontos dokumentum, mert tételesen felsorolja mindazokat a liturgikus eszközöket és ruhadarabokat, amelyek a szertartások végzéséhez elengedhetetlenül szükségesek. Íme a lista: 2 darab ezüst kehely, 1 darab ezüst csésze, 5 darab ezüst kereszt, 1 darab ezüst füstölő, 13 darab ezüst mécstartó, 1 darab szentségtartó doboz, 3 különbö-

60 Az énekespadok, a püspöki trón és az oldalpadsor helyreállításáról szóló iratanyag a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Tervtárában lelhető fel. Közülük a legfontosabbak: *Hidasiné Kohányi Orsolya*: A ráckevei szerb templom egyik barokk trónusának restaurálása. Szakdolgozat. Bp., 1997.; A ráckevei szerb ortodox templom. Énekespad, püspöki trón, oldalpadsor restaurálási dokumentáció 1998–1999. Készítette: Nagy Sándorné Fodor Mária.

61 A naoszban eredetileg 22 darab márványozott, a pronaoszban pedig 24 darab festetlen, fenyőfából készült oldalpad állt.

62 *Csányi – Lux*, 1939. 234. p.; *Entz*, 1958. 25. p.; *Genthon*, 1961. 239. p.; *Gerőné*, 1964. 4. p.; *Fenyvesi*, 1986. 149–150. p.

ző edény, 50 darab templomi öltözék és oltárterítő, 1 darab templomi zászló és 25 darab ikon. A leírás arról is tájékoztat, hogy a csodatévő Mária-ikonra 1773-ban egy budai ötvös aranyozott ezüst koronát helyezett.[63]

Most pedig tekintsük át röviden az inventáriumban szereplő liturgikus tárgyak főbb jellemzőit!

Kehely: aranyozott ezüst, vert, poncolt. Magassága: 32 cm. Markolatgombja vázaidomú, kosara áttört, csészéje sima és a szájánál kissé öblösödő. Leggyakoribb dísze a keretbe foglalt három szárnyas angyalfej. Talppereme szélén cirill betűs felirat, amely elmondja, hogy a kelyhet 1762-ben adományozták a ráckevei kolostornak.

Szentségtartó doboz: ezüst, vert. Magassága: 16 cm. Fedelén sugárkoszorús Istenanya a kis Jézussal-kép, alján cirill betűs felirat. Készítési ideje: 1730.

Keresztek: Athosz-hegyi fa faragványok. Magasságuk: 19 cm, 20 cm, 29 cm. A legkisebb és a legnagyobb 18. századi, a középső 19. századi alkotás.

Evangéliumos könyv: vörös bársonykötésű, fedőlapján aranyozott ezüst, domborított veretekkel. 1716-ben nyomtatták. Az előlap közepén Jézus Krisztus, az Istenanya és Keresztelő Szent János, a négy sarkon a négy evangélista alakja.

Evangéliumos könyv: lila bársonykötésű, fedőlapján ezüst, vésett veretekkel. Képei: az előlap közepén Krisztus keresztre feszítése és a négy evangélista, a hátoldalon a Szentséges Istenszülő. 1730-ban nyomtatták.

Evangéliumos könyv: vörös bársonykötésű, fedőlapján aranyozott ezüst, domborított veretekkel. Ábrái: az előlapon Krisztus feltámadása, a hátoldalon Krisztus kínszenvedésének eszközei. 1753-ban nyomtatták.

Ikonok: Krisztus (17. század vége), Istenanya a Gyermekkel, Istenszülő elszenderedése, Krisztus szenvedése, Szent György, Szent Kozma (18. század).[64]

A templom legszentebb része a keleti oldalon fekvő oltár vagy szentély. Fontos tudni, hogy a Római Katolikus Egyházban csak a főoltár és az oltárasztal minősül oltárnak, az Ortodox Egyházban viszont a templom keleti fele is, amelyet ikonosztáz választ el a hajótól.

A szentély közepén felállított oltáron megy végbe az Újszövetségi Áldozat bemutatása. A négyszögletes, oszlopokon nyugvó, antimenzionnal letakart márványasztal az Utolsó Vacsora asztalának, Jézus Krisztus sírjának és az Áldozati Bárány trónjának az allegóriája. Az antimenzion téglalap alakú, rendszerint selyemből készült kis terítő, amelyre Krisztus sírba tételének

63 SZOEL Szrpszki Kovin (1749–1972). A ráckevei szerb ortodox templom leltára (1768).; *Entz*, 1958. 25. p.

64 A liturgikus eszközök ismertetése Entz Géza munkája alapján készült (*Entz*, 1958. 28. p.).

jelenetét szokás hímezni. Az antimenziont a püspök vagy maga a pátriárka szenteli fel. Az oltárasztal legékesebb darabja a szentségtartó doboz (*darochranilnica*).

Az apszis északi téregységben, az ún. proszkomídiában kapott helyet az előkészítő asztal (*protheszisz*), amelyen a szertartást vezető pap a Szent Liturgiához készíti elő a kenyeret és a bort.[65]

***

Henszlmann Imre, a neves régész és művészettörténész a Győri Történelmi és Régészeti Füzetek 1865. évfolyamában közzétette azt a szöveget, amely szerint a ráckevei Istenanya Elszenderedése-templomot 1320-ban festették ki először.[66] A szerző állítása alaposan meglepte a szakembereket, hiszen négy évvel korábban a Sürgöny c. folyóiratban Ludaics Miksa egykori vármegyei szolgabíró – akinek nevét napjainkban a szerb porta előtti tér viseli – egészen más következtetésekre jutott.

Ludaics, aki éveken keresztül hangyaszorgalommal gyűjtötte a környék régiségeit, már 1861-ben kiderítette, hogy a ráckevei ortodox kolostor 1776. évi megszüntetésekor Köröskényi Károly uradalmi prefektus azonnal kiszállt a helyszínre, és tüstént összeíratta a szerzetesek hátrahagyott vagyonát. Az uradalmi tisztviselő a feljegyzéseket a kalugyerek állítólagos jegyzőkönyvei és a Henszlmann által is emlegetett latin nyelvű szöveg alapján állította össze. Mivel a szerb hagyomány és az okleveles adatok között ellentmondást fedezett fel, Ludaics átvizsgálta a meglévő dokumentumokat, majd összegzésképpen kijelentette: a jegyzőkönyvek nincsenek meg, sőt, az 1765-ben elhelyezett márványkő felirata sem lehet perdöntő bizonyíték a 14. századi festésre vonatkozólag, mivel azt egyetlen írott forrás sem támasztja alá.[67]

Hála a restaurátorok alapos munkájának, az elmúlt évtizedek során fény derült arra, hogy a templom falképeinek valójában három rétege különíthető el. Az első réteg az 1580-es évek előtti időkből származik. Az akkor készült képek freskók, szemben a második (17. század vége – 18. század eleje) és a harmadik periódus (1765–1771 között) falképeivel, amelyek szekkók.[68]

A freskó olyan falfestési eljárás, amely a festékanyagnak a fal nedves, friss mészalapjára történő felrakásán alapul. Ebből a célból magát a festék-

65 *Berki*, 1975. 270–272. p.; *Wellner*, 1990. 117–118. p.

66 *Henszlman*, 1865. 291. p.

67 *Ludaics*, 1861. 2. p.

68 Ráckeve, szerb templom. Festmények és berendezési tárgyak restaurálási terve, 1991. c. anyaghoz szintén a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Tervtárában lehet hozzáférni. Munkám során az intézmény dolgozóitól, kiváltképpen Bakó Zsuzsannától rengeteg segítséget kaptam, amiért ezúton is hálás köszönetem fejezem ki.

anyag oldására szolgáló vizet kis mennyiségű mésszel keverik össze, amely a száradás során visszamarad, és a száradó alappal vegyileg egyesül.

Ha a művész nem frissen vakolt, hanem száraz falfelületen dolgozik, akkor szekkó keletkezik. Ilyen esetben külön kötőanyagot kell használni, hogy a festék a mészrétegen megkössön. A szekkók kevésbé időtállóak, mint a freskók, s könnyen leválhatnak az alapról.[69]

A templom jelenlegi, 900–1000 m^2-nyi felületet befedő festményei 0,5–3 cm vastag, meszet és növényi rostokat tartalmazó alaprétegre kerültek rá, s az oldalfalakon három szintet képezve egységes rendszert alkotnak. A legalsó, ún. lábazati szintet – az Ohrid melletti Szent Naum kolostortemplomához hasonlóan – vörös, zöld és sárga színekből kevert márványminta utánzat szegélyezi. A középső szint alsó mezejében a Földi Egyház szentjeinek egész alakos képmásai tűnnek fel, többségükben vértanúk és szerzetesek. Ezt követi a középső szint középső mezeje, ahol boltszakaszonként négy darab, kör alakú keretbe ágyazott büszt foglal helyet. A középső szint felső mezejének képei közismert evangéliumi jelenetek, s ikonográfiai szempontból igen hangsúlyos részét képezik az épületnek. A legfelső szint félkörívében negyven ábra vehető ki, de több mint egynegyedük beazonosíthatatlan, mivel a nevek erősen megkopottak, vagy már nem is látszanak.[70]

A templomhajó képi mondanivalója a déli falon az Örömhírvétellel – Gábriel arkangyal köszönti az Istenanyát – kezdődik, majd Jézus Krisztus földi életének eseményeivel folytatódik, s végül az északi falon a Szentlélek eljövetele-kompozícióval zárul. Az újszövetségi elbeszélés fonalát a pronaosz három képe (Mária születése, az Istenanya elszenderedése, az Istenszülő mennybemenetele) és a nyugati falszakasz Utolsó Ítélet ábrázolása szakítja meg. A szentélyben – az Ortodox Egyház kimagasló személyiségei mellett – Krisztus csodáiból és a Mennyei Liturgiából, a boltozaton az Égi Birodalom „lakói"-ról (Teremtő Atya, Jézus Krisztus, Szentlélek, Istenanya, angyalok, próféták stb.) kapunk némi ízelítőt. A templombelső cirill betűs feliratai szerb egyházi szláv nyelven íródtak.[71]

A templomhajó és a kápolnák élénk színvilágú, derűt árasztó falképein többféle stílusirányzat hagyta ott a nyomát. Ezek közül időben legkorábbi az ókeresztény művészet, amelynek hatása tisztán kivehető a Jó Pásztor (Jézus,

69 *M. Kiss Pál*: Művészetről mindenkinek. Bp., 1966. 106–107. p.; *Molnár C. Pál*: Monumentális festészet. In: A képzőművészet iskolája. I. kötet. Sajtó alá rendezte: *Solymár István*. Bp., 1979. 119–132. p. (freskó) és 132–136. p. (szekkó); *Gerő László*: Magyar műemléki ABC. Bp., 1984. 67–68. p. (fraskó) és 171. p. (secco)

70 Az Ohrid melletti Szent Naum-templommal való párhuzamra: *Bérci*, 1991. 16. p.

71 A képek leírásához: *Petković*, 1959. 48–52. és 67–68. p.; *Davidov*, 1990. 375–377. p.; *Bérci*, 1991. 5–16. p.; *Nagy*, 1994/a. 22–38. p.

vállán a báránnyal), a Krisztus Emmanuel (Krisztus szakállatlan ifjúként pihen) és a Három ifjú a tüzes kemencében jeleneteken.

A 18. századi posztbizánci ikonográfiát természetesen nem hagyta érintetlenül a korabeli barokk stílus motívumkészlete sem. Ennek alkalmazására szemléletes példa az Atya-Isten ábrázolás, amelytől a bizánci művészet általában tartózkodott. A Teremtő részben egyedül, részben az Újszövetségi Szentháromság egyik alakjaként jelenik meg a festményeken. Az Istenanya megkoronázása-, a Krisztus-megkeresztelése- vagy a Keresztrefeszítés-kompozíciókban szintén feltűnnek barokkos szimbólumok (szárnyas angyalok, gomolygó felhők stb.).

A Jézus körülmetélése-, az Istenszülő oltalma- és az Istenanya megkoronázása az Atya, a Fiú és a Szentlélek által-jelenetek elkészítésekor a moszkhopoliszi mesterek elsősorban az orosz–ukrán előzményeket vették figyelembe. Könnyen megeshet, hogy a szóban forgó ábrákhoz közvetlen mintául a templom ikonfalának táblaképei, illetve a korábban Kijev környékéről érkezett zógráfok alkotásai szolgáltak. Gondoljunk csak az Istenanya- és a Trónoló Krisztus-ikonokra, a királyi ajtó szerkezetére vagy az ikonosztáz tarajos kagylódíszeire, amelyek az ukrán barokk jelenlétének egyértelmű bizonyítékai.

A templom szekkóinak művészi értékét a színek (vörös, bíbor, okker, zöld stb.) választékos használata és a különféle ikonográfiai rétegek stiláris egységbe fonódása adja emeli ki. Nagy Márta nagyon jól megragadta a lényeget, amikor ezeket írta: *„A ráckevei templom falfestményeit elkészítő moschopoliszi festőcsoport két egymástól távoli évszázad, a 15. századi építészet és a 18. századi falképfestészet, két kultúrkör, a nyugati keresztény gótika és a keleti keresztény posztbizánci falképfestészet olyan e gyüttesét teremtette meg, mely egyedülálló az egyetemes művészettörténetben. Az együttes alkotóelemei egymásra nem hatottak, részben természetszerűleg nem is hathattak, de több évszázados békés együttélésük példázza a keleti keresztény világ peremére szorult magyarországi ortodox hitű kisebbségek sorsát.”*[72]

Végül, de nem utolsósorban el kell mondani, hogy a falképek ikonográfiai koncepciójának részletes elemzése további kutatómunkát igényel. Ki kell deríteni, hogy Theodor Szimeonov és társai milyen festőkönyvekből, mintarajzokból dolgoztak, s munkájukat milyen mértékben befolyásolta a régi falfestmények képi mondanivalója. E tekintetben a dél-szerbiai, észak-gö-

72 *Nagy*, 1994/a. 44. p. Darkó Jenő a Szent Kozma és Damján-kápolna Imago Pietatis-ábrázolásában 13. századi bizánci hatást, a templomhajó Krisztus feltámadása- és Krisztus leszállása a Pokolba-kompozícióiban pedig közvetett orosz hatást vélt felfedezni (*Darkó*, 1980. 38–39. p.).

rögországi, kelet-albániai és nyugat-bulgáriai templomképek összehasonlító vizsgálata hozhat újabb eredményeket.

Összegzés

Az al-dunai Keve városából és a környező falvakból származó délvidéki rácok 1440-ben I. Ulászló király engedélyével érkeztek a Csepel-sziget délkeleti részére. A zömmel ortodox hitű jövevények hamarosan úgy döntöttek, uralkodói engedéllyel, de saját költségükön felépíttetik az új település, Ráckeve plébániatemplomát.

A ráckevei Istenanya Elszenderedése-templom Magyarország egyetlen ortodox liturgiájú, késő gótikus stílusú, hálóboltozattal fedett egyházi épülete. Legkorábbi ábrázolása Luigi Ferdinando Marsigli 1726. évi térképén fordul elő. A Mátyás-korabeli templomnak először a főhajója készült el, amelyet 1487-ben szenteltek fel. A második periódusban épült a közeli harangtorony alsó szintje és a templom déli oldalához csatlakozó két oldalkápolna, amelyek közül a keletinek Keresztelő Szent János, a nyugatinak Szent Kozma és Szent Damján a védőszentje. A kápolnák boltozata és csúcsíves ablakai gótikus stílusúak, míg a különálló torony alsó szintje és a Keresztelő Szent János-kápolna ajtóbejárata kora reneszánsz stílusjegyeket visel magán. II. Ulászló király uralkodása alatt itáliai mesterek jelentek meg Ráckevén, akik jelentős mértékben hozzájárultak a település középkori arculatának kialakításához.

A templomot és közvetlen környezetét Mária Terézia uralkodása alatt, a 18. század második felében újították fel. Ekkor emelték a szerb portát övező téglakerítést, a barokk stílusú harangtornyot, a toronyórát, a torony tetején lévő latin keresztet, és ekkor festették ki – története során immár harmadszor – a templombelsőt is. Az 1765 és 1771 között készült szekkók azoknak a moszkhopoliszi (ma: Voskopoje, Albánia) mestereknek a keze munkáját dicsérik, akiknek a vezetője Theodor Szimeonov volt. A festési munkálatok költségeit a ráckevei makedovlach-görög (cincár) kereskedők teremtették elő.

A téglalap alaprajzú teremtemplom belső tere az ősi bizánci hagyományoknak megfelelően három részre tagolódik: a szentélyre vagy oltárra, a hajóra és az előcsarnokra. A főbejárat nyugatról, az oldalbejárat délről, a Keresztelő Szent János-kápolna felől nyílik. A hajó a férfiak, az előcsarnok az asszonyok számára fenntartott liturgikus hely. A két tér között 2,5 méter magas, középen nyitott válaszfal húzódik. A kolostortemplom berendezési tárgyairól az 1768-ban összeállított leltárjegyzék tudósít.

Krátka história Kostola Zosnutia Matky Božej v Ráckeve

V tejto práci sa autor venuje Kostolu Zosnutia Matky Božej v maďarskom meste Ráckeve, v Peštianskej župe. Tento kostol je jedinou cirkevnou stavbou ortodoxnej liturgie v Maďarsku v neskorogotickom štýle pokrytou sieťovou klenbou. Kostol, ktorého hlavná loď pochádza z doby panovania Mateja Korvína (vysvätený bol roku 1487) dali postaviť Srbi ortodoxného vierovyznania, ktorí prišli na juhovýchodnú časť ostrova Csepel roku 1440 z južnej podunajskej oblasti, z mesta Keve a okolitých dedín. Kostol postavili s povolením panovníka na vlastné náklady. Autor článku v jednotlivých kapitolách postupne opisuje výstavbu kostola a jeho renováciu, potom sa venuje patrónke, ktorou je Blahoslavená Panna Mária, ďalej pokračuje opisom zovňajška a vnútorných častí kostola, pričom najmä vnútornú výzdobu a inventár kostola opisuje podrobnejšie.
Kľúčové slová: *Kostol Zosnutia Matky Božej. Ráckeve. Sakrálna architektúra. Ortodoxná liturgia.*

O EURÁZIJSTVE

Ján ŠAFIN

About Eurasianism
Abstract: *Eurasianism is usually defined as an ideological and political stream and systematized viewpoint. It belongs to the most interesting independent streams of Russian thought of the 20th century. It emerged in the defeat of white movement and the Soviet government policy in relation to the intelligence in the environment of so called „Russia abroad" and was mainly determined by the early 20th century historic disasters, and also the whole course of the previous Russian ideological and political thinking in the 19th century. The study further deals with prehistory, history and causes of eurasianism as well as its periodization. The author also deals with historiosophy of eurasianism, individual concepts of eurasianism as well as ideological concepts.*
Keywords*: eurasianism, Russian emigration, Russia, 20th century, October Revolution.*

Eurázijstvo zvyknú definovať ako ideovo-politický prúd a systematizovaný svetonáhľad, zrealizujúci globálnu metalogickú syntézu, spojac do jedného celku filozofiu, dejiny, geografiu, ekonomiku, psychológiu, lingvistiku a iné odvetvia poznania, zahŕňajúc ešte aspekty vedecko-historického a religiózno-filozofického ozmyslenia sveta. Okrem tohto pomerne abstraktného určenia o ňom hovoria ako o samobytnom ideovo-politickom prúde, ktorý prakticky nemá analógiu v ruskom ani svetovom myslení. Predstavuje taký systém názorov a pohľadov na svet, ktorý najplnšie zovšeobecnil všetky vedecké poznatky týkajúce sa Ruska. Toľko slovníkové definície.

Isté je, že eurázijstvo patrí medzi najzaujímavejšie samobytné prúdy ruského myslenia 20. storočia. Na jeho krstnom liste sú uvádzané roky 1920 – 1921 a ako miesto vzniku prostredie „ruského zahraničia", sformovaného ako dôsledok „Exodu do Európy" tých, ktorí neprijali Októbrovú revolúciu, ako výsledok porážky bieleho hnutia a politiky sovietskej vlády vo vzťahu k inteligencii. Vznik eurázijstva ako ideovo-politického prúdu bol teda determinovaný predovšetkým historickými katastrofami začiatku 20. storočia, a tiež celým predchádzajúcim chodom ruského ideovo-politického

myslenia 19. storočia. Revolučné hnutia, I. svetová vojna a občianska vojna v Rusku sa výrazne podpísali pod vznik svojho času najpočetnejšej diaspóry na svete – ruskej. Už v prvých rokoch po skončení občianskej vojny v Rusku sa v Európe sformovalo hneď niekoľko veľkých ruských emigrantských centier. Spočiatku boli najsilnejšie v Belehrade a Sofii, no už zakrátko sa ich ťažisko presúva do Berlína, Prahy a Paríža. Práve v Berlíne sa na začiatku 20. rokov usadila základná časť ruských emigrantov. K nim sa r. 1922 pripojilo ďalších 160 učencov, spisovateľov, historikov, literátov..., vyslaných z Ruska na základe rozhodnutia sovietskej vlády najprv (údajne) na tri roky, no ako sa ukázalo – na celý život. Medzi ocitnuvšími sa v Berlíne boli v tej dobe už známi myslitelia – N. A. Berďajev, S. N. Bulgakov, V. P. Vyšeslavcev, I. A. Iľjin, L. P. Karsavin, S. L. Frank, N. O. Lossky, F. A. Stepun... Mimo domoviny je ľahké zmeniť sa z proroka na pútnika. No všetci menovaní takmer ihneď aktívne vstúpili do duchovného života ruskej kolónie v Berlíne.

Druhým významným centrom ruského zahraničia tej doby bola Praha. V meste na Vltave našla prístav značná časť emigrantskej inteligencie, okolo ktorej sa skoncentrovali vlastné intelektuálne skupiny. Z dielne jednej z nich vyšiel r. 1921 zborník nazvaný „Smena vech" (Zmena míľnikov), zohrajúci dôležitú úlohu pri rozvinutí ruského emigrantského spoločenského myslenia. Zborník, nehľadiac na istú odlišnosť v postojoch jeho autorov, bol otvorene orientovaný na zmierenie so sovietskou mocou. Jedna z jeho statí – „V Kanossu!"[1] – rozprávala práve o tom. Bola to výzva adresovaná ruskej emigrácii „ísť sa kajať" a nechať sa zahrnúť do ekonomického a kultúrneho budovania nového Ruska. Autori sa domnievali, že s počiatkom novej ekonomickej politiky nastúpilo Rusko na cestu „termidora" a čoskoro obetuje komunizmus, že akoby nastala doba „prekonania" boľševizmu... Tento zborník celkom pochopiteľne narobil nemálo šumu a vyvolal rôznorodé, a pochopiteľne, krajne protichodné reakcie. Jeho autori čoskoro začali vydávať pod rovnakým názvom týždenník, a potom noviny „Nakanune" (V predvečer).

V tej istej dobe, na duchovne i kultúrne vzdialenom Balkáne, konkrétne v Sofii, vyšiel iný zborník, ktorý pritiahol pozornosť celej emigrantskej pospolitosti. Jeho názov znel „Ischod k Vostoku. Predčuvstvija i sveršenija. Utverždenije jevrazijcev". Zborník obsahoval desať statí štyroch autorov:

1 ČACHOTIN, S. V Kanossu! In *Smena Vech*, Praha, 1921, reprint „Russkaja idea", T. I. Moskva, 1994, s. 65 – 80. „Ísť do Canossy" znamenalo činiť pokánie. Na prelome rokov 1076 – 77 nemecký panovník Henrich IV. išiel k pápežovi Gregorovi VII. Hildebrantovi, ktorý sa cestou do Nemecka zastavil na hrade v Canosse, kde ho Henrich IV. dostihol, a potom stál tri dni bosý a nahý pred bránou, prosiac pápeža o prijatie do cirkvi, z ktorej ho Gregor VII. na jeseň 1076 exkomunikoval.

ekonóma P. N. Savického (1895 – 1965), kunsthistorika P. P. Suvčinského (1892 – 1985), filozofa a budúceho teológa G. V. Florovského (1893 – 1979) a známeho lingvistu N. S. Trubeckého (1890 – 1938), ktorí sa tak postavili do čela zborníkom vyhláseného nového hnutia v ruskej emigrácii, nazvaného eurázijstvo. Uvedení štyria autori začali nanovo formulovať a konceptuálne rozpracúvať starý, no pre ruské zahraničie osobitne aktuálny problém vzťahu medzi Ruskom a Západom. Kniha nepretendovala na zhodnosť pozícií, bola napísaná ľuďmi premýšľajúcimi samostatne a slobodne, ktorí zdieľali neraz dosť odlišné politické názory. Zhodné neboli ani ich profesionálne záujmy. Predsa tu ale existoval istý spoločný menovateľ, ktorý im poskytoval „živnú pôdu". Tou bola atmosféra katastrofického pociťovania sveta, v ktorom videli prichádzajúcu, presnejšie povedané narastajúcu všeobecnú krízu, zvestujúcu koniec jednej významnej, ak nie najvýznamnejšej epochy dejín. „Nazerajúc prebiehajúcemu," písali v predhovore autori zborníka, „cítime, že sa nachádzame uprostred kataklizmy, ktorá môže byť porovnávaná s najväčšími otrasmi známymi v dejinách, so základnými obratmi v osudoch kultúry typu dobytia Starého Východu Alexandrom Macedónskym alebo Veľkého sťahovania národov."[2] Toto pociťovanie malo navyše u mnohých Rusov širší rozmer: nešlo už iba o to, že sa končí jedna epocha dejín. Problém sa začínal dotýkať konca dejín ako takých. Inými slovami povedané, na pozadí skvelých úspechov vedy a spájania človečenstva do jedného univerzálneho celku rástlo a rastie „tajomstvo nezákonnosti", ktoré Vladimír Francevič Ern pomenoval „katastrofickým progresom". Vyvraždenie cárskej rodiny na čele s „pomazaným Božím panovníkom" bolo pre mnohých Rusov nielen historickým faktom, ale aj symbolom konca starého poriadku, mystickým koncom „konštantínovskej epochy" v dejinách, ako sa vyjadroval ruský disident Gleb Jakunin, ktorá sa začala r. 313 vydaním tzv. Milánskeho ediktu. Rok 1917 bol znamením odstránenia „Udržiavajúceho", posledného skutočného Božieho panovníka a zavŕšením histórie, presnejšie koncom „posvätnej histórie". Ďalej už história prestáva byť sakrálnou, stáva sa históriou bez Božej milosti (charis), alebo aspoň históriou „necirkevnou", históriou, kde kresťanstvo prestáva zohrávať dominantnú úlohu. Svet sa ukazuje a zostáva odteraz prázdny, opustený, Bohom opustený. A z dejín je nutné odchádzať do púšte...[3] Toto pripomína dobu vzniku staroobrjadstva, čas cára Alexeja a patriarchu Tichona, zlovestný a povestný rok 1666... Teraz však tento pocit a presvedčenie neopantávajú

2 *Ischod k Vostoku. Predčuvstvija i sveršenija. Utveržděnije jevrazijcev.* Kn. 1., Sofia, 1921. s. IV.

3 FLOROVSKIJ, G. *Puťi russkogo bogoslovija*. Paríž, 1937 (reprint Vilnius, 1991), s. 69.

iba religióznych blúznivcov a fundamentalistov, nielen extrémnych konzervátorov staríny. Jeho prízrak sadá na najlepších ľudí tejto epochy. Sú ním okúzľované mnohé znamenité rozumy nielen na Rusi, ale aj za jej hranicami. Nie každý sa s tým chcel a dokázal zmieriť. Niektorí upadali do apatie a pasivity, iní hľadali riešenie. Minimálne jedna otázka zostala nezodpovedaná alebo aspoň nedopovedaná. Ako je to s Moskvou – tretím Rímom? Je táto idea už len mŕtvym pozostatkom romantickej minulosti? Alebo sa tretí Rím mení na onen tajuplný „Grad Kitež"? Pokiaľ tretí Rím zomrel, potom je akákoľvek snaha bezvýznamná a zbytočná. Keď to tak ale nie je, pokiaľ tretí Rím naďalej žije, len sa vo svojom duchovnom osirotený stiahol kdesi do podpolia dejín, potom je potrebné odhaliť zmysel prebiehajúceho procesu, a proti „tajomstvu nezákonnosti" vystúpiť s aktívnym odporom. Pretože zánik je eschatologicky spájaný so Západom, a teda aj okcidentálnou euroatlantickou civilizáciou, potom treba hrádzu práve postaviť vesternizácii. Mnohí Rusi, ktorí takto uvažovali, sa ocitli pred zjavným paradoxom. Na jednej strane stojí Západ, vinník mnohých relevantných bied Ruska, na druhej strane sa pre nich práve Západ stáva jediným možným útočiskom. Ani v čínskom Charbine, ani v ataturkovskom Istanbule slobodnými zostať nemohli. Vytúženú slobodu museli hľadať na duchovne nepriateľskom Západe, ktorý bol v očiach nejedného ruského emigranta svetom židomasonskej civilizácie. Eurázijci, napriek všetkej kritike Západu, odmietali mnohými emigrantskými kruhmi, predovšetkým pravicovo zameranými, preferované vysvetlenie, že revolúcia z r. 1917 je výsledkom aktivít malých krúžkov sprisahancov a revolucionárov, vedených židovskými bankármi a učencami. Namiesto tohto lapidárneho vysvetlenia ju vnímali viac ako výsledok hlbinných historických procesov,[4] ktoré však v konečnom dôsledku pripravili pôdu pre vznik a fungovanie tajných spolkov. No koreň krízy siahal oveľa hlbšie. Predovšetkým si uvedomovali, že zo Západu sa šíri a dejinám stále viac dominuje „idea katastrofického progresu", ktorá prerastá takmer všetky ďalšie vrstvy dejín a bytia, a naberá silné apokalyptické zafarbenie. Udalosti okolo nás naberajú kozmickú rýchlosť, svet sa neuveriteľne transformuje. Sociálne procesy sú prepájané s metafyzickými posunmi nevídaných rozmerov. To však neznamená, že duchovne a intelektuálne zdravá časť človečenstva rezignuje. Problémom však bolo, kde nájsť vhodnú základňu na odpor, ideológiu schopnú viesť premyslenú polemiku a klásť vážny odpor. Početná ruská diaspóra, v nadväznosti na skleslosť až depresiu, napádajúcu a infikujúcu kultúrny život Európy ako výsledok I. svetovej vojny i toho, čo vojnu pripravilo, práve niečo podobné očakávala.

4 BOČAN, S. My. In *Utverždenija*, 1932, 3, s. 75 – 78.

To bola asi jedna z hlavných príčin vysvetľujúcich základ spojenia autorov a objavenie sa samotného eurázijstva.

Pociťovanie katastrofickosti, prirodzene, neurčovalo všetku špecifiku duchovnej podoby prívržencov nového hnutia. Existoval ešte jeden podstatný moment, a to práve: eurázijstvo, eurázijstvo samo osebe, takmer ako samobytná entelechia. No v konkrétnom dejinnom prejave sa nové hnutie stalo intelektuálnou reakciou na násilné vyhnanie tej časti inteligencie, ktorá si už vybrala vlastnú cestu. Samotný názov „Exodus na Východ", okrem základného obsahu – „návratu k sebe, zámeru žiť, neodtrhávajúc sa od svojich koreňov" – mal jasný podtext spojený nielen s tradičným zmyslom pre kresťanskú kultúru a s definovaním paradigmy, v ktorej bol predkladaný problém na posúdenie, ale vypovedá aj o pripravenosti k určitým sociálnym počinom. Eurázijci vyjadrovali naladenie tej časti emigrácie, ktorá prestávala žiť ilúziami občas hraničiacimi s halucináciami, a s istou vášnivosťou sa zaujímala o dianie v krajine Sovietov; ktorá sledovala zmeny, nakoľko o nich mohla vedieť, a ruskú revolúciu prijímala nielen ako „symbol" konca starého, ale aj narodenie nového Ruska. Oceniť a hodnotiť dané zmeny z pohľadu úlohy zachovania ruskej kultúry a mohutnosti ruskej štátnosti, vypracovať na tomto základe stratégiu a taktiku vlastných postupov a prístupov, vlastného počínania – v tom bol videný zmysel hnutia, týmto cieľom bolo určované nasmerovanie teoretických hľadaní.

Eurázijstvo zároveň vyzvalo vzdelanú ruskú vrstvu, aby prehodnotila svoje tradičné pohľady na svet, svoju ideológiu a jej možné dôsledky. V uvedenom bode to do istej miery môže byť porovnané so znamenitým zborníkom **„Viechy" (Míľniky)**[5]**,** objaviacim sa dvanásť rokov predtým. Tiež autori „Míľnikov" sa svojou naliehavou výzvou pokúšali presvedčiť ruskú inteligenciu o tom, že cesta, ktorou prešlo niekoľko jej generácií, viedla do slepej uličky. Tým sa však zhoda oboch zborníkov, patriacich k najdôležitejším pamätníkom histórie ruskej idey začiatku 20. st., v podstate vyčerpáva. „Míľniky" sa objavili akoby v poslednej minúte, krátko pred ruskou katastrofou, ktorú – ako možnosť, alternatívu – autori „Míľnikov" predvídali a ktorú sa pokúšali odvrátiť svojou neľútostnou kritikou tradičného svetonáhľadu inteligencie. Zatiaľ čo zakladatelia eurázijského hnutia boli, naopak, svedkami katastrofy – pripomeňme, že medzi živými boli ešte aj autori **„Míľnikov"** – z ktorej sa pokúšali derivovať určité presné a predovšetkým poučné závery. No dané závery vyvolali v ruskej spoločnosti búrku znepokojení a nepochopení, plne porovnateľnú s vášnivou polemikou okolo základných téz „Míľnikov". Na rozdiel od drvivej väčšiny porazených

5 *VECHI. Sbornik statej o russkoj inteligencii.* Moskva, 1909.

a k úteku donútených protivníkov boľševikov, eurázijci sa v „ruskej Apokalypse", ako základný pocit Rusov pomenoval v poslednom svojom významnom diele Vasilij Rozanov[6], pokúšali nájsť aj pozitívne stránky. Táto Apokalypsa, hlásali eurázijci, ukázala krehkosť a istú vyumelkovanosť peterburského štátneho a kultúrneho modelu, a tiež, že ruská cesta rozvinutia a progresu bola od samotného začiatku Petrovho experimentu slepou uličkou.

V tej dobe, ako autori „Míľnikov" vo svojich po roku 1917 sa objaviacich prácach, objasňovali ruskú tragédiu predovšetkým revolučným pokušením inteligencie, ktoré sa na prelome storočí rozšírilo aj na nižšie vrstvy spoločnosti, eurázijci videli hlavnú príčinu rozpadu Ruska v európskom zvádzaní ruskej vzdelanej vrstvy. V podstate ide o to isté – revolučné pokušenie inteligencie sa zrodilo zo západného zvádzania a pod vplyvom vplyvných západných kruhov. Napriek tomu mnohí autori v tejto zdanlivej odlišnosti postoja vidia návrat k starému ruskému sporu medzi západníkmi a slavianofilmi, ktorý bol na začiatku 20. st. považovaný za prekonaný. Alexander Blok v roku 1908 písal o **„barbarskej hádke medzi slavianofilmi a západníkmi – hádke výlučne ruskej a pre Európana nepochopiteľnej a nezaujímavej"**.[7] V čase Blokovej poznámky na margo spomínaného sporu, ktorý sa od 30. rokov 19. st. tiahol ruskou históriou idey ako Ariadnina niť, sa skutočne môže zdať, že dávno nielen zostarol, ale aj je mŕtvy. Intelektuálna elita Ruska bola totiž na prelome storočí oveľa viac zachvátená dekadentnými naladeniami a ezoterickými hľadaniami, a tiež pocitom zavŕšenia historickej epochy. Lenže to isté, len v menšom rozsahu, platí aj o časti vrstvy vzdelaných na Západe. Minimálne v danom bode sa Východ a Západ nedali od seba totálne oddeliť. Napríklad ruská avantgarda bola v tej dobe jednou z najdôležitejších častí európskej umeleckej moderny a rozdiely medzi Východom a Západom nielen preto neboli viac považované za ontologicky neprekonateľné a akoby „večné". Poprední predstavitelia religiózno-filozofickej renesancie, ktorá sa začala na prelome 19. a 20. st., predovšetkým ale autori „Míľnikov", ukázali, že pre okcidentálneho človeka môže zrejmý svojráz pravoslávia plne harmonizovať s hodnotovými predstavami západnej kultúry, že obe časti kresťanskej „oikoumeny" sa bez seba navzájom jednoducho nemôžu zaobísť.

6 ROZANOV, V. V. *Apokalipsis našogo vremeni.* Sergijev Posad, 1917-18. Rozanov v tomto diele zhrnul svoje trpké premýšľania o zahynutí Ruska a jej kultúry, obsahujúce aj iné predchádzajúce témy Rozanova, ako bolo kresťanstvo, judaizmus, pohanstvo, rodina, pohlavie a iné.

7 BLOK A. *Sobranije sočinenij.* T. 5. Moskva – Leningrad, 1962, s. 332.

Revolúcia r. 1917 a ňou vyvolaná občianska vojna zo začiatku neviedli k znovuzrodeniu starej polemiky medzi kritikmi a apologétmi Západu. Vtedy sa fronty sformovali úplne inak. Ani „červených" ani „bielych" vo všeobecnosti nebolo možné nazvať protivníkmi západnej kultúry ako takej. Obe strany sa nechávali inšpirovať západnými ideami – v jednom prípade marxizmom, v druhom nacionalizmom. V istom zmysle išlo o vnútrozápadný spor na ruskej pôde, no so špecifickým ruským zafarbením. Až eurázijci s ich občas ostrými, nie však primitívnymi, útokmi postavili vo vnútroruskom spore proti celej západnej kultúre nové akcenty. Naozaj však tieto idey eurázijcov vychádzali od slavianofilov či panslavistov, ako predpokladali niektorí z ich kritikov, napríklad Berďajev, vidiaci v eurázijstve iba čosi epigónske a málo originálne?[8] Treba poznamenať, že spomínaní kritici prehliadli v podstate neprekonateľnú priepasť medzi eurázijcami a ich, pripusťme, predchodcami. Napríklad v protiváhe slavianofilským a panslavistickým prúdom 19. st. sa v prípade eurázijcov nehovorí o konzervatívnom alebo konzervatívno-liberálnom, ale o revolučnom pohybe. Ono vítalo, hlavne vo svojom neskoršom vývoji, najdôležitejšie výsledky ruskej revolúcie, ktoré, podľa ich názoru, spočívali v tom, že bola odstránená priepasť medzi europeizovanou triedou vzdelaných a národnými vrstvami, ktoré ešte stále žili ideami dopetrovského Ruska. To, že odstránenie tejto priepasti nasledovalo ako výsledok takmer úplného zničenia alebo vyhnania vyššej triedy, že v Rusku, podľa slov Vladimíra Weidleho, sa svojím spôsobom odohralo „vyhnanie Varjagov",[9] eurázijcov neznepokojovalo. Hoci samotní eurázijci, ako predstavitelia vzdelanej vrstvy, boli vážne dotknutí spomínaným „vyhnaním", považovali tento proces za ak nie osudovo, potom rozhodne historicko-kauzálne nevyhnutný. Podľa ich názoru bol týmto učinený koniec svojho druhu dvojitému odcudzeniu, v ktorom Rusko žilo od dôb petrovských transformácií: odcudzeniu národných vrstiev od ich vlastného štátu a odcudzeniu vzdelanej triedy od vlastnej tradície. Eurázijci sa domnievali, že ako výsledok osvojenia západného kultúrneho modelu sa vyššia ruská trieda vzdala centrálnej idey, odmietla ideu, na ktorej bazírovala politická kultúra Ruska, a navyše: jej identitu ako takú – od religiózne inšpirovanej idey vyvolenosti svätej Rusi až po vyvolenosť moskovského cárstva. Po Petrovi bola spomenutá idea považovaná za „barbarskú", „azi-

8 BERĎAJEV, N. Jevrasijci. In *PUŤ*, 1925, č. 1, s. 134 – 139.
9 WEIDLE, Vl. *Zadača Rossiji.* New York, 1956, s. 81.

atsku“. Odteraz iba západnú kultúru obdarúvali atribútmi, ktoré predtým používali v prípade „Moskvy – tretieho Ríma“.[10]

Možno aj preto predpovedali hnutiu veľkú budúcnosť: témy, ktoré eurázijci vyzdvihli, boli podrobne posudzované v ruskej zahraničnej tlači. Vzhľadom na podmienky, v akých sa ruskí emigranti ocitli, bola ich publicistická aktivita v 20. rokoch 20. st. doslova búrlivá. Napriek tomu sa v polovici 30. rokov eurázijské hnutie, znepokojujúce rozumy, rozpadlo, hoci úplne už nikdy nezaniklo, čoho dôkazom je aj dnešné neoeurázijstvo.

Prehistória, história a príčiny vzniku eurázijstva

Prehistóriu eurázijstva môžeme vnímať ako výtvor, ktorý vzišiel z tvorivej syntézy byzantinizmu Konštantína Leonťjeva, neoslavianofilstva Nikolaja Danilevského a „počveničestva“ Fiodora Dostojevského. Ono rozvíjalo ich myšlienky o vedúcej úlohe pravoslávnej cirkvi v štáte, o mnohosti kultúrno-historických typov a o mesiášskom povolaní ruskej kultúry. Najväčšiu úlohu pri vzniku eurázijstva zohralo „obrátenie sa k Východu“ – uznanie pozitívneho ázijsko-mongolského kultúrneho vplyvu na ruské dejiny, ktoré dostalo pomenovanie „turanstva“. Na základe týchto kultúrnych vplyvov bol eurázijstvom vypracovaný rad originálnych politických, právnych a sociálno-ekonomických koncepcii (ideokracia, garantujúci štát, demótia). Napriek tomu presne určiť žriedlo, z ktorého vytryskol prúd „eurázijského zvádzania“, je stále ťažké. Okrem spomínanej syntézy byzantinizmu, neoslavianofilstva a počveničestva mnohí oponenti a kritici eurázijstva (zvlášť N. A. Berďajev, I. A. Iľjin, M. G. Vandalkovska, L. V. Ponomarieva) tvrdili, že toto hnutie vzniklo výlučne spontánne, pod vplyvom katastrofickej porevolučnej situácie, vždy ale pripúšťajúc predovšetkým spomínanú inšpiráciu slavianofilstvom. V istom zmysle pokračovalo eurázijstvo v tradícii slavianofilstva, panslavizmu, byzantinizmu, čiastočne dokonca ruského konzervativizmu. V eurázijstve vidíme kvintesenciu ruského národno-politického myslenia 19. a začiatku 20. st. V tomto zmysle eurázijstvo nezáviselo od historických podmienok, v ktorých sa konkrétne ocitla ruská inteligencia, a aj bez vypuknutia októbrovej revolúcie a následnej občianskej vojny by sa pravdepodobne bolo zrodilo obdobné ideové hnutie. Čo môžeme takmer s istotou tvrdiť, je fakt, že forma, ktorú eurázijstvo prijalo, bezprostredne

10 Por. taktiež: SAVICKIJ, P. Povorot k vostoku. In *Ischod k Vostoku,* s. 1 – 3. TRUBECKIJ, N. Ob istinnom i ložnom nacionalizme. In *Ischod k Vostoku*, s. 71-85; TRUBECKIJ, N. Verchi i nizi russkoj kuľturi. In *Ischod k Vostoku*, s. 86 – 103; FLOROVSKIJ, G. O patriotizme pravednom i grechovnom. In *Na puťjach. Utverždenie jevrasijcev. Kniga vtoraja*. Moskva-Berlín, 1922, s. 231 – 292; *Jevrasijstvo. Opyt sistematičeskogo izloženija*. Paríž, 1926, s. 2í sq.

závisela od politických udalostí začiatku 20. st., avšak obsah, súc skôr podmienený ideovým kontextom ruskej národno-politickej tradície, od nich až tak závislý nebol. To je prvý bod.

Po druhé, eurázijstvo bolo reakciou na revolúciu r. 1917. Za cieľ si kládlo prekonať ako liberálov (február), tak aj boľševikov (október), taktiež ukázať a demaskovať proces, ktorý priviedol ruské impérium k rozpadu a krachu. Preto môže byť eurázijstvo považované za ruskú odpoveď západníctvu.

Po tretie, eurázijstvo sa stalo barometrom politickej situácie v ZSSR. V tých momentoch, keď sa vláda v ZSSR obracala k posilneniu dŕžavných, nacionálnych princípov, eurázijstvo začínalo slabnúť, a naopak, obrodzuje sa v momentoch krízy, výrazného nedostatku štátno-patriotickej idey. V uvedenom zmysle je eurázijstvo pre Rusko v perióde katastrofického stavu stratégiou prežitia.

Po štvrté, treba brať do úvahy fakt, že objavenie sa eurázijstva sa stalo možným po I. svetovej vojne, keď historická prax ukázala nedokonalosť dvoch hlavných ideových smerov v ruskom duchovnom živote – slavianofilstva a západníctva.

A nakoniec po piate, násilný rozchod s Ruskom sa stal pre eurázijcov tragédiou, popudiacou ich prehodnotiť vlastný vzťah k Európe, pretože otvoril oči pre mnohé javy, ktoré pri „bežnom spôsobe života" na Západe Rusko nevidelo.

Periodizácia eurázijstva

Pokiaľ ide o problematiku periodizácie „klasického eurázijstva" 20. – 30. rokov 20. st., tá bola skúmaná a riešená v prácach mnohých bádateľov. Napr. S. S. Choružij, V. J. Paščenko a I. V. Vilenta[11] vydeľovali v dejinách klasického eurázijstva tri základné etapy. Počiatočné obdobie zaberá roky 1921 – 1925 a prebieha hlavne vo východnej Európe a Nemecku. V tejto etape prevláda kulturocentrizmus a eurázijstvo predstavuje akoby vyložene religiózno-filozofický ideový prúd. V nasledujúcej etape (1926 – 1929) sa centrom eurázijstva stáva Paríž a jeho hlavným teoretikom Lev Platonovič Karsavin, ktorý sa po skončení daného obdobia na dianí hnutia prakticky viac nezúčastňuje. Nakoniec v perióde 1930 – 1939, po množstve kríz a rozkolov, začína hnutie upadať, existujúc už iba v nevýznamných skupinách jednotlivých centier ruskej emigrácie. Mimochodom, A. V. Sobolev[12],

11 CHORUŽIJ, S. S. Karsavin, jevrazijstvo i VKP. In *Voprosy filosofii,* 1992, 2, s. 78; PAŠČENKO, V. J. *Ideologija jevrazijstva.* Moskva, 2000, s. 233 – 242; VILENTA, I. V. *Koncepcija istorii Rossiji v naučnom naslediji jevrazijcev*: dizertačná práca. Moskva, 1995, s. 76 – 101.

12 SOBOLEV, A. V. Uroki jevrazijstva. In *Jevrazijskaja perspektiva*. Moskva, 1994, s. 41 – 45.

súhlasiac s uvedenou klasifikáciou, prerozdeľuje periódu od roku 1921 po rok 1925 ešte na ďalšie dve etapy: etapa vzniku (1921 – 1923) a „demagogická" etapa (koniec r. 1923 – 1925), v čase ktorej sa eurázijstvo pretvára v politickú organizáciu.

E. G. Krivošejeva[13] vyčleňuje v dejinách eurázijstva nasledujúce periódy: obdobie jeho vzniku (1921 – 1924), keď boli položené základné ideologické pozície; obdobie rozkvetu eurázijskej činnosti (1925 – 1927) ako roky najväčšej aktivity eurázijstva v publicistickej a organizačnej sfére; a obdobie rozkolu a rozpadu eurázijstva (1928 – 1931). Krivošejeva svoju pozornosť koncentruje do hypotézy, podľa ktorej politická aktivita eurázijstva a jeho rozkol boli priamo spojené s činnosťou agentov OGPU v rámcoch tzv. operácie „Trest".

Ďalšiu periodizácia eurázijstva nachádzame v knihe A. T. Gorjajeva, podľa ktorého eurázijstvo môže byť rozdelené na tri etapy: prvá je spojená so sformovaním sa komplexu ideí (1921 – 1924); druhá: upevnenie týchto ideí (1924 – 1928); tretia: rozpad spoločného hnutia na rozličné skupinky a zánik eurázijstva (1928 – 1938).[14]

Napriek predloženej periodizácii sa I. B. Orlova domnieva, že „idea eurázijstva sa počas posledného poldruha storočia objavila niekoľkokrát. Po prvýkrát sa tak stalo už v 70. rokoch 19. st. (Danilevskij, Leontjev), potom v 20. rokoch 20. st. (klasické eurázijstvo), a nakoniec teraz (N. Nazarbajev a množstvo intelektuálov)".[15]

Z pohľadu A. V. Samochina prešlo klasické eurázijstvo ako ideovo-politický prúd vo svojom rozvinutí štyrmi etapami. Prvou bola „slavianofilská" etapa (1920 – 1924). V tejto etape je eurázijstvo ešte tesne spojené s ruskou imperátorskou ideou a cirkevno-emigrantskými kruhmi. Nie náhodou do radov eurázijcov vstupuje Georgij Vasilievič Florovsky – popredný predstaviteľ ruského cirkevného slavianofilstva a byzantinizmu, no predovšetkým človek neuveriteľného rozhľadu a schopnosti prenikať k samotnej podstate veci, ktorý sa nakoniec stane azda najhlbším kritikom eurázijstva v jeho neskoršej podobe. Eurázijci v danej etape formulujú východiskové základy svojej ideológie – ideu Ruska-Eurázie, prekonanie boľševizmu a prijatie revolúcie ako faktu, ktorý sa udial a je nemenný. Na konci uvedenej etapy sa eurázijstvo vzďaľuje svojim slavianofilským koreňom a mení sa na spolo-

13 KRIVOŠEJEVA, E. G. *Porevoljuconnoje emigrantskoje tečenije: jevrazijstvo(1921 – 1932)*: Dizertačná práca. Moskva, 1997, s. 143.

14 GORJAJEV, A. T. *Jevrazijstvo: „vedecký zámer" a praktické reálie*. Moskva, 2001, s. 26 – 30.

15 ORLOVA, I. B. *Jevrazijskaja civilizacija.* Moskva, 1998, 120 s.

čensko-politický prúd. V tej dobe spomínaní G. V. Florovsky a P. M. Bicilli prerušujú svoje kontakty s eurázijstvom.

Druhá etapa je etapou rozkvetu eurázijstva ako ideovo-politického prúdu (1925 – 1927). Počas nej vychádza množstvo eurázijských vydaní, vzniká jediná eurázijská organizácia, sú publikované tri programové dokumenty eurázijstva (formulácie). Eurázijstvo priťahuje pozornosť ako širokých kruhov emigrácie, tak aj OGPU. Práve v uvedenej dobe dochádza k infiltrácii eurázijstva agentmi OGPU a je ustanovené spojenie s „Trestom". V r. 1926 sa k eurázijstvu pripojil popredný predstaviteľ ruskej kultúry tej doby, Lev Platonovič Karsavin, budúci tvorca ideológie ľavého eurázijstva, a r. 1927 právnik a historik práva N. N. Aleksejev, vnesúci veľký vklad do rozvinutia eurázijskej teórie štátu a práva. V spomínanom období sa eurázijstvo oslobodzuje od napodobňovania slavianofilstva, či skôr neoslavianofilstva, a stáva sa zakončeným ideovým systémom.

Tretia etapa je etapou krízy (1928 – 1931), ktorá sa ťahala od rozkolu eurázijstva po I. eurázijský zjazd. Táto etapa predstavuje zavŕšenie ideovej evolúcie klasického eurázijstva. Dochádza k rozkolu eurázijstva na pravé (N. N. Aleksejev, P. N. Savicky, N. S. Trubecky, K. A. Čcheidze a i.) a ľavé „klamárske" krídlo (P. P. Suvčinsky, S. Efron, L. P. Karsavin, D. P. Svjatopolk-Mirsky, A.S. Lurie a i.), pričom posledné sa prakticky zbližuje s marxizmom. Výsledkom menovaných udalostí bol masový odchod z eurázijského hnutia jeho členov, strata popularity v emigrantských kruhoch, účasť v politickom hnutí zanechávajú N. N. Aleksejev a N. S. Trubecky. V závere tohto obdobia eurázijstvo fakticky svoju existenciu ako spoločensko-politické hnutie končí a ďalej už existuje len ako emigrantský vedecký prúd.

V rokoch 1932 – 1939 dochádza k úpadku eurázijstva a jeho postupnému zániku ako pomerne vplyvného hnutia medzi ruskou emigráciou. Eurázijské zborníky, neraz veľmi zaujímavé, prestávajú vychádzať. Sú publikované iba dva ročníky „Kroník" a od r. 1934 po r. 1938 niekoľko vydaní eurázijských zošitov. Jednoducho, eurázijstvo definitívne stráca svoju popularitu medzi emigrantmi, žiadne významnejšie rozvinutie doktríny eurázijstva sa nekoná, intelektuálne a duchovne sa mení na bežný priemer, jedine geopolitické a etnické aspekty, inšpirované predvojnovou situáciou, sú viac precizované. R. 1938 sú prerušené vydávania zborníkov, po výsluchu fašistami vo veku iba 48 rokov zomiera vodca eurázijstva N. S. Trubecky, a už nasledujúci rok, v spojitosti so začiatkom vojny, „klasické" eurázijstvo svoju existenciu definitívne končí.

Globálne zhrnúť periodizáciu eurázijstva od počiatku až dodnes by sme mohli nasledovne. Vo svojej ideovo-politickej a kultúrnej evolúcii prešlo eu-

rázijstvo tromi základnými etapami, z ktorých každá bola rozčlenená na niekoľko období: klasické eurázijstvo či eurázijstvo tzv. „prvej vlny“ (1920 – 1939); eurázijstvo L. N. Gumileva (1956 – 1989); súčasné eurázijstvo či neoeurázijstvo (1989 – 2004).

Samotné klasické eurázijstvo má vo svojej historickej ideovo-politickej evolúcii vlastné štádiá procesu, ktoré sú charakterizované ako „slavianofilské“ (1920 – 1924); vlastná eurázijská perióda (1925 – 1927); obdobie krízy (1928 – 1931); a nakoniec obdobie „vyhasínania“ eurázijstva (1932 – 1939).

Pokiaľ ide o súčasné eurázijstvo, aj to vo svojom vnútornom rozvinutí prešlo tromi štádiami vývoja: obdobie obrodenia (1989 – 1994); perióda ideovo-politického rozvinutia (1994 – 1999); doba ideovej divergencie rozličných eurázijských smerov (2000 – 2004). Hoci si väčšina súčasných prúdov v ruskom eurázijstve zachováva istú sukcesiu, často sa necháva inšpirovať, nadväzujúc na klasické eurázijstvo, úplne inými cieľmi a kladie pred seba iné úlohy, ktoré nie vždy bezprostredne súvisia s neobyčajnými zmenami, ktorými prešlo 20. storočie. A tak o pokračovaní a rozvinutí eurázijských ideí môžeme hovoriť iba v prípade neoeurázijstva Alexandra G. Dugina a ľavého eurázijstva R. Bachitova.

Historiozofia eurázijstva

Jednou zo základných historiozofických koncepcií eurázijstva je koncepcia mongolského jarma v ruských dejinách. Táto bola vysvetlená hlavne v prácach N. S. Trubeckého, P. N. Savického a G. V. Vernadského.[16] Jej obsah spočíval v uznaní ujatia sa Džingischánovho dedičstva či dedičstva veľkej mongolskej Hordy Moskovskou Rusou. Inými slovami, že Moskovská Rus nie je iba dedičom rímskej štátnosti (teória tretieho Ríma), ale aj veľkej mongolo-tatárskej dŕžavy. Táto koncepcia odvrhovala a vyvracala názor, že jedine európsky vplyv bol pre ruský národ v jeho dejinách určujúci a rozhodujúci, zatiaľ čo ázijský vplyv ho ťahal späť, k zaostalosti. Hlavné, čo sa eurázijci pokúšali touto koncepciou dosiahnuť, bolo odstránenie interetnického antagonizmu na základe krvi, demytologizácia historického

16 TRUBECKOJ, N. S. Vzgljad na ruskuju istoriju ne s Zapada...; SAVICKIJ, P. N. Step i osedlosť...; VERNADSKIJ, G. V. Mongolskoje igo...; VERNADSKIJ, G. V. Dva podviga Aleksandra Nevskogo. In *Jevrazijskij vremennik.* Kn. VI. Berlín, 1925, s. 318 – 337; VERNADSKIJ, G. V. Načertanie russkoj istorii...; SUVČINSKIJ, P. P. Sila slabych. In *Ischod k Vostoku*. Sofia, 1921, s. 4 – 8; SUVČINSKIJ, P. P. Epocha very. In *Ischod k Vostoku*..., s. 14 – 27; SUVČINSKIJ, P. P. K preodoleniju revoljucii....; SUVČINSKIJ, P. P. Idei i metody. In *Jevrazijskij vremennik.* Kn. IV. Berlín, 1925, s. 24 – 65; KARSAVIN, L. P. Fenomenologija revoljucii...

vedomia, pretože jedine ona im v konečnom účtovaní dovoľovala oprieť sa o samobytnosť Rusi.

Koncepcia geopolitického delenia ruskej histórie bola rozpracovaná G. V. Vernadským. Podľa nej môžeme ruské dejiny rozdeliť do piatich období, čiastočne zodpovedajúcich fázam historického rozvinutia Eurázie. Ruské dejiny sú pritom jednotlivým prípadom z dejín Eurázie, ktorých súčasť tvoria. V tejto koncepcii sú historické udalosti analyzované z pohľadu miesta rozvinutia „lesa" a „stepi", hoci paralelne sú opisované religiózno-kultúrne udalosti a črty sociálno-politického zriadenia. Aby sme nezabudli, je tu ešte jedna črta, ktorá sa objavila v petrovskom a popetrovskom období ruskej histórie, a ktorá súvisí s divergenciou medzi rozvíjaním štátu podľa západných vzorov a rozšírením Rusi smerom na Východ, do Orientu. A tiež do istej miery porobením cirkvi zo strany štátu a značným úpadkom duchovného života ruského národa. „Jedno zostáva nesporné," píše G. Florovsky, „toto bol mocenský akt sekularizácie, akt štátneho zosvetštenia. Preto bol aj prijatý a prežitý práve ako prevrat. V petrovských časoch sa začína veľký ruský rozkol – rozkol o to nebezpečnejší a ostrý, že bol zamlčaný a ukrytý. Rozkol a roztržka nie natoľko medzi štátnou mocou a národom, nakoľko medzi vládou a cirkvou. Štát zo seba zhadzuje povinnosť vnútorného pocirkevnenia, posilňujúc svoju suverénnu autoafirmáciu. No zároveň požaduje od cirkvi posvätenie a svedectvo o sebe ako o kresťanskej štátnej moci. V tomto spočívala veľká a osudová dvojzmyselnosť. Vyhlasujúc pravoslávnu vieru za panujúce vierovyznanie a uznávajúc ju za jeden z pilierov existujúceho zriadenia, štát si zároveň nárokuje na to, aby objal aj cirkev, aby ju zahrnul do zloženia štátneho právneho poriadku. Obliekajúc kánony silou a sankciami štátneho zákona, svetská moc sa usiluje akoby zacloniť božský a nadštátny prameň cirkevných splnomocnení. V tomto spočíva celý pátos podľa Pufendorfa[17] napísaného Duchovného reglamentu[18]. V tomto spočíva celý zmysel založenia Duchovného kolégia[19], ktoré, ako hovoril metropolita Filaret, „od protestanta prevzal Peter, no ktorú Prozreteľnosť Božia a cirkevný duch obrátili na Najsvätejšiu synodu..." Až v nikolajevskom období zámer znížiť miestnu cirkev na stupeň „synodálneho departmentu" nado-

17 Samuel Pufendorf (1632 – 1694) – známy nemecký právnik, stúpenec učenia o prirodzenom práve.

18 Duchovný reglament – zákonodarný akt Petra I. z r. 1721 týkajúci sa reformy cirkevného riadenia; podľa Duchovného reglamentu je cirkev podriadená štátu, namiesto patriarchátu je založená Synoda.

19 Duchovné kolégium či Najsvätejšia vládnuca synoda bolo vytvorené Petrom I. vo februári 1721 ako jedna z centrálnych štátnych inštitúcií za účelom riadenia záležitostí pravoslávnej cirkvi.

búda priame a otvorené vyjadrenie – v lapidárnych formulách Základných zákonov, v Zbierke zákonov z roku 1832[20]. „Imperátor ako najvyšší obranca a ochranca dogiem panujúcej viery, a strážca pravovernosti i každého v cirkvi dôstojného správania." V tomto zmysle sa imperátor v akte o dedičstve trónu (1797, apr. 5) nazýva Hlavou cirkvi. Pri cirkevnom riadení pôsobí autokratická moc prostredníctvom Najsvätejšej vládnucej synody[21], ktorá je ňou založená (článok 42 a 43). Uvedené formulácie sú podľa všetkého ukuté a razené samotným Speranským. Je nich jasne a pravdivo reprodukované štátne sebapociťovanie a sebadefinovanie: v nich je dokonca dopovedaná myšlienka Petra, ktorý sám seba považoval za „posledného sudcu" Duchovného kolégia a otvorene pridával jej plnú moc k svojej samoderžavnej (autokratickej) moci – „keď je pod vládnucim monarchom a ním je ustanovená..." Spomenuté štátne nároky boli a zostávali jednostranným prejavom štátnej moci. Nikdy neboli prijaté a upevnené cirkevným súhlasom a vôľou. Cirkev v nich videla „navštívenie Božie" a odpovedala na nich vnútorným zhromažďovaním, odchádzala do »vnútornej púšte«."[22] Z tohto vývoja vyplýval tiež originálny pohľad eurázijcov na Rusko, vyjadrený v teórii ruskej revolúcie. Eurázijci na ňu pozerali ako na chorobu symfonického všeobecného celku Ruska-Eurázie, zákonite sa objavujúcu ako dôsledok rozkladu starej vládnucej vrstvy pod vplyvom západných ideí.

V celku ale boli historiozofické koncepcie eurázijcov súčasníkmi málo využité, hoci na historický proces v Rusku predstavovali nový pohľad. Pred eurázijcami boli ruské dejiny takmer vždy predstavované ako jednotlivý príbeh z dejín Európy, v krajnom prípade boli od nej rázne oddeľované.

20 Základné zákony Ruského impéria – súhrn zákonných ustanovení týkajúci sa obecných princípov štátneho zriadenia Ruska, po prvýkrát boli kodifikované pod vedením M. M. Speranského r. 1832. Znovu boli preskúmané až r. 1906 v spojitosti s vydaním Manifestu 17. októbra 1905.

21 Synoda (od gr. Synodos – zhromaždenie); Najposvätnejšia synoda – jeden z najvyšších štátnych orgánov v Rusku v r. 1721 až 1917. Mala na starosti záležitosti pravoslávnej cirkvi (výklad religióznych dogiem, zachovanie obradov, otázky duchovnej cenzúry a osvietenia, zápas s heretikmi a rozkolníkmi). Na čele Synody stál oberprokuror vymenovaný imperátorom.

22 FLOROVSKIJ, G. Filaret, mitropolit moskovskij. In *Vera i kuľtura*. Sankt Peterburg, 2002, s. 259 – 260.

Ideologická koncepcia

Základná podstata eurázijstva ako monistického ideového systému je vysvetlená v prácach P. N. Savického, N. S. Trubeckého a J. Sadovského.[23] Vo vzťahu k svojej doktríne ako k monistickému ideovému systému sa eurázijci ukázali byť v práve. Ich názory sa minimálne nevtesnávali do pre europocentrickú vedu tradičného protikladu a ukázali sa ako nepoužiteľné v podmienkach víťazstva boľševizmu a európskeho fašizmu a nacizmu. Napriek tomu sa o nich rozprávalo a rozpráva stále častejšie. Záujem o eurázijstvo sa znovuzrodil až o tri desaťročia po jeho formálnom rozpadnutí a zániku. Tejto renesancii vo veľkej miere napomohla monografia mníchovského historika Otta Boessa „Die Lehre der Eurazier" (Wiesbaden, 1961). Niekoľko statí na túto tému publikoval Nikolaj Rjazanovskij,[24] neveľké kapitoly vo svojich bádaniach o dejinách ruského spoločenského myslenia a ruskej emigrácie venoval eurázijcom Vasilij Zeňkovsky, S. V. Utechin, Robert Williams, Gleb Struve a Michail Agursky. Nakoniec sa r. 1982 a 1985 objavili dve práce Charlesa Halperina. Od rozpadu Sovietskeho zväzu eurázijske idey, už predtým prebudené k životu, naberajú na intenzite, ktorá sa prejaví predovšetkým v poslednej dekáde 20. a začiatkom 21. storočia, najmä u takých autorov ako A. G. Dugin, A. S. Panarin, R. Vachitov, pokračujúcich v rozvíjaní eurázijstva z pohľadu jeho celostnosti.

Etnické koncepcie boli v základe rozvinuté N. S. Trubeckým a V. I. Iľjinom.[25] V koncepcii obecne eurázijského národovectva bol realizovaný pokus ujsť od dvojnásobne etnického základu národovectva a za jedinú neegoistickú podobu pripútanosti k svojej národnosti vyhlásiť lásku k jej kultúre. A pretože kultúra Ruska-Eurázie, ako tvrdili eurázijci, je plodom všetkých

23 SAVICKIJ, P. N. Jevrazijstvo. In *Osnovy jevrazijstva*. Moskva, 2002, s. 266 – 280; SAVICKIJ, P. N. V borbe za jevrazijstvo. In Savickij, P.N. *Kontinent Jevrazija*. Moskva, 1997, s. 161 – 216; SAVICKIJ, P. N. Geografičeskije i geopolitičekije osnovy jevrazijstva. Ibid. s. 295 – 302; TRUBECKOJ, N. S. My i drugije. In *Nasledije Čingischana*, s. 395 – 411; TRUBECKOJ, N. S. Naš otvet. In Ibid. s. 382 – 384; SADOVSKIJ, J. Opponentam jevrazijstva. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. III. Berlín, 1923, s. 149 – 174; SADOVSKIJ, J. Iz dnevnika „Jevrazijca". In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. IV. Berlín, 1925, s. 378 – 405.

24 BOESS, O. *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden, 1961; RIASANOVSKY, N. The Emergence of Eurasianism. In *California Slavic Studies,* 1967, 4, s. 39 – 72; LUKS, L. Die Ideologie der Eurasier im zeitgeschichtlichen Zusammenhang. In *Jahrbuecher der Geschichte Osteuropas*, 1986, 34, s. 374 – 395.

25 TRUBECKOJ, N. S. Ob istinnom i ložnom nacionalizme. In Trubeckoj, N. S. *Nalsedije Čingischana*, s. 103 – 117; TRUBECKOJ, N. S. Obščeeurazijskij nacionalizm. Tamže, s. 493 – 505; TRUBECKOJ, N. S. Verchi i nizy russkoj kuľtury. Tamže, s. 118 – 135; TRUBECKOJ, N. S. O turanskom elemente v ruskoj kuľture. Tamže, s. 136 – 162; TRUBECKOJ, N. S. Vzgljad na russkuju...; IĽJIN, V. N. O jevrazijskom patriotizme. In *Jevrazijskaja kronika*. Vyp. VIII. Paríž, 1927, s. 11 – 15.

národov, jej obyvateľov, tých, ktorí ju osídľujú, potom aj národovectvo musí byť obecné či spoločné. Je nesporné, že takéto ponímanie národovectva zbližovalo eurázijstvo s koncepciou sovietskeho národa ako osobitnej historickej pospolitosti. Druhá koncepcia turánskeho psychologického typu a slovano-turanskej jednoty Ruska-Eurázie bola v jadre rozpracovaná N. S. Trubeckým. Tento vynikajúci jazykovedec a mysliteľ skúmal jednotu turkotatárskych a slovanských národov predovšetkým ako spôsob kritiky lživého nacionalizmu a panslavizmu, argumentujúc historickou jednotou Slovanov a Turkotatárov, utvoriacimi sa psychologickými črtami charakteru, ktoré sa dostali do ruského spôsobu života.

Koncepcia štátu a práva, sociálno-politické koncepcie boli rozvinuté predovšetkým N. S. Trubeckým, P. N. Savickým, N. N. Aleksejevom, P. P. Suvčinským, V. N. Iľjinom, L. P. Karsavinom a M. Šachmatovom.[26] Koncepcia štátu pravdy a zaručujúceho, garantujúceho štátu fakticky predstavovali názor na eurázijskú štátnosť ako na podstatne odlišnú od západnej. Odlišnosť spočíva v tom, že „eurázijský štát spravodlivosti" je spiritualizovaný, zduchovňovaný religióznym ideálom a ponúka široké sociálne a politické garancie obyvateľstvu, čo je vyjadrené v jeho ideokratickosti a „demotičnosti". Učeniu o ideokracii a „eurázijskom výbere" patrí centrálne miesto v koncepciách eurázijcov venovaných štátnemu zriadeniu. Eurázijci prikladali veľký význam moci organizačnej idey, pretože s jej pomocou je možné zhromaždiť elitu, regrutujúcu sa z národných más podľa kritéria oddanosti idei. Spôsob uvedeného výberu vysvetľovala nasledujúca koncepcia eurázijstva – koncepcia demócie (organickej demokracie). Táto reprezentovala pokus reformovať systém Sovietov – hoci Sovieti boli niektorými eurázijcami považovaní za jeden z hlavných pozitívnych výsledkov uskutočniacej sa národnej revolúcie – a upevniť mnohostupňový vzájomný výber deputátov

26 Pozri ŠACHMATOV, M. Podvig vlasti. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. III.. Berlín, 1923, s. 55 – 80; ŠACHMATOV, M. Gosudarstvo pravdy. In *Jevrazijskij vremnnik*. Kn. IV. Berlín, 1925, s. 268 – 307; ALEKSEJEV, N. N. O garantijnom gosudarstve. In *Russkij narod i gosudarstvo*. Moskva, 2000, s. 372 – 385; ALEKSEJEV, N. N. Objazannosť i pravo. In *Russkij narod i gosudarostvo*, s. 155 – 168; ALEKSEJEV, N. N. Sobstvennosť i socializm. In *Russkij narod i gosudarstvo*, s. 186 – 181; TRUBECKOJ, N. S. Od ideepraviteľnice ideokratičeskogo gosudarstva. In *Nasledije Čingischana*, s. 518 – 525; SAVICKIJ, P. N. Poddanstvo idei. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. III. Berlín, 1923, s. 9 – 17; SUVČNSKIJ, P. P. Monarhija ili siľnaja vlasť. In *Jevrazijskaja Chronika*. Vyp. IX. Paríž, 1927, s. 22 – 24; K voprosu o preobrazovaniji sovetskogo gosudarstvennogo stroja. In *Jevrazijskij sbornik*. Kn. VI. Praha-Paríž, 1929, s. 78 – 80; IĽJIN, V. N. K vzaimnootnošeniju prava i nravstvennosti. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. IV. Berlín, 1925, s. 305 – 317; KARSAVIN, L. P. Osnovy politiki. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. V. Berlín, 1927 s. 185 – 239.

týchto nových Sovietov. Eurázijská právna teória vyjadrila názory eurázijcov na vzájomný vzťah práva a povinností človeka. Podľa nej eurázijský štát spomínanú syntézu práva a povinnosti realizuje.

Ekonomické koncepcie boli rozpracované predovšetkým N. N. Alekseje-vom a P. N. Savickým.[27] V rámcoch koncepcie funkcionálneho vlastníctva bolo vyjadrené úsilie eurázijcov o zdôvodnenie tretej ekonomickej cesty a oddelenie od emigrantských a sovietskych ekonomických teórií. Spojenie v rámcoch štátno-súkromného hospodárstva, princípu plánovania a svojím významom funkčného vlastníctva reflektovalo tiahnutie eurázijcov k syntéze ekonomickej slobody osoby, sociálnej spravodlivosti a mocnej štátnej centrálnej moci v ekonomike. „Koncepcia hospodaro-mocnosti" predstavovala ďalšiu prílohu štátno-súkromného systému hospodárenia v ekonomike. Hospodár-osoba ako základný typ súkromného vlastníka je priamym protikladom kapitalistickému podnikateľovi, pretože je kontrolovaný štátom a je nútený dávať prednosť blahu robotníka a podniku, zámeru v celku, a nie osobnej výhode a nahromadeniu. Hospodár-osoba sa musí v ekonomike spájať s hospodárom-spoločnosťou v rámcoch jediného štátneho plánu. Koncepcia funkčného vlastníctva „hospodáro-mocnosti" bola jasne vyjadrená v súčasných predstavách o sociálnom štáte a dŕžavnom paternalizme, čiastočne boli tieto realizované v ekonomických systémoch juho a východázijských štátov – hlavne v Číne, Japonsku, Južnej Kórei.

Vcelku eurázijstvo vo svojej ideovo-politickej evolúcii prešlo vážnou cestou od vzniku a rozkvetu po krízu a krach. Táto cesta nebola historicky dlhá, ani dve dekády, no bola neobyčajne plodná a v mnohom inšpirujúca i varujúca zároveň. Reprezentanti tohto porevolučného prúdu sa usilovali spojiť elementy konzervatívnych a revolučných ideológií do jedinej sociálno-politickej a ideovo-filozofickej až religiózno-kultúrnej doktríny. V podstate je „eurázijská metóda" obsiahnutá v skúmaní všetkých vedeckých disciplín ako jediného odvetvia „rossijevedenija" – rusológie.

Religiózne koncepcie eurázijstva v názoroch eurázijcov, teda aspoň jeho zakladateľov, predstavovali upevnenie pravoslávia ako fundamentu eurázijskej ideológie, a taktiež „každodenného vyznávačstva životom", pod ktorým bola chápaná syntéza viery a životného štýlu. Táto koncepcia bola rozvinutá eurázijcami N. S. Trubeckým, P. N. Savickým, P. P. Suvčinským

27 ALEKSEJEV, N. N. Narodnoje pravo i zadači našej pravovoj politiki. In *Jevrazijskaja Chronika*. Vyp. VIII. Paríž, 1927, s. 36 – 42; ALEKSEJEV, N. N. Sobstvennosť i socializm. In Aleksejev, N. *Russkij narod i gosudarstvo,* s. 186-281; SAVICKIJ, P. N. Chozjain i chozjastvo. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. IV. Berlín, 1925, s. 406 – 445.

a L. P. Karsavinom.[28] Eurázijská idea o pravosláví ako základe ideológie bola pravdepodobne najvýraznejšou odlišujúcou črtou eurázijstva ako ideovo-politického prúdu, aspoň v jeho najstaršej podobe. Predovšetkým v ranej dobe svojej existencie sa predstaviteľom tohto hnutia darilo vpísať vlastnú ideológiu do kontextu pravoslávia a pravoslávnej kultúry. Tento problém sa pokúšali riešiť cestou prelínania viery a života. Všetko uvedené, podľa ich názoru, súčasne zabezpečovalo jednotu eurázijskej ideológie a pravoslávia. Koncepcia o cirkvi ako subjekte kultúry – cirkev v tejto koncepcii vystupovala v úlohe tvorcu kultúrneho priestoru – bola eurázijskou novinkou. Jedine v eurázijských ideovo-politických teóriách bol cirkvi udeľovaný samostatný status, v rámcoch ktorého sa stávala nezávislou od štátu, no zároveň s ním nemenej organicky ostávala spojená prostredníctvom spoločnosti.

Kulturologické koncepcie eurázijstva boli postupne rozvíjané v prácach N. S. Trubeckého, P. N. Savického, G. V. Vernadského, S. Puškareva, L. P. Karsavina, N. N. Aleksejeva... V koncepcii *Európa proti človečenstvu* sa zreteľne prejavila ešte jedna črta eurázijstva, ktorá ho v ideovom pláne odlišovala od jemu podobných prúdov v emigrácii. Európa ako zotročovateľ národov, ako akýsi potlačovateľ kultúr, drviaci samobytné rozvinutie iných civilizácií – toto bola úplne nová formulácia otázky o vzájomnom pôsobení Ruska a Európy. V druhej koncepcii, Rusko – Európa ako osobitný kultúrny svet, eurázijci zdôrazňovali hlavne význam kultúry a stopovali samobytnosť tejto kultúry do najhlbšej minulosti, idúc v uvedenom smere dokonca ešte ďalej ako slavianofilovia. Koncepcia kultúrneho sveta Rusko – Európa odstraňovala protirečenie medzi univerzálnym a národným rozmerom ruskej idey, a privádzala k praktickým politickým záverom o budovaní slobodnej federácie národov na čele s kulturotvorným ruským etnosom. V koncepcii symfonickej osobnosti, rozvinutej L. P. Karsavinom, bola upevňovaná hierarchia osôb, ktoré vytvárali nepretržitý, neprerušený rebrík. Toto dávalo eurázijcom možnosť dosiahnuť systematickosť pri opísaní Ruska-Eurázie ako celostného objektu, utvárajúceho sa z mnohých symfonických osobností, ktoré akoby stúpali jeden na druhého. V politic-

28 TRUBECKIJ, N. S. Religii Indii i christijanstvo. In *Nasledije Čingischana*. Moskva, 2000, s. 293 – 327; TURBECKOJ, N. S. Vzgljad na rsuku istoriu ne s Zapada, a s Vostoka. In *Nasledije Čingischana*, s. 223 – 292; SAVICKIJ, P. N. Dva mira. In Savickij, P. *Kontinent Jevrazija*. Moskva, 1997, s. 113 – 122; SUVČINSKIJ, P. P. Jevrazijstvo. Opyt sistematičeskogo izloženija. In *Kontinent Jevrazija*, s. 13 – 78; SUVČINSKIJ, P. P. K poznaniju sovremnnosti. In *Jevrazijskij vremennik*. Kn. V. Berlín, 1927, s. 7 – 27; KARSAVIN, L. P. Uroki otrečennoj very. In Jevrazijskij vremenni. Kn. IV. Berlín, 1925, s. 82 – 154.

kej činnosti z toho povstala idea organickosti štátu ako formy symfonickej kultúrnej osobnosti, jej nemeniteľnosti v prúde dejín.

Geopolitické koncepcie boli skúmané v prácach P. N. Savického, N. S. Trubeckého, N. N. Aleksejeva, P. V. Logovikova, G. V. Vernadského, K. A. Čcheidzeho.[29] Jednou z významovo prvých geopolitických koncepcií sa stala *Teória rozvinutia podľa teritoriálneho miesta* (mestorazvitija). Išlo o geozófiu eurázijcov, ktorá predstavovala pre danú kultúru syntézu rázu krajiny a štátnosti. Práve spojenie „lesa a stepi" zrodilo ekonomický a politický svojráz Ruska-Eurázie. Z pohľadu politickej praxe priviedol tento názor eurázijcov k uznaniu závislosti politiky štátu od geopolitiky a ekonomiky od geoekonomiky. Danú stránku v eurázijstve v súčasnosti ešte posilnil Alexander Dugin vo svojich geopolitických teóriách. V koncepcii *Kontinentálneho a oceánskeho hospodárstva* bol hlásaný dualizmus medzi dvomi typmi rozšírenia geopolitického vplyvu štátnosti – kontinentálnym a oceánskym. Kontinentálne hospodárstvo závisí od svojho umiestnenia rázu krajiny, má sklon k autarkii (sebestačnosti), uzavretosti, veľkému významu suchozemských komunikácií a k menšiemu významu individuálneho faktora. Oceánske hospodárstvo je, naopak, spojené s individualizmom a viac sa podobá na obchodnú spoločnosť. Avšak kontinentálny štát (Rusko-Eurázia) dosahuje ciele ekonomickej efektívnosti cestou zväčšenia moci štátneho aparátu a cestou štátnej regulácie.

Túžba zúčastniť sa politického rozvoja nového Ruska bola u niektorých eurázijcov natoľko silná, že upadali do toho istého pokušenia, kvôli ktorému ešte sami v polovici 20. rokov odsudzovali „smenovechovcov". Ich vzťah k boľševickému režimu sa stával stále menej kritickým. V spomenutej otázke vznikol ostrý nesúhlas, ktorý r. 1929 priviedol hnutie k rozkolu. V Paríži

29 SAVICKIJ, P. N. Geografickičeskij obzor Rossii-Jevrazii. In Savickij, P. N. *Kontinent Jevrazija*,. Moskva, 1997, s. 279 – 294; SAVICKIJ, P.N. Geografičeskije i geopolitičeskije osnovy jevrazijstva. In Savickij, P. N. *Kontinent Jevrazija*,...s. 295 – 302; SAVICKIJ, P. N. Step i osedlosť. In Savickij, P. N. *Kontinent Jevrazija*... s. 332 – 341; SAVICKIJ, P. N. O zadačach kočevnikovedenija. In Savickij, P. N. *Kontinent Jevrazija*, s. 342 – 370; SAVICKIJ, P. Migracija kuľtury. In In: Savickij, P. N. *Kontinent Jevrazija*,... s. 371 – 382; SAVICKIJ, P. N. Kontinent-okean. In Savickij, P. N. *Kontinent Jevrazija*, s. 398 – 418; ALEKSEJEV, N. N. Sovremennoje položenije nauki o gosudarstve i jej bližajšije zadači. In *Ruskij narod i gosudarstvo*. Moskva, 2000, s. 386 – 624; LOGOVIKOV, P. V. Naučnyje zadači jevrazijstva. In *Tridcatyje gody: Utverždenije jevrazijcev*. Paríž, 1931, s. 53 – 64; VERNADSKIJ, G. V. *Načertanije russkoj istorii.* Moskva, 2002, 368 s.; ČCHEIDZE, K. N. Liga nacij i gosudarstva-materiki. In *Jevrazijskaja chronika*. Vyp. VIII. Paríž, 1927, s. 32 – 35; ČCHEIDZE, K. N. Iz oblasti russkoj geopolitiki. In *Tridcatyje gody: Utverždenije jevrazijcev*. Paríž, 1931, s. 105 – 115; TRUBECKOJ, N. S. Mysli ob avtarkii. In *Nasledije Čingischana*, s. 516 – 517.

vzniklo prosovietske krídlo eurázijcov pod vedením S. Efrona a Dm. Svjatopolk-Mirskeho, ktoré sa spojilo okolo časopisu „Eurázia".

Keď sa začiatkom 30. rokov v ZSSR rozvinula industrializácia a kolektivizácia poľnohospodárstva, eurázijci boli gigantickým rozmachom týchto transformácií okúzlení. Eurázijec Pejľ písal v r. 1933 o triumfe novej epochy centralizovanej plánovanej ekonomiky, zamieňajúcej zostarnuté chaotické vedenie hospodárstva. Pre Savického to znamenalo koniec napodobňovania Západu, opičenia sa po ňom. V Rusku vznikol grandiózny spoločensko-ekonomický model, ktorý si koniec koncov podmaní Západ – za porovnanie s ním stojí „totálna mobilizácia" a snívanie o štáte pracujúcich a vojakov Ernsta Jungera. Navyše, isté okúzlenie eurázijcov nebolo čímsi špecifickým iba pre nich. Známy britský intelektuál Victor Gollancz, po tom, ako roku 1937 navštívil sovietske Rusko, vyhlásil: „Po prvýkrát som bol úplne šťastný... pretože tu človek môže zabudnúť na zlo v zostávajúcom svete."[30] A nebol sám. Západné delegácie v tej dobe navštevovali špeciálne pre nich vytvorené vzorové ostrovčeky stalinského gulagu, a potom s hnevom pranierovali výmysly „antisovietských reakcionárov" negujúcich skvelé úspechy ZSSR. Prešli desaťročia a pravda o gulagoch vyšla najavo. Lenže za akú cenu! Milióny životov obetovaných Molochovi volajú k Baránkovi...

Končili sa dvadsiate roky a končila sa aj doba ideologických experimentov. Končila sa mladosť samotných eurázijcov. Ich pretenzie, ako aj pretenzie konzervatívnych revolucionárov „zvnútra" vplývať na stalinský alebo nacistický režim ukázali na latentne v nich prítomnú utópiu. Slepá poslušnosť a bezvýhradné prinesenie seba za obeť totalitnému štátu, obrovskému nadkolektívu boli princípmi, na ktorých boli tieto režimy budované. Pre také politické sily, akými boli eurázijci, alebo konzervatívni revolucionári, tam nebolo miesto. Čoskoro po definitívnom víťazstve Stalina a Hitlera sa obe hnutia rozpadli.

Týmto zároveň odpovieme na otázku o príčinách krachu eurázijského hnutia: onen krach, toto stroskotanie bolo spojené s triumfom totalitných diktatúr – stalinskej a (nepriamo) nacistickej. Druhá príčina spočíva v tom, že títo ľudia propagovali súdržnosť, priateľstvo a spoluprácu národov v dobe, keď šovinistické naladenia v celej Európe rástli a dosiahli nebývalú intenzitu. Eurázijci ostro vystupovali proti nacionálnemu partikularizmu a separatizmu jednotlivých národov bývalého cárskeho impéria, vychvaľovali duchovné, ekonomické a politické prednosti zjednotenej „Eurázie", zatiaľ čo v samotnej emigrácii v tom reprezentanti neruských národov Ruska videli (a je možné, že nie bez príčiny) iba novú formu ruskej veľkodržavy.

30 JOHNSON, P. *Intelektuálové.* Praha, 1995, s. 301.

Márne knieža Trubecky atakoval veľkoruský šovinizmus: nacionalizmus v ruskom zahraničí či diaspóre sa počas desaťročia, o ktorom hovoríme, iba zintenzívňoval a posilňoval. Väčšine eurázijcov bolo jasné, že úlohu hegemóna v eurázijskej federácii vezme na seba ruský národ. Pokiaľ ide o rezonanciu, ktorú by eurázijská ideológia mohla získať v sovietskom Rusku, o tom vážne nemá význam hovoriť: krajina a strana sa stále viac oddeľovali od prenikania akýchkoľvek ideí, prichádzajúcich a vychádzajúcich zo zahraničia, predovšetkým spoza západnej hranice.

Na druhej strane, neúspech eurázijstva bol podmienený ešte aj takou prostou okolnosťou, že ich učenie sa ukázalo byť pre väčšinu ruskej emigrantskej mládeže, na ktorú apelovali na prvom mieste, príliš zložitým. Eurázijstvo zostalo koncepciou filozofov a učencov, v hnutí nebolo dostatočné množstvo politických agitátorov, ktorí by danú koncepciu rozširovali a popularizovali. Aby sa dali pochopiť rozmery eurázijskej geozofie, historiozofie a filozofie kultúry, bolo potrebné isté intelektuálne vypätie. Zatiaľ čo doba, v ktorej eurázijci vystúpili, bola epochou dominancie ideologicky prílišného zjednodušovania, akejsi vulgarizácie politickej kultúry. V zápase o vplyv na emigrantskú mládež ustúpili nátlakovejším skupinám s menej náročnou ideológiou – takým, napríklad, ako Mladorusi pod vedením Kazem-beka, alebo v tridsiatych rokoch Národný zväz mladého pokolenia (budúci NTS).

Zhoda medzi eurázijcami a nemeckými konzervatívnymi revolucionármi ukazuje, že nehľadiac na odmietanie Západu, ideologické a politické orientácie a zamerania eurázijstva sa stotožňovali s istými západnými javmi. Idey eurázijcov boli symptómom nielen ruskej, ale aj obecne európskej krízy. Dokonca aj samotní eurázijci, podobne ako ruskí slavianofili 19. st., boli svojím duchovným zameraním oveľa bližšie k západným Európanom než k svojim krajanom. Väčšine vtedajšej sovietskej inteligencie, nezávisle od toho, či vedela, alebo nevedela o existencii eurázijstva, boli úplne cudzie závany apelácie k „svätej Rusi“, hľadania stratených koreňov atď. V dvadsiatych rokoch v Rusku neobmedzene panovali optimistické pohľady na budúcnosť, viera vo vedu, úcta pred technikou. Kultur-pesimizmus eurázijstva skôr, v podstate, odrážal západoeurópske než vnútroruské procesy a naladenia rozumov. To isté možno povedať aj o kritike parlamentnej demokracie: aj tu sa eurázijci opierali nie o ruskú, ale o západoeurópsku skúsenosť.

Napriek očakávaniam eurázijcov sa porevolučné Rusko v kultúrnom ohľade vonkoncom neobrátilo na Východ. Do istej miery sa, aspoň sčasti, opieralo o kultúrne hodnoty vytvorené počas peterburskej periódy, a pre-

dovšetkým o hodnoty ruského 19. st. Uvedeným spôsobom téza eurázijcov o neodolateľnej príťažlivosti západnej kultúry potvrdzuje svoju pravdivosť: napriek proroctvám o zániku Európy pokračuje víťazoslávne ťaženie západoeurópskych – v súčasnosti euroatlantických – ideí naďalej, a ukazuje sa, že pravdu mal Georgij Florovsky, ktorý súhlasiac s eurázijcami v tom, že ruská revolúcia musí byť uznaná ako uskutočniaci sa historický fakt, na rozdiel od ideológov hnutia, prijmúcich ju ako potvrdenie skutočnosti historického procesu, a tým zároveň ako jeho ospravedlnenie, postavil otázku o zmysle dejín. Je málo a nestačí iba uloviť podstatu prebiehajúceho procesu, lebo sa môže ukázať, že udalosti tečú do „bezodnej priepasti odpadnutia", veď história pozná aj cesty do slepých uličiek, ako aj „výtvory chimérických predstáv". Eurázijci nepripúšťali myšlienku o možnosti nespravodlivej histórie. Nad nimi, napriek ich zaklínaniam európskych mámení, ako nočná mora spočívalo, podľa slov Florovského, znamenité vyjadrenie Hegla o rozumnosti skutočného a skutočnosti rozumného. Sväto-sväte verili v neomylnosť dejín, jej udalosti uznávali za dôkaz jej rozumnosti a nesmeli ani len pomyslieť na súd nad jej priebehom. Presvedčení o tom, že boľševikmi páchané zlo je obsiahnuté v ich lživej satanskej idei komunizmu, boli zároveň presvedčení, že stačí proti nemu postaviť rovnú jej rozmachom „ideuvládkyňu", aby bolo toto zlo prekonané a premožené, a aby sa skutočnosť stala rozumnou. Eurázijci klamali seba samých nádejou, že ich pravoslávno-eurázijská ideológia zamení komunizmus a vráti Rusko na cestu skutočného rozvinutia. Táto nádej sa ukázala byť lživou. Florovsky ilúzie eurázijcov neprijal. Komunizmu rovná pravoslávno-eurázijská idea, domnieval sa, je taktiež chimérickým výtvorom, ktorý vedie Rusko do „bezodnej priepasti odpadnutia". Eurázijstvo nedokázalo odpovedať na ním postavené otázky. „Osud eurázijstva," napísal Florovsky, „je históriou duchovného neúspechu. Nedá sa zamlčiavať eurázijská pravda. No je potrebné hneď a priamo povedať, že toto je pravda otázok, nie pravda odpovedí, pravda problémov, ale nie ich riešení. Stalo sa, že eurázijcom sa ako prvým podarilo uvidieť viac než iným, podarilo sa nie natoľko postaviť, nakoľko zreteľne začuť a postrehnúť živé a ostré otázky toho, čo aktuálne prebiehalo. No vyrovnať sa s nimi, zreteľne na ne odpovedať oni nedokázali a nemohli. Odpovedali prízračným krúžením zvádzajúcich blúznení. Blúznenia sú vždy, keď ich vydávajú a prijímajú za skutočný jav, zvádzajúce a nebezpečné. V eurázijských blúzneniach sa malá pravda spája s veľkým sebaklamom. „V nich presvedčivo-lživé rozprávanie povesť rozvíjalo nemožnú. A hadieho kvetu odliatia boli znepokojujúce a ťaživé svedomiu..."[31] Pôvodne chcelo byť eurázijstvo

31 Z básne A. K. Tolstého „On vodil po strunam, upadali...".

výzvou k duchovnému prebudeniu. No samotní eurázijci, pokiaľ sa aj prebudili, tak iba na to, aby snívali v stave bdelosti.... Eurázijstvo sa nevydarilo. Namiesto cesty je prekliesnená slepá ulička. Táto nikam nevedie. Je potrebné vrátiť sa k východziemu bodu. A odtiaľto, je možné, že sa otvoria nové obzory, budú viesť nové a správne cesty."[32]

Pripájajúc sa k hodnoteniu Florovského, môžeme povedať, že eurázijcami postavené otázky si z veľkej časti až doposiaľ udržali aktuálnosť.

32 FLOROVSKIJ, G. V. Jevrazijskij soblazn. In *Sovremennyje zapiski*. Kn. XXXIV. Paríž, 1928, s. 313.

ŻYDOWSKI ROK OBRZĘDOWY

Władysław TABASZ

The Jewish religious year
Abstarct: *Jews in the Carpathian Mountains and in Poland became a strong cultural and economic ethnic group but today the only living memorials of the Jewish people are poorly preserved cemeteries, and buildings. The submitted study is devoted to the Jewish community, the Jewish year and to their different customs, which were maintained throughout the year. The author successively describes the Jewish year, holidays and various customs, maintained during holidays or or other special occasions. The author also deals with different parts of human life and a description of Jewish customs, whether it is the time of birth, adulthood, marriage and death. Moreover, he deals with the importance of the religion in a Jewish family.*
Keywords: *Jews, the Jewish year, religious traditions, rituals, liturgy.*

Wprowadzenie

Przez całe stulecia Rzeczypospolita była ojczyzną wielu narodowości, w tym takich jak Ukraińcy, Rosjanie, Litwini, Białorusini czy Żydzi. Właśnie ci ostatni wpisali się w historię naszego kraju najmocniej. O tym świadczy choćby fakt zamieszkiwania ziem polskich przed II wojną światową przez ponad 3300000 osób ludności wyznania mojżeszowego[1]. Szczególnie liczne diaspory żydowskie funkcjonowały na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej, a w miastach i większych wioskach Podkarpacia wciąż żywa jest pamięć o ludności żydowskiej, jej kulturze, obyczajach, wyglądzie zewnętrznym czy języku. Do roku 1939 dwa narody polski i żydowski żyły obok siebie, a wyznawcy dwóch religii potrafili uszanować swoją odmienność. Dla przykładu w granicach obecnego Podkarpacia przed wybuchem II wojny światowej zamieszkiwało ponad 120 tys. Żydów, zaś po jej zakończeniu zaledwie 1644 osoby[2]. Wybuch wojny, okupacja i terror o niespoty-

1 POTOCKI, A. *Żydzi w Podkarpackiem*. Rzeszów, 2004 s. 18.
2 POTOCKI, A. *Żydzi w Podkarpackiem*, s. 20.

kanym do tego czasu nasileniu zmieniły to wszystko bezpowrotnie. Czas wyniszczenia i zagłady pozbawił życia niemal wszystkich członków żydowskiej wspólnoty. Nielicznych uratowanych z pogromu los rozwiał po całym świecie. Dziś ich wnuki powracają w zadumie do rodowych korzeni, odwiedzają miejsca modlitwy, kaźni i pochówku. Swoimi zachowaniami, odmiennością kulturową niejednokrotnie zadziwiają Polaków, czasem wręcz szokują. Historia ludu izraelskiego jest pełna przelanej krwi. Przez dwa tysiące lat był to naród bezdomny, któremu towarzyszyła nienawiść i prześladowania ze strony innowierców. Od czasu wygnania z Palestyny jedyną ojczyzną Żydów stała się religia mojżeszowa. Dawała im poczucie wartości, a czasem nawet wyższości nad narodami. Obrzędy żydowskie odbywały się w stałej izolacji od pozostałej społeczności. Czyniło to religię mojżeszową bardzo tajemniczą. Ta tajemniczość i odmienność napełniała ludność nie żydowską, dużą dozą ciekawości, a czasem nawet nieufności i niechęci. Wygląd zewnętrzny Żydów był bardzo charakterystyczny. Mężczyźni byli z reguły brodaci i pejsaci. Na czubku głowy nosili jarmułkę. Ubrani byli w długi, czarny chałat, spod którego wystawało *cycełe*, czyli kawałek płótna złożonego w pół z otworem na głowę i z czterema sznurkami na końcach. Kiedy rozpoczynali modlitwy w synagogach, bożnicach, *klojzach, sztybłechach*, czy prywatnych domach, ubierali *tałes*. Jest to biała prostokątna chusta, przeznaczona tylko do ubrania w czasie modlitwy[3].

Dla naszych ojców i dziadków kultura żydowska była niemal codziennością, a dla pokolenia urodzonego w połowie XX w. i później jest czymś tajemniczym i zadziwiającym. Czy okropności wojny i późniejsze wydarzenia z II połowy XX stulecia zakończyły wspólną historię polsko-żydowską? Czy winniśmy pamięci dawnych sąsiadów poświęcić trochę uwagi, wychowując kolejne pokolenie młodych w duchu tolerancji?

Źródła różnic kulturowych – czy tylko kalendarz?

Wydawać by się mogło, że większość różnic obyczajowych między ludnością katolicką i żydowską wynika wprost z kalendarza żydowskiego oraz w nim przyjętych zapisów. Przede wszystkim według tegoż kalendarza czas odmierzać powinno się od stworzenia świata lub od szóstego dnia stworzenia, a nie od narodzin Chrystusa, jak to praktykują chrześcijanie. Budowa oparta na systemie księżycowo-słonecznym uprawnia do takiego mierzenia czasu, że miesiące mierzone są miarą księżycową, czyli od nowiu do nowiu i trwają 29,5 dni. Z kolei rok mierzony miarą słoneczną, trwa 365,25 dni

3 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie losy. Bojkowie i Żydzi bieszczadzcy.* Krosno, 2000, s. 136-137.

i wyznacza go czas obiegu ziemi dookoła słońca[4]. Tak więc różnica między rokiem księżycowym a słonecznym, wynosi 11 dni. Z tego też powodu Żydzi w ciągu 19 kolejnych lat aż 7-krotnie wprowadzają 13 miesiąc. Inna jest miara ery, która według tego kalendarza rozpoczyna się 3760 lat przed narodzeniem Chrystusa. Wobec tego Żydzi przyjmują, iż w roku 2011 wypada rok 5771[5]. Odmienna jest także pora każdego nowego roku. Rok „żydowski" zwany *Rosz-Hoszanna* (stworzenie świata), rozpoczyna się w miesiącu *tiszri,* czyli w połowie września. Według starych zwyczajów religijnych świętowano go dwa dni, podczas których kantor dął w róg, co oznaczało wezwanie wiernych do oczyszczenia się z grzechów, do pokuty i do pojednania z Bogiem[6]. Z kolei nowy rok miał być pełen wesela, nie można było pościć, ani się umartwiać. Aby to podkreślić w wigilię święta nowego roku Żydzi kąpali się, strzygli i wdziewali odświętne ubiory, a dla kobiety obowiązkowy przyodziewek to sukienka w jasnym kolorze, zaś młode dziewczęta wplatały sobie we włosy białe wstążki, na znak odnowienia, oczyszczenia i wolność od grzechu. Podobnie biały kolor obowiązywał w wystroju synagogi, w tym w białe okrycie odziewano *Aron ha-kadesz*, czyli *świętą skrzynię*, zwaną szafą ołtarzową, w której przechowywano *Torę*. W wieczór poprzedzający *Rosz-Hoszanna,* wierni żydowscy oczekiwali pierwszej gwiazdy, a po jej pojawieniu się na nieboskłonie udawali się do synagogi, gdzie odbywano modlitwy pokutne. Liturgię zamykało dęcie w róg (*szofar*) barani lub innego zwierzęcia (za wyjątkiem wołu lub krowy). Dźwięki, jakie wydobywały się z *szofaru* odpędzały zło, ale także miały funkcję proszalną i przebłagalną, wołano nim o miłosierdzie i błagano o litość. Po powrocie do domów na wiernych czekała odświętna kolacja. W jej skład wchodziły słodkie dania, tak aby nadchodzący rok był dla wszystkich pomyślny. Był także czas pokuty, który trwał do święta *Jon Kipur* (sądny dzień), czyli *dnia pojednania*[7]. Uważało się go za najważniejsze żydowskie święto, co miało odpowiednik w wymiarze duchowym i dotyczyło bardzo osobiście każdego wiernego. Obchody święta pokuty przypadały na dziesiąty dzień miesiąca *tiszri*, czyli w praktyce przypadały na przełom września i października każdego roku. W okresie święta *Jon Kipur* wierni ubierali odzienie zwane *śmiertelnymi koszulami,* charakteryzujące się długimi białymi szatami przepasanymi czarnym sznurem. Do obowiązków każdego wyznawcy był modlitewny kilkugodzinny pobyt w synagodze[8]. Wspomniany biały kolor

4 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje żydowskie.* ŻIH Warszawa, 1997, s. 21.
5 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie judaica.* Rzeszów, 2007, s.12
6 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie judaica*, s. 12.
7 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje …,* s. 39-44.
8 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie losy…*, s. 144.

symbolizował czystość duchową, co było warunkiem dobrego świętowania. Charakterystyczną dla wyznania mojżeszowego była śpiewana wówczas pieśń liturgiczna *Kol nidre*, która stanowiła apel do Boga o potraktowanie jako niezobowiązujące złożonych wobec niego zbyt pochopnie i nierozważnie ślubów lub przyrzeczeń, co u Żydów było praktyką dość powszechną. Żydowska spowiedź polegała na publicznym wyznaniu grzechów w zbiorowej ekstazie, podczas której duchowny intonował modlitwę *Aszamnu* (z hebr. „zgrzeszyliśmy"), wymieniał grzechy w porządku alfabetycznym, zaś wierni bili się pobożnie w piersi na znak żalu. Praktykowano także modlitwy pokutne osobiste każdego wiernego *Al chet* (z hebr. „z powodu grzechu"). W liturgii pokutnej pamiętano o zmarłych i na jej zakończenie zanoszono modły za nich *Izkor* (z hebr. „pamiętaj"). Kolejny dzień również wypełniony był modlitwami, a co ważne wówczas to Żydzi raz jedyny w czasie całej liturgii modlili się klęcząc, było to wówczas kiedy duchowny przywoływał imię Boga. Tak rozbudowana liturgia z modlitwą pokutną, pozwalała Żydom wejść w nowy rok w poczuciu oczyszczenia z grzechów (spowiedzi przed Bogiem) i bez poczucia winy[9]. W kilka dni później miało miejsce święto *Sukot* (święto kuczek lub szałasów), które trwało od 15 do 21 dnia miesiąca *tiszri*. Było to święto plonów, ale także wypoczynku ludzi i ziemi. Świętowano go na pamiątkę czterdziestoletniej wędrówki Izraelitów przez pustynię, kiedy zmuszeni byli do życia w prowizorycznych szałasach. Kto mocniej odczuwał znaczenie tego święta, budował w obejściu, poddaszu, balkonie swoisty szałas zwany *kuczką*, w którym rodzina spożywała uroczystą wieczerze. Przykładem takiej budowli z początku XX wieku jest zachowany w miejscowości Tyczyn koło Rzeszowa obiekt znajdujący się jednej z przyrynkowych kamienic, z zachowanym zdobieniem i oryginalną polichromią[10]. Korzystając w dalszym ciągu z żydowskiego kalendarza zobaczmy kolejne święto, bardzo ważne w tradycji żydowskiej, a nazywane *Pesach* (święto Paschy), które przypadało na miesiąc *nisan*, wg kalendarza juliańskiego na przełom marca i kwietnia. Było to święto upamiętniające wyjście Żydów z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Zgodnie z religijnym porządkiem święto to łączyło się bezpośrednio ze świętem *Przaśników* (świętem macy). Warunkiem dobrego świętowania było przygotowanie domu wyznawcy poprzez usunięcie z niego wszystkich posiłków zakwaszanych. Pozbywano się w tym czasie alkoholi, marynat, a nawet rozmokniętego zboża jako dotkniętego procesem kwaszenia. Do obchodów potrzebna była maca więc nieco wcześniej - na trzydzieści dni

9 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje …,* s. 52-53.
10 POTOCKI, A. *Żydzi…* s. 188.

przed *Pesach* - wypiekano specjalną macę. To właśnie ta tajemniczość w jej przygotowywaniu stawała się niejednokrotnie przyczynkiem do posądzeń o niecne zamiary i działania. Najdalej idąca interpretacją tajemniczości było rzekome używania krwi chrześcijańskiego dziecka do sporządzenia dobrej macy[11]. W rzeczywistości był to placek z nie kwaszonego ciasta, a wiec z mąki i wody bez dodatku jakichkolwiek przypraw, nawet soli, wyglądem przypominający pospolity naleśnik[12]. Jednakże w trakcie wyrabiania ciasta na macę przestrzegano by produkty jak mąka i woda były wyjątkowo czyste, a sami przyrządzający mieli czyste ręce. Katoliccy sąsiedzi znali czas przygotowywania się do wypieku macy bo odpowiednio wcześniej wynajmowano na kilka dni młyn, także u katolika w przypadku środowisk wiejskich i biedniejszych, by przygotować w nim właściwą *koszerną* mąkę. Obiekt młyna i jego wyposażenie dokładnie porządkowano poprzez mycie wodą walców czy kół młyńskich oraz miejsc składowania zboża i mąki. Problemy z tzw. koszernością potraw sprawiał religijny zwyczaj nie jedzenia mięsa wieprzowego przez Żydów, a pobożni wyznawcy jedli mięso przygotowane wyłącznie przez wtajemniczonych rzeźników. Sami Żydzi niekiedy nie byli najlepszymi fachowcami w tej dziedzinie skoro zachował się apel ogłoszony w „Głosie Rzeszowskim" z 1900 roku, który informował, że *„Z zarządu m. Leżajska otrzymujemy uwiadomienie, że w mieście tem jest bardzo pożądanym rzeźnik katolik, gdyż obecnie są tam tylko żydowscy rzeźnicy, do których publiczność wielce się zniechęciła. Leżajsk liczy 5000 mieszkańców, leży przy kolei Przeworsk – Rozwadów"*[13]. Wracając do święta *Pesach* należy podkreślić, że centralną jego część stanowiła wieczerza spożywana w dniu *seder* (z hebr. „porządek"). Wówczas to stół do wieczerzy *sederowej* nakrywany był najprzedniejszym nakryciem, a potrawy musiały

11 Prawdziwość tych posądzeń przywoływali tzw. „naoczni świadkowie" nawet w II połowie XX wieku. Mieszkaniec Sieniawy na Podkarpaciu przekazywał z przekonaniem, że *„w każdej macy musiała być kropla katolickiej krwi. Łapali katolickie dziecko, obdzierali mu skórę z głowy, wkładali do beczki, kręcili ją, aż cała krew wypłynie z niego. Tę krew dodawali do macy".* Natomiast z okolic Krosna pochodzi przekaz, że *„tuż przed wojną Żydzi pokaleczyli dziewczynkę koło Strzyżowa. Chcieli ją zabić na mace, ale ich złapali. Była to głośna sprawa, po tym pokazały się na murach hasła: „bij Żyda!".* Zobacz szerzej: CAŁA, A. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa, 2005, s.108 – 109.

12 Podczas wypiekania macy na *Pesach* odkładano do specjalnych skarbonek monety przeznaczone na wsparcie biednych. Bogatsze rodziny przyjmowały na posiłek niezamożnych uczniów *jesziw*, którzy w ten sposób przynajmniej raz dziennie mogli zjeść ciepły posiłek. Ubodzy Żydzi wspierani byli zapomogami z okazji religijnych świąt, aby także mogli obchodzić je zgodnie z religijnymi zasadami.

13 *„Głos Rzeszowski"*, Nr 4 z 28 stycznia 1900 r.

być podawane w określonym porządku. Ceremoniarzem uroczystości (podającym dania) była zawsze osoba stanowiąca głowę rodziny, w zasadzie ojciec lub dziadek czy najstarszy syn. Początkiem ceremonii był *kidusz* czyli poświęcenie wina, nie zakwaszonego chleba oraz wszelkich świątecznych potraw. Odmawiano przy tym modlitwy przeplatając je czterema toastami, podczas których - zgodnie z panującym zwyczajem - najmłodszy uczestnik płci męskiej zadawał cztery pytania wiążące się ze świętowaną nocą. W odpowiedzi był wywód ojca rodu lub najstarszego domownika dotyczący dawnych czasów Izraela, co stanowiło część edukacji religijnej. Edukowanie młodych było wszak obowiązkiem zawartym w *Talmudzie,* gdzie zapisano wręcz nakaz przekazywania dziejów o wyjściu ludu wybranego z Egiptu. Mimo, ze opowieści dotyczyły odległych czasów, były zazwyczaj tak wiarygodne jakby opowiadający był ich świadkiem i uczestnikiem. Atmosfera udzielała się także dzieciom, które podejmowały swoje zabawy wzbogacane zagadkami bądź wyliczankami, a świętowanie przeciągało się do północy. Kolejnym, ważnym odnotowania, jest najmłodsze spośród świąt zwane *Chanuka* (święto upamiętniające zwycięstwo Mahabeuszów nad Asyryjczykami w II w. przed Chrystusem). „W 164 roku p.n.e., kiedy Machabeusze pokonali najeźdźców, uprzątnęli świątynię i zapalili wielką menorę. Znaleźli jednak tylko jeden pojemnik z oliwą, która starcza na jeden dzień. Okazało się jednak, że światło płonęło aż osiem dni. Machabeusze uznali to za cud i dlatego chanukowe światła płoną co roku na pamiątkę tego zdarzenia. Dlatego też od tamtego czasu w chanukowym - ośmioramiennym świeczniku - codziennie przez osiem dni zapala się o jedną świeczkę więcej. A wszystko po to, by rozsławić wieść o cudzie, jakim było oswobodzenie Jerozolimy”[14]. Było to ośmiodniowe święto rozpoczynające się 24 dnia miesiąca *Kislew*, co przypadało na przełom listopada i grudnia[15]. Według przyjętego rytuału należało zapalić jedną świecę codziennie i tak przez osiem dni, umieszczając je na ośmioramiennym świeczniku, który stawiano zazwyczaj na oknie. Obowiązkowo świece zapalał najstarszy domownik - mężczyzna z tym, że towarzyszyli mu wszyscy domownicy. Świecę ośmioramienną zapalano przy użyciu specjalnej świecy zwanej po hebrajsku *szames* („pomocnicza”). Zapalone świece ustawiano w oknach, a cały ceremoniał poświęcony był rodzinie, z której dzieci obdarowywano prezentami, na podobieństwo świętego Mikołaja u chrześcijan. Zwyczaj przetrwał i kultywowany jest w dzisiejszym Izraelu. W dzisiejszym państwie Izrael zapala się na ulicach *menorę,* na znak trwałości tradycji dotyczącej wolno-

14 *Żydowska Chanuka w Warszawie*, za: serwisy.gazeta.pl/kraj/
15 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie judaica,* s. 12.

ści narodu żydowskiego[16]. Wśród żydowskich świąt najbardziej radosnym jest *Purym* („żydowski karnawał"), który obchodzony jest 14 i 15 dnia miesiąca *adar*. Święto to poświęcone było pamięci młodej żydówki o imieniu Estera, która miała uratować naród żydowski. Pierwszą fazą święta był post w wigilię, a w czas samego święta pościć nie należało lecz wyrażać ogólną radość i beztroskę. Także w synagodze modły rozpoczynano od przywołania na pamięć tejże młodej panny, poprzez odczytanie Księgi Estery. W chwili kiedy wypowiadane było imię Hamana, uważanego za zdrajcę i wroga narodu żydowskiego, wyrażana była dezaprobata (potępienie i nienawiść) dla tej postaci poprzez gwizdy, tupanie i pokrzykiwanie, głównie dzieci. Tradycja z biegiem lat wzbogacona została o zwyczaj przekazywania sobie nawzajem prezentów, organizowanie balów, uroczystych przyjęć, a także kwest i imprez charytatywnych. W większych wspólnotach istniał zwyczaj odwiedzania domów sąsiadów w przebraniu, odgrywanie scenek biblijnych i zbieranie datków lub poczęstunków[17]. Wspólnoty zamieszkujące wioski bądź w jakikolwiek sposób będące związane z rolnictwem świętowały *Szawuot* („święto tygodni"). W żydowskim kalendarzu rolniczym oznaczone było jako czas składania ofiar ze żniwa, nawiązywało do pamiątki objawienia Bożego na górze Synaj. Charakterystyczną była długotrwałość obchodów święta, bo aż przez 49 dni, które były odliczane w synagodze. To święto również miało w tle znak żałoby po niezliczonych klęskach jakie spotykały naród żydowski. Mimo powszechnej żałoby, dzień 33 stanowił odrębność, kiedy to urządzano wesela i zabawy, a domy wiernych i synagogę ozdabiano gałęziami z drzew i tatarakiem[18]. Niemniej ważnym choć powszechnym świętem był dla Żydów *Szabat* (obchodzony na znak Przymierza, które zawarł Bóg z narodem Izraelskim), a przypadającym w każdą sobotę. Obchody rozpoczynano już w piątek wieczorem poprzez zapalenie świec szabasowych. W tym czasie w domach kobiety przygotowywały odpowiedni posiłek, zaś wszyscy bez wyjątku domownicy kąpali się i ubierali odświętnie[19]. Był to święty czas w życiu pobożnych Żydów, trwający od zachodu słońca w piątek do zmierzchu w sobotę, w każdym tygodniu roku.

Po powrocie z synagogi cała rodzina zasiadała do uroczystej kolacji szabasowej. Pani domu zapalała świece w dwóch lichtarzach, odmawiając nad

16 Lampy Chanukowe nazywane są ognistymi sztafetami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie od dwóch tysięcy lat. Zobacz: KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje…*, s. 83.

17 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje…*, s. 85-89.

18 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie judaica*, s.13.

19 WORONCZAK, J. *Żydzi i judaizm*. Wrocław, 1994, s. 63.

nimi błogosławieństwo. Na stole kładziono dwie chały, symbol podwójnej porcji manny, którą Izraelici otrzymali w piątek na pustyni, po ucieczce z Egiptu. Błogosławieństwo wina i chałek należało do pana domu: „Wszyscy wstają, zapada milczenie. Tato czeka trochę tak, jak gdyby zbierał siły. Srebrny pucharek z wygrawerowanymi czarnymi kwiatkami chwieje się w jego rękach jak wiaderko. Wino tryska na palce taty i oblewa biały obrus. Tato ściska mocniej pucharek w dłoni i podtrzymuje go pięcioma palcami, przy czym kołysze się w jedną i drugą stronę; intonuje błogosławieństwo z przymkniętymi oczami, jakby wchłaniał modlitwy płynące z pucharka. Melodia pieśni przypomina kołysankę”[20]. Podstawowym daniem szabasowej kolacji była zwykle faszerowana ryba, prócz tego jadano nóżki w galarecie, pasztecika, danie mięsne oraz deser (*cymes*). Na zakończenie szabasu w sobotni wieczór pobożny Żyd recytował specjalne błogosławieństwo *hawdala*, w czasie którego również błogosławił wino (nalewane do pucharu po brzegi, co miało symbolizować hojne łaski Wiekuistego na nadchodzący tydzień). Ostatnim rytuałem mijającego szabasu było wąchanie wonnych ziół (głównie cynamonu, goździków, mirtu) przechowywanych w kunsztownych *besaminach*[21]. Tradycję kolacji szabasowej kultywowano również w rodzinach zasymilowanych Żydów, lecz forma tego obrzędu nie była tak zsakralizowana: „po śmierci dziadka rodzice przejęli tradycję obchodzenia sabatu – choć nie tyle w duchu religijnym, co raczej w czysto towarzyskiej, serdecznej atmosferze. Kolację podawano dla około dwudziestu osób, najbliższych członków rodziny, reszta zaś dołączała później. Kuchnia była wyśmienita; matka – prawdziwa artystka jeśli idzie o przyrządzanie karpia i szczupaka po żydowsku – także w sztuce gotowania kury, kaczki i gęsi nie miała sobie równej. (…) W czasie kolacji rozpoczynała się dyskusja, początkowo spokojna, później coraz głośniejsza, na koniec zaś wszyscy wykrzykiwali swoje racje jednocześnie. Uważano to za coś całkiem normalnego. (…) Czasem proszono mnie, bym zagrał; aż do późnej nocy podawano gorącą słabą herbatę z cytryną, a do tego smakowite ciasteczka domowego wypieku”[22].

W czas szabatu zakazane były wszelkie prace, a nawet podróże za wyjątkiem podróży „na wodzie” (z myślą o podróży morskiej). Z pracą przy podgrzewaniu uprzednio przygotowanych posiłków radzono sobie w ten sposób, że proszono o pomoc (zatrudniano) katolików. Zaś kiedy Żyd mu-

20 CHAGALL, B. *Płonące świece*. Kraków, 1978, s. 46.
21 WIRKOWSKI, E. *Kuchnia Żydów polskich*. Warszawa, 1988, s. 12.
22 RUBINSTEIN, A. *Moje młode lata, autoryzowany przekład z j. Angielskiego.* Kraków, 1986, s. 25.

siał odbyć podróż, pod siedzisko np. na furmance podkładał sobie wodę w termoforze bądź w butelce, co miało zwalniać z zakazu[23]. O sile przekonań religijnych dowiadujemy się ze wspomnień polskiego chłopca, którego rodzina przechowywała Żydów podczas okupacji hitlerowskiej. Wspomina Mieczysław Skarbek z Dąbrówki Wisłockiej koło Mielca, że „pewna polska rodzina, pomimo obawy przed karą, ukrywała rodzinę żydowską. Początkowo mieszkali oni razem z domownikami. Na pozór prowadzili normalne życie. Żyli w przyjaźni, Żydzi pomagali w codziennych czynnościach. Różniło ich tylko to, że kiedy przychodził dzień szabasu, Izraelici byli wolni od wszelkiej pracy, dzień poświęcali głównie na modlitwę. Kiedy następowała niedziela, polska rodzina odpoczywała (na ile to było możliwe na gospodarstwie rolnym), za to Żydzi starali się ich wyręczać w pracach domowych. Pojęcie prac domowych należy rozumieć w sposób dosłowny, gdyż oni nigdy nie opuszczali pomieszczeń domu – przebywali w nim w dzień i w nocy. Na pozór wszystko wyglądało normalnie, jednak każdej godzinie towarzyszyła obawa przed ujawnieniem, iż są oni ukrywani. Kiedy przychodził ktoś obcy, natychmiast kryli się oni na strychu, w piwnicy lub w pustych skrzyniach na ubrania. Udało im się przeżyć zagładę. Gospodarze wykopali w stajni dół, a był on na tyle duży, że mogło się w nim pomieścić cztery osoby (rodzice i dwoje dzieci). Dół przykryto deskami, a te przysypano ziemią i obficie przybrano słomą. Na to wszystko postawiono konie. Tak żyli do końca wojny. Gospodarze przynosili im ukradkiem jedzenie, Żydzi wychodzili z dołu tylko w nocy, aby rozprostować kości i skorzystać z toalety. Przebywali tam kilkanaście miesięcy. Najgorzej całą sytuację znosiły dzieci, które nie do końca rozumiały, dlaczego muszą tak żyć. Pozbawiono ich całkowicie dzieciństwa. Zresztą dorośli też często popadali w zwątpienie. Kilkakrotnie, w chwilach depresji, chcieli nawet sami oddać się w ręce gestapo, uważając, że śmierć będzie lepsza niż takie życie. Gospodarze jak mogli dodawali im otuchy, w ten sposób doczekali wyzwolenia”[24].

Judaizm zabraniał wykonywania jakichkolwiek czynności w szabas, nie tylko zarobkowych. *Miszna*, będąca kodeksem prawnym Żydów (zbiór powtarzanych ustnie, a następnie spisanych zasad) wymienia 39 prac, których nie wolno podejmować w szabat. Ujęte są w niej takie niezbędne prace bytowe jak pieczenie, gotowanie, sprzątanie, które musiały być zakończone

23 Świadectwa naocznych świadków – furmanów z okolic Ropczyc, usługujących bogatym Żydom w drodze na targ w Dębicy, w latach 30. ubiegłego wieku.

24 Wspomnienia Mieczysława Skarbka z Dąbrówki Wisłockiej, które odnotowała Marzena Bachoń – uczennica klasy III Gimnazjum Publicznego im. Jana Pawła II w Radomyślu Wielkim.

przed nastaniem święta. Liczne święta wynikały z potrzeby modlitwy i kultywowania pamięci o dziejach narodu wygnanego (wybranego).

Żydowskie narodziny

Religijni Żydzi twierdzili wręcz: „dla pobożnego Żyda całe życie to nabożeństwo”[25], a świętowano szczególnie trzy wydarzenia z życia: urodziny, chrzest i śmierć. Rodziny żydowskie radowały się wraz ze wspólnotą z każdego narodzonego dziecka, a szczególnie płci męskiej. Rodziny żydowskie były zazwyczaj bardzo liczne, mimo to przy każdych narodzinach mile witano gości przychodzących obejrzeć nowego członka grupy, a odwiedzających częstowano winem i słodyczami. W centrum uwagi była matka i łóżko macierzyńskie, które przystrajano kwiatami[26]. Jedna z licznych sentencji Talmudu mówi: *Liczni domownicy są błogosławieństwem domu*. W tym duchu traktowano narodziny dziecka, w radości i bardzo uroczyście. Mimo tego szacunku do macierzyństwa pobożny Żyd uważał aby nie splamić się krwią i wodami z połogu, a bywało że przenosił swoją małżonkę z furmanki wraz ze słomą, na której leżała ciężarna[27]. Naoczny świadek z okolic Kolbuszowej wspomina, że „kiedy urodził się syn, Żyd cieszył się niezmiernie z tego faktu, kiedy zaś przyszła na świat córka, powiadał ze smutkiem, że narodziło się dziecko”[28]. Szczególnym dniem w życiu każdego żydowskiego chłopca był ósmy dzień życia, kiedy dokonywano obrzędu obrzezania[29]. Tę czynność *quasi* medyczną wykonywał religijny Żyd *mohel*, posiadający odpowiednie umiejętności, ale w dawnych czasach nie posiadający żadnej wiedzy medycznej. Dokonywał tego w asyście drugiego mężczyzny *sandaka* (zazwyczaj był nim rabin albo dziadek chłopca), który trzymał dziecko podczas obrzezania. Przy tej jakże ważnej ceremonii uczestniczyli także *kwater* i *kwaterina*, czyli kum i kuma (na wzór chrzestnych u wspólnot chrześcijańskich)[30], którzy byli niejako świadkami nadania chłopcu imienia. Oczywiście nie mogło przy tym zabraknąć całej rodziny

25 Cytat za: WORONCZAK, J. *Żydzi i judaizm,* s. 69.

26 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie losy…,* s.146.

27 Wspomnienia z okolic Ropczyc (Brzeziny, Wielopole Skrzyńskie), w zbiorach autora.

28 Cytat za: *Gmina Majdan Królewski. Historia i teraźniejszość*. Oficyna Wydawnicza APLA, 2009, s. 52.

29 Jest to rytuał zwany obrzezaniem (z łac. *circumcisio*), polegający na usunięciu niektórych fragmentów zewnętrznych narządów płciowych mężczyzny (napletka). Bogatsze rodziny miały rodzinny zestaw do obrzezania, jaki stanowiła drewniana skrzynka pokryta byczą skórą wypełniona srebrnymi narzędziami rytualnymi.

30 W praktyce proszono najczęściej bezdzietną parę lub dobierano ojca z córką bądź matkę z synem, a czasem rodzeństwo - brata i siostrę.

chłopca[31]. Dla odmiany, córce nadawano imię w synagodze przez udzielenie specjalnego błogosławieństwa. Obrzezanie chłopca stanowiło fizyczny wyróżnik Żyda i czas okupacji pokazał, jak tragiczne skutki odnosił tenże wyróżnik. Z biegiem czasu rytuał obrzezania odrzucił radykalny odłam judaizmu reformowanego zasymilowanych Żydów. Uznali oni, ze praktyka ta jest wyłącznie wynikiem tradycji a nie zasad religijnych i nie należy trzymać się jej sztywno wbrew zaleceniom medycznym. L. Maziarz pisze, że „w tradycyjnych żydowskich rodzinach chłopcom najczęściej nadawano imiona: Jakub, Izaak, Samuel, Izrael, Abraham, wywodzące się z tradycji starotestamentowej. Wśród dziewczynek popularne były imiona: Rachela, Miriam, Sara, Rebeka, Estera. W rodzinach zasymilowanych Żydów imiona ulegały modnym trendom, często sięgano do kalendarza imion polskich. Szczególnie chętnie zmieniali imiona neofici. Do najbardziej popularnych imion wśród nowo ochrzczonych na początku XIX w. należały imiona: Jan, Józef, Ludwik, a dalej w kolejności: Leon, Henryk (Henrietta), Maria, Stanisław, Antoni, Aleksander. Niektóre imiona preferowano w odniesieniu do politycznej koniunktury. I. Ihnatowicz sugeruje, że np.: imię Konstanty pojawia się, ale tylko w latach 1820-1830; a Aleksander jest popularny przez cały wiek XIX. Od początku Królestwa Polskiego do połowy stulecia panowała moda na Emilię (może działał tu wpływ literatury), imię Stanisław stało się popularne około połowy stulecia i nadawano je wręcz masowo[32]. Wśród żydowskiej plutokracji mającej dynastyczne ciągotki utrwalała się imienna tradycja. Dla prowadzenia banku, firmy handlowej, fabryki dobrze było, gdy przedsiębiorstwo przechodziło z ojca na syna o tym samym imieniu. W rodzinie Kronenbergów w każdym pokoleniu był przynajmniej jeden Leopold, w rodzinie Holpertów – Ludwik. Rodzina Holpertów hołdowała zwyczajowi nadawania dzieciom imion carskiej rodziny panującej (Borys, Anna, Aleksander, Mikołaj, Elżbieta, Olga)"[33].

Wczesna dorosłość

Dorosłość w kulturze żydowskiej młodzieniec uzyskiwał po zakończeniu trzynastego roku życia. Według przepisów religii mojżeszowej stawał się dorosły, co podkreślała uroczystość *Bar micwy* (oznaczało „syn przykazania"), a o tej pory musiał być odpowiedzialnym za swoje czyny, w tym za stosowanie wszystkich nakazów *Tory*. Podczas wspomnianej uroczystości

31 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje...*, s. 97-101.

32 IHNATOWICZ, I. *Obyczaje wielkiej burżuazji warszawskiej w XIX wieku*. Warszawa, 1971, s. 92.

33 MAZIARZ, L. *Żydzi w literaturze pamiętnikarskiej doby porozbiorowej:* praca magisterska. Rzeszów : Uniwersytet Rzeszowski, 2009 rkp.

po raz pierwszy młodzieniec miał możliwość samodzielnego odczytania fragmentu *Tory* i *Haftary*, po uprzednim wezwaniu go na *bimę*[34]. Tenże fakt odczytania fragmentu świętych ksiąg powodował uznanie młodzieńca za dorosłego, którego w domu rodzinnym oczekiwała rodzina z życzeniami i prezentami, często w postaci *tefilin.* Były to kawałki pergaminu z pisanymi ręcznie cytatami *Tory*, oprawione w czarne, skórzane pudełeczka[35]. Artur Rubinstein tak wspomina wydarzenie z synagogi: „Aby przygotować się do bar-mykwy, musiałem zacząć chodzić do szkoły przy żydowskiej synagodze reformowanej i opanować podstawy języka hebrajskiego. (…) Wreszcie nadszedł ów wielki dzień. Matka nie posiadała się ze szczęścia. W bożnicy kobiety musiały udać się na balkon, na wydzielone dla nich miejsca, z dala od mężczyzn, zostałem sam. Kazano mi założyć długi biały szal z frędzlami, nie zdejmować kapelusza i czekać chwili, kiedy rabin odmawiający przy ołtarzu modlitwy, wywoła mnie po nazwisku. Gdy nadeszła moja kolej, zaprowadzono mnie do stołu umieszczonego na podwyższeniu, gdzie rabin w asyście swych pomocników wypowiedział do mnie kilka zdań po hebrajsku, po czym rozwinął rodał Pisma Świętego i wskazał mi kilka linijek, które miałem odczytać. Wywiązałem się z tego nie najgorzej. Po krótkiej wymianie zdań w języku hebrajskim między rabinem a pozostałymi, ceremonia dobiegła końca. Meyerowie i matka zaprowadzili mnie do doskonałej koszernej restauracji; otrzymałem też tradycyjne prezenty. Od matki dostałem tefilin, które miały mi ponoć służyć przy odmawianiu codziennej modlitwy, (…) 28 stycznia skończyłem trzynaście lat. Pomyślałem, że skończyły się żarty: jestem dorosłym mężczyzną”[36]. Od momentu pierwszego kontaktu ze świętą księgą i synagogą, praktykującego Żyda obowiązywała codzienna modlitwa, praktykowana w trzech porach dnia: wcześnie rano, po południu i wieczorem. Pierwszą i jednocześnie najbardziej uroczystą była modlitwa poranna, przed którą wiernemu nie wolno było spożywać posiłku bądź rozpoczynać jakichkolwiek zajęć. Obowiązującym dodatkiem podczas modlitwy do zakładanego odzienia był założony na głowę i ramiona *tałes* (modlitewny biały szal) opatrzony poprzecznymi pasami koloru niebieskiego lub czarnego. W czterech rogach *tałesu*, zgodnie z przykazem talmudycznym, przeciągnięte były frędzle (*cyces*), bez

34 *Bima* - podwyższone miejsce stawiane w centrum bożnicy, zbudowane w formie namiotu, altany z balustradą lub kratą i baldachimem lub w formie kapliczki z dachem w kształcie kopuły z latarnią. Wewnątrz znajduje się stół do wykładania i czytania Tory. Bima służy także jako mównica, miejsce z którego kantor prowadzi modły. Za: pl.wikipedia.org/wiki/Bima

35 KAMERAZ-KOS, N. *Święta*..., s. 103-106.

36 RUBINSTEIN, A. *Moje młode*…, s. 60-61.

których szal nie stanowił odzienia sakralnego. W przypadku bardziej zamożnych Żydów spotykano zdobienia środkowej części *tałesu* specjalnym pasem zwanym *atara* (diadem). Uzyskanie pełnoletniości (13 lat) powodowało obowiązek zakładania do porannej modlitwy *tefilinu* (zwanego także *filakterią*). Były to dwie niewielkie otwierane szkatułki, wykonane ze skóry koszernego zwierzęcia (krowy), przymocowywane rzemykami do czoła i lewego przedramienia. Zawierały one cytaty z *Tory*[37], z tym – jak pisze A. Żbikowski – „Filakterie obwiązuje się wokół ramienia siedem razy. My chasydzi wiążemy od siebie, od ciała do zewnątrz. Nasi przeciwnicy wiążą do siebie, do ciała. Oni tak robią co są samolubni i myślą tylko o sobie"[38]. Każda z wymienionych trzech modlitw codziennych ma część szczególną, a jest nią *amida* (co znaczy „stanie"). Wówczas wierny recytował na stojąco osiemnaście błogosławieństw. Istotnym było, aby wszystkie modlitwy odmawiać z nakrytą głową, zarówno w synagodze, jak i podczas prywatnej modlitwy. Nakryciem głowy Żyda, z którym nie rozstawał się bez względu na porę dnia, była *jarmułka* (zwana także *mycką,* czarna na co dzień i haftowana od święta). Na jarmułkę mógł nakładać każde inne nakrycie stosownie do pory roku. Żydowscy pełnoletni mężczyźni na terenie Galicji, bez względu na zaawansowanie wiekiem, nosili czarne kapelusze bądź czapki z daszkiem (*bekiesze*). Dodatkowo, wyłącznie na terenie Galicji, chasydzi mieli zwyczaj noszenia *lisiury,* rodzaj kapelusza obszytego futrem lisim lub sobolowym. Na ten wyróżnik zwraca uwagę Chaim Szoszkes w swoich zapiskach z podróży po ziemiach Rzeczypospolitej: „Tak długo, jak widzisz Żydów noszących jarmułki, jesteś w Polsce Kongresowej, lecz kiedy pojawiają się czapy futrzane, oznacza to, że jesteś już w Galicji – to lepszy klucz niż mapa"[39]. Odzienie Żyda (mężczyzny) dopełniał czarny szklący chałat, a środowiska rabiniczne i chasydzkie wyróżniały ponadto długa broda i zwisające ze skroni pejsy. Wygląd i ubiór dowodziły niezbicie kultywowania tradycji przodków, a także były elementami identyfikującymi tę grupę społeczną pośród odmiennego otoczenia. Dorastający żydowscy chłopcy panicznie bali się służby wojskowej, do której byli zobowiązani na równych prawach z innymi obywatelami najpierw monarchii Habsburskiej, a później Rzeczypospolitej. Kronikarz odnotował, że „przed wyznaczonym poborem celowo prowadzili wyczerpujący, męczący tryb życia, zażywali różne środki chemiczne pobudzające pracę serca, lub powodujące osłabienie organizmu.

37 ŻBIKOWSKI, A. *Żydzi. A to Polska właśnie.* Wrocław, 1997, s. 137.

38 ŻBIKOWSKI, A. *Żydzi. A to Polska...*, s. 136.

39 PRAGER, L. Galicyjsko – żydowska historia w zwierciadle w świetle trzech biografii. In *Galicja i jej dziedzictwo*. J. Chłopecki. H. Madurowicz-Urbańska, Rzeszów, 1995, t. 2, s. 138.

Inni pili „herbatę" z różnych szkodliwych ziół, a nawet z tytoniu (…) powołanie do służby wojskowej stanowiło tragedię dla całej rodziny"[40]. Kronikarz z Radomyśla Wielkiego zapisał: „obrona ojczyzny była zrozumiała tylko dla nielicznych. Żydzi, zagrożeni wizją pogromów, czujący się pomimo wielowiekowego zasiedzenia obco wśród Polaków, nie chcieli poświęcać życia dla kraju, który ich wprawdzie przygarnął, ale też często dawał odczuć, że są obywatelami drugiej kategorii. Stąd też liczba radomyskich Żydów uchylających się od służby wojskowej była dwukrotnie większa niż chrześcijan. Według listy Dziennika Podawczego Posterunku Policji w Radomyślu Wielkim z 30 kwietnia 1920 roku odmawiających służby wojskowej Żydów było 30, zaś chrześcijan – 17. Taki stan liczbowy wynikał nie tylko z uwarunkowań kulturowych czy obyczajowych. Duży wpływ miała w tym przypadku liczebna przewaga Żydów, którzy w Radomyślu Wielkim stanowili w tym czasie większość"[41]. Nie we wszystkich środowiskach uchylano się od obowiązku na rzecz przybranej ojczyzny. Oto początek wieku XX w Krośnie – do Związku Strzeleckiego należało dwóch żydowskich chłopców, a w Legionach służyło trzech. Gmina żydowska popierała ruch narodowowyzwoleńczy Polaków, wspierając ich uczestnictwem w uroczystościach patriotycznych i paradach[42].

Zgoła odmiennie uzyskiwały pełnoletniość żydowskie dziewczęta. Stawały się dorosłymi po ukończeniu dwunastego roku życia, jednakże nie towarzyszyły tej chwili żadne specjalne uroczystości bądź obrzędy. Zresztą kobiety żydowskie nie uczestniczyły we wspólnych modlitwach z mężczyznami, dla nich przeznaczone były specjalne galerie poza główną salą modlitewną.

Małżeństwo – miłość czy może praktyczna potrzeba?

Kolejnym ważnym etapem w życiu Żyda były zaślubiny, jako akt konieczny i oczywisty by stać się pełnowartościowym członkiem ludu bożego. Wszak według przykazania zawartego w świętych księgach *„Ten, kto żyje bez żony, żyje bez radości, bez błogosławieństwa, bez dobra, bez Tory,*

40 SZULC, H. *Żydzi w Majdańszczyźnie*, za: *Gmina Majdan KrólewskiHistoria niczi teraźniejszość,* Oficyna Wydawnicza APLA, *2009*, s. 53.

41 Maszynopis przygotowany przez uczniów Liceum w Radomyślu Wielkim - Michała Wolanina i Michała Pawełczaka, w zbiorach autora.

42 RĄCZY, E.*Ludność żydowska w Krośnie 1919-1939*. Krosno : Muzeum Rzemiosła w Krośnie 1997, „Biblioteka Krośnieńska" zeszyt 13.

bez opieki i bez pokoju"[43]. Usankcjonowaniem wieku męskiego było małżeństwo; w środowiskach tradycyjnych będące niemalże nakazem. Małżeństwo przede wszystkim wprowadzało młodego Żyda w grono osób statecznych, szanowanych i mających prestiż. Kronikarz zapisał: „a kiedy Mojsze Pichnos miał już żonę, mógł wreszcie zająć miejsce wśród ważnych ludzi miasta, mógł rozprawiać o Torze z wielkimi uczonymi noszącymi tałesy"[44]. Na nieżonatych mężczyzn spoglądano nieufnie, niejednokrotnie posądzając ich o niemoralny tryb życia, lub zgoła o niemoc (w niektórych środowiskach kawalerstwo bądź staropanieństwo traktowano jak grzech). Bezżeństwo łamało tradycyjne nakazy wiary, w praktyce narażało na dokuczliwość współbraci. Wspomnienia Jeskiela Kotiga są przepełnione opisami nastrojów wśród bogobojnych Żydów po roku 1842 r., kiedy to władze carskie zamierzały wprowadzić w życie zakaz ożenku przed ukończeniem przez Żyda dwudziestu lat. Znowu kronikarz odnotował: „całą Polskę i Litwę ogarnęła »weselna gorączka«, żeniono nawet ośmio-dziesięcioletnie dzieci. Z pożyciem małżeńskim w stworzonych na siłę stadłach bywało już i wcześniej rozmaicie"[45]. Bywało, że małżeństwo było nietrafione ze względu na niezgodność charakterów czy temperamentów, wówczas małżonkowie mogli się rozwieść. Taki akt był możliwy przed rabinackim sądem *minian* (w składzie dziesięciu mężczyzn), kiedy to mąż mógł wręczyć żonie akt rozwodowy, co kończyło ważność związku, a tym samym pozbywał się kłopotliwych węzłów. Żonie przysługiwało materialne zabezpieczenie, gwarantowane kontraktem małżeńskim (*ketuba*), sporządzanym jeszcze w okresie narzeczeństwa.

Dla narodu żydowskiego małżeństwo z licznym potomstwem było nadzieją na zachowania kolejnych pokoleń narodu wybranego. Jednakże nie tylko obowiązek prokreacji był ważny, istotnym było także czerpanie rozkoszy jaką dawało życie małżeńskie[46]. Wobec takiego podejścia żydowskie dziewczęta z religijnych domów bardzo wcześnie stawały pod *chupą* (ślubnym baldachimem), mając w dniu ślubu zaledwie piętnaście lub szesnaście lat. Z biegiem lat, już na początku XX w. granica wieku dziewcząt idących

43 *Jewamot* 62a – (z hebrajskiego *jewamot* to *„bratowa", „bezdzietna wdowa po zmarłym bracie"*) – w tym przypadku traktat zawierający przepisy związane z braniem lewiratu oraz przepisy zabraniające związków małżeńskich w pewnych okolicznościach. Zasadnicze kwestie dotyczące małżeństw regulował zbiór *„Seder naszym"* (z hebr. „kobiety") obejmujący siedem traktatów zawierających prawa związane z zawieraniem małżeństwa, ogłaszaniem rozwodu oraz regulacje pożycia małżeńskiego.

44 AGNON, S. J. *Od Buczacza do Jerozolimy*. In ŻBIKOWSKI, A. *Żydzi* …, s. 160.

45 ŻBIKOWSKI, A. *Żydzi* …, s. 144.

46 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje*…, s. 111.

do ślubu zwiększała się. Miało to związek niewątpliwie z wymogami cywilnego prawa krajowego, tak austriackiego jak i później polskiego. Zdolność do prowadzenia i utrzymania przyszłej rodziny nie było najważniejszym kryterium w doborze zięcia i męża, ale jego wykształcenie głównie w opanowaniu Talmudu. Jak odnotował H. Hauman: „pośród pobożnych Żydów istniał obyczaj żenienia dzieci w wieku na przykład piętnastu lat i trzymania ich w domu do momentu, aż same mogły się wyżywić. Również Rejzele, jego ukochaną córkę wydano za mąż w wieku piętnastu lat, a młodzieńcem wybranym na jej męża był o rok starszy od niej Reb Avram Ber. Z powodu zapału do nauki i właściwej mu dobrej reputacji. Wyglądało to więc na wielce obiecujący związek. Jednak wybór reba Avrama Bera okazał się błędem. Naturalnie, że było kilku, którzy mogli się z nim równać zapałem do nauki, ale on był mało życiowy i potrzebował opieki niczym dziecko. Poza światem Talmudu był po prostu głupcem"[47].

Mimo wcześniej prezentowanych zasad nabywania pełnoletniości, do zawarcia związku małżeńskiego chłopiec musiał mieć ukończone 18 lat, zaś dziewczyna 12[48]. W kulturze żydowskiej doborem małżonków zajmował się specjalny swat zwany *szadchem* (umiejący dobrze mówić) za co pobierał znaczną opłatę, a małżeństwa z miłości nie były w zwyczaju. Dla niektórych *szadchów* był to niemalże zawód, a małżonkowie często poznawali się w dzień zaślubin. Bez względu na ich szczęście małżeńskie, swat pobierał dla siebie opłatę sięgającą od półtora do dwóch procent wartości posagu panny młodej[49]. Dochód swata był pewny, gdyż biedna panna otrzymywała posag z tzw. kasy kobiet będącej w dyspozycji gminy wyznaniowej[50]. A. Potocki pisze, że w 1893 roku Szymon Szajner z Lutowisk na Podkarpaciu, założył na ten cel fundację, która operowała kwotą 1780 zł, zaś odsetki które pobierano od obrotu finansowego tą kwotą przekazywane były właś-

47 HAUMANN, H. *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej.* Warszawa, 2000, s. 149.

48 Utyskiwał na niepełnoletność i nieformalność żydowskich małżeństw, redaktor „Tygodnika Rzeszowskiego" nr 97 z 7 maja 1882 r. pisząc, iż „*W wielu czynnościach brak także u żydów porządku. Oto małżeństwa między małoletnimi żydami nie są przedmiotem wpisu w księgi małżeństw, a to dla nieważności takich małżeństw. Nie dziw, że wobec tego władze mają dość kłopotu przy sprawdzaniu pochodzenia żydów,* (pisownia oryginalna).

49 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje...*, s. 111.

50 Bardzo ważny nakaz dobroczynności (*micwa*) realizowała gmina żydowska inicjując działalność różnych stowarzyszeń (*chewr*), które miały pomagać materialnie „swoim" Żydom. Niezamożnym dziewczętom fundowano posag i wyprawiano wesele, wspomagano wdowy, sieroty, kaleki i starców. Bogatsze gminy (np. krakowska, warszawska) budowały szpitale i domy starców.

nie na posagi dla ubogich żydowskich dziewcząt[51]. Posag nie pozostawał bez wzajemności. Tuż przed zawarciem małżeństwa sporządzano specjalny dokument (*ketuba*), w którym określano materialne zabezpieczenie żony, gwarantowane jej przez przyszłego męża[52]. Nie zawsze zadbano o formalną stronę zawarcia małżeństwa, skoro „Tygodnik Rzeszowski" komentował to następująco: „reprezentacya krakowskiego zboru izraelickiego powzięła w tych dniach ważną uchwałę, która ma znaczenie dla wszystkich Żydów mieszkających w Galicyi. Tyczy się ona małżeństw żydowskich. Małżeństwa żydowskie, tylko rytualnie zawarte, bez interwencyi rabinatu, bez zapowiedzi itp. uważane są za nieważne pod względem prawa cywilnego, a tem samem i dzieci takich małżeństw są jako dzieci nieprawego łoża zapisywane nie tylko w wykazach statystycznych, ale nawet w księgach metrykalnych. Dzieje się to przeważnie z tego powodu, iż Żydzi zawierają takie śluby przed osiągnięciem pełnoletności itp. Otóż, jak „Czas" donosi, uchwała krakowskiego zboru zdąża do tego, aby wszystkie małżeństwa, licząc 20 lat wstecz, konwalidować przez następny akt małżeństwa a dzieci uznać za ślubne. W tym celu, po przedstawieniu wykazów, będą wszyscy wezwani do powtórzenia ślubów małżeńskich wobec rabina. Sprostowanie metryk przeprowadzonem zostanie co do zamożnych na koszt tychże, co do ubogich z urzędu, za opłaceniem należytości stemplowej przez reprezentację zboru"[53]. W wierzeniach kultywowanych przez podrzeszowskie środowisko Żydów, żadna Żydówka nie mogła umrzeć panną. Franciszek Kotula wspomina osobnika o nazwisku Duwyd z Głogowa Młp., który spełniał osobliwą funkcję: „kiedy któraś z dziewcząt – w tym czasie panowała gruźlica - była już śmiertelnie chora, wzywano Duwyda i umierająca brała z nim ślub. Coś tam za to dostawał. Dzięki temu poczciwina była tak wielokrotnym wdowcem, że sam tego nie pamiętał"[54].

W odróżnieniu od rodzin katolickich, młoda para żydowska mogła się pobrać w każdy dzień tygodnia za wyjątkiem szabatu, kiedy świętowano w synagodze, a wszelkie czynności były zakazane. W lokalnej tradycji utarł się zwyczaj, że państwo młodzi oczekiwali na dzień zaślubin, nie widząc się nawet przez kilka dni. Na ceremonię także przybywali osobno z tym, że

51 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie losy. Bojkowie i Żydzi bieszczadzcy.* Krosno, 2000, s. 147. Redaktor „Tygodnika Rzeszowskiego" z 7 maja 1882 r. informował, że *„Żydówka husytka pilnie strzeże swój grzebień, bo gdyby jej takowy kto ukradł, ona nigdy się nie wyda".*

52 Z tego dokumentu wynikała także określona satysfakcja moralna dla żony.

53 „Tygodnik Rzeszowski" Nr 124 z 12 listopada 1887 r. (pisownia oryginalna).

54 KOTULA, F. *Miasteczko, na przykładzie Głogowa Małopolskiego i jego sąsiadów.* Rzeszów, 1981, s. 177.

panna młoda udawała się wcześniej do *mykwy* (rytualnej łaźni), aby przejść oczyszczenie i nabyć gotowości duchowej. Po takim zabiegu panna oczekiwała na wybranka w miejscu ceremonii, do którego docierał przyszły mąż otoczony rodzicami, znajomymi płci męskiej, przy akompaniamencie muzyki. Miejscem ceremonii był zazwyczaj otwarty plac przed synagogą lub obok domu, w którym młodzi mieliby zamieszkać. Elementem koniecznym do zaślubin był baldachim (*chuppa*), noszony przez uczestników uroczystości nad młodą parą. Cała ceremonia składała się z dwóch części, tj. właściwych zaślubin i wystawnego przyjęcia weselnego. Odczytanie wspomnianej *ketuby* skutkowało małżeństwem wobec prawa, zaś błogosławieństwo, wypicie kielicha wina i włożenie pierścienia narzeczonej na palec dopełniało obrzędu religijnego. Tuż przed włożeniem pierścienia narzeczony opuszczał welon przyszłej żony, aby mieć prawo wejścia pod baldachim. Ta z kolei obchodziła narzeczonego siedem razy, aby zaznaczyć swoją przyszłą rolę społeczną jako obrończyni domowego ogniska. Ceremonia zaślubin odbywała się w obecności rabina i gości weselnych. Symbolicznym jej zakończeniem było stłuczenie i rozdeptanie kielicha przez pana młodego. Lokalne społeczności często ubogacały bądź skracały weselne obyczaje, ale podstawowy głównie religijny rytuał obrzędu nie ulegał zmianie. Wiele szczegółów lokalnego obrzędu zanotował wikariusz wielopolski w latach 30. XX w. Ks. Julian Śmietana (późniejszy długoletni proboszcz parafii Wielopole Skrz., odnotował w swoich wspomnieniach, iż „(…) w dniu ślubu panna młoda już od rana ubierała się w szaty ślubne i siadała w pokoju, na podwyższeniu. W tym dniu nie jadła, bo ją obowiązywał post. W ciągu dnia przychodziły do niej koleżanki i znajome i składały jej życzenia. Panna młoda częstowała ich orzechami, łyżką gotowanego polnego grochu, 2 ciastkami i „*lejkierem*" czyli biszkoptem. Po tym poczęstunku koleżanki udawały się do sąsiedniego pokoju i tam zabawiały się tańcami. Tańczyły same, bo nie wolno im było tańczyć z chłopcami. Dopiero wieczorem przeprowadzano pannę młodą do izby zabaw, tam sadzano ją na krześle i obcinano jej włosy, a „rebe" miał do niej przemowę, którą co chwila kończył słowami „a bon" a muzyka podejmowała ten refren melodią „a bon"… Po obcięciu włosów narzucano młodej welon na głowę i oczy i wprowadzano ją w asyście na rynek. W tym czasie jedna z jej koleżanek niosła przed nią kołacz, który następnie przekazywała młodej. Wszyscy uczestnicy wtedy śpiewali, klaskali w dłonie a muzyka grała. Następnie stawiano młodą pod baldachimem a asystujący żydkowie szli wraz z muzyką po pana młodego i przyprowadzali go, ale już bez kołacza. Po przyprowadzeniu stawiali młodego obok młodej pod baldachimem. Przed nimi stawał rabin, brał od

rebego 3 kieliszki z tacą, nalewał wino, przemawiał do młodych, podając im w końcu nalane kieliszki, trącał się nimi, wypijali wino a następnie stawiali z powrotem na tacy kieliszki, ale w ten sposób, żeby te kieliszki się stłukły, bo stłuczenie się kieliszków miało być oznaką ich szczęśliwego życia w małżeństwie. Rabin przy tym wymawiał słowo „*mazentopf*"[55] a wszyscy obecni je powtarzali. Potem młody brał młodą pod rękę i prowadził ją na miejsce wesela, a goście weselni szli za nimi. Ale tylko starsi, bo dla młodych wesele już się skończyło"[56]. Na drugą część wesela uczestnicy przenosili się do domu pani młodej (ale nie koniecznie), świętując wesoło szczęście młodych przy dźwiękach instrumentów muzycznych, jak: trąbka, bęben, harfy, liry, skrzypce i kontrabas. Muzykę taką nazywano klezmerską, (…) jako wydobywaną z *klej zemer* („instrumentów muzycznych" lub inaczej „narzędzi pieśni"). Tylko w bogatych rodzinach żydowskich ucztę weselną urządzano w prywatnych mieszkaniach. Panował przepych jadła, tańców i muzyki. Natomiast przyjęcie u biedniejszych bywało skromniejsze i niejednokrotnie odbywało się w *tanchausach* (domach zabaw). Uczestnicy mieli możliwość wygłaszania toastów, intonować przyśpiewki lub tańczyć. Przez kolejne siedem dni para młoda przeżywała *królewski tydzień,* będąc traktowaną iście po królewsku – bez obowiązku pracy, na uroczystych obiadach u bliskich i znajomych[57]. Jednakże rola kobiety w żydowskim związku była bardzo ograniczona. Cały świat dorosłej Żydówki zamykał się w kręgu rodziny i po części w synagodze. Podstawową jej rolą była rola żony i matki. Z resztą do pełnienia takiej roli dziewczynki przygotowywane były niemal od dziecka. Pomagały matce w kuchni, towarzyszyły w synagodze i w mykwie. Zapoznawały się pod opieką matki z głównymi zasadami nauki wiary, w tym nakazami rytualnymi, aby móc odpowiedzialnie prowadzić kiedyś własny koszerny dom. To od matki uczyły się dziewczęta modlitw po hebrajsku, a jak wspomina kronikarz: „(…) Z zapałką w ręce zapala jedną świeczkę po drugiej. Lichtarz budzi się, błyska płomieniem, oświetla twarz mamy. Jak zahipnotyzowana, mama spuszcza oczy. Powoli, trzy razy z rzędu, ogarnia światełka obu rękami, tak jakby chciała zamknąć w nich swoje serce. (…) Ona błogosławi światła szabesu. Ciche modlitwy sączą się przez jej palce i dodają jeszcze więcej płomieni do ognia. Zapalam moją małą świeczkę w świeczniku mamy, tak jak ona wznoszę ręce i jak gdyby poprzez kratę szepczę do mojej małej świeczki podsłyszane mamine modlitwy. (…) Słyszę jak mama w swoich modlitwach wymienia takie czy inne imię. Wymie-

55 *Mazentopf* - zniekształcone brzmienie Mazeł Tow – „wszystkiego najlepszego".
56 Archiwum Parafii Wielopole Skrzyńskie, J. Śmietana, maszynopis, s. 243.
57 Zob. CAŁA, A. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze.* Warszawa, 2005, s. 58.

nia tatę, dzieci, swojego ojca, swoją matkę…- Niechaj ich pobłogosławi Bóg Wszechmogący – Mama opuszcza wreszcie ręce”[58].

Wkrótce po ustaniu weselnej uczty młodzi przenosili się na własne gospodarstwo, o ile rodzice przygotowali takowe młodym a świeżo upieczony małżonek był zdolny samodzielnie wyżywić rodzinę. W drugim przypadku tenże młody mógł chcieć nadal poświęcać się studiowaniu *Tory*, wówczas młodzi zamieszkiwali u rodziców żony. Ci jeszcze przez dwa lata (*kesz*) byli zobowiązani do troski o młodych. Niemal do końca XIX w. charakterystycznym rytuałem było golenie głowy zamężnym pobożnym Żydówkom. Na przełomie wieków, w miarę rozwoju świadomości, zwyczaj ten spotykał się ze sprzeciwem młodych mężatek, które z bólem rozstawały się z atrybutem kobiecości, jakim jest ładna fryzura. Kronikarz zanotował: „niektóre Żydóweczki nie dały sobie całkowicie obcinać włosów a tylko je przykrócić. (…) Dopiero kiedy zawisła nad nimi groźba zaguby, dawano sobie obciąć niedocięte włosy”[59].

Młode matki Żydowskie chętnie opiekowały się potomstwem, ale na przestrzeni wieku XIX przyjęła się także instytucja mamki. Liczne były przypadki, że w domach żydowskich funkcję mamki sprawowały Polki. Zjawisko postrzegano jako konieczność w wypadku braku matczynego pokarmu. Światowej sławy pianista Artur Rubinstein tak wspomina: „Troskę o moje potrzeby cielesne powierzono mamce imieniem Tekla, która była mi bardzo oddana, ale później, jak słyszałem, przyłapano ją na kradzieży i osadzono w więzieniu. Byłem ogromnie przestraszony, czy aby wraz z jej mlekiem nie wyssałem także któregoś z jej haniebnych nałogów, ale przyszłość pokazała, że były to obawy nieuzasadnione: nigdy niczego nie ukradłem – jak na razie!”[60].

Żydowskie kobiety były przygotowywane do prowadzenia kuchni, szczególnej kuchni obostrzonej wymogami koszerności. Kuchnią niepodzielnie zawiadywała żydowska gospodyni, a prowadzona była ściśle według nakazów religijnych, tj. koszernie[61]. Niewiasty bardzo religijne traktowały w pewnej mierze święte księgi jak swoistą książką kucharską. To według Biblii i Talmudu ustalały zasady przygotowywania posiłków. Tak zawarte były wskazania, które spośród zwierząt są rytualnie „czyste”, a które nie. Nieczyste nie nadawały się do spożycia, a więc te spośród ssaków które nie były jednocześnie parzystokopytne i przeżuwaczami (cielęta, woły, sarny, jele-

58 CHAGALL, B. *Płonące świece*, s. 40.
59 CHAGALL, B. *Płonące świece*, s. 244.
60 RUBINSTEIN, A. *Moje młode ...*, s. 10.
61 WIRKOWSKI, E. *Kuchnia Żydów polskich*. Warszawa, 1988, s. 9.

nie, owce, kozy). Unikano jak grzechu wieprzowiny, gdyż to właśnie świnia zgodnie z przepisami rabinicznymi była rytualnie nieczysta. Podstawowy podział potraw wyznaczał dwie grupy: potrawy mleczne i mięsne. Taki podział wymuszał z kolei podział kuchni na dwie części, w tym wyposażenie w dwa zestawy naczyń, sztućców, ścierek itp., do obsługi każdej z tych grup potraw. Trudno sobie wyobrazić podział w uboższych domach. Tam, aby przestrzeganie nakazu było faktem, koszerowano naczynia i sztućce przez wyparzanie wrzątkiem. Koszerność mięsa rozpoczynała się już chwili szlachtowania. Ważnym było aby uboju dokonał upoważniony masaż – *szochet.* który tak zadawał ciosy aby śmierć zwierzęcia następowała w wyniku poprzecznego przecięcia tchawicy i krtani. Jatki, gdzie zaopatrywały się żydowskie gospodynie w koszerne mięso, gwarantowały pewność wspomnianego procesu. Mięso oferowane przez żydowskich rzeźników nosiło moralną gwarancję dobrej jakości, gdyż każda zauważona skaza u zabitego zwierzęcia dyskwalifikowała go do sprzedaży. Ponadto asortyment w tych jatkach był po prostu tańszy niż w sklepach katolickich. Spożywanie koszernego posiłku było dla pobożnych Żydów nie religijną zasadą, ale głównie wewnętrznym moralnym nakazem. Zachowanie koszerności dawało wiernemu uczucie czystości. Żyd mimo, że był głodny odmawiał posiłku w *gościnnym* domu gojowskim (nieżydowskim) o ile uznał, że jedzenie byłoby *trefne.* Kronikarz zapisał: „Icek czekał, rozmawiał dalej, podczas gdyśmy siedzieli przy stole, patrzył co na półmiskach, ale stał cierpliwie, pomimo, że od ósmej z rana nic nie jadł. To, co państwo jedli, było trefne, tego jeść nie mógł, choćby go poczęstowano. Matka go spytała, czyby się nie napił szklanki herbaty. O herbatę poprosił, wypił szklankę, bez śmietanki, bez chleba, tylko z kawałkiem cukru. I po obiedzie znów trwała rozmowa, przerywana od czasu do czasu jakimś westchnieniem, jakby życzeniem”[62].

Ziemski koniec bytu człowieka według żydowskiego obyczaju

Trzecim szczególnym etapem w życiu Żyda była jego śmierć, mająca również pewną ceremonialną oprawę. Jeśli najbliżsi mogli ustalić czas jej nadejścia, gromadzili się licznie nad łożem konającego, odmawiając modlitwy. Chwilę po stwierdzeniu zgonu dom zamieniano w miejsce żałoby, świecono świece, zasłaniano wszelkie lustra, a wszystkie zegary zatrzymywano na godzinie zgonu. Niezwłocznie przystępowano do przygotowania ciała na ostatnią ziemską drogę, gruntownie je obmywano i namaszczano wonnościami. Ciało zmarłego starano się pochować w ciągu doby od chwili śmierci (okres ten przedłużano, jeśli był szabat lub oczekiwano przybycia

62 CHŁĘDOWSKI, K. *Pamiętniki*. T. 1. Kraków, 1951, s. 153.

syna zmarłego). Owinięte w biały całun układano w domu żałoby na słomianym posłaniu, z tym, że stopy zmarłego winny być zwrócone na Wschód, w rozumieniu Żydów ku Jerozolimie. Wokół obrzędu obmywania zwłok (*tahara*), narosło sporo mitów w społeczności katolickiej[63]. W każdej większej społeczności żydowskiej działało „pochówkowe" bractwo *Chewra Kadisz* („Święte Bractwo"), którego członkami byli ludzie pobożni i godni zaufania, ochotniczo podejmujący obowiązki. W każdej gminie żydowskiej funkcjonowało bractwo, a do obowiązków jego członków należało przebywanie w domu umierającego, wspólne z nim odmawianie modlitw, a po jego śmierci przeprowadzenie rytualnego obmycia zwłok (*tahary*) i przygotowanie ciała do pochówku oraz jego pogrzebanie. Księga Bractwa Pogrzebowego w Mordach zawiera zapis – instrukcję dla członków: „Jeśli uchowaj Boże, będzie ktoś chory w gminie, to na członkach bractwa ciążyć będzie obowiązek odwiedzenia go. Jeśli ten chory będzie w ubogim stanie, to członkowie bractwa powinni go wspierać, pomagać mu i nocować u niego. A jeśli, uchowaj Boże, nadszedł kres jego życiu, a chory, uchowaj Boże, kona – wówczas członkowie bractwa nie ustąpią z jego domu i w liczbie dziesięciu osób pozostaną tam do wydania przez niego ostatniego tchnienia, a potem uczynią wszystko, jak się należy w myśl przepisów"[64]. Koniecznością niemal była obecność syna na pogrzebie, bo to on odmawiał nad grobem rodzica *Kadisz* (modlitwę za zmarłych). Odpowiednie przeżywanie żałoby wynikało z nakazów Talmudu, w którym zapisano: „Nie płaczcie nad zmarłym zbyt wiele. I nie lamentujcie nad nim ponad miarę. A więc jak się zachowywać? Trzy dni płaczu, siedem dni żałobnych pieśni i lamentu, a w trzydziestym dniu oporządź się i ostrzyż włosy. Po tym terminie – powiada Święty Błogosławiony – nie użalajcie się nad nim i nie bądźcie dlań bardziej miłosierni ode mnie"[65]. Tak więc rodzina zmarłego przez siedem dni obchodziła *sziwę* (pokutę)[66]. W kondukcie pogrzebowym obowiązkowo brali udział krewni, znajomi, członkowie wspomnianego *Chewra Kadisz,* ale

63 Charakterystyczną jest wypowiedź „naocznego świadka" z okolic Przeworska na Podkarpaciu, z której wynikało, że *„Żyd jak umarł, to wlewali mu wodę do wnętrza, przepłukiwali mu jelita. Wałkowali go wałkiem, aż jelita były czyste. Musiał iść czysty na Sąd Boży"*. Cyt za: CAŁA, A. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa, 2005, s. 76.

64 Za: JAGIELSKI, J. *Nienaruszalny do dnia Sądu Ostatecznego.* In „Rzeczpospolita" dodatek „Żydzi polscy", nr 37, s. 5.

65 *Z mądrości Talmudu*, wybór i oprac. Sz. Datner, A. Kamieńska, Warszawa, 1988, s. 276.

66 Obrzęd żydowskiej żałoby wzbudzał u sąsiadów katolików niemałe zainteresowanie bo żałobnicy (mężczyźni) w tym czasie nie golili brody a jeszcze nacinali rąbek klapy ubrania co symbolizowało biblijne „rozdzieranie szat".

często także zawodowe płaczki i muzycy. Biedniejsi Żydzi grzebani byli bez trumien (prawo żydowskie nie wymagało grzebania w trumnie), a szczątkową formę trumny stanowiły tylko deski układane po bokach i od góry zwłok. Grób musiał być wykopany w dniu pogrzebu i pozostać bez jakiekolwiek obudowy, gdyż nakaz zawarty w *Księdze Rodzaju* (3,19) mówił: „wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz". Pośpiech z jakim grzebano zmarłego, a także brak trumien, również wzbudzały emocje u polskich sąsiadów[67]. Według wspomnień z okolic Przeworska „chowali [Żydzi] w pozycji siedzącej podobno z workiem piasku, by w Dzień Sądu Ostatecznego sypnąć piachem w oczy katolikowi". Natomiast naoczny świadek z Majdanu Królewskiego dementuje te domysły i stwierdza: wśród naszego społeczeństwa pokutuje fałszywe przekonanie, że Żydzi grzebali swoich zmarłych w pozycji siedzącej. Nie jest to prawdą; brałem udział w takim pochówku i stwierdziłem, że zmarły leżał, nie siedział[68]. Zwyczaj szybkiego obrzędu pochówku nawiązywał do tradycji wyniesionej (przekazywanej) z Izraela, gdzie z powodu gorącego klimatu grzebanie mogło odbywać się w pośpiechu[69]. Wspólnoty żydowskie miały swoje wydzielone cmentarze (w siedzibach gminy żydowskiej), zwane potocznie przez Polaków kierkutem, kirkutem, kiercholem (głównie w Galicji, od niemieckiej nazwy *Kirchhof*, co oznaczało dziedziniec kościelny, na którym grzebano zmarłych, przez katolików zwanym cmentarzem kościelnym). Żydzi na określenie cmentarza używali słowa *bejsol* (*bejsakwores* pochodzącymi z języka hebrajskiego, co znaczyło: „dom światła" lub „dom wieczności"). Zgodnie z tradycją jest miejscem nienaruszalnym do dnia Sądu Ostatecznego, gdy wszyscy zmarli powstaną z grobów, a jednocześnie jest miejscem nieczystym, dlatego według Talmudu powinien znajdować się co najmniej 50 łokci (około 25 m) od najbliższych zabudowań. W wieku XIX i wcześniej oddzielne kwatery zakładano dla kobiet, mężczyzn i dzieci; panny chowano oddzielnie od mężatek, złoczyńców separowano od pobożnych, samobójców grzebano pod murem, a odszczepieńców od wiary za murem. Zgodnie z obyczajem Żydzi odwiedzali (i czynią to do dziś) groby bliskich w miesiącu *elul* (sierpień/wrzesień), a mogiły rodziców dodatkowo w rocznicę ich

67 Zachowały się wśród ludności polskiej przekazy o rzekomych pochówkach w tzw. kucki, aby zmarły mógł szybciej wstać na sąd ostateczny (okolice Ropczyc). Cytat za: KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje,…*, Faktem jednak jest, że Żydzi tzw. Wschodni (w tym polscy) dokonywali pochówku wyłącznie w pozycji poziomej z ciałem wyprostowanym, choć nawiązując do Talmudu właściwą pozycją byłoby ułożenie zwłok na boku.

68 SZULC, H. *Żydzi w Majdańszczyźnie*, s. 54.

69 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje…*, s.119-120.

śmierci. Groby wieńczyły macewy, w formie płyt kamiennych, prostokątnych, zamkniętych od góry półkoliście lub ciosane w trójkąt. Mogiłę przeciętnego Żyda zdobiła *macewa* z wyrytą inskrypcją zawierającą nazwisko i imię oraz modlitewne zawołania i prośby za zmarłego. Na mogiłach bogatszych zmarłych w górnej części umieszczano płaskorzeźby o dobranej symbolice (złamane drzewo lub rozbity okręt to symbole śmierci, dłonie w geście błogosławieństwa symbolizowały mężczyzn pochodzących z rodu Aarona, dzban i misa to inicjał potomków rodu Lewiego, wąż Eskulapa oznaczał symbol profesji zmarłego)[70]. Na macewach spotyka się także napisy złożone z pojedynczych dużych liter: T. N. C. B. H., są to pierwsze litery hebrajskich słów błogosławieństwa: *„Niech dusza będzie zwinięta w węzły życia"*[71]. Tradycja nakazywała, aby inskrypcja na macewie była koniecznie w języku hebrajskim. Na żydowskich nagrobkach nie umieszczano postaci ludzkich, zgodnie z nakazem w *Księdze Powtórzonego Prawa* (5,8): „nie uczynisz sobie posągu ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko albo na ziemi nisko lub w wodzie głęboko". Starano się niekiedy omijać zakaz poprzez rzeźbienie postaci ludzkiej z głową ptaka, czy twarzą zasłoniętą kapeluszem. Zasymilowani Żydzi nie zawsze chcieli lub mogli podporządkować się żydowskiej ortodoksyjnej tradycji. Wówczas nad grobem dochodziło do ostrych sporów. W Galicji zdarzały się nagrobki przypominające te z cmentarzy katolickich, a więc kolumny, sarkofagi, monumentalne kaplice. O sile tradycji mówią wspomnienia Ludwika Krzywickiego, opisującego konflikt S. Posnera (zasymilowanego Żyda) nad grobem jego matki, z ortodoksyjną częścią gminy żydowskiej. Autor pisze: „napis na nagrobku miał być wyryty w języku polskim. Zamiar ten bodaj nie odpowiadał tradycjom religijnym ludności starozakonnej, które wymagały napisu w języku hebrajskim. Władze cmentarne odmówiły swojego przyzwolenia. (…) Przedstawiciele gminy starozakonnej bronili się jak mogli, aż w końcu na zręcznie postawione pytanie przedstawiciela władzy, czy mieliby cokolwiek przeciwko napisowi w języku rosyjskim, a może z własnej pobudki oświadczyli, że zgodziliby się na taki napis. (…) Dla Posnera była to sytuacja nie do przyjęcia. Nagrobek pozostał bez napisu"[72]. Sam Posner, wg relacji L. Krzywickiego, stał się wkrótce po śmierci bohaterem skandalu, jako że za życia złożył deklarację: *„za żadną cenę nie chciałbym leżeć po śmierci na kopisku z gudłajami"* i życzył sobie pochówku na cmentarzu chrześcijańskim. To skłoniło jego przyjaciół do spełnienia ostatniej woli zmarłego, co

70 KAMERAZ-KOS, N. *Święta i obyczaje…*, s. 147.
71 *Z mądrości Talmudu*, s. 396.
72 KRZYWICKI, L. *Wspomnienia. T. 3.* Warszawa, 1958, s. 237.

zdumiało współbraci. Ostatecznie ciało złożono na cmentarzu ewangelickim w Warszawie w opinii o bezwyznaniowości zmarłego. Faktem jest, że aktu wyjścia z gminy żydowskiej dokonał na krótko przed śmiercią, dochowując wymogów prawnych. Krzywicki relacjonował dalej, że „w czasie pogrzebu roznamiętnienie udzieliło się ludności starozakonnej. Były gromadki, które postanowiły odbić trumnę zmarłego i pochować na cmentarzu starozakonnym. Trzeba było skonsygnować liczne zastępy policji dokoła pochodu pogrzebowego. Roznamiętnienie nie znikło po pogrzebie. W ciągu paru dni gromadki starozakonnych gromadziły się koło cmentarza ewangelickiego, podobno w zamiarze wykradzenia trumny ze zwłokami, policja zaś trwała na posterunkach około cmentarza"[73].

Wracając do wystroju cmentarza, warto podkreślić, że charakterystyczną budowlą były *ohele*, czyli mogiły w formie grobowców murowanych przeznaczonych dla szanowanych rabinów lub cadyków[74]. Mimo dość rozbudowanego obrzędu pochówku zmarłego, w kulturze żydowskiej cmentarz i grób uważane były za miejsca nieczyste. Odwiedzający cmentarz obowiązkowo umywali ręce po wyjściu za jego obręb. Mogiły Żydów nie ozdabiały kwiaty, a tylko świece żałobne i drobne kamyki, symbolizujące nieśmiertelność duszy ludzkiej[75]. Nad grobem odmawiano *kadisz* i zapalano pojedyncze świece. Niemal wszystkie cmentarze żydowskie na Podkarpaciu uległy w okresie okupacji hitlerowskiej dewastacji. Wraz z narodem naziści chcieli usunąć wszelkie ślady jego bytności, a z zebranych na cmentarzach macew układano chodniki i utwardzano place[76]. Eksperci twierdzą, że wybrukowane macewami chodniki istnieją nadal m.in. w Baligrodzie, choć są niewidoczne gołym okiem. W ocenie A. Potockiego najstarsza zachowana macewa w województwie Podkarpackim pochodzi z 1548 roku, a znajduje się na cmentarzu w Lesku. Cmentarz ten jest chyba największą nekropolią tego typu na terenie Podkarpacia, dobrze zachowaną z ponad 2000 macewami, w tym blisko 30 płyt z XVI w. i ponad 40 z XVII w.[77] Dobrze zachowany jest także cmentarz w Sokołowie Małopolskim. Na tzw.

73 KRZYWICKI, L. *Wspomnienia. T. 3.*, s. 240.

74 POTOCKI, A. *Bieszczadzkie judaica*, s. 14.

75 Z pozostawianiem kamieni na grobach związane było pewne wyobrażenie ludności katolickiej: *„Żyd nie lubi wracać tą samą drogą ze swego cmentarza, którą na cmentarz szedł, bo to dlań nieszczęście sprowadza, a jeżeli wraca tą samą drogą, natenczas rzuca kamień za siebie, aby się do nieszczęście odwróciło i na cmentarzu zostało".* „Tygodnik Rzeszowski" Nr 97 z 7.V. 1882 r. Drobne kamyki pozostawiano nawiązując do starożytnej tradycji, kiedy zwłoki grzebano na palestyńskim pustkowiu zabezpieczano je przed profanacją kładąc na mogile kamienie.

76 Świadectwo z Wielopola Skrzyńskiego i Frysztaka, a aktach autora.

77 POTOCKI, A. *Żydzi…*, s. 21 i 92.

„Nowym" cmentarzu żydowskim, zlokalizowanym (przy obecnej ul. Okulickiego) około 1776 roku, ostatni pochówek odbył się w czasach II wojny światowej. Do dnia dzisiejszego na powierzchni ponad pół hektara zachowało się ponad 200 płyt nagrobnych, pochodzących z XIX i XX wieku[78]. Wartościową akcję podjęto w roku 2009 w mieście i gminie Brzostek. Lokalne czasopismo donosiło: „Ponad czterdzieści macew udało się odzyskać gminie Brzostek, która przygotowuje się do rekonsekracji cmentarza żydowskiego. Nie wszystkie kamienie są całe. Część jest niekompletna, ale cieszymy się, że udało nam się odzyskać ich aż tyle".[79].

Religia i wiedza ponad wszystko

O ważności religii w życiu rodziny żydowskiej była już mowa. Warto zwrócić uwagę na drugi obszar nieodzowny w społecznym funkcjonowaniu Żyda, którym była wiedza i jej zdobywanie. Co najmniej od dwustu lat istnieje przekonanie potwierdzone dokumentami, że w rodzinach żydowskich nie występował analfabetyzm, w odróżnieniu od miejscowej ludności. Ważnym więc aspektem życia w społeczności żydowskiej było nabywanie wiedzy od najmłodszych lat. Nie wznoszono odrębnych obiektów szkolnych dla dzieci żydowskich, gdyż obok nauczania we wspólnotach (szkoły żydowskie przy synagogach zwane *chedery*[80]), każdy młody Żyd miał obowiązek kontynuowania nauki w szkolnictwie publicznym (trywialnym, ludowym i powszechnym). Po zajęciu przez Austrię południowych ziem Rzeczypospolitej, nadzór nad organizowaniem nauczania w szkołach publicznych objął rząd w Wiedniu, na prawach obowiązujących w monarchii. Wprowadzane formy nauczania nie potrafiły zlikwidować analfabetyzmu, który był bardzo duży, głównie w rodzinach polskich, bo żydowskie dzieci miały do dyspozycji nauczycieli w wyznaniowych szkołach - *chederach*. Ich nauczanie toczyło się nieco innym torem, szczególnie jeśli chodzi o kurs podstawowy w zakresie religii. Dla przykładu „w roku 1912 na obszarze powiatu ropczyckiego działały 4 rabinaty. Wieloletnim rabinem w Ropczycach był Mendel Mariles, w Sędziszowie Tobiasz Horowitz,

78 Pierwszym był cmentarz żydowski założony około 1687 roku (przy obecnej ul. ul. Kochanowskiego) i był eksploatowany do 1853 roku. Podczas ostatniej wojny nekropolia została doszczętnie zniszczona przez hitlerowców, a po wojnie zdewastowana do reszty, kiedy wznoszono na jej obszarze magazyny. Aktualnie na cmentarzu widnieje odbudowany ohel, upamiętniający pochówek dwóch znaczących cadyków: Elimelecha syna Aszera Rubina i Aby Hipplera.

79 „Obserwator lokalny", z dnia 10 czerwca 2009 r. za: http://www.ol.com.pl/

80 Mowa o żydowskich szkołach prywatnych, religijnych i świeckich, ale z różną ideologią społeczną czy filozoficzną, w zależności od nastrojów we wspólnocie.

w Wielopolu Skrzyńskim Izaak Lipschutz, w Dębicy Samuel Horowitz. W tych miejscowościach były synagogi, a we wsiach, w których zamieszkiwali Żydzi, urządzano domy modlitwy. Przy synagogach działały szkoły (*chedery*), w których młodzież żydowska pobierała naukę religii, języka hebrajskiego oraz jidisz. W Ropczycach, Dębicy i Sędziszowie Młp. przy miejscowych szkołach byli nauczyciele religii mojżeszowej, opłacani przez Radę Szkolną Krajową i Radę Szkolną Miejscową"[81]. Od roku 1860 w polskich placówkach szkolnych na terenie Galicji obowiązywał (jeszcze nieformalnie) język polski, chociaż społeczność przywiązana była nadal do monarchii i języka niemieckiego[82]. Cechą charakterystyczną dla języka upowszechnionego przez ludność żydowską było luźne połączenie słów niemieckich i polskich, co jeszcze przy śpiewnej wymowie dawało niejednokrotnie śmieszny efekt[83]. Szkoły publiczne umożliwiały uczestnictwo w nauce religii i modlitwach w języku hebrajskim, a także udzielały zwolnień z lekcji w czasie szabatu i w okresie świąt żydowskich. W początkach XX w. we wspólnotach żydowskich, osiadłych głównie w miastach i miasteczkach, zakładano szkoły żydowskie tak zreformowane, że poszerzały zakres nauki o przedmioty świeckie. W okresie II Rzeczypospolitej większość uczniów żydowskich pobierała naukę w szkołach publicznych z językiem polskim jako wykładowym. Były to placówki zwane *szabasówkami*, ale także były to po prostu placówki wielowyznaniowe. W tym czasie wyodrębnione szkolnictwo żydowskie miało różne oblicza, ze względu na pojawienie się na arenie politycznej różnych partii z odmiennymi rozwiązaniami tej kwestii[84].

81 KUŁAK, B. *Powiat ropczycki w XIX wieku*: maszynopis pracy licencjackiej z roku 2001 (WSP Rzeszów), w posiadaniu autora, s. 21.

82 Wyłączając nieudane próby przeciwstawiania się zaborcy, jak np. krwawe powstanie krakowskie z roku 1846, stłumione przy pomocy i rękami zacofanego chłopstwa galicyjskiego.

83 Nieco kpiąco komentuje to zjawisko redaktor „Tygodnika Rzeszowskiego Nr 97 z 1882 r. pisząc - *„Oto niektóre frazesy żydowskiej mowy, które świadczą jaką ma styczność mowa żydowska z niemiecką: „Feiwel hast du pszenickes in gumines gemlockowet?", to znaczy: Fiewlu, czyś wymłócił pszenicę w gumnach? „Mojsie hast du die wołkes popasieł?" to zn. Mojsie czyś napasła woły? „Wie schrekliches blotes!" Jakie wielkie błoto! „Wie viel pandurkes hast du gekopowet?" Ileś nakopał ziemniaków? „Małkolaje kwicie niśt!" Małkolajo nie krzycz (nie kwicz). „Ich habe oskrobinkes in die perech goworfen!" Oskrobiny rzuciłem do prochu. „Tatysi ist nach Kraukief gefaren!" Ojciec pojechał do Krakowa itp."*

84 CHAŁUPCZAK, H. - BROWAREK, T. *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*. Lublin, 2000, s. 177-179. Autorzy ci przywołują obowiązujące wówczas przepisy stanowiące, że *„dla dzieci wyznania mojżeszowego tworzone będą w razie dostatecznej liczby zgłoszeń ze strony rodziców osobne szkoły elementarne lub oddziały świętujące szabat* (art. 97). Następny artykuł mówił: *dopóki jeszcze nie wszystkie dzieci mogą uczęszczać*

Na terenie Polski w okresie dwudziestolecia międzywojennego funkcjonowało wiele żydowskich prywatnych szkół z językiem wykładowym hebrajskim. Nazywane były one narodowohebrajskimi, a kładły nacisk na wychowanie młodzieży właśnie w duchu narodowym, ze szczególną obecnością idei samodzielnego państwa żydowskiego w Palestynie, z odrodzoną kulturą hebrajską[85]. Istniały więc dwa podstawowe nurty polityczne i z tym związane rodzaje szkół narodowo hebrajskich. Pierwsze były zakładane przez stowarzyszenie *Jabne*[86]*, z* podporządkowaniem partii *Mizrachi*[87]*,* a miały one charakter religijno-narodowy z połączeniem tradycyjnych nauk judaistycznych i wiedzy świeckiej. Głównym językiem wykładowym w tych szkołach był hebrajski, z użyciem niekiedy także języka polskiego. Zaś drugi typ szkół, to narodowo-hebrajskie placówki tworzone przez organizację *Tarbut*[88](w przekładzie na j. polski znaczy kultura), w której przeważały wpływy ruchu tzw. Ogólnych Syjonistów. Głównym postulatem ruchu był powrót ludności żydowskiej do korzeni kultury hebrajskiej, a więc nacisk

do szkół publicznych gminnych elementarnych, nauka języka polskiego i przedmiotów elementarnych w języku polskim, prowadzone według specjalnego programu i pod ogólnym nadzorem w szkołach wyznaniowych prywatnych, Talmud-Torach i chederach dla odpowiedniej liczby dzieci, powinna być przyjęta na koszt gmin politycznych (administracyjnych).

85 Powojenne dzieje świata pokazały, że suwerenne państwo izraelskie ma szanse powodzenia. „W Palestynie (1878) powstała pierwsza kolonia żydowskich imigrantów. (Napływ co roku rósł stopniowo - w 1924 wynosił 14 000, a już 1935 - 59 000 imigrantów). ˝Niemal jednocześnie powstał w Wilnie w 1897 r. silny związek żydowski „Bund". Wkrótce tworzą się dalsze: „Kombund" (Bund Komunistyczny), w Krakowie w roku 1921 „Niezależni socjaliści" w roku 1903 na Ukrainie „Cejre-Sion", w Niemczech „Ferajnigte" w 1917, „Hitachduth" zawiązane w Pradze w roku 1920. Pośród nich stworzone zostały organizacje młodzieży: żydowska organizacja skautowska „HaSzomer HaCair" i młodzieżowa polityczno-wychowawcza otwierająca swoje oddziały głównie na terenie Polski „Hanoar Hacijoni". Wszystkie te organizacje miały w swoim programie zapewnienia o konieczności tworzenia własnej państwowości czy chociażby autonomii w Europie, Palestynę traktując jako swoisty równoważnik, gdyby europejski plan zawiódł". Za: *Interpelacja nr 8520 do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji,* Warszawa, dnia 12 października 2004 r.

86 Żydowskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe „*Jabne*".

87 *Mizrachi* to prawicowa organizacja syjonistyczno-ortodoksyjna, powołana do życia w roku 1902 na terenie Wilna, pierwszym przywódcą wybrano Jakuba Reicha, od 1917 roku działała jak samodzielna partia polityczna w Warszawie, z prezesem Szyi Heszelem Farbsteinem. Czołowi działacze *Mizrachi* na terenie Polski to: rabin Izaak Nissenbaum i Izaak Rubinstein. Głównym celem politycznym partii było dążenie do utworzenia państwa na terenie Palestyny. Zobacz szerzej: J. Walicki, *Ruch syjonistyczny w Polsce w latach 1926-1930*, Łódź 2005.

88 Żydowskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe pod nazwą *„Tarbut",* która w języku hebrajskim oznaczała oświatę, w tym umiejętność komunikacji międzyludzkiej.

położony był na kursy języka hebrajskiego dla dorosłych i dzieci, z wykorzystaniem literatury hebrajskiej. Jedynym przypadkiem użycia języka polskiego w szkołach *Tarbut* były lekcje właśnie języka polskiego i historii Polski. Częste były przypadki w poprzednich latach zarzucania Żydom nieumiejętności języka polskiego bądź jego nie stosowanie[89]. Nieobca w tych szkołach była również idea odtworzenia państwa żydowskiego w Palestynie. Jednakże mimo różnych rozwiązań, utrudnień programowych i nadzorczych, dzieci żydowskie bardzo często uczęszczały do szkół religijnych i świeckich. Stowarzyszenie *Tarbut* miało również swój oddział od 1925 r. w Rzeszowie, któremu przewodniczyli miejscowy adwokat Leon Herschtal oraz Salomon [Szlomo] Münzberg[90]. Szkoły żydowskie na poziomie podstawowym (*chedery*) dbały wyłącznie o religijne wychowanie i kształcenie uczniów. Do szkoły uczęszczali wyłącznie chłopcy w wieku od 3 lub 4 lat do 13 lat. Tok nauczania dzielił się na dwa stopnie, w tym niższy szczebel obejmował naukę pięcioksiągu i używania alfabetu hebrajskiego, zaś wyższy obejmował studiowanie Talmudu i Gemary. Obowiązek utrzymania szkoły i nauczyciela w *chederze*, podobnie jak w parafiach katolickich, spoczywał na członkach danej gminy, którzy w tym celu płacili specjalny podatek[91]. Były również szkoły dla dziewcząt zwane *Beit Jakow* („Dom Jakuba"), z tym, że nauczanie było nakierowane na przygotowanie dziewcząt do roli żony i matki. Tutaj ważną jest uwaga, że uczęszczanie do tego typu szkół nie zwalniało z podstawowego obowiązku szkolnego w placówkach publicznych. W praktyce więc naukę kontynuowano w czasie wolnym od zajęć w szkołach publicznych. Dla trzy lub czteroletniego (w zależności od możliwości edukacyjnych gminy i zaangażowania rodziców) chłopca żydowskiego kończył się beztroski okres dzieciństwa i zaczynały

89 „Tygodnik Rzeszowski" Nr 97 z 7 maja 1882 roku donosił, że *„Żydzi wstydzą się polskiego języka, uważają go za język barbarzyński: nieraz też słyszeć można wymawiane z oburzeniem słowa „Lass mir gaien mit deiser polnischen Sprache" - co gorsza nie brak wypadków, że żyd na polskiej ziemi wychowany, ani słówka po polsku nie umie. Nie zarzuca się tego wszystkim żydom, ale przecież przeważanej ich części. Pogardanie językiem polskim świadczy doprawdy o wielkiej ciemnocie i niewdzięczności żydów. Żydzi przecież nie mogą się uskarżać na nas. Prześladowani za granicą, na polskiej ziemi znaleźli prawdziwą polską gościnność, o jakiej im się gdzie indziej ani nie śniło. Sama wdzięczność każe, aby ten, kogo polska ziemia nosi i żywi, nie wstydził się języka polskiego. W urzędach usiłują żydzi wyrobić obywatelstwo swemu językowi - im się zawsze wydaje, że język żydowski a niemiecki to jedno" (*pisownia oryginalna).

90 WIERZBIENIEC, W. *Żydowskie Stowarzyszenie kulturalno-oświatowe „Tarbut".* In *Encyklopedia Rzeszowa*. Rzeszów, 2004, s. 819.

91 RĄCZY, E. *Ludność żydowska w Krośnie 1919-1939,* zeszyt 13 (1997). Krosno, 1997, s. 12

się obowiązki szkolne w chederze lub szkole talmudycznej[92]. W drodze do chederu (elementarnej szkoły religijnej) młodemu adeptowi towarzyszył zazwyczaj ojciec, i było to wydarzenie bardzo uroczyste. H. Hauman wspomina: „w domu był już naszykowany odświętny stół z ciastami i napojami. Mnie przydzielono honorowe miejsce i wzniesiono na moją cześć toast. Moja matka obsługiwała gości osobiście. Podano mi modlitewnik, posmarowany po obu stronach miodem, który miałem zlizać. Gdy tylko posłusznie schyliłem głowę, spadł na mnie deszcz srebrnych i miedzianych monet. Jak mówił mój dziadek, wysypały je na mnie anioły. Ponieważ anioły – jak mówił – miały już do mnie zaufanie i wiedziały, że będę pilnym uczniem. Były więc też gotowe dać mi zaliczkę (…). Gdy uroczystość zbliżała się ku końcowi, ojciec uniósł mnie w górę, zawinął w tałes i niósł mnie na ramionach przez całą drogę do chederu. Matka nie mogła pójść z nami, była to bowiem sprawa mężczyzn. Obyczaj nakazywał u nas, by ojciec niósł dziecko do chederu na ramionach przez całą drogę. W rodzicach zaś narastało ponure przeczucie, że jest ono ofiarą, jaką składają chederowi (…)"[93]. Dwa pierwsze lata edukacji poświęcano na naukę czytania i pisania, w tym zasad gramatyki hebrajskiej. Kolejne trzy lata to okres opanowywania pamięciowego fragmentów *Tory* i *Talmudu*. Dalej okres dwuletni to pogłębianie wiedzy na gruncie literatury zalecanej przez rabina. Nauka i modlitwa w *chederze* stanowiły nierozłączną jedność. Zdobycie wykształcenia na zadanym przez rodzinę poziomie było dla młodego Żyda obowiązkiem. Zdolnych lub pochodzących z rodzin majętnych posyłano na poziom *jesziwy* (akademii), lecz były to nie częste przypadki. W odniesieniu do opornych nie wahano się używać przymusu, także kar cielesnych. Rodzicom zależało na szybkiej edukacji syna to przymykali oko na metody stosowane przez *mełameda* („zachęcającego do nauki"). Szło o to, aby nauczył chłopców jak najwięcej, w jak najkrótszym czasie. Co do kar cielesnych, czytamy we wspomnieniach, że „(…) nauczyciel wpada w złość, ręce mu się trzęsą. Zdejmuje ze ściany skórzany pas, sczerniały od potu, zakasuje rękawy i chwyta Abraszke za kark. Oczy rebego płoną, jakby przystępował do aktu rytualnego, smagający rzemień unosi się i pada na pośladki chłopca. Nauczyciel jest zaślepiony. Już nie widzi, nie przestaje bić. Chłopiec wydziera się, uderza głową o podłogę, Rebe Szlojme trzeźwieje, pada na krzesło i wypuszcza pas z ręki (…)"[94]. Różne od warunków nauczania w szkołach powszechnych

92 Szkoły talmudyczne to niemal odpowiednik chederu jednakże finansowane przez gminę – *kahał*, z przeznaczeniem dla dzieci ubogich.

93 HAUMANN, H. *Historia Żydów...*, s. 154.

94 CHAGALL, B. *Płonące świece*, s. 263.

panowały metody w *chederach*. Za przyzwoleniem nauczyciela, a raczej za jego przykładem, teksty czytano i powtarzano jakby śpiewająco. Dla postronnego obserwatora był to jakby lament, ale ta metoda była sposobem na koncentrację[95]. Po zakończeniu edukacji w *chederze* lub szkole talmudycznej, chętni chłopcy mogli doskonalić wiedzę w *jesziwie* będącej niejako wyższą szkołą lecz religijną. *Jesziwy* funkcjonowały wyłącznie w większych gminach miejskich bądź centrach chasydyzmu. Wykładowcami w nich byli wybitni rabini, uczeni w Talmudzie, a nauka mogła trwać w praktyce nawet 8 lub 10 lat. Studiowano w *jesziwach* pozwalało wybitnym na zgłębianie zawiłości Talmudu oraz pojmowanie znaczenia licznych komentarzy rabinicznych. Jedną z metod nauczania była swoista debata (*pilpul*), będąca rodzajem kazuistycznych długotrwałych rozważań teoretycznych. Efektem studiowania Talmudu była *sincha*, jako upoważnienie do nauczania kolejnych pokoleń lub objęcia funkcji rabina. Wsparciem dla studiujących wiedzę talmudyczną był tzw. dom nauki (*bejt ha – midrasz)*, będący połączeniem sali do debaty, biblioteki i całodobowej czytelni. Każdy żydowski mężczyzna ukończył jeden z poziomów szkoły talmudycznej, co było nakazem religijnym i kultywowaną tradycją. W efekcie wśród mężczyzn żydowskich analfabetyzm był zjawiskiem rzadko spotykanym[96] mimo, że wielu zamieszkałych na Podkarpaciu nie potrafiło płynnie posługiwać się językiem polskim. W ograniczonym znacznie zakresie, młodzież żydowska pobierała edukację w powszechnych szkołach średnich, a ograniczenie powodowały trudności finansowe lub niekiedy religijne. Jeszcze w pierwszej połowie XIX w. Żydzi ostrożnie podchodzili do zachęt kształcenia swoich dzieci w świeckich szkołach. Obawa wynikała z możliwości laicyzacji i naruszenia fundamentalnych zasad tradycyjnego judaizmu. To z kolei mogło grozić przerwaniem więzi pomiędzy świetlaną przeszłością, współczesnością i spodziewaną przyszłością dla narodu żydowskiego. Obecność w szkołach gimnazjalnych i średnich uskuteczniała więc młodzież z rodzin zamożnych czy inteligenckich bardziej zasymilowanych, w których jednocześnie praktykowano wielkie przywiązanie do wartości kształcenia, przekazywanej przez pokolenia. Z kolei, aby młodzież żydowska mniej zamożna mogła kształcić się w uczelniach wyższych, tworzono w żydowskich gmi-

95 EISENBACH, A. *Emancypacja Żydów.* Warszawa, 1988, s. 261.

96 Wg danych z roku 2007 osoby deklarujące żydowskie pochodzenie stanowiły 2 promile zaludnienia naszego globu, podczas gdy laureatów Nagrody Nobla żydowskiego pochodzenia jest ponad 20 procent. Szacuje się, że kilkunastu z nich pochodzi z Polski: Menachen Begin i Szymon Peres – laureaci Pokojowej Nagrody Nobla, brytyjczyk Józef Roblat, Izaak Bashevis –Singer, Sir Ernest Boris Chain, Tadeusz Bechstein, Paul Ehrlich, Selman Abraham Wajsman, Albert Abraham Michelson, Georges Charłak, Ronald Hoffman i inni. Za: „Żydzi polscy" dodatek do „Rzeczpospolitej", nr 38, s. 11.

nach wyznaniowych specjalne fundacje. W. Wierzbieniec pisze, że w Przemyślu działało Towarzystwo Żydowskiej Samopomocy Akademickiej „Samopomoc", założone w 1923 roku. Skupiało ono młodych ludzi, którzy ukończyli szkołę średnią, a dochody Towarzystwa pochodziły ze składek jego członków, dotacji gminy żydowskiej, ze zbiórek organizowanych na balach i przyjęciach lub kwestach ulicznych. Skutkiem takiego działania była pomoc materialna w toku kontynuowania studiów. W opinii wspomnianego badacza, przemyskie Towarzystwo było w 1930 roku jedną z największych pod względem wielkości liczby członków organizacją tego typu w Polsce[97]. Z kolei A. Żbikowski pisze, że szkoły świeckie lecz dla młodzieży żydowskiej funkcjonowały w Galicji już od 1785 r. Łącznie w ponad 100 szkołach naukę kontynuowało blisko 4000 uczniów. Niestety, założony kierunek germanizacyjny i asymilatorski nie satysfakcjonował większości Żydów i następował powolny schyłek placówki. Lepsze efekty uzyskiwała szkoła polsko-niemiecka w Tarnopolu. Także na krakowskim Kazimierzu otwarto na początku XIX w. szkołę elementarną dla Żydów, a w latach 60-tych świeckie szkoły funkcjonowały już w 14 większych miastach. Szacowano wówczas liczbę żydowskich uczniów na ponad 3000 młodzieży[98]. Jeszcze trudniej było w powszechnych szkołach i gimnazjach, w których nierzadko panująca atmosfera zniechęcała uczniów i rodziców. Odmienności kulturowe, odróżniający się ubiór, zwyczaje religijne i obrzędy były zarzewiem konfliktów miedzy rówieśnikami. Z biegiem lat światlejsi Żydzi uświadamiali sobie, że bez świeckiego powszechnego wykształcenia trudnym będzie funkcjonowanie w warunkach zewnętrznego świata. Coraz częściej młodzież żydowska decydowała się na przełamanie oporów i kontynuowanie nauki. Wzrastała liczba Żydów zasymilowanych, a także w miasteczkach gdzie nacja żydowska stanowiła większość wzrastał odsetek żydowskich uczniów[99]. Takie podejście okazało się korzystne począwszy od lat 60. XIX stulecia, kiedy Żydzi zyskali zrównanie w prawach z pozostałymi nacjami zamieszkującymi ziemie polskie. Datner i Kamieńska zauważają, że kult wiedzy i nauki wynikał wprost z nakazu Talmudu, a wyrażony był zdaniem: *„Mędrzec idzie przed królem"*[100]. Żydzi starali się aby wiedza przewyższała kult bogactwa i pieniądza, chociaż w opinii polskich współmieszkańców nie koniecznie tak było. W większych skupiskach lud-

97 WIERZBIENIEC, W. *Społeczność żydowska Przemyśla w latach 1918-1939.* Rzeszów, 1999, s. 244.

98 ŻBIKOWSKI, A. *Żydzi…*, s. 77.

99 GĄSOWSKI, T. *Galicja* - żydowski matecznik. In *Galicja i jej dziedzictwo.* Tom 2. Rzeszów : Wydawnictwo WSP, 1995, s. 126.

100 *Z mądrości Talmudu*, s. 98.

ności żydowskiej zakładane były także przedszkola. Za pierwszą tego typu placówkę uważa się przedszkole utworzone w Przemyślu przez Żydowskie Towarzystwo Szkoły Ludowej. Do przedszkola przyjmowano dzieci w wieku od 3 do 6 lat, gdzie obok zabawy nauczano podstaw alfabetu hebrajskiego[101].

Podsumowanie

Żydzi stanowili grupę etniczną i wyznaniową, która mocno wrosła w obraz kultury, gospodarki, czy polityki terenów obecnego Podkarpackiego i dawnej Rzeczypospolitej, chociaż w dobie współczesnej materialne ślady ich dawnej obecności zanikają. Przez wieki grupa ta zachowała absolutną odrębność, co tragicznie wyróżniało ją w chwilach pogromu. W wielu środowiskach tego regionu wciąż żywa jest pamięć o ludności żydowskiej, a pamięć tę utrwala nielicznie zachowana charakterystyczna architektura, cmentarze i wreszcie wspomniani pielgrzymi podążający do źródeł pochodzenia i kultury. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że w wielu przypadkach dzisiejsza świadomość i pamięć zbiorowa, są obciążone nadal wieloma stereotypami dotyczącymi tejże nacji. Żydzi byli zwykłymi ludźmi, sąsiadami mieszkającymi obok naszych pradziadów. Choć tradycyjne wychowanie religijne sprzyjało izolacji Żydów, stosunki polsko-żydowkie z reguły były poprawne. Badania prowadzone wśród dzisiejszej młodzieży pokazują, iż obecne pokolenie dostrzega w sposób pozytywny społeczność żydowską. Kojarząc ją przede wszystkim z religią mojżeszową lub synagogą, specyficznymi rytuałami, koszernym jedzeniem, czy charakterystycznym wyglądem.

Współcześnie na terenach Rzeczypospolitej niewiele jest gmin żydowskich poza Warszawą, Łodzią czy Krakowem. Nie ma żydowskich kramarzy i bankierów, pozostały jednak miejsca, gdzie żydowscy wierni gromadzili się na modlitwę, gdzie grzebali swoich bliskich zmarłych, ale także miejsca, gdzie w czasach Holocaustu Niemcy dokonywali masowych mordów. Miejsca te w większości upamiętnione są pomnikami, obeliskami bądź okolicznościowymi tablicami. W wielu miejscowościach po kulturze żydowskiej pozostały tylko ruiny synagogi, lub zdewastowane cmentarze. Od kilkunastu lat miejsca te są licznie odwiedzane przez młode pokolenie Żydów, zamieszkałych dziś poza ojczyzną swoich dziadków. Lecz obecnie staranie o te miejsca stało się programem wychowawczym także wielu lokalnych środowisk, pragnących zagłębić się w dawne dzieje. W wolnej oj-

101 WIERZBIENIEC, W. *Społeczność...*, s. 230.

czyźnie nie ma już nacisków i obowiązujących reguł pojmowania historii, młodzież chłonie to co ją interesuje.

W wielu placówkach naukowych i wychowawczych podejmowane są działania badawcze nad przeszłością ukrytą w zakamarkach ludzkiej pamięci, osób które były świadkami bądź uczestnikami wydarzeń. W ten sposób pomnażana jest baza wspomnieniowa, utrwalona z wykorzystaniem nowoczesnych technik. Będzie ona niezmiernie przydatna do kształtowania postaw następnych pokoleń.

Patrząc na dzisiejsze miasta i wioski uważny obserwator zadaje sobie pytanie za poetą, dlaczego -

„(...) Nie ma już tych miasteczek, gdzie biblijne pieśni
Wiatr łączy z polską piosnką i słowiańskim żalem,
Gdzie starzy Żydzi w sadach pod cieniem czereśni
Opłakiwali święte mury Jeruzalem (...),

ale poeta wyjaśnia dalej -

Nie ma już tych miasteczek, przeminęły cieniem,
I cień ten kłaść się będzie między nasze słowa,
Nim się zbliżą bratersko i złączą od nowa
Dwa narody karmione stuleci cierpieniem”[102].

Židovský náboženský rok

Židia sa v oblasti Karpát a na území Poľska stali etnickou skupinou, ktorá sa pevne rozrástla do podoby kultúrnej, hospodárskej i ekonomickej, no v prítomnosti živou spomienkou na židovské obyvateľstvo sú už len zle zachované cintoríny, či stavby. Predložená štúdia je venovaná židovskej komunite, prehľadu židovského roka a ich rôznym zvykom, ktoré boli počas celého roka zachovávané. Autor postupne opisuje židovský rok, jednotlivé sviatky a zvyklosti, ktoré sa počas výnimočných a sviatočných dní zachovávali. Taktiež sa autor zaoberá jednotlivými časťami ľudského života a opisu židovských zvykov, či už je to obdobie narodenia, dospelosti, manželstva a smrti. Okrem toho sa venuje aj postaveniu náboženstva v židovskej rodine a jeho významu.
Kľúčové slová: *Židia, židovský rok, náboženské tradície, obrady, liturgia.*

102 SŁONIMSKI, A. *Elegia miasteczek żydowskich*. Warszawa, 1947.

PRAVOSLÁVNO – RÍMSKOKATOLÍCKY TEOLOGICKÝ DIALÓG V EKUMENICKEJ PERSPEKTÍVE

Imrich BELEJKANIČ

Orthodox-Roman Catholic theological dialogue in the ecumenical perspective
Abstarct: *The study actuates the question of intercontinental theological dialogue which has its place in relations between the Orthodox and Roman Catholics. During the historical development the religious dialogue was past through many phases to interact a new relations between the two confession, which also affects the atmosphere of the whole ecumenical movement. Second Vatican Council adopted decree Unitatis Redintegratio – On Ecumenism, which defined and formulated the position of Roman Catholicism in the ecumenical space. At the same time was presented a new challenge for the Christian world, which consisted in convergence through the dialogue. The place in this context has also a theological dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church. Define the actual state of development of the bilateral dialogue is the aim of this work.*
Keywords: *Theological dialogue, Orthodox Church, Roman Catholic Church, Ecumenism.*

Na úvod

Ekumenické hnutie, ktoré sa objavilo v prostredí západného kresťanského sveta na konci 19. storočia, bolo z hľadiska objektívneho chápania niečo nové, čo dovtedy kresťanský svet nepoznal, s čím sa kresťanská cirkev dovtedy nestretla. V nasledujúcom 20. storočí už ekumenické hnutie nabralo takú dimenziu, že získalo srdcia mnohých kresťanov, nielen najvyšších predstaviteľov jednotlivých cirkví a náboženských spoločností. 20. storočie sa však stalo aj obdobím, keď bol ekumenizmus celosvetovo vystavený mnohým turbulenciám, čo v niektorých prípadoch dospieva až do krízy. Niektoré pochybnosti dodnes nie sú vysvetlené a vzájomne vykonzultované, z čoho plynie prirodzená nedôvera medzi jednotlivými konfesiami.

Z hľadiska východnej ortodoxie, respektíve pravoslávia bol zlomovým medzníkom 20. storočia pád železnej opony, pretože mnohé miestne cirkvi tak môžu žiť v priestore, kde sa uplatňujú princípy náboženskej slobody. Tento stav na druhej strane priniesol nové výzvy jednak pre vnútorný život

ortodoxie, a rovnako aj voči heteroortodoxii, čiže voči okolitému kresťanskému svetu, vrátane ekumenického spoločenstva.

„Aby všetci jedno boli" (Jn 17, 11)

Napriek mnohým strastiam, ktoré muselo prekonať ekumenické hnutie na svojej doterajšej ceste k perspektívnej budúcnosti, znejú Kristove slová *„aby všetci jedno boli"*[1]. V danom prípade nejde o všedné vyjadrenie, ale o slová kontemplatívne, slová modlitby, perspektívy a nádeje. O to viac treba premýšľať nad kontextom a významom týchto Kristových slov. Nakoľko ide o kontemplatívnu rovinu citovaných slov, mali by sme si asi uvedomiť, že ich naplnenie si kresťania musia *„vymodliť"*, pretože v tomto osobne intímnom vzťahu medzi Bohom a človekom nemôže človek oklamať Boha, iba svojho blížneho. Boh vie, či si želáme obnovenie jednoty v Jeho duchu, alebo máme o dosiahnutí jednoty svoje predstavy. Možno práve na ceste k jednote túto *„vymodlenosť"* často podceňujeme, alebo sa modlíme za jednotu podľa našich osobných predstáv. Kristus si jednotu želá tak, aby sa bezprecedentne realizovala v Ňom, v Bohu, keď sa modlí k Otcovi, vyjadruje sa nasledovne: *„Nech v Nás budú jedno, aby svet uveril"*[2]. Nejde tu teda o jednotu v nejakej tretej persone, ale o jednotu dosiahnutú v trojjedinom Bohu, v Duchu Svätom, skrz Krista k Otcovi. Pretože iba tak *„budú dokonalí v jednote, aby svet poznal"*[3]. Jednota kresťanského sveta je základným predpokladom naplnenia úlohy Kristovej cirkvi vo svete. Cirkev má priviesť k jednote s Bohom nielen ľudí, ale aj celé stvorenie a celý vesmír. Úlohou Kristovej cirkvi je priviesť k harmonickej jednote všetko, čo Boh zveril človeku. Z tohto pohľadu je jednota priamym prikázaním všetkým kresťanom, ktorí veria v Krista. Všetci kresťania, prijímajúci Niceo – carihradský symbol viery, vyznávajú: Veríme *„v jednu, svätú, všeobecnú a apoštolskú cirkev"*[4], ktorá žije od počiatku podľa Kristových slov: *„Založím svoju cirkev a nezadržia ju (neodolijut jej) ani pekelné brány"*[5]; a *„Ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta."*[6]

Jednota cirkvi a hriech rozdelenia

Profesor Kartašev, znamenitý ruský cirkevný historik, sa o rozdelení kresťanov vyjadril nasledovne: *„Oni sami sú si vinní vo svojich rozdeleniach*

1 Jn 17, 11.
2 Jn 17, 21.
3 Jn 17, 23.
4 Pozri: Niceo – carihradský symbol viery.
5 Mt 16, 18.
6 Mt 28, 20.

a vo vychutnaní týchto rozdelení. Nepostačovalo kresťanskej lásky, a hľa, cirkvi sa rozdelili. Samotné rozdelenie je dôkazom ich hriešnosti podľa ľudskej prirodzenosti. Či to nie je grandiózne bláznivý priestupok – rozdelenie cirkví. „Či sa rozdelil Kristus?"[7]

Historicky sa kresťanstvo vyvíjalo tak, že prvé a základné heretické smery a rozdelenia sa uskutočnili v lone prvotnej cirkvi. Ešte do Milánskeho ediktu, v období prenasledovania kresťanstva sa cirkev musela vysporiadať s montanizmom, gnosticizmom, monarchizmom a sabeliánstvom. Cirkev ich pritom dokázala prekonať a ochrániť svoju celostnosť a jednotu.

Po Milánskom edikte cirkev riešila veľmi zložité vieroučné otázky a jednotlivé spory boli veľmi ťažké. Napriek tomu dokázala odolať a vydržať v jednote. Prekonala arianizmus, duchoborcov, nestorianizmus, monofyzitstvo, monotheletizmus aj ikonoborecké spory. Pri nezhodách v otázkach kristológie vznikla na platforme nestorianizmu cirkev sýrsko-chaldejská; na princípoch monofyzitstva vznikli cirkvi: sýrsko – jakobitská, koptská, etiópska a arménska; a na fundamente monotheletizmu vznikla Maronitská cirkev v Libanone. Najvýznamnejšiu úlohu pri osamostatnení týchto cirkví a ich oddelení od všeobecnej kresťanskej Kristovej cirkvi zohrali dôvody nie výlučne teologické, ale v neposlednej miere aj politické, národné a kultúrno-etnické špecifiká. Tieto nezhody v plnom rozsahu využili najprv Peržania, po nich rozpínajúci sa islam v arabskom svete, následne prostredníctvom expanzie seldžucki Turci a v konečnom výsledku aj Osmani. Postupne sa celý kresťanský Východ ocitol pod nadvládou islamu. Patriarcháty: konštantinopolský (ekumenický a Nového Ríma), alexandrijský (Sudca celého sveta – sudija vselennoj), antiochijský (celého Východu); rapídne im klesol počet veriacich; zostala im iba slávna minulosť. Konštantínopol, nový Rím, sa stal tureckým Istanbulom, Svätá Sofia bola premenená na mešitu, a potom na múzeum. Zanikla i slávna kresťanská cirkev v Kartágu.

O nič perspektívnejšie sa nevyvíjali ani vzťahy medzi cirkvami Východu a Západu. Zvláštnu štruktúru, odlišnú od rímskej cirkvi, mala cirkev v Škótsku, kde misijne pôsobil sv. Patrik. Krízové situácie z IX. a XI. storočia vyvrcholili roku v 1054, keď došlo k roztržke medzi byzantskou a rímskou cirkvou. Táto roztržka sa postupne vyvinula do zásadného rozkolu medzi kresťanským Východom a kresťanstvom na Západe. Napriek tomu, že dodnes nikto presne nedefinoval, čo sa vtedy udialo, konkrétne čo sa stalo medzi vtedy už dvomi kresťanskými svetmi. Spomenutá udalosť sa dodnes javí ťažko prekonateľnou prekážkou na ceste k obnoveniu stratenej jednoty medzi pravoslávnym Východom a katolíckym Západom.

7 KARTAŠEV, A. V. *Christijanskoje vossojedinenije: Ekumeničeskaja problema v pravoslavnom soznaniji. Sbornik statej*. Paríž : YMKA – PRESS, 1993, s. 91.; 1 Kor. 1, 13.

Zlomovým medzníkom v živote západného kresťanstva bolo aj reformačné hnutie. Mojou úlohou dnes nie je skúmať príčiny vzniku reformácie alebo hľadať a nachádzať odpoveď na toľko diskutovanú otázku, či západný kresťanský svet, vedený rímskym pápežom, potreboval v danom období skôr reformu ako reformáciu. Alebo v akom etickom, vieroučnom a politickom stave sa nachádzalo západné kresťanstvo, že celý vývoj kulminoval reformačným hnutím.

Historickým faktom však zostáva, že kresťanstvo zažíva aj v súčasnosti ďalšie delenia, ktorých heslom boli známe *sola Fide* a *sola Scriptura*, čo sa dnes ukazuje ako problém z takého pohľadu, že ide tiež o veľmi ťažko prekonateľnú bariéru. Reformačné hnutie odštartovalo následný mechanizmus delenia, no táto otázka tiež nestojí v centre nášho záujmu.

Kardinálnou skutočnosťou je fakt, že kresťanstvo žije v rozdelení, a ak platí biblická a následne aj teologická postulácia, že každé delenie je dôsledkom hriechu, potom by sme mali priznať, že súčasný kresťanský svet žije pod hriechom. Opäť, nepôjde nám o skúmanie kvantity zavinenia tohto stavu, na kom spočíva väčšia alebo menšia miera zavinenia. Kto to dnes zmeria alebo rozhodne o výške zavinenia? Kto koho má právo brať na zodpovednosť? Zhodneme sa však v jednom, na roztržku alebo rozdelenie treba dve strany, ktoré sa nezhodnú, a takto to bolo aj vo vyššie uvedených historických prípadoch.

Snaha o obnovenie jednoty

V priebehu dejín sa v kresťanskom prostredí objavili snahy o obnovenie stratenej jednoty. Dané skutočnosti sú prejavom toho, že mnohí kresťania sa nezmierili so stavom rozdelenia a prijímali kroky na vzájomné zbližovanie. Z dejín poznáme tzv. *Lyonskú úniu* (1274), *Ferraro-Florentskú* (1439) a množstvo ďalších snáh o dosiahnutie jednoty tohto typu: *Brestská* (1596), *Užhorodská* (1646), *Mukačevská* (1733) *únia*; potom únie na Blízkom Východe ako *Arménska*, *Koptská*, *Sýrsko-Jakobitská*, *Sýrsko-Chaldejská* a pod. Pravoslávny svet však tieto iniciatívy vnímal a aj v súčasnej dobe hodnotí ako *„neustále nešťastie (bedstvije) a nebezpečenstvo pre pravoslávie“*.[8]

Významným medzníkom na ceste k jednote medzi Východom a Západom je odstránenie *„anathém“*, ku ktorému došlo medzi konštantinopolským patriarchom Athenagorasom a pápežom Pavlom VI. Treba povedať, že dnes ešte nie celkom doceňujeme tento krok. V súvislosti s tým chcem vyzdvihnúť iba jedno spoločné stanovisko k „anathematizmom“: *„Boli od-*

8 Pozri BOROVOJ, V. – BUJEVSKIJ, S. Russkaja pravoslavnaja cerkov i ekumeničeskoje dviženije. In *Pravoslavie i ekumenizm*. Moskva, 1999, s. 11.

stránené, akoby nikdy neboli".[9] V uvedenom postoji je vyjadrený hlboký zmysel zodpovednosti obidvoch predstaviteľov cirkví za tragický omyl, ku ktorému nikdy nemalo a už ani nesmie dôjsť.

Posun vo vzťahoch medzi pravoslávím a rímskym katolicizmom má priniesť teologický dialóg,[10] ktorý práve v dôsledku aktivizácie únií v bývalých štátoch sovietskeho bloku, stratil na svojej prestíži. Hlavná kritika celého procesu, vrátane ekumenického hnutia, bola vznášaná v prostredí Ruskej pravoslávnej cirkvi z dôvodu napätej náboženskej situácie na západnej Ukrajine. Tieto kritické tendencie boli potom zakotvené vo *Freisingskom dokumente* z 15. júna 1990 a následne v *Balamandskom dokumente* z roku 1993.[11]

Významným prejavom ďalšej perspektívy vo vzťahoch medzi Konštantínopolom a Rímom bola návšteva Benedikta XVI. vo Fanare – Istanbule (2007), následná návšteva patriarchu Bartolomeja v Ríme (2008) a jeho vystúpenie na Synode biskupov, po ktorom sa objavili internetové komentáre aj takého typu: *„Dialóg s rímskokatolíkmi a ekológia sú otázkami, ktoré patriarcha Bartolomeos I. v dnešnej dobe priorizuje. Bolo by veľmi pozitívnym javom, keby medzi rímskokatolíckou a pravoslávnou cirkvou došlo k eucharistickej jednote*."[12] V uvedených slovách komentára je vyjadrená perspektíva, o dosiahnutie ktorej by sa mali usilovať obe cirkvi.

Miestne ortodoxné – pravoslávne cirkvi sú členmi ekumenického hnutia, ktoré bolo odštartované v protestantskom prostredí. Sú členmi Svetovej rady cirkví, Konferencie európskych cirkví a jednotlivé miestne cirkvi vedú teologický dialóg na lokálnej úrovni. Niektorí pravoslávni teológovia v súvislosti s protestantskými cirkvami, ktoré vznikli na základe reformácie, uvádzajú, že svet ortodoxných – pravoslávnych cirkví vníma tieto cirkvi ako záležitosť, vzniknuvšiu na pôde západného kresťanského sveta, pre-

9 Porovnaj v ruštine: *„Vmeneny jaky ne byvšije"*. Ibidem, s. 11.

10 V encyklike rímskeho pápeža Jána Pavla II. UT UNUM SINT (Aby boli jedno) o ekumenickom úsilí, kap. II., ods. 52 je vysoko kladne hodnotené zrušenie vzájomnej kliatby a začatie teologického dialógu medzi kresťanským Východom a Západom. Z pohľadu Jána Pavla II. sú na ceste k jednote dôležité kroky, ktoré urobil jeho predchodca Pavol VI. a konštantínopolský ekumenický patriarcha Athenagoras I. Porovnaj *Spoločné vyhlásenie pápeža Pavla VI. a ekumenického konštantínopolského patriarchu Athenagorasa I. (7. december 1965): TOMOS AGAPIS. Vatikán – Fanar (1958 – 1970)*. Rím, 1971, s. 280-281.

11 Pozri IV. dokument o unionizme a prozelytizme (Freisingský dokument); a Unionizmus ako spôsob zjednotenia v minulosti a hľadanie plnej jednoty v súčasnosti (Balamandský dokument). In BELEJKANIČ, I. *Unionizmus ako ekleziologický problém*. Prešov, 1999, s. 124 – 148.

12 Pozri www.patriarchia.ru.

to sa k danej problematike ortodoxná cirkev oficiálne nevyjadrovala a ani vyjadrovať nechce, nakoľko ju vníma ako vnútornú záležitosť západného kresťanského sveta. Preto sa niektorým zdá, akoby dané delenie západného kresťanstva pravoslávna cirkev akceptovala.[13] V skutočnosti to tak nie je. Aj ortodoxný – pravoslávny svet vníma reformáciu ako tragédiu kresťanského sveta, ktorú je dôležité prekonať v záujme dosiahnutia rešpektu kresťanstva v dnešnom sekularizovanom svete.

Vyhlásenie *Dominus Iesus*

Vatikánsky dokument, vydaný Kongregáciou pre náuku viery, v kontexte *O jedinečnosti a všeobecnom spásonosnom poslaní Ježiša Krista a Cirkvi*, ktorý bol publikovaný v roku 2000, je vnímaný ako dielo z pera kardinála Josepha Ratzingera, dnešného pápeža Benedikta XVI., vtedajšieho prefekta kongregácie.[14] V ekumenickom prostredí vyvolalo Vyhlásenie ostrú diskusiu a vôľu nespokojnosti. Hlasy nespokojnosti odzneli hlavne v prostredí protestantských konfesií. Kritickej analýze bol však dokument podrobený aj v miestnych pravoslávnych cirkvách. Dôvodom bola skutočnosť, že je v ňom formulovaná *nadradenosť* rímskokatolíckej cirkvi nad ostatnými cirkvami.[15] Takýto postoj kongregácie bol prekvapivý a celé ekumenické hnutie ho vnímalo negatívne. Dokonca mnohí predstavitelia nekatolíckych cirkví ho považovali za neúctu k ekumenickému snaženiu.

Vyhlásenie však vychádza z dokumentov II. vatikánskeho koncilu, v ktorých je transparentne koncipovaná ekleziológia založená na Petrovom primáte, preto Kristova cirkev musí podľa rímskokatolíckej ekleziológie spĺňať aj tento atribút. Zdôraznená je apoštolská sukcesia ako základný fundament pravosti biskupskej služby v Kristovej cirkvi. Za zásadný znak, ktorý je charakteristický pre Kristovu cirkev, zvýrazňuje Vyhlásenie sviatosť Eucharistie.

Z hľadiska tradičného postoja rímskokatolíckej cirkvi Vyhlásenie *Dominus Iesus* nič nové, čo by posunulo ekumenické hnutie do inej roviny, alebo čo by mu dalo náboj k ďalšiemu dynamickému napredovaniu, neprináša. Ide o známy postoj Vatikánu v teologických otázkach.

Z uvedeného hľadiska sa pre nás prekvapivým zdá práve kritická reakcia protestantských a pravoslávnych miestnych cirkví. Pravdepodobne zabudli na výsledky II. vatikánskeho koncilu, ktorý prijal Dokument o ekumeniz-

13 Pozri BOROVOJ, V. – BUJEVSKIJ, S., Ibidem, s. 18.

14 Congregazione per la dottrina della fede dichiarazione DOMINUS IESUS. Cittá del Vaticano, 2000.

15 Vyhlásenie *Dominus Iesus*. Jedinečnosť a jednota Cirkvi, ods. 16 a 17.

me, a v tomto čase očakávali posun v zásadných postojoch rímskokatolíckej cirkvi. Vyhlásenie svedčí o tom, že rímsky katolicizmus v súčasnosti nemieni v pohľade na ekumenické hnutie nič zásadne meniť a možnosť obnovenia jednoty kresťanského sveta je možný iba na základe primátu Petra, apoštolskej sukcesie a eucharistickej jednoty. Ide teda o tradičnú rímskokatolícku predstavu obnovenia kresťanskej jednoty.

„Primát Petra" – neprekonateľná teologická bariéra

Medzi rímskokatolíkmi a pravoslávnymi princíp apoštolskej sukcesie (postupnosti) a sviatosti Eucharistie nevyvoláva toľké pochybnosti ako tzv. *„primát Petra"*. Z tohto pohľadu nie sú v ekumenickom prostredí rovnako chápané biblické texty, z ktorých vychádza rímskokatolícka teológia obhajujúca *„primát Petra"*. *„Primát Petra"* je v dnešnom prezentovaní v rámci ekumenického hnutia len ťažko priechodný. Tak protestantský kresťanský svet, ako aj ortodoxný – pravoslávny voči nemu namietajú.

Z daného hľadiska bolo zaradenie tejto otázky na dvojstranný teologický dialóg, prebiehajúci medzi pravoslávnymi – ortodoxnými cirkvami a cirkvou rímskokatolíckou, odvážnym krokom. V roku 2009 sa na Cypre uskutočnilo zasadnutie Zmiešanej komisie pre teologický dialóg medzi pravoslávnou cirkvou a rímskymi katolíkmi. Hostiteľom bola Cyperská pravoslávna cirkev. Ústrednou témou teologického dialógu bola *Úloha rímskeho biskupa v cirkevných vzťahoch v prvom tisícročí*.[16]

Stretnutie predstaviteľov pravoslávnych cirkví s rímskokatolíkmi, konajúce sa na ostrove Cyprus, bolo ukončené neprijatím spoločného dokumentu, v ktorom by bola zadefinovaná: Pozícia rímskeho biskupa v prvom tisícročí v cirkevnej štruktúre.[17]

Grécka agentúra amen.gr informovala, že delegáti museli na túto tému absolvovať veľmi zložité a ťažké diskusie, a preto z časového dôvodu nedokázali skoncipovať spoločný dokument, v ktorom by bola vyjadrená spoločná pozícia na úlohu a postavenie rímskeho biskupa v prvých dobách kresťanstva.

Účastníci dialógu sa zhodli na tom, že daná téma ostáva otvorenou a bude sa v nej pokračovať aj v budúcom roku 2010 na spoločnom stretnutí vo Viedni.

Zmiešaná komisia pre teologický dialóg posudzovala úlohu a postavenie rímskeho biskupa v nasledujúcich štyroch rovinách:

16 На Кипре проходит очередная сессия православно-католического богословского диалога. http://www.patriarchia.ru/db/print/918531.html.

17 Завершилась сессия православно-католического богословского диалога. http://www.patriarchia.ru/db/print/921718.html .

1. *Rímska cirkev ako „prvá cirkev medzi miestnymi cirkvami Východu a Západu“;*
2. *Biskup Ríma ako nástupca apoštola Petra;*
3. *Úloha rímskeho biskupa v obdobiach krízy v cirkevných vzťahoch;*
4. *Vplyv neteologických faktorov.*

Podľa rovnakého informačného prameňa dialóg s rímskokatolíkmi potvrdil, že predstavitelia jednotlivých miestnych pravoslávnych cirkví neboli ochotní pristúpiť na *neprijateľný kompromis*, ktorý by znamenal ústup zo zásadných vieroučných pozícií pravoslávia, ale obhajovali tradičné východné pravoslávne stanovisko.[18]

Zasadnutie vo Viedni, kde roku 2010 sa uskutočnilo spomínané rokovanie, neprinieslo nič nové a v teologickom dialógu nebol zaznamenaný žiadny zásadný posun. Vyjadrenia boli z oboch strán veľmi zdržanlivé a žiadny spoločný dokument nebol prijatý. Skromné boli aj informácie o posudzovaní predloženého dokumentu. Dokonca ani text samotného dokumentu nie je verejnosti prístupný.

Predstaviteľ moskovského patriarchátu, metropolita volokolamský, Hilarion sa o zasadnutí a výsledkoch teologického dialógu vyjadruje veľmi opatrne a mierni aj optimistické vyjadrenia, ktoré sa o zasadnutí zmiešanej komisie vo Viedni objavili v tlači: *„Napriek tvrdeniam médií, na zasadnutí pravoslávno-katolíckej teologickej komisie vo Viedni nijaké „prielomy“ neboli urobené. Celé zasadnutie bolo zasvätené posúdeniu úlohy rímskeho biskupa v prvom tisícročí. Na túto tému bol predtým koordinačným výborom komisie vypracovaný dokument, prerokovaný v minulom roku na Cypre. Pracovná verzia dokumentu „ušla“ do masmédií a bola publikovaná. Predpokladalo sa, že vo Viedni sa podarí posúdenie tohto dokumentu ukončiť. Udialo sa však niečo iné: mnoho času trvalo posúdenie samotného statusu daného textu.*“[19]

Podľa metropolitu Hilariona predstavitelia pravoslávnych miestnych autokefálnych cirkví od samotného počiatku trvali na tom, aby *„Cyperský dokument“* nebol oficiálne komisiou zverejnený a ani jej členmi podpísaný, pretože daný dokument nevyjadruje pozíciu pravoslávnych cirkví v otázke primátu rímskeho biskupa a môže byť vnímaný výlučne ako *„pomocný materiál pre ďalšiu prácu.“*[20] Zástupcovia pravoslávnych cirkví žiadali spo-

18 Porovnaj www.amen.gr.

19 Митрополит Волоколамский Иларион: Утверждения о «прорыве» в православно-католическом диалоге не соответствуют действительности. [online]. Dostupné na internete: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1284721.html>.

20 Митрополит Волоколамский Иларион: Ibidem. [online]. Dostupné na internete: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1284721.html>.

mínaný dokument od základu prepracovať a aj po prepracovaní sú ochotní považovať ho len za *„pracovný dokument"*, ktorý bude plniť úlohu akéhosi *pomocného* textu – *instrumentum laboris*, ktorý môže byť použitý pri príprave ďalších dokumentov, ale samotný nebude mať nijaký oficiálny status.

Metropolita Hilarion tvrdí, že *„Cyperský dokument"* má výlučne historický charakter, a hoci je v ňom formulovaná úloha rímskeho biskupa, v danom dokumente sa nič o biskupoch ostatných miestnych cirkví v prvom tisícročí nehovorí, čo vytvára nepravdivý obraz o tom, ako boli rozdelené práva v prvotnej cirkvi. Okrem toho dokument neobsahuje jasné definovanie tej skutočnosti, že jurisdikcia rímskeho biskupa sa v prvom tisícročí nevzťahovala na Východ. Metropolita vyjadril nádej, že spomínané *výpadky* budú doplnené pri dopracovaní textu.

Po časovo náročnej diskusii prijala komisia riešenie o tom, že daný dokument je potrebné dopracovať a konečné rozhodnutie o jeho statuse bude prijaté na nasledujúcom plenárnom zasadnutí komisie, t. j. približne o dva roky. K tomuto dátumu bude rozpracovaný projekt nového dokumentu, ktorý bude posudzovať problematiku iba z teologického pohľadu.

Pre pravoslávnych predstaviteľov je očividné, že v prvom tisícročí sa jurisdikcia rímskeho biskupa rozprestierala výlučne na Západe, pričom na Východe bolo kresťanské teritórium rozdelené medzi štyri patriarcháty – Konštantinopolský, Alexandrijský, Antiochijský a Jeruzalemský. Napriek tomu, že biskup Ríma nemal na Východe nijakú priamu jurisdikciu, v ojedinelých prípadoch sa východní hierarchovia obracali k nemu ako k rozhodujúcemu činiteľovi v teologických sporoch. Tieto prosby však neboli systematickej povahy a v nijakom prípade nemôžu byť vysvetľované v zmysle, že biskup Ríma bol vnímaný na Východe ako ten, ktorý bol všeobecnej kresťanskej cirkvi nadelený vyššou mocou.

Metropolita Hilarion vyjadril nádej, že na nasledujúcich zasadnutiach komisie sa rímskokatolícka strana zhodne s uvedenou pozíciou pravoslávnych, a argumentuje tým, že toto pravoslávne stanovisko je potvrdené *početnými historickými svedectvami*.[21]

Nakoľko sa tento optimizmus stane skutočnosťou, ukážu až nasledujúce stretnutia zmiešanej teologickej komisie pre dialóg medzi miestnymi východnými pravoslávnymi cirkvami a cirkvou rímskokatolíckou.

21 Митрополит Волоколамский Иларион: Ibidem. [online]. Dostupné na internete: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1284721.html>.

Ešte raz o dekréte *UNITATIS REDINTEGRATIO*

Pre rozvíjanie ekumenických snáh rímskeho katolicizmu je to zásadný dokument, pretože ide o koncilový dekrét. Koncilový dekrét je vždy východiskový a súčasne zásadný. Takým sa javí hneď svojou štruktúrou. Už úvodné slová tohto dokumentu sú jednoznačné a nediskutabilné: *„Obnoviť jednotu medzi všetkými kresťanmi je jedným z hlavných cieľov svätého Druhého všeobecného cirkevného snemu."*[22] V dokumente je tiež uvedené zdôvodnenie: *„Kristus Pán totiž založil jednu jedinú* Cirkev."[23]

Po takomto presvedčivom všeobecnom úvode nasleduje prvý vážny bod pod názvom *Katolícke zásady ekumenizmu*, ktorého obsahom je soteriologické východisko s dôrazom na spasiteľnú obeť Ježiša Krista, pričom je zvýraznená dôležitosť sviatosti Eucharistie, *„ktorou sa jednota Cirkvi naznačuje a uskutočňuje"*[24]. V koncipovanom soteriologickom východisku je však ukotvený trinitárny princíp, ktorý by mal vždy dominovať v kresťanskej teológii, pričom nezanedbateľná je úloha *Ducha Obrancu, ktorý je Životodarca*.[25] Jedinou Kristovou cirkvou je cirkev katolícka. Ostatné konfesie, ktorých podstatou je tiež spoločenstvo s Kristom, sú v dokumente označené za *oddelené cirkvi* a ich členovia za *oddelených bratov*.[26] Toto je zásadné východisko vnímania kresťanov ostatných nekatolíckych konfesií katolíkmi. Dokument ich zaraďuje do akoby *nižšej kategórie* kvôli nedostatkom, ktorými tieto cirkvi trpia. V dokumente je presvedčivo vyjadrené, že: *„Dokonalá plnosť prostriedkov spásy sa dá totiž dosiahnuť jedine pomocou katolíckej Cirkvi Kristovej, ktorá je všeobecným nástrojom spásy. Lebo veríme, že jedine Apoštolskému zboru, ktorému stojí na čele Peter, Pán zveril všetky poklady Nového zákona na budovanie jediného Tela Kristovho na zemi, do ktorého sa majú plne začleniť všetci, čo už nejakým spôsobom patria k Božiemu ľudu."*[27] Primát Petra sa teda aj v tomto prípade ukazuje ako neprekonateľná bariéra na ceste k plnej jednote rozdeleného kresťanského sveta.

22 UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME – ÚVOD, 1.

23 Ibidem, ÚVOD, 1.

24 UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME – KATOLÍCKE ZÁSADY EKUMENIZMU, 2. Text prevzatý z oficiálnej stránky Rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku (http://www.rcc.sk). V tomto prípade je zaujímavé vyjadrenie: sviatosť Eucharistie „*naznačuje jednotu*". Čo v teologickej terminológii znamená „*naznačiť jednotu*"? Sviatosť Eucharistie je plnosť a dokonalosť jednoty v Kristu, teda dokonalá a plná jednota cirkvi v Kristu. Nie je to iba sviatosť, *ktorou sa jednota Cirkvi naznačuje a uskutočňuje*.

25 Ibidem.

26 UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME – KATOLÍCKE ZÁSADY EKUMENIZMU, 3.

27 UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME – KATOLÍCKE ZÁSADY EKUMENIZMU, 4.

Inštitút pápežstva prešiel v priebehu dejín konkrétnym vývinom a súčasná situácia spolu s dnes prebiehajúcimi procesmi nielen v konfesionálnej sfére očakávajú progres. Dnešná civilizácia stojí na križovatke dejín. Sekularizácia pohlcuje súčasnú generáciu, ktorá v dôsledku ekonomického profitu stavia človeka do pozície konzumenta. Preto sa pôvodná európska kresťanská civilizácia nezvratne transformuje na európsku konzumnú spoločnosť bez Boha, bez Krista. Pre kresťanov je to nová výzva, ktorú chcú prekryť ekumenizmom, teologickými dialógmi, ktoré, ako sa ukazuje, neriešia nič. Katolícka cirkev, stavajúca sa do pozície univerzálnej cirkvi Kristovej, prezentuje neustále aj v ekumenickom prostredí rovnaké postoje, z čoho vyplýva jasná sterilita a kríza. Z kresťanského spoločenstva sa vytratila kritická sebareflexia, ktorá by bola počiatkom progresívnej cesty. Celý dokument *UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME* vzbudzuje dojem prozelytizmu, nakoľko v ďalšej časti II. Ekumenizmus v praxi sú katolícki veriaci vyzývaní: *„vysvetliť katolícku vieru takou formou a rečou, ktorej môžu naozaj porozumieť aj oddelení bratia."*[28]

Dokument *UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME* precíznym spôsobom formuloval predstavy katolíckej cirkvi na obnovenie stratenej jednoty kresťanského sveta. Hoci v ďalších častiach dokument tento jasný postoj katolíkov voči nekatolíckym cirkvám zmäkčuje, netreba sa čudovať, že súčasný ekumenizmus má v jednotlivých cirkvách veľa odporcov.

Ekumenizmus *„v slepej uličke"*

Masovokomunikačné prostriedky priniesli nečakané vyjadrenie zástupcu predsedu Oddelenia zahraničných cirkevných vzťahov Moskovského patriarchátu, igumena Filipa (Rjabych), ktorý vystúpil na konzultáciách ekumenického Celosvetového kresťanského fóra v Istanbule 25. – 26. januára 2011 s vyhlásením, že súčasný ekumenizmus sa ocitol *v slepej uličke,* pričom svoje vyhlásenie argumentoval tým, že v pravoslávnom prostredí sa na adresu ekumenického hnutia nahromadilo veľa kritických pripomienok. Obavy spočívajú v tom, že mnohí kresťania strácajú snahu dospieť k pravde a k čistému vyznaniu viery ako základnému fundamentu modlitebnej a eucharistickej jednoty. Skôr sa usilujú o presadzovanie cesty, na ktorej by boli akceptované všetky odlišnosti vo viere, učení a etike, pritom však dochádza k ešte k väčšiemu odcudzeniu. Treba si priznať, že v kresťanskom prostredí niet jednotného pohľadu na to, ako by mali kresťania smerovať k obnoveniu stratenej jednoty. Budovanie súčasného ekumenického hnutia

28 UNITATIS REDINTEGRATIO – O EKUMENIZME – II. EKUMENIZMUS V PRAXI, 11.

prirovnal k výstavbe „babylonskej veže".[29] Toto nečakané vyjadrenie je signálom pre ekumenické prostredie, že pravoslávne cirkvi svoje postoje voči hnutiu prehodnocujú. Vedie ich k tomu hlavne neustála kritika, vychádzajúca z domáceho prostredia. Podobná situácia je aj v ostatných miestnych pravoslávnych cirkvách voči súčasnému smerovaniu ekumény.

Záver

Adekvátny stav je zjavný aj v teologickom dialógu medzi rímskokatolíkmi a pravoslávnymi. Tiež ho možno označiť rovnakým termínom *„slepej uličky"*. Svedčí o tom hodnotenie vzťahov medzi Moskovským patriarchátom a Vatikánom. Napriek tomu, že nástupom nového pontifika Benedikta XVI. sa vzťahy medzi obomi cirkvami výrazne zlepšili, interkonfesionálny teologický dialóg nevyzerá optimisticky. Volokolamský metropolita Hilarion, predseda Oddelenia zahraničných cirkevných vzťahov Moskovského patriarchátu, vidí perspektívu zbližovania rímskokatolíkov a pravoslávnych nie na základe vieroučných kompromisov, ale v jestvujúcej odlišnosti, v spolupráci pri obhajobe kresťanských hodnôt, čím možno zabrániť sekularizácii a islamizácii európskeho náboženského a kultúrneho dedičstva. Ide teda o zásadnú zmenu v postoji k perspektíve teologického dialógu.[30] Podobne sa vyjadril aj pápež Benedikt XVI. na novoročnej audiencii diplomatického zboru vo Vatikáne. Pápež vo svojom príhovore osobitne poďakoval Moskovskému patriarchátu za jasnú pozíciu pri ochrane kresťanských hodnôt v Európe a vo svete, čo svedčí o novom stupni vzťahov medzi rímskokatolíkmi a pravoslávnymi, napriek jestvujúcim odlišnostiam vo viere.[31]

29 Неожиданное заявление заместителя председателя ОВЦС. Экуменизм зашел в тупик. [online]. Dostupné na internete: <http://3rm.info/8775-neozhidannoe-zayavlenie-zamestitelya.html>.

30 Митрополит Иларион: Призрак «христианофобии» бродит по Европе. [online]. Dostupné na internete: <http://www.mospat.ru/ru/2011/04/07/news39369/>.

31 Бенедикт XVI. поблагодарил Московский Патриархат за противостояние воинствующему секуляризму. [online]. Dostupné na internete: <http://www.bogoslov.ru/text/1374416/index.html>.

Historia Ecclesiastica, II, 2011, 1

HOMÍLIA V STRUČNOM DIACHRÓNNOM PRIEREZE

Katarína BIELEKOVÁ

Homily in brief diachronic cross-section
Abstract: *The article deals with the development of the homily in the 2 nd and 3 rd century, in the Middle Ages and in the modern times. It focuses on hermeneutics of the 20 th century.*
Keywords: *homily, sermon, preaching, the development of the homily, homily in Middle Ages, homily in the modern times, present – day theology.*

Kresťanstvo je pre veriacich posolstvom spásy, naplnením zmyslu života človeka, prekonaním smrti k večnosti. „Svetskosť sveta nie je nešťastím pre kresťanskú vieru... Pokresťančiť svet, to neznamená urobiť z neho niečo iné, než čím svet je... znamená v pravom zmysle slova posvetštiť svet, čiže priviesť ho do jeho pravých vlastností, do jeho pravého bytia“ (Vrablec – Fabian, 2001, s. 378). Toto „pokresťančovanie“ sa realizuje (aj) prostredníctvom homílie, ktorou sa z biblického textu vysvetľujú tajomstvá viery a normy pre kresťanský život. V priebehu vývoja zaznamenala homília rozličné významové posuny, odtrhla sa od nadpozemských abstrakcií a nasmerovala si cestu do bežného života človeka. Prechod z podoby tradičnej (viac dedukčnej než indukčnej) homiletickej metódy do súčasne poňatej homílie bol poznamenaný nielen zmenou spoločenských tried, ale aj vývinom rôznych filozofických, náboženských či politických skupín a myšlienkových škôl.

Kresťanské kazateľstvo, vychádzajúce z učenia Ježiša Krista, bolo v 2. a 3. storočí zamerané na kerygmu – ohlasovanie. Keďže v spomenutom období prebiehalo prenasledovanie kresťanov, náboženské pravdy sa šírili ústnou formou. Najstaršou kázňou z polovice 2. storočia je Druhý list sv. Klementa, ktorý sa na viacerých miestach vzťahuje na Sv. písmo; je to teda viac homília ako list (Stanček, 2001). Za „otca homílie“ sa pokladá filozof Origenes, ktorý podnietil rozkvet kazateľského umenia. Vznikajú exegetické homílie, pretože bolo treba dokazovať, že cirkevné učenie je vzaté zo

Sv. písma, čím homília dostala biblický základ. Keďže homiletická exegéza postupuje iba od slova k slovu, dochádza k roztrhnutiu súvislého kontextu, čo bolo (a je) považované za jej nedostatok. Biblia totiž skrýva alegorizmus, ktorý v sebe zákonite implikuje metatextový charakter. Interpretácia a následná aplikácia sa pri práci kazateľa stávajú nevyhnutnými prostriedkami. Homília sa už v tomto období vyčleňuje ako ohlasovanie, ktoré vychádza z Biblie a venuje sa analýze textu. Témy, ktoré nie sú podložené perikopou, ale skôr rozumovými dôkazmi, označujeme ako tematické kázne. Tie vznikali pod vplyvom pohanskej gréckej reči „logos", čo bolo predmetom záujmu viacerých kazateľov, napr. sv. Augustína či Gregora Veľkého. Napriek tomu, že tematické kázne nerozoberajú určitý úsek Sv. písma, aj pre nich je Biblia nosným prameňom poznania. Homília pracuje viac analyticky; tematická kázeň má k Sv. písmu syntaktický vzťah. Obidva typy kázne sú výsledkom historického vývinu, pričom vzišli z pomerov jestvujúcich v Cirkvi už v prvých storočiach.

Obdobie stredoveku vyznáva morálku pod vplyvom kresťansky poňatých etických princípov. Homílie zanedbávajú praktický cieľ a svoju pozornosť obracajú na doktrinárstvo. Kazateľská rétorika má výrazne monologický charakter, používa abstraktné pojmy a agitačné prostriedky. Na dosiahnutie zdôvodnenia zvolenej témy slúži kazateľom Biblia. „Ak si napr. kazateľ zvolil tému krádeže, v Biblii nachádzal miesta, kde sa hovorilo o krádeži. Opieral sa o citáty, ktoré mu slúžili ako nástroj na zdôvodnenie, čiže uskutočňovala sa inštrumentalizácia Biblie" (Vrablec – Fabian, 2001, s. 32).

Podstatnou príčinou neúčinnosti tradičnej homiletickej metódy podporujúcej nadzmyslové udalosti bol samotný cieľ kazateľstva, odkláňajúci sa od každodenných starostí, ktoré človek prežíva. Jadrom kázní sa stalo katechetické vyučovanie, pretože katolícky i protestantský prúd (dve najvplyvnejšie stredoveké náboženstvá v Európe) sa v tomto období snažili čo najviac bojovať proti náboženskej nevedomosti ako najvýraznejšej príčine zatratenia. Tento postup tvorí zásadný rozdiel oproti súčasne poňatej homílii, ktorá dnes vysvetľuje perikopu biblického textu a následne aplikuje praktické (a kľúčové) myšlienky do bežného života človeka. Keďže kázeň nebola súčasťou bohoslužby (a akustické dôvody vytlačili kazateľnice do lode kostola, nie do obetného priestoru), pretože sa realizovala pred liturgiou, nemôžeme hovoriť o homílii v dnešnom ponímaní (ibidem, 34).

Prechodom ku kresťanskému novoveku bolo obdobie osvietenstva, zdôrazňujúce kult rozumu. Biblia stráca svoje postavenie; stáva sa iba akýmsi historickým dokladom. Teologické zásady a zjavenia objasňuje rozum, čím

sa cirkev snaží predísť špekulatívnym tvrdeniam. Emócie a empatia nie sú teda primárnymi zložkami osvietenského kazateľstva.

Až teológia 20. storočia sa pokúša viac pochopiť moderného človeka. Utvára sa napr. hermeneutická teológia zdôrazňujúca vcítenie sa do interpretovaného textu tak, akoby to bol podal pôvodný expedient. Zmysel výpovede „musíme nájsť v tom, čo je dané, čiže je v texte, a nie vniesť ho do výpovede zvonku" (Fürstova – Trinks, 1996, s. 202). V kresťanskom učení znamená hermeneutika výklad biblických textov. Na interpretáciu biblickej pasáže však nie je nevyhnutná iba rozumová činnosť, ale aj poznanie dejinných faktorov, ktoré pomáhajú pochopiť historické pozadie vysvetľovaného javu. Tento filozofický prúd nemá umožniť len porozumieniu textu, ale celému bytiu prostredníctvom jazyka a reči (a s nimi spojenými tradíciami, predsudkami). Predsudok v hermeneutickom chápaní nesie pozitívny náboj; je predporozumením veci, ktorú sa snažíme ozrejmiť prostredníctvom „súdobého" jazyka. Hermeneutika je akousi filozofiou jazyka, ktorá nám pomáha orientovať sa vo význame reči rodiacej sa v komunikácii (Kiczko, 1996, s. 120 – 121).

Súčasná teológia sa snaží vytvoriť rovnovážny stav medzi vedeckou teológiou a klasickým prijatím viery. To, čo v danom procese získava na dôležitosti, je skúsenosť. Na základe skúsenosti – svedectva vlastného života – dokáže kazateľ osobnejšie koncipovať homíliu, čím poslucháčom neprináša informačne podanú náuku, ale vytvára spojivo medzi prameňom biblickej tradície a aktuálnym svetom (Gibellini, 1999, s. 256). V dnešnej technickej „dobe dostatku", v ktorej sa človek neobklopuje iba materiálnymi prostriedkami, ale i novými poznatkami, nie je jedinec schopný prijímať dogmatické poučky, ktoré sa mu v modernom živote môžu javiť ako prekonané. Vzniká potreba osloviť ľudí formou, ktorá mu bude blízka aj v tomto storočí. Najefektívnejším spôsobom, ako niekoho presvedčiť, je žiť v zhode so slovami, ktoré v súčasnosti často vnímame iba ako abstraktné formy. Dôraz je kladený na prežívanie.

Priblížiť sa človeku nie je možné spôsobmi, aké využíval napríklad náboženský stredovek. Prostredníctvom poznania dejín však môže kňaz dospieť k určitým záverom, ktoré sa stanú pomôckou pri ohlasovaní viery v 21. storočí. Naším cieľom nie je podať podrobnú históriu kazateľstva; jej ovládanie však musí byť jednou z primárnych úloh kňazov, lebo dejiny sú dôležitým faktorom vplývajúcim na umenie interpretovať myšlienky dotýkajúce sa náboženského vierovyznania.

Zoznam literatúry

ALEŠ, P. – AXMAN, O. P. *Homiletika*. Olomouc : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2003. 143 s.

FÜRSTOVÁ, M. – TRINKS, J. *Filozofia*. Bratislava : SPN, 1996, s. 202.

GIBELLINI, R. *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 256.

KICZKO, L. a kol. *Dejiny filozofie.* Bratislava : SPN, 1996, s. 120 – 121.

STANČEK, Ľ. *Kňaz rétor.* Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 2001, s. 57.

VRABLEC, J. – FABIAN, A. *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001. 433 s.

ZVALENÁ, E. Žánrová charakteristika starozákonného žalmu. In *Studia Slovaca.* Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006, s. 69 – 75.

INFORMACJE NA TEMAT FUNKCJONOWANIE WYBRANYCH MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH NA OBSZARZE POŁUDNIOWO – WSCHODNIEJ POLSKI , W LATACH 1945 – 75, W ŚWIELE DOKUMENTÓW INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ W RZESZOWIE

Ireneusz E. THOMAS

Informations to the theme of functioning of some religious minorities in the south-eastern Poland in the years 1945 – 1975 in documents of the Institute of National Remembrance in Rzeszów.

Abstract: *This study is concerned with activities and sources of the Regional Affairs Office in Rzeszów, which are excellent sources for research of the security apparatus, which must to control religious communities. They allow to see the significant differences between the communist authorities to the many churches in Poland.*

Keywords: *minority, religion, Poland, Rzeszów.*

Opracowania Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Rzeszowie dotyczące wspólnot religijnych nie-rzymskokatolickich na terenie dawnego województwa rzeszowskiego, są doskonałym źródłem do badań nad zakresem kontroli aparatu bezpieczeństwa wobec wspólnot religijnych, ale pozwalają również dostrzec tą istotną różnicę miedzy stosunkiem władz PRL do tych licznych kościołów i stowarzyszeń religijnych, a stosunkiem do Kościoła Katolickiego w Polsce.

Skupiając się jednak, na potrzeby tego krótkiego opracowania, tylko na stosunku Służby Bezpieczeństwa PRL do przedstawicieli mniejszości religijnych, należy stwierdzić, że pomimo istniejącej kontroli wywiadowczej, w niewielkim tylko procencie możemy mówić tutaj o prześladowaniach za praktyki religijne.

Pytanie o zakres inwigilacji poszczególnych mniejszości religijnych na terenie woj. rzeszowskiego, odzwierciedlało też specyficzną dla tego regionu Polski mieszankę kultów religijnych, wywodzących się z tradycji historycznej trzech głównych religii monoteistycznych Europy, skupionych wokół tradycji milenijnej okresu przełomu wieków. Natomiast

służby bezpieczeństwa PRL prowadziły wobec nich stałe operacyjne zadania wywiadowcze, ale także poszukiwały skutecznego antidotum na naukę Kościoła Katolickiego w Polsce. Przykładem tego mogą być rozpowszechniane wewnątrz „resortu bezpieczeństwa" materiały informacyjne dotyczące poszczególnych zborów wyznaniowych, informujące o głównych uroczystości religijnych, które były zwykle inwigilowane operacyjnie, najczęściej agenturalnie – wywiadowczo. Dostępne w IPN o. Rzeszów akta SB, prezentują poza dokumentami raportów (druki) i pisanymi sprawozdaniami, również materiały dokumentacji fotograficznej. Jest pewne, że niektóre z tych zdjęć zostały wykonane operacyjnie, ale inne zdobyto podczas rewizji lub przesłano jako donos. Dokumentacja SB zawiera również liczne wycinki prasowe, dotyczące ważnych ogólnokrajowych wydarzeń, gromadzących członków poszczególnych grup wyznaniowych. Wszystkie te materiały znamionują bezwzględność aparatu bezpieczeństwa PRL w inwigilacji grup religijnych oraz szeroki wachlarz wykorzystywanych metod operacyjnych. Poszczególne zbory zostały zatem wnikliwie sprawdzone, a polecenia zwierzchników MSW ewidentnie wskazywały na próbę przejęcia kontroli przez aparat władzy państwowej nad religijnością miejscowej ludności. Specyfika historyczna terenu południowo – wschodniej Polski i polityka władz PRL miała więc w latach 1945 – 90, również spory wpływ na religijność tutejszych obywateli.

Główne organizacje mniejszości religijnych w Polsce, były w ówczesnym czasie rozpracowywane agenturalnie; natomiast działalność operacyjna wobec nich, miała na celu pozyskanie informacji osłabiających KK w Polsce, oraz ukierunkowanie dalszej działalności tych grup w kierunku zgodnym z polityką socjalistyczną partii. Zgromadzony materiał informacyjny SB, zawierał zazwyczaj dane personalne głównych - decyzyjnych członków zgromadzeń religijnych, analizę propagowanej przez nich ideologii religijnej, szczegółową charakterystykę zborów, formy kontaktów między członkami wspólnot, kolportaż piśmiennictwa, czy też charakterystyki środowiskowe. Serie raportów, czy wyniki gromadzonych informacji w ramach spraw operacyjnych, pozwalały służbom SB na wprowadzanie prób pewnych zmian ogólnych w życie tych wspólnot religijnych, które miały by je zbliżyć do realizowanego wówczas rozwoju socjalistycznego Polski, w ramach wspólnoty państw Układu Warszawskiego. Aktywnie nadzorowano międzynarodowe kontakty tych grup, zarówno z obywatelami państw Bloku Wschodniego, ale przede wszystkim między członkami tych wspólnot religijnych w Polsce a ich przywódcami duchowymi w Europie Zachodniej. Tylko niektóre z nich utrzymywały wyjątkową niezależność w przeważają-

cej typowej hierarchii kościelnej. Były to zwykle grupy skupione wokół badaczy Pisma Świętego i Odnowy w Duchu Świętym nie uznające zwierzchności instytucjonalnej. Dlatego większość z nich, była jednak uważana przez władze KK w Polsce, za sekty religijne.

Dla przykładu należy wspomnieć, o kilku faktach ustalonych przez pracowników aparatu bezpieczeństwa PRL w sprawie tych wspólnot religijnych. Kościół Ewangeliczny Chrześcijan Baptystów na terenie Polski był kierowany przez Sławomira Kłosowskiego z Wrocławia, którego przełożonymi byli aktywiści rozgłośni radiowej *„Głos Prawdy"* z Iranu. W naszym kraju działali za pośrednictwem programów radiowych, literatury i darów materialnych przeznaczonych dla swoich członków, którzy w zdecydowanej większości byli pochodzenia ukraińskiego. Charakterystyka tego zgromadzenia religijnego przynosi informacje o ich pochodzeniu oraz stosunku do Russelitów, Rutherfordystów, Świadków Jehowy i Badaczy Pisma Świętego. Na terenie woj. rzeszowskiego Baptyści działali na terenie Wańkowej, Krowicy Lasowej i Brzozowa. Zalecenia starszych zboru mówił, że członkom tej wspólnoty nie wolno utrzymywać stosunków ze Świadkami Jehowy, gdyż są oni silnie inspirowani przez amerykanów i prowadzą działalność o podłożu politycznym. Jeżeli chodzi zaś o Wolnych Badaczy Pisma Świętego, to ich obecność w Polsce, jest odnotowana już w 1938 roku. W czasie okupacji hitlerowskiej wszyscy aktywiści z terenu woj. rzeszowskiego zostali aresztowani, a następnie zwolnieni, niektórzy z nich współpracowali później z Gestapo. Fakt ten, był dla SB wystarczającym argumentem, aby podjąć przeciwko nim działania operacyjne. Zgromadzone dokumenty zawierają dane personalne członków wspólnoty, adresy zamieszkania (Mielec, Nisko, Jasło, Oleszyce, Zapałów), miejsca i stanowiska pracy, oraz listy tajnych współpracowników (TW „Ucho"). Raporty informują także o antypaństwowych postawach niektórych działaczy (opowiadali się za własnością prywatną i niezależną Ukrainą) oraz ich kontaktach z zagranicą. Podobne informacje gromadzono na temat Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego, których główną siedzibą w woj. rzeszowskim była Markowa (pow. Przeworski). Członkowie tej sekty byli werbowani spośród Baptystów i wyznawców Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego. Kolejną sektą religijną rozpracowywaną przez SB byli Prostacy. Wywodzą się oni z ruchu Zielonoświątkowców i Chrześcijan Ewangelicznych Polskiego Kościoła Chrystusowego. Ich grupy działy na terenie Gorlic, Niska i Sanoka i charakteryzowały się brakiem organizacyjnego kierownictwa. Prostacy i ich prorocy działali na rzecz destabilizacji władzy, zniechęcali do służby wojskowej w LWP i przynależności

do związków zawodowych oraz spółdzielczości zorganizowanej. W swojej działalności ewangelizacyjnej byli podobni do Świadków Jehowy. Zupełnie inny charakter miała inwigilacja członków Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego, który na tym terenie działał od czasów CK Galicji (Patent z 1861 roku). W czasach okupacji hitlerowskiej, władze Generalnego Gubernatorstwa rozwiązały narodowościowo mieszane ewangelickie grupy kościelne i na ich miejsce powołały nowe niemieckie i nie-niemieckie. Część członków tego Kościoła służyło w „granatowej policji" i pod koniec wojny uciekła wraz z wycofującymi się wojskami niemieckimi. Oczywiście taka postawa spowodowała, że służby SB prowadziły wobec nich dosyć intensywną pracę operacyjną i agenturalną. Natomiast zupełnie inną postawę zastosowano wobec wspólnot Polskiego Kościoła Katolicko – Narodowego. Kościół ten powstał w USA w 1875 roku, kiedy obszar Polski znajdował się we władaniu trzech zaborców. Początkowo skupiał wyłącznie emigrację zarobkową, zwłaszcza, że nabożeństwa odbywały się w języku polskim. Na obszarach kulturowo polskich Kościół ten wyszukiwał duchownych skłóconych z hierarchią Kościoła Katolickiego i wysyłał ich z posługą do USA. Po II wojnie światowej władze PRL odnosiły się przychylnie do członków tego zgromadzenia religijnego, zwłaszcza, że nie wykryto żadnej wrogiej działalności czy też szpiegostwa. Warto także wspomnieć o wyznawcach Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (KChWE), którzy działali na obszarze woj. rzeszowskiego, prowadząc jeden zbór w Przemyślu i trzy placówki misyjne w terenie. Do czerwca 1953 roku Zjednoczony Kościół Ewangelicki w Polsce rozbity był na pięć odrębnych ugrupowań: Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Związek Wolnych Chrześcijan, Związek Stanowczych Chrześcijan, Związek Ewangelicznych Chrześcijan i Zjednoczenie Kościoła Chrystusowego, jednak po kongresie w Warszawie, wszystkie te ugrupowania utworzyły jedną wspólnotę posiadającą Radę Główną i wspólny budżet. W odróżnieniu od innych omawianych tutaj wyznań nie -rzymskokatolickich, członkowie KChWE wyznają wiarę w chrzest wody i chrzest Duchem Świętym, oraz konieczność prowadzenia ewangelizacji.

Ponadto dokumenty SB odnoszące się do mniejszości religijnych na terenie woj. rzeszowskiego ilustrują także liczne konflikty pomiędzy członkami poszczególnych zgromadzeń. Sprawy mogły dotyczyć pochówków na wspólnym cmentarzu albo prób wymuszania zmiany konfesji.

Biorą powyższe ustalenia pod uwagę można stwierdzić, że specyficzna mieszkanka historycznej tradycji obrządów religijnych rzymskich i bizantyjskich, zmieszana z elementami protestanckimi, mesjanistycznymi, czy biblijnymi wydaję się zatem być dosyć charakterystyczna dla terenów śród-

kowoeuropejskich. Należy zatem stwierdzić, że sytuacja ta, jest specyficzna dla historycznej tolerancji religijnej w Galicji.

Materiały archiwalne dostępne w zasobie IPN o. Rzeszów:
- Sygn. IPN Rz 038/66 – Sprawa Operacyjna „Wspólnota".
- Sygn. IPN Rz 055/59/3 - Świecki Ruch Misyjny Epifania, Kościół Metodystyczny, Kościół Chrześcijańskiej Wiary Ewangelicznej.
- Sygn. INP Rz 055/59/4 – Zjednoczony Kościół Chrystusowy, Baptyści, Polski Kościół Narodowo – Katolicki, Chrześcijanie Ewangeliczni, Wolni Badacze Pisma Świętego, Unia Zborów Adwentystów.
- Sygn. IPN Rz 62/1 – Sprawy dotyczące wyznania mojżeszowego.
- Sygn. IPN Rz 62/13 – Sprawozdanie o sytuacji wyznaniowej i działalności Wydziału Wojewódzkiego ds. Wyznań.
- Sygn. IPN Rz 62/21 – Nadzór nad placówkami wyznań nie-rzymskokatolickich.
- Sygn. IPN Rz 62/(2-40) – Sprawy wojskowe osób duchownych.
- Sygn. IPN Rz 62/(55-74) – Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa.
- Sygn. IPN Rz 62/88 – Terytorialna organizacja wyznań nie-rzymskokatolickich. Ireneusz:

"Existencia niektorých náboženských menšín v juhovýchodnom Poľsku v rokoch 1945 – 1975 v dokumentoch Ústavu pamäti národa v Rzeszowe"

Materiál sa zaoberá činnosťou a materiálmi "Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Rzeszowie". Archív tohto úradu je výborným zdrojom pre výskum bezpečnostného aparátu, ktorý mal za úlohu dohľad nad jednotlivými cirkvami. Archív tohto úradu je dnes zhromaždený v Ústave pamäti národa v Rzeszowe. Dokumenty poukazujú na výrazné rozdiely v sledovaní jednotlivých cirkví a poukazujú na rôznorodosť existencie cirkví v Poľsku.
Kľúčové slová: *menšiny, náboženstvo, Poľsko, Rzeszów.*

KANTOVA ETIKA OD MATEJA SZLÁVIKA
Filozofia na Prešovskom evanjelickom kolégiu. Niekoľko poznámok k životu a dielu Mateja Szlávika

Annamária KÓNYOVÁ

Philosophy at the Presov Evangelical College. A few notes to the life and work of Matej Szlávik
Abstract: *The main objective of the study was to present a representative of philosophical inquiry in Presov Evangelical College Matthias Szlávik. Presov Evangelical College as an important educational institution was due to their expertise is not only beneficial for the city of Presov, but also for human knowledge. His dominant area of research was already the philosophy. Among the many representatives of philosophy was Matej Szlávik recognized and respected authority as one of the last major representatives of Presov Evangelical College.*
Keywords: *Presov Evangelical College, Matthias Szlávik, philosophy, education.*

Prešovské evanjelické kolégium predstavovalo od obdobia svojho založenia (1666) významnú školskú inštitúciu nielen pre mesto Prešov a jeho širšie okolie, ale veľmi skoro sa etablovalo ako kvalitná vzdelávacia ustanovizeň aj v celouhorskom meradle. Kolégium prešlo dlhým a často i zložitým vývinom ovplyvneným hlavne domácimi spoločensko-politickými udalosťami, často muselo zápasiť s existenčnými problémami, alebo bojovať o svoje „znovuotvorenie", ale na poli pedagogickej činnosti a vedeckého bádania si v každom období dokázalo udržať vysokú úroveň. Za „dobré meno" vďačilo evanjelické kolégium v Prešove mnohým faktorom, avšak najväčšiu zásluhu na tom mali v prvom rade samotní pedagógovia – profesori, ktorí boli od počiatkov vzniku školy, ale i počas ďalších období zárukou erudovaného a kvalitného vzdelania. Väčšina profesorov pôsobiacich na Prešovskom evanjelickom kolégiu získala vzdelanie na zahraničných, najmä nemeckých univerzitách v Kráľovci, Tűbingene, Wittenbergu, Toruni a pod[1]. Okrem vysokej odbornej pripravenosti priniesli mnohí z nich do Prešova, a tým

1 *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia I. Filozofia*. (eds. Rudolf Dupkala – Peter Kónya). Prešov : Manacon, 1999, s. 8.

aj do Uhorska, nové poznatky z rôznych oblastí vedy a ľudského poznania. Preto Prešovské evanjelické kolégium v každom období svojej existencie intenzívne prijímalo i reflektovalo dobový spoločensko-politický, kultúrny i vedecký vývin nielen v Uhorsku, ale i v zahraničí. Oblasť filozofie, resp. filozofického bádania, bolo preň jednou z dominantných oblastí bádania, v ktorej jej profesori vynikli. Snáď najviac toto konštatovanie platí pre prvé obdobie činnosti Kolégia (1666 – 1711), keď na nej filozofické myslenie rozvíjali také osobnosti vtedajšej uhorskej vedy ako Ján Bayer (1630 – 1674), Izák Cabán (1638 – 1707), Eliaš Ladiver (1633 – 1686). Vďaka Bayerovi preniká do Prešova novoveká a na tú dobu „moderná" empirická filozofia Francisa Bacona (1561 – 1626), alebo sa vo filozofickom myslení Cabána spája novoveký racionalizmus a empirizmus. Akoby protiváhou nových myšlienkových prúdov vo filozofickom myslení bol Ladiverov protestantský aristotelizmus.[2] Významnejšími reprezentantmi filozofického bádania na Prešovskom evanjelickom kolégiu 18. storočia boli Ján Schwartz (1641 – 1728) a Ján Karlovský (1721 – 1794). Kým Schwartz sa venoval logike a prienikom filozofie a protestantskej teológie, jeho mladší kolega propagoval myšlienky Ch. Wolfa (1679 – 1754) a G. W. Leibniza (1646 – 1716). Šíriteľom osvietenskej filozofie, najmä učenia R. Descartesa, sa stal aj Karlovského syn Žigmund (1772 – 1821). V nasledujúcom období vynikol na poli filozofie so zameraním hlavne na estetiku Michal Greguš (1793 – 1838)[3]. Pod vplyvom Kanta (1724 – 1804) a Friesa sa o vlastný filozofický systém pokúsil Andrej Vandrák (1807 – 1884), ktorý okrem filozofických napísal mnoho zaujímavých prác z oblasti psychológie, logiky a etiky.[4] V poslednej etape existencie Prešovského evanjelického kolégia sa o rozvoj filozofického myslenia pričinili dvaja profesori, Ľudovít Serédi (1860 – ?) a Matej Szlávik (1860 – 1937). Práve ich činnosť na poli filozofie, resp. podrobnejší rozbor ich tvorby a filozofických názorov, ostal doteraz mimo hlbšieho záujmu filozofov, preto dúfame, že i tento preklad diela posledného z nich sa stane inšpiráciou pre jeho ďalšie spracovanie.

2 Tamže, s. 31.

3 Bližšie SOŠKOVÁ, J. *Estetika Michala Greguša*. Prešov : FF PU, 1998.

4 MÉSZÁROS, O. Filozofia na prešovskom kolégiu v 19. storočí a dielo Andreja Vandráka. In *Acta Collegii Evangelici Prešoviensis I.* Peter Kónya – René Matlovič (eds.). Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 1997, s. 112.

Matej Szlávik sa narodil 24. októbra 1860[5] v baníckej rodine v Dobšinej. Po absolvovaní vyššieho gymnázia v Rožňave roku 1878 sa prihlásil na Právnickú akadémiu v Prešove, ktorú úspešne ukončil v roku 1881. V univerzitných štúdiách pokračoval na univerzite v Halle, kde obhájením dizertačnej práce *Die Reformation in Ungarn* (1884) získal doktorát. Potom sa vrátil do Prešova, kde od tohto obdobia pôsobil na Katedre systematickej teológie Teologickej akadémie najprv vo funkcii mimoriadneho, neskôr riadneho profesora. Jeho pedagogické pôsobenie malo pomerne široký záber, na Teologickej akadémii vyučoval dogmatiku, filozofiu, etiku, dejiny pedagogiky aj na Právnickej akadémii a do roku 1887 náboženstvo aj na kolegiálnom vyššom gymnáziu. Okrem toho v rôznych obdobia zastával aj riadiace funkcie, v rokoch 1899 – 1906 bol dekanom Teologickej akadémie, od roku 1906 správcom Teologického domova a v rokoch 1896 – 1899, 1900 – 1902, 1908 – 1909 bol aj riaditeľom Prešovského evanjelického kolégia.[6] Počas dlhého pedagogického pôsobenia sa stal uznávanou a rešpektovanou autoritou tak u študentov, ako i u svojich kolegov. Vynikal širokým rozhľadom hlavne v oblasti teológie a filozofie, okrem toho veľa publikoval a prekladal z nemčiny do maďarčiny a naopak. Mimo vlastných prác napísal množstvo správ, článkov do maďarských, ale i nemeckých novín a časopisov, kde obojstranne informoval o nových poznatkoch, dielach v oblasti filozofie, etiky, estetiky a teológie. Keďže jeho vášňou bolo cestovanie a turistika, a obzvlášť rád navštevoval Vysoké Tatry, stal sa zakladateľom Tatranského turistického spolku a v roku 1911 napísal dokonca trojjazyčného turistického sprievodcu po Tatrách.[7] Zo zahraničných miest možno spomenúť poznávaciu cestu po Bulharsku a Turecku. V Prešove bol aktívnym členom odborných, cirkevných, kultúrnych spolkov, medzi nimi napr. celouhorsky známeho prešovského Széchényiho krúžku alebo Uhorskej protestantskej literárnej spoločnosti. V roku 1885 sa oženil s Olgou Siebertovou, s ktorou sa im narodilo deväť dcér. Po rozpade rakúsko-uhorskej monarchie bol roku 1919 intervenovaný do Terezína v Čechách, odkiaľ utiekol do Budapešti, a ešte krátky čas (1920 – 1923) pôsobil ako profesor teológie na Teologickej akadémii. Roku 1923 sa po odchode do dôchodku odsťahoval do Rákosszentmihály

5 Tento dátum narodenia uvádza v citovanom článku z http://www.evelet.hu/archivum/2010/43/20
Szláviková vnučka Dr. Gávay Éva. Iné zdroje uvádzajú deň Szlávikovho narodenia na 22. októbra 1860, napr. VASIĽOVÁ, D. Matej Szlávik. In *Osobnosti prešovského školstva v historickom kontexte 17. – prvej polovice 20. storočia.* Darina Vasiľová. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 22.

6 VASIĽOVÁ, D. Matej Szlávik, s. 22.

7 http://www.evelet.hu/archivum/2010/43/20.

(Maďarsko), kde sa aktívne venoval kazateľskej činnosti, hlavne v nemeckých zboroch, bol pozývaný za člena maturitných komisií a popri tom ešte vo voľnom čase ďalej písal a prekladal články do rôznych periodík. V roku 1934 mu bol v Halle udelený zlatý diplom. Jeden z posledných významných predstaviteľov Prešovského evanjelického kolégia, Matej Szlávik, zomrel 3. decembra 1937 v Rákosszentmihályi. Jeho rozsiahla knižnica i súbor jeho bohatej publikačnej činnosti bol potom darovaný Evanjelickej krajinskej knižnici v Budapešti. [8] Z jeho najvýznamnejších diel možno spomenúť: *Teologicko-etická charakteristika Goetheho a Fausta* (Sárospatak, 1886), *Psychologická charakteristika mužského a ženského rodu* (Prešov, 1886), *Z dejín najnovšej teológie* (Budapešť, 1887), dvojzväzkové *Dejiny filozofie* (Prešov 1888 a Bratislava 1889), *Najnovšie katolícke reformné hnutie* (Budapešť, 1890), *Kantova etika* (Prešov, 1894), *K otázke o slobode vôle* (Budapešť, 1896), *K dejinám anabaptizmu v Uhorsku* (Lipsko, 1897).

KANTOVA ETIKA
FILOZOFICKÁ ŠTÚDIA

napísal
Dr. Matej Szlávik
profesor filozofie na akadémii v Prešove
cena 1 koruna
Prešov
Z kníhtlačiarne Árpáda Kóscha
1894
Dôstojnému a ctihodnému
pánovi Pavlovi Zelenkaimu,
biskupovi potiského dištriktu augsburského vyznania etc.,
oddanému priateľovi našej školy
na znak najhlbšej úcty a uznania
Autor

Úvod

Ak sa v minulom storočí takzvané nemecké osvietenstvo v politike prejavilo v štáte Fridricha Veľkého, v literatúre v dielach Lessinga, potom vo filozofii našlo svoje vyjadrenie v Kantovom systéme.

8 http://www.evelet.hu/archivum/2010/43/20.

Z osvietenstva plynúca Kantova filozofia znamenala obrat vo filozofickom myslení a vo všeobecnosti v dejinách ľudského myslenia aj z hľadiska etiky. Kantom začína, podobne ako v danom období Sokratom a Descartesom, nová éra vo filozofii. Morálny charakter, pevnosť a pravdivosť jeho systému sa v dejinách novovekej filozofie prejavujú ako nevídaná duchovná a etická veličina. Základom jeho harmonického systému je *nezištné a neúnavné hľadanie pravdy*. Svojimi univerzálnymi duševnými schopnosťami môže byť porovnávaný len s Leibnizom, svojím systematizujúcim myslením, jednotnosťou a vznešenosťou svojho charakteru ho však ďaleko presahuje.

Bol reformátorom novovekej filozofie a ako pravý strážca vedeckosti mal značný vplyv na všetky oblasti ľudského vzdelania.

Jeho základné myšlienky prenikli do oblasti vied a do celého nášho myšlienkového sveta a stali sa základnými elementmi našej vzdelanosti. A to, že ich vplyv sa ešte ani dnes nestal minulosťou, dosvedčuje aj súčasná filozofia, v ktorej vznikla bohatá „kantovská literatúra" a na čele s Vainhingerrom tzv. „kantovská filológia". Veď Kant je ten filozof, ktorý nám neposkytuje len hotové myšlienky, ale núti nás aj k samostatnému mysleniu.

S prenikavými filozofickými znalosťami a systematizujúcim talentom pristupoval vo svojich základných filozofických dielach k predmetu svojho kritického skúmania, k *mysliacemu a chcejúcemu človeku*, aby potom geniálnym spôsobom vymedzil a oddelil schopnosti tohto dvojakého človeka, ako aj hranice a ciele týchto schopností.

Čo učí Kant *ako filozof morálky*?[1] Touto významnou otázkou sa chceme zaoberať tak, že ju budeme *vzťahovať aj na filozofické hnutia v Uhorsku*.

Veď v našej vlasti takmer nebolo takej vysokej školy, kde by sa veľmi rýchlo neboli objavili obhajcovia a šíritelia Kantovej filozofie a nebolo také-

1 Pramene: Kantove diela, ďalej okrem kapitol vo väčších prácach o dejinách filozofie od Erdmanna, Fischera a Windelbanda a samostatných „etík" od Wundta, Steinthala, Gassa, Zieglera, Janeta, Paulsena a Luthardta viď tieto diela: Frederichs: *Über Kants Princip der Ethik,* 1875; Cohen: *Kants Begründung der Ethik,* 1874; Dorner: *Principien der Kantischen Ethik*, ten istý: *Der bleibende Werth der Kantischen Ethik,* 1875; Zeller: *Das Kantische Moralprincip*, 1880 a *Vorträge*, 1884, III., 156. a nasledujúce strany; Pfleiderer : *Regionsphilosophie auf geschicht*. Grundlage 2.vydanie, 1883-84. Dôkladnou štúdiou je – najmä z hľadiska filozofie práva – Ahrensov článok v Bluntschlovom „Staatswörterbuch"-u. – Vzhľadom na uhorské filozofické snaženia viď Erdélyi J.: *A hazai bölcsészet jelene,* 1875; Hidassy K.: *A bölcsészet hazánkbeli előhaladásának történeti vázlata*, In: Ročenka rím.-kat. vyššieho gymnázia v Trnave, 1855; Pápay J.: *A magyar bölcsészeti irodalom története Apáczaitól az élőkig*, In: Ročenka rím.-kat. vyššieho gymnázia v Košiciach, 1878; Behyna Gy.: *Kant hatása hazai bölcsészetünkre s főkövetői nálunk 1848-ig*, In: Figyelő, 1875, č. 40 – 42.

ho vedeckého odvetvia, v ktorom by neboli viditeľné stopy účinného prenikania výsledkov kritickej filozofie.

I. Základné princípy etiky

Celá Kantova filozofia spočíva na etických základoch porovnávateľných iba s Platónovou idealistickou filozofiou, a aj sa završuje etickými dôsledkami. Po prevratnom diele s názvom *Kritik der reiner Vernunft* (1781, 2.vydanie 1787), ktorým otvoril novú éru gnozeologickej filozofie, nasledovali významné morálno-filozofické diela ako *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793. Kritici (ako napr. *Ahrens* a iní) oprávnene hovorili o jeho diele *Kritik der praktischen Vernunft*, že uvádza čitateľa do mystéria Kantovej morálky, do centra jeho systému, takpovediac do jeho srdca, kým „morálne rozumové náboženstvo", požadujúce a pripravujúce *Religion...*, poskytuje čitateľovi základné myšlienky jeho filozofie náboženstva. Veď už aj poradie Kantových diel poukazuje na vyústenie jeho filozofie v morálke. Oproti odmietaniu možností teoretického rozumu dosahovať transcendentné, teda nadzmyslové vedomosti – čo bolo predmetom jeho prvého a základného kritického diela – získal neotrasiteľný základ svojho systému idealistickej morálnej filozofie *v bezprostrednej istote morálneho* – čo bolo zase predmetom jeho nasledujúcich diel. Na základe intencií daného systému je účel teoretického v morálnom, a praktický rozum má prioritu pred teoretickým a špekulatívnym rozumom. Po predchádzajúcej anglickej a francúzskej eudaimonistickej morálke, ktorá určovala morálne na základe praktických cieľov, sa ocitáme s dielom *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* v čistom a sviežom ovzduší. Prostredníctvom tohto diela nás očarúva Kantov vznešený a povznášajúci charakter, ako aj hĺbka jeho základných etických myšlienok. Nemôžeme sa preto čudovať, že kým kritikou teoretického rozumu vplýval skôr len na vedecké myslenie, jeho morálna filozofia pôsobila v najširších kruhoch tvorbou charakteru. Pôsobil tým obrovský rozmach neustáleho a postupného vývoja úvah o morálke a pozdvihnutia morálneho blahobytu, a v žiadnom prípade nemôže byť táto morálna filozofia pokladaná – ako tvrdil *Paulsen* na 156. strane svojho citovaného diela – za „veľkú prekážku v histórii vývoja novšieho kritického myslenia".

Kant na rozdiel od dobových anglických, francúzskych a nemeckých metafyzicko-dogmatických etík 18. storočia definuje svoju vlastnú etickú náuku „v základných líniách metafyziky morálky". V protiklade k učeniu o pôžitku a správne pochopenému vlastnému záujmu u Condillaca, Dide-

rota a iných, ďalej voči učeniu o „moral sense“ presadzovanému na anglickej pôde Hutchesonom, Shaftesburym, Humom, Smithom a ich nasledovníkmi, ako aj oproti Wolffovej zastaralej metafyzike, ktorá vtesnala učenie o morálnom dobre do dogmatických didaktických foriem, sa Kant snažil – v duchu Platóna a odmietajúc všetky dovtedajšie metafyziky – o sformovanie idealistického etického systému za účelom určenia osobitého sveta morálneho vedomia. Východiskovým bodom daného systému je to, že svet etických ideí, odhliadnuc od záujmov a citových dôvodov, nemá konečný, empirický a zmyslový, lež ideálny, transcendentálny a večný charakter. Tento morálny svet ako skutočnosť a absolútna platnosť idey nadzmyslového sveta nezanikne tým, že naše empirické znalosti ho nepostihujú.

Autonómia morálky a hlavne ostrý rozdiel medzi ňou a zmyslovým ako prírodným tvorí východiskový bod Kantovho etického myslenia. Myšlienka, na základe ktorej rozlišoval medzi empiricko-zmyslovou a inteligibilno-nadzmyslovou podstatou človeka, je odvtedy neoddeliteľnou súčasťou vedeckého, etického, ale aj teologického myslenia (napr. v morálnej teológii najnovšej göttingenskej teologickej školy). Podobne aj samotná skúsenosť a jej svet javov poukazujú na transcendentné bytie, Kantom nazvané ako „Ding an sich“, ktoré je nezávislé od našich subjektívne nazerajúcich a mysliacich schopností, a preto je voči nám určujúce. To, že človek je „prírodná a morálna bytosť“ (Naturwesen und moralisches Wesen), teda že morálka a prírodná životná činnosť sa od seba líšia, a že oproti nevyhnutnosti prírodného tvorí morálka nový svet zodpovednosti a slobody, a následne že princíp osobnosti vyjadruje nezávislosť od mechanizmov prírodnej existencie, čím sa morálny čin ostro odlišuje od faktov púhej prirodzenosti, je vzhľadom na morálku neotrasiteľným základom Kantovho myslenia. Tým je však dané popretie eudaimonizmu a vo všeobecnosti aj vplyvu prírodných náklonností v oblasti morálky. Od tejto nečistoty – ako sa Kant vyjadruje – treba očistiť morálku a ochrániť tak jej nezávislosť a nepoškvrnenú čistotu. To je podľa Kanta hlavná úloha, tvoriaca „základné línie metafyziky morálky“. „Spomedzi všetkých pochopiteľných vecí,“ hovorí, „existuje len jediná, ktorú môžeme bez obmedzení pokladať za dobrú, a tou je *dobrá vôľa.*“ (*Grundlegung…*, I. časť) Svoje etické úvahy začína Kant práve uvedeným slávnym výrokom. Všetko ostatné, čo môžeme zahrnúť pod pojem šťastia, ako napríklad dary ducha, výdobytky šťastia, dokonca aj zásluhy charakteru, sa bez dobrej vôle stáva bezcenným. „Jedine dobrá vôľa,“ hovorí ďalej, „má hodnotu sama osebe, a nie pre svoje výsledky.“ Jej hodnotu neurčuje použiteľnosť, lebo ona spočíva sama v sebe, alebo inými slovami: jej špecifickú morálnu hodnotu neurčuje úmysel konania, ale nezrušiteľný princíp a platnosť vôle.

Tým, že Kant vidí podstatu morálky v dobrej alebo „čistej", teda od zmyslovosti nezávislej, len rozumom nevyhnutne určenej vôli, vyslovuje oproti predchádzajúcim anglickým a francúzskym moralistom a nemeckým metafyzikom vynikajúcu myšlienku o čistote a vznešenosti morálky. U Kanta z toho nutne vyplýva *čisto formálny charakter morálneho princípu*, ktorý vyjadruje nasledovne: „Morálny princíp pôsobí na vôľu svojou *formou,* a nie látkou" (cit. dielo, s. 13). Len úcta k zákonu – oslobodená od všetkých túžob, cieľov a dôvodov – robí vôľu dobrou. Vedený týmito názormi formuluje Kant svoj známy princíp: „Konaj tak, aby maxima tvojho konania (intentio animi) mohla byť povýšená na všeobecný zákon" (cit. dielo, s. 17), čím sa stáva, ako to neustále zdôrazňuje, že samotná zákonitosť vytvára princíp vôle, a na podporu pravdivosti tohto princípu sa ako zriedkavý kritický a dialektický génius odvoláva na osobnú skúsenosť každého človeka.

Podľa Kantovej etiky hocijaký empirický doplnok morálneho princípu porušuje a kazí čistotu mravov, suverénnu autonómiu praktického rozumu a jeho špecifickú dôstojnosť (cit. dielo, s. 61). Rozhodujúce nemá byť to, čo predchádzajúci morálni filozofi zahrnovali pod pojem šťastia – napr. uspokojenie základných potrieb, želaní a dispozícií – ale samotná vznešenosť morálky, ktorá sa na základe svojej racionality uplatňuje bezprostrednou istotou, teda a priori. Toto čisto morálne je to, čo „povzdvihujúco pôsobí na dušu" (cit. dielo, s. 34) a vzhľadom na vôľu vystupuje ako príkaz nezávislý od výsledkov a bezpodmienečne zaväzujúci *kategorický imperatív*, voči podmieneným imperatívom (cit. dielo, s. 37, 43). Práve na základe svojej nezávislosti od empírie môže byť morálny princíp všeobecným zákonom všetkých rozumných bytostí (cit. dielo, s. 52, 57, 62), v čom spočíva aj „absolútna hodnota" mravnosti. Všetko ostatné je oproti tomu len prostriedok. „Jedine človek a vo všeobecnosti každá rozumná bytosť," hovorí Kant, „existuje ako *cieľ osebe*, teda nie ako prostriedok" (cit. dielo, s. 64), čiže iba osobnosť má absolútnu hodnotu, a preto svoj horeuvedený imperatív formuluje nasledovne: „Konaj tak, aby ľudstvo ani tebe, ani iným jednotlivcom nikdy neslúžilo za prostriedok, ale vždy bolo cieľom konania" (cit. dielo, s. 66). Táto teória ľudstva – ako správne hovorí *Janet Paul* v III. časti svojho citovaného diela na s. 344 – ako cieľa osebe, teda ako takého, čo na základe svojej racionality disponuje absolútnou hodnotou, je jednou z najkrajších a zároveň najtrvácnejších ideí Kantovej teórie morálky, a je len škodou, že ju vo svojich dielach širšie nerozviedol.

Tento charakter a priori morálneho zákona určuje *autonómiu zákona praktického rozumu* voči heteronómii. Špecifická dôstojnosť morálky totiž

spočíva práve v tom, že je zákonodarkyňou, teda že si sama stanovuje zákon, v dôsledku čoho je platnosť zákona daná osebe a nepochádza zvonka. Tento zákon má všeobecnú platnosť, pretože ako rozumový zákon sa vzťahuje na všetky rozumné bytosti, a keďže je všeobecný, je zároveň aj nepodmienečne zaväzujúci. Požaduje poslušnosť len pre seba, a nie vzhľadom na niečo iné. Práve preto musíme povinnosť vykonávať pre ňu samu, bez akéhokoľvek donútenia, vonkajšieho nátlaku alebo cieľa. „Povinnosť, ty veľké vznešené meno," tak pateticky zvoláva Kant, „ktoré v sebe nezahŕňaš nič také milé, čo súvisí s lichotením, ale vyžaduješ si úctu, no nestrašíš, keď vznikne prirodzený odpor – aby si aktivoval vôľu – len tvoríš zákon, ktorý sa mimovoľne dostáva do ľudského charakteru, a predsa si vydobyješ úctu, pred ktorou utíchne každý sklon, ak aj proti nemu tajne pôsobí: aký pôvod je k tebe vhodný? Nemôže to byť nepatrnejšie ako to, čo človeka pozdvihuje nad seba samého (ako časti zmyslového sveta), čo ho pripája k istému poriadku vecí, ktorý môže produkovať iba rozum; nie je to nič iné ako osobnosť, teda od všetkých prírodných mechanizmov slobodná nezávislosť, ktorá zároveň môže byť ponímaná aj ako schopnosť určitej bytosti podriadenej (vlastným rozumom danému, čisto praktickému) zákonu, teda zmyslovej osoby podriadenej vlastnej osobnosti, pokiaľ táto osobnosť patrí k inteligibilnému svetu" (*Kritik der praktischen Vernunft*, s. 154).

Podľa Kanta je totiž človek so svojou empiricko-zmyslovou povahou súčasťou mechanizmu zmyslového sveta („Glied der Sinnenwelt"), teda je „javom"; z druhej strany ako rozumná bytosť („Vernunftwesen"), teda ako „noumenon", je vyňatý z mechanizmu tohto sveta a stojí nad ním, lebo tvorí samostatnú kauzalitu osobitej vôle a konania. „Je niečo v duši," hovorí, „čo nás pri každom nazeraní strháva k najväčšiemu obdivu a kde tento obdiv je oprávnený a povznášajúci zároveň, a tým niečím je pôvodná mravná schopnosť v nás." (*Religion…*, s. 53). Ide práve o ten morálny zákon svedomia, ktorý Kant velebí v závere svojej kritiky praktického rozumu známymi slovami: „Dve veci vzbudzujú vo mne vždy nový a stále sa zväčšujúci obdiv a úctu, ktorými sa stále častejšie a hlbšie zaoberá myslenie: hviezdne nebo nado mnou a morálny zákon vo mne." Tak ako Newton so svojím zákonom gravitácie obrátil fyzikálny svet „z hlavy na nohy", to isté urobil Kant so svetom morálky objavením mravnosti v nás, čím osamostatnil mravnosť nielen voči prírode, ale aj voči Bohu. Lebo Kant postavil ním hlásanú autonómiu morálky, koreniacu v morálnom vedomí, aj proti theonómii. Rovnako závislosť morálky od Boha je podľa Kanta heteronómiou, ktorá protirečí vznešenosti morálneho zákona; lebo morálka podľa neho nepotrebuje k uznaniu a splneniu povinnosti ideu tretej bytosti stoja-

cej mimo človeka. Naopak: „Dôstojnosť každej rozumovej bytosti spočíva v tom, že je zákonodarným členom ríše účelov" (*Grundlegung...*, s. 85), kým „heteronómia vôle je prameňom falošných princípov morálky" (cit. dielo, s. 88). To platí aj pre teologický pokus, ktorý sa snaží „odvodiť morálne konanie z najdokonalejšej vôle" (tamže, s. 92). V uvedenom prípade by nemohla byť morálka príčinou a povzbudzujúcou silou nášho konania, ale nad nami stojacim objektívnym božským zákonom, hoci podľa Kanta „čistá alebo dobrá vôľa" pôsobí čisto formálne a nie prostredníctvom svojho predmetu (tamže, s. 95).

Podľa Kanta je morálny zákon posvätujúci *slobodu vôle* totožný s nevyhnutne zaväzujúcim zákonom svedomia, ktorého reálny základ spočíva v pravom morálnom zmysle, jeho forma v kategorickom imperatíve a priamy dôsledok v samostatnosti kategoricky žiadaného. V slobode sa prejavuje vyššia podstata osobnosti a človek ako morálne slobodný duch žije vo vyššom mravnom svetovom ráde. Nie každá vôľa má však morálny význam: morálna, a teda „slobodná a čistá", je iba tá vôľa, ktorá sa podstatne odlišuje od okruhu egoizmu a zmyslovosti, a nasledovanie ktorej nás vedie k ľudskej dôstojnosti. Sloboda vôle je tou vlastnosťou rozumu, prostredníctvom ktorej disponuje absolútnou kauzalitou, vlastným zákonodarstvom a sebaurčením. „Pretože sloboda a samostatné rozhodovanie vôle znamenajú autonómiu, sú teda korelatívnym pojmom" (tamže, s. 104), a ako „rozumná bytosť patriaca k inteligibilnému svetu nemôže človek predstavovať kauzalitu svojej vôle inak, len tak, že patrí pod ideu slobody" (tamže, s. 107, 109, 112, 115, 119).

Kant sa k stanovisku kresťanskej etiky približuje najviac v učení o svedomí. Naše svedomie nie je nič iné ako „hovorca našej inteligibilnej podstaty" a kategorický imperatív sa prejavuje práve vo svedomí. Človek sa stane slobodným na základe svojej etickej povahy a vo svedomí potvrdený morálny zákon ho povznáša nad zmyslový svet, ktorého zákonistosť ho inak v jeho javovej podobe obmedzuje. Kant v tomto bode pripomína človekovi ako inteligibilnému tvorovi nadzmyslového sveta také prísne, ale povznášajúce veci o jeho morálnom poslaní, ktoré pripomínajú rigoróznu kresťanskú etiku. Absolútna platnosť a oprávnenosť morálky, osobitá hodnota a vznešenosť dobra, nadzmyslová pravda svedomia, ideálne poslanie človeka, prísnosť povinnosti: toto sú také nezbúrateľné etické základy v Kantovom systéme, ktoré z neho robia moralistu par excellence a radia ho nad Platóna a Aristotela alebo senzualistov a metafyzikov starších či novších období. Správne však povedali jeho kritici, ako napr. *Pfleiderer* v I. zväzku jeho citovanej knihy na s. 144, že hoci najväčšiu váhu kladie na autonómiu

morálneho princípu a na inteligibilný charakter čistej vôle človeka, predsa jeho známa formula „môžeš, lebo to musíš" nedostatočne vyjadruje kresťanský morálny svetonázor. Jeho sloboda je len forma, abstraktná sila, ktorá nemá objektívny podklad, a preto Kant nie je schopný vytvoriť všeobecné zákony správneho a záväzného konania. Aj svojmu svedomiu dokáže dať len posudzujúcu pozíciu a definuje ho ako „vedomie vnútorného súdu človeka" a „sebaposudzujúcu morálnu silu". Kantovské svedomie – zvoláva *Pfleiderer* – je také strašné a neúprosné ako peklo, a hoci mu vydobyl dôstojné miesto a spolu s povinnosťou vytvoril apoteózu svojej ideológie, nedokázal svojim slovám zabezpečiť objektívnu neomylnosť. To všetko pochádza z toho, že svedomie je odvodené čisto formálne z vôle a z jej inteligibilnej povahy.

V protiklade k morálnemu zákonu ako zásade dobra stojí v človeku princíp hriechu, „*radikálne zlo*".

Touto otázkou sa Kant hlbšie zaoberá v 4. rozprave diela *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), a hoci sa podľa možností pripája k cirkevnému poňatiu, predsa to, čo je tam vyhlásené za historickú skutočnosť, sa u neho stráca v morálnych všeobecnostiach, v dôsledku čoho sa celé kresťanstvo ako pozitívne náboženstvo mení na „morálnu rozumovú vieru", kde sú cirkevné dogmy iba symbolickým vyjadrením morálnych právd. Toto radikálne zlo v človeku je nepopierateľnou empirickou skúsenosťou, teda je prirodzeným sklonom človeka k hriechu. Tento pôvodný hriešny sklon nie je založený na rozume ani na zmyslovosti, ale na vôli, a v protiklade k morálnemu zákonu ako požiadavke rozumového zákona stojí v službách zmyslových pudov a túžob a môže spôsobiť „radikálne nakazenie srdca." Tento zásadný boj mravnosti proti hriechu opisuje Kant v skutočnom kresťanskom duchu na základe skúsenosti založenej na bystrom pozorovaní. Tento hriešny sklon je podľa neho vzhľadom na svoj pôvod „inteligibilnou skutočnosťou a dá sa spoznať len prostredníctvom rozumu" (tamže, s. 23), ale vzhľadom na jeho látku prejavujúcu sa v konaniach, je „senzibilnej povahy", teda je prirodzeným majetkom človeka ako „javovej bytosti".

Keďže však v nás vedľa princípu hriechu ostáva aj princíp dobra, tzn. pôvodná morálna schopnosť, ktorá si podľa Kanta zaslúži najväčší obdiv, potom je možná „obnova morálnej schopnosti pre dobro", teda vykúpenie a znovuzrodenie (tamže, s. 45). Uskutočňuje sa to spôsobom, že pocit vznešenosti morálneho poslania „do nadšenia vystupňuje a povzbudzuje osobnú vôľu a prebúdza v nej morálne pocity a rozhodnutia" (tamže, s. 55). Na to je vhodné kresťanstvo ako jediný morálny základ existujúcich náboženstiev, keďže v obraze „tvora podobného Bohu" postavil pred nás taký ideál morálnej dokonalosti, k postupnému uskutočneniu ktorej sme

trvalo zaviazaní. Uvedená cesta neustáleho zdokonaľovania sa vedie k „ríši Boha", pod ktorou máme chápať „ríšu účelov", uskutočňujúcu sa prostredníctvom mravných zákonov; kde má cirkev iba funkciu prostriedku (tamže, s. 173). Vzhľadom na to je potrebné, aby náboženská viera, ako „morálna rozumová viera", viedla morálne znovuzrodené osoby k ideálu univerzálnej morálnej pospolitosti, a preto cirkev, ktorá sa snaží potlačiť zmysel pre morálku, a ktorá Písmo a dogmu neinterpretuje v „morálnom zmysle", je „hniezdom otroctva a farizejstva" (cit. dielo, IV. časť), takže len všeobecná vláda rozumovej viery môže priniesť skutočný pokoj. Inými slovami: podľa Kanta racionalizmus privedie kresťanstvo, ktorého učenie a dejiny považujú len za dočasné, k jej skutočnej pravde. Základné myšlienky vzhľadom na neustále a postupné moralizovanie kresťanstva obsahuje dielo *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, nimi sa však nebudeme obšírnejšie zaoberať.

Čo sa bližšie týka Kantovej *špeciálnej mravouky*, ktorou sa zaoberá v diele *Metaphysik der Sitten* z roku 1797, možno povedať, že pri každej otázke sa prejavuje ako spoľahlivý „systematizátor", a obsahuje naozaj mnoho pre autora typických úvah. Z rozlíšenia právoplatného („Rechtspflich") a morálneho („Tugendpflich") vznikajú u neho dve vetvy praktickej filozofie, jednak mravouka usporiadajúca vnútorný slobodný život, jednak teória práva, týkajúca sa poriadku spoločenského spolunažívania. Priestor morálky vidí mieru posudzovania konania v morálnom cítení a maxime, kým priestor legality reguluje verejné činy, t. j. štát, politiku a vzťahy národov.

Právo na vojnu sa má prísne vzťahovať iba na prípady sebaobrany, a preto je konečným cieľom historického vývoja štátu aj ľudstva *„večný mier"* ako výsledok vyššieho kultúrneho vývoja a úplného vyrovnania morálnej slobody, alebo *Ahrensom* povedané: úplná sekularizácia rozumu. Napriek abstraktnej formalite spočíva jedna zo základných poučení Kantovej teórie štátu a práva v tom, že vonkajšia právna a politická sloboda by nemohla existovať bez vnútornej morálnej slobody ako svojho prameňa. V uvedenom ho na základe *Feuerbacha, Rehberga a Zachariu* u nás nasledoval profesor *S. Szilágyi* v diele *Természeti törvénytudomány* (Teória prirodzeného práva) z roku 1813, v ktorom sa zaoberá prirodzeným právom. Viaceré kapitoly Kantovej teórie morálky, napr. o morálnom zdraví, o disciplíne, etickom cvičení a pod., si zaslúžia skutočne veľkú pozornosť, ale na niektorých miestach sa stretávame so skutočnou rigoróznou strnulosťou, ako napr. pri svedomí odvodenom z čistej vôle a inteligibilného charakteru, a hlavne pri posudzovaní klamstva. Kant ho odsudzuje aj vtedy, keď nemá sebeckú a škodlivú príchuť, keď teda v podstate ani nejde o klamstvo.

II. Kritika základných princípov

Toto je v hlavných rysoch Kantova etika, ktorá urobila novovekej filozofii morálky, končiac Hartmannom a Schopenhauerom, veľkú službu. Jedna z jej hlavných predností spočíva nepochybne v tom, že neúprosne odkryla a prekonala eudaimonizmus vládnúcej populárnej filozofie v oblasti morálky. Populárna filozofia totiž považovala morálku iba za prostriedok, šťastie a túžbu za účelom snaženia. Najväčšiu zásluhu má však Kantova etika na tom, že vo svojej filozofii náboženstva poukázala na *morálnu stránku*, obsah a vplyv *kresťanstva.* To, ako sa líši morálna vznešenosť od moralizujúcej sentimentálnosti – ktorú dnes dokazuje morálna teológia *Ritschla* –, sme sa naučili od Kanta, v ktorého etike je však veľa jednostrannosti, nedostatkov a preháňania. Morálny purizmus, ktorý staval proti dobovému etickému eudaimonizmu za účelom odstránenia zmyslových popudov a sklonov morálneho konania, sa uňho zmenil na morálny rigorizmus. Ten bol potom sprevádzaný pochmúrnym názorom, že splnenie povinnosti na základe pocitov prináša bolestné odriekanie.

Napriek čistému a vznešenému chápaniu mravnosti je jednou zo základných chýb abstraktný formalizmus plynúci z transcendentného charakteru rozumu povzneseného nad zmyslovosť. Jednostrannosť čisto formálneho charakteru morálneho princípu spôsobila – aj podľa *Zellera* – situáciu, že Kant rozpustil všetky konkrétne historické vzťahy v morálnych abstrakciách. Tento postup možno vysvetliť na základe individualistického spôsobu myslenia 18. storočia. Kantova etika nepočíta s konkrétnym ľudstvom ako s reálnou skutočnosťou a jeho historickým vývinom, ale len s jednotlivcom, ktorý je vyňatý z ľudského spoločenstva, z histórie a zo vzťahu k Bohu. Pritom človek ako organická súčasť ľudstva sa nemôže považovať za izolovanú bytosť, v eminentnom zmysle je bytosťou morálnou, a vzhľadom k nemu ani Boh nie je odcudzený*; theonómia teda ešte nie je heteronómia*, a myšlienka oddelenia človeka od Boha v záujme jeho údajnej autonómie sa javí ako abstraktná myšlienka odporujúca konkrétnej skutočnosti.

A naozaj, Kant, neprihliadajúc na dané podmienky a moc skúseností, pracuje vo svojej etike s abstraktnými veličinami, a tak sa nedostáva ku konkrétnemu pochopeniu morálneho sveta. V danom prípade ide o abstraktný a formálny princíp morálky, ktorý nemá reálny obsah, alebo abstraktný pojem povinnosti, k naplneniu ktorej nemôžeme čerpať silu z úcty k vznešenosti zákona. Jednostrannosť Kantovho racionalizmu sa teda ukazuje práve v tom, že praktický aj teoretický rozum ponímal len v prázdnych abstraktných myšlienkových formách, a nie v konkrétnej skutočnosti. Zabudol na to, že praktický rozum nemusí pre svoje uplatnenie čakať na „kategorický

imperatív", veď človek má vrodenú schopnosť, ktorá sa pôvodne prejaví vo forme rozumových inštinktov a pocitov. Zabudol na to, že prirodzené túžby a sklony nie sú len sebecké a zmyslové, ale že sú v človeku aj vyššie a morálne vznešené sklony a túžby. Tak napríklad v „morálnych afektoch" sympatie, lásky, láskavosti a zmyslu pre povinnosť k nám ako v prirodzených klíčkoch dobra prehovára rozum a pripravuje nás k prísnejším podobám zákona; všetky tieto afekty sú kontaktnými bodmi zdravej výchovy a výuky. A nakoniec, Kant dokonca zabudol aj na to, že cieľom nášho morálneho poslania nie je tá cnosť, ktorá je vymedzená v meravom zápase medzi povinnosťou a sklonmi, ale skutočne slobodná a krásna mravnosť, v ktorej sú sklony v rovnováhe s povinnosťou, a v ktorej už dobro nepovažujeme za bolestnú nutnosť, ale za obšťastňujúce dobro. A keď je táto posledná myšlienka stanoviskom špecifickej kresťanskej etiky, potom aj pri uznaní morálnej vážnosti a systematizátorskej geniality königsbergského filozofa musíme uznať, že jeho etika nedosiahla výšinu kresťanských morálnych zásad, ku ktorým má taký vzťah, aký má podľa apoštola Pavla písmo zákona k slobodnému duchu evanjelia, alebo inými slovami: aj Kantova etika je majstrom, ktorý nám ukazuje cestu k čistej Kristovej etike, neobmedzovanej vyznaniami.

Jeho striktné stanovisko, ktoré pramení z protikladu zmyslového a rozumového, robí z jeho hlavného morálneho princípu a z pojmu povinnosť prázdnu formalitu a stoický rigorizmus, takže neskoršie a menej dôsledne pribratý pojem „šťastia" a „najvyššieho dobra" vystupuje v jeho systéme len ako Deus ex machina. V Kantovom systéme chýba najdôležitejšia časť, *učenie o dobre*, a nevedel všetky dobrodenia odvodiť od jediného dobra, od Boha, preto je jeho učenie o cnosti a povinnosti bezvládne a bezobsažné. V jeho pojme povinnosti stoickej prísnosti – ako hovorí *Wundt* v citovanom diele na s. 320 – sa prebúdza k životu asketický duch stredovekej kresťanskej etiky. Pritom jeho individualistické chápanie – v ktorom ho pri vytváraní normatívnych motívov etiky nasledoval *Paulsenov* etický utilitarizmus, *Wundtov* evolucionizmus a *Hartmannov* transcendentný monizmus – mu znemožnilo pochopiť to, že človek môže čerpať silu pre morálne konanie iba z reálnych vzťahov Boha a človeka. Hoci Kant hovorí o „ríši cieľov", ale táto „ríša Boha" je pre neho iba abstrakciou, no nie je podmienkou individuálnej morálnosti. Stručne: máme dočinenia so strnulo jednostrannou zákonitou morálkou a s excelentným pedagógom reálnej etickej slobody, ktorého vplyv na čisté formálne vytváranie osobnosti je nepopierateľný. Aj vzhľadom na kresťanskú cirkevnú morálnu teóriu preto – čo zdôrazňoval v 60. § svojho citovaného diela *Steinthal* – svojím odhalením a energickým

odmietaním eudaimonistických a empiricko-utilitaristických dôvodov zaujíma prvoradé miesto v zdravom vývoji etiky našej doby a v jeho teórii, napriek určitým nedostatkom vidíme spolu s *Ritschlom* (*Rechtfertigung und Versöhnung*, I. s. 431) obrodenie morálneho svetonázoru reformácie; takže v žiadnom prípade ho nemôžeme obviňovať z úplného nedostatku historického zmyslu (ako to robí *Wuttke* vo svojom diele *Sittenlehre*, I. s. 209), ktoré bolo príznačné pre celé 18. storočie.

Vzhľadom na *Kantovu filozofiu náboženstva* musíme podotknúť, že jeho racionalistická a moralistická viera v podobe kritickej morálnej filozofie a kategorického imperatívu nechápe pospolitý charakter náboženstva, emocionálny vzťah človeka k Bohu, a preto sa súčasná filozofia náboženstva musí snažiť o zosúladenie *Kanta, Schleiermachera a Hegla* pri filozofickom určení pojmu náboženstvo. Konkrétnejšie: chýba u neho správny vzťah náboženského a morálneho, pretože v náboženstve videl porušenie autonómie morálky. Idey viery zakladá na morálnom vedomí a to isté robí aj s náboženstvom. Náboženstvo je založené na morálke; od tohto závisí nielen pravdivosť jeho princípov, ale aj ich praktická hodnota. Samotná morálka je od náboženstva celkom nezávislá, vlastne iba tá morálka je skutočná, ktorá je nezávislá od náboženstva.

Jeho náboženstvo teda nemá samostatný pozitívny obsah, je to nanajvýš rad povinností uznaných ako božské prikázania. Podľa načrtnutého morálneho obsahu treba vysvetľovať každú dogmu a rozumová viera je kritériom každej historicky konkrétnej viery, ktorej formácie slúžia len ako výchovné prostriedky pre budúcu morálnu vieru. Ako filozofickú dogmu viery hlása, že výchova k mravnosti je dielom cirkvi, ktorá so svojimi spoločenskými formami umožňuje kultiváciu mravného života a uskutočnenie „Božieho štátu". Zakladateľom cirkvi ako historickej inštitúcie je Ježiš Kristus, ktorý je personifikáciou princípu dobra a etického ideálu ľudstva, ktorý však ako historický syn boží musí získať konkrétnu podobu skrze nás.

Na základe uvedenej myšlienky a osobitého charakteru Kantovho systému sa u neho aj najväčšia objektívna historická realita – ako podotkol *Ahrens* – rozpúšťa v princípe osobnosti.

III. Nasledovníci a odporcovia základných princípov

Kantova etika, ktorá sa z dejín novovekej filozofie vyníma prísnosťou a celkovou nadvládou pojmov povinnosť a zaviazanosť, si našla mnohých nasledovníkov v Nizozemsku a Nemecku, kde najmä v teológii takmer získala nadvládu. Nepotrebovala systematizátora *Wolffa*, ale len rozvíjateľov v osobách *Reihnholda, Fichteho, Schmida, Schillera, Garveho* a iných. Za-

vŕšiteľom Kantovho etického systému je najmä Fichte, ktorý moralitou svojej osobnosti prekonáva aj Kanta, čo sa najlepšie prejavuje v jeho systéme. Nedostatky Kantovho systému objavil rýchlo. On tiež všetko zahŕňa pod princíp racionálnej morality, podľa ktorého základom každého morálneho konania je sloboda, ktorú však – oproti Kantovej prázdnej formalite – naplnil pozitívne určeným obsahom, a celkovo sa vo svojom racionálnom systéme snažil o vyrovnanie strnulých protikladov medzi zmyslovým a inteligibilným svetom.

Takmer každá časť Kantovej filozofie našla u nás svojho pokračovateľa.

Jedným z najvernejších nasledovníkov Kantovej etiky v *Uhorsku* sa svojím dielom *Az erkölcsi filosófiának eleji* (Princípy morálnej filozofie) z roku 1817 stal profesor z Marosvásárhelyu (dnes Tirgu Mures) *Sámuel Köteles.* Köteles bol už na začiatku svojej filozofickej kariéry zástancom kriticizmu, možno dokonca povedať, že práve on oboznámil Sedmohradsko s princípmi tohto systému. Chcel oboznámiť mládež s „morálnymi princípmi formujúcimi charakter človeka", aby „tieto princípy zasiahli širší okruh ľudí, formovali vôľu a prinášali prospešné ovocie pre mravný život". Zároveň chcel vyvrátiť tie obvinenia *F. Budaiho a J. Rozgonyiho*, podľa ktorých je „výuka morálneho systému kritickej filozofie najväčším nebezpečenstvom pre morálku a náboženstvo a skutočným jedom pre ľudstvo". Za týmto účelom podal jasný a vyčerpávajúci obraz teórie mravnosti, alebo ako sám písal: „Podáva podstatu etického systému kritickej filozofie stručne, jasne, fundovane a vedeckým spôsobom." Jeho cieľom je aj to, aby prostredníctvom jeho diela „sa náš jazyk a literatúra prispôsobili filozofii". Etiku nazýva podľa Kanta „praktickou alebo morálnou filozofiou", miestami používa formulu „kritika morálnej racionality". Cennou časťou jeho diela je odvodenie vzťahu navzájom protikladných výsledkov indeterminizmu a fatalizmu, kritika protikladov a obhajoba morálnej slobody, pričom sa jeho kritika môže porovnávať s najlepšími dielami tohto druhu v zahraničí. V rozprave *Erkölcsiség és vallás* (Morálnosť a náboženstvo), ktorá vyšla v „Tudományos Gyüjtemény" v roku 1827, dokazuje, že „pôvodným prameňom náboženstva je morálnosť", čo zdôvodňuje tým, že „viera bola vždy a u každého národa podmienená jeho vzdelanosťou a morálnym stavom". Pod vplyvom Kantovho systému napísal aj trikrát vydanú *Logiku* (1809 – 1829) a *Encyklopédiu* (1829). *Toldy* o týchto dielach a rozpravách hovorí, že napriek svojmu nerozvinutému terminologickému aparátu patria medzi vzorové diela domácej vedeckej spisby.

Ďalším nasledovníkom Kanta bol profesor z mesta Pápa *István Márton*, ktorý sa vo svojom diele *Kis katechismus* (Malý katechizmus) z roku 1817

a v ďalšom rukopisnom diele snažil oboznámiť svojich krajanov s celým Kantovým filozofickým systémom.

Pre domáce šírenie „kantovskej filozofie" mali mimoriadny význam články vo „Felsömagyarországi Minerva" roku 1832 a v akademickom časopise „Tudományos Gyüjtemény" (čísla 17, 18, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 33, 40), ktoré spolu s protikantovskými dielami tvoria u nás „kantovskú literatúru".[2] Je to biedne – zvoláva Pápay – oproti tomu, aké hnutie vyvolalo Kantovo vystúpenie medzi Nemcami, ale postačujúce, ak zoberieme do úvahy, že na konci minulého a na začiatku tohto storočia museli literáti uplatňovať svoje nadanie v rôznych iných smeroch. Rýchle rozšírenie Kantovej filozofie u nás sa uskutočnilo vďaka zrozumiteľnosti systému a jeho rozšíreniu na všetky disciplíny teoretickej a praktickej filozofie.

Podľa jedného z najhorlivejších nasledovníkov Kanta, *Antala Pucza,* „Kantov systém ukázal vedu a relígiu v celej svojej veľkosti, jasnosti a neohroziteľnosti." Na rozdiel od Kantových odporcov, a najmä Rozgonyiho, ktorý sa vysmieval jemu ako kňazovi a profesorovi Mártonovi ako „doktorovi mysle", ukazuje, že „Kantova morálna filozofia nie je nepriateľom zjavenia, a hlavne kritikou praktického rozumu bol položený základný kameň kresťanstva". Podľa neho je veľkou zásluhou Kanta to, že zo svojho učenia vynechal všetky predpoklady šťastia, determinizmu a empírie a striktné rozlíšenie šťastia a morálnosti.

2 Napriek inšpirujúcemu charakteru tejto časti Szlávikovej rozpravy treba poznamenať, že nie je celkom presná v podaní tzv. sporu o Kanta v Uhorsku. Okrem prameňov (Erdélyi, Hidassy, Pápay, Behyna), ktoré uvádza v poznámke na začiatku tejto rozpravy, sú z hľadiska podávanej témy dôležité nasledujúce publikácie: Almási Balogh Pál, *Feleletе...,* Philosophiai Pályamunkák, Buda, 1835, s. 111 – 128; Hugo von Meltzl, *Kantiana Hungarica*, Kolozsvár-London, 1881 (v prílohe tohto diela: Peter Gerecze, *Verzeichniss der magyarischen Kantliteratur)*; Mitrovics Gyula, *A magyar bölcseleti irodalom vázlata*, In: Schwegler Albert, *A bölcselet története,* Budapest, 1904, s. 517 – 523; Pukánszky Béla, *Kant első magyar követői és ellenfelei*, In: Protestáns Szemle, 1924, č. 5-6, s. 294 – 303; Halasy Nagy József, *Kant és a magyar szellemi élet,* In: uő: Két filozófus Platón és Kant, Budapest, 1925, s. 169-174; Bartók György, *Kant hatása Magyarországon és a magyar Kant-irodalom,* in: uő: Kant, Kolozsvár, 1925; Horkay László, *Kant első magyar követői,* In: Irodalom és felvilágosodás, Budapest, 1974, s. 201 – 228; Horkay László, *A kanti filozófia ismeretének legkorábbi nyomai hazánkban,* In: ItK, 1975, č. 4, s. 462 – 464; Perecz László, *Felemás portré, politikai keretben. Kant-vita a Tudományos Gyűjtemény1817 – 1818-as évfolyamaiban,* In: Világosság, 1992, č. 11, s. 845-856; Darai Lajos Mihály, *A korai magyar Kant-recepció értékeléséhez,* In: MFSZ, 1994, č. 3-4, s. 475-479; Mészáros András, *A filozófia Magyarországon,* Bratislava, 2000, s. 98 – 116 (tu je uvedená aj podrobnejšia bibliografia k jednotlivým aktérom sporu o Kantovu filozofiu). – Poznámka: O. Mészáros.

Ďalším nasledovníkom Kanta v oblasti kritickej morálnej filozofie bol kazateľ *Sámuel Jeremiás*, ktorý vo svojej rozprave *Az emberi boldogság feltételei* (Podmienky ľudského šťastia, Tudományos Gyüjtemény, 1830) prijal za postuláty praktického rozumu kategorický imperatív, nesmrteľnosť duše a existenciu Boha. Jeho rozprava dokazuje široké filozofické znalosti a zmysel pre účinnú kritiku. Najmä v Sedmohradsku panoval na základe húževnatosti S. Kötelesa výlučne Kantov duch. *Spisy smerujúce k filozofii* od *Andrása Szabóa*, ktoré sa uverejňovali pod hlavičkou redakcioe G. Döbrenteyho v časopise Erdélyi muzeum v rokoch 1814 – 1818, sú v duchu kantovca *Reinhold*a. Kantovým prívržencom bol aj debrecínsky profesor *Pál Sárvári*, ktorý sa však vo svojom diele *Philosophusi ethika* (Filozofická etika) z roku 1804 odlišuje od svojho majstra v chápaní vzťahu náboženstva a morálky. Neprijíma Kantov základný morálny princíp, a kým u Kanta je „Die Haupstsache immer die Moralität", u Sárváriho je „náboženstvo základné". „Nech je to v našich očiach to najnutnejšie, najdôstojnejšie a najhodnotnejšie. Toto je náš najväčší poklad, ku ktorému, aby bola blaženosť úplná – a v tomto sa veľmi vzdialil Kantovi – je potrebné prebývanie v milých pocitoch a v kráse." Dielo je napísané pod vplyvom systematických a širokých filozofických znalostí, hoci aj tu je ešte podľa Toldyho odborný jazyk vo fáze pokusov. Za zmienku stojí ešte spis v Tudományos Gyüjtemény z roku 1840, v ktorom autor, skrývajúci sa pod písmenom *Z,* s prísnou dialektikou pojednáva o etike Jacobiho, a najmä Kanta. Vo vedeckej spisbe daného obdobia sotva nájdeme také idey, ktoré by viac zamestnávali myslitеľov ako Kantova filozofia morálky.

Jedným z najväčších domácich odporcov Kanta bol *F. Budai*, ktorý vo svojich anonymných „listoch" vydaných v Prešporku roku 1801 dôkladne „preosial filozofiu podľa Kanta" („Rosta"). V spomenutom diele humorným a podpichovačným spôsobom ukazuje, že daná filozofia je najnebezpečnejším nepriateľom morálky a náboženstva, a že triezvy rozum neporozumie Kantovmu hmlistému systému. Na konci svojich listov „povláči" aj jedného z Kantových najvýznamnejších nasledovníkov, Mártona, ktorý mu potom odpovie „filozofickou básňou" v časopise Magyar Kurir. Podobným nepriateľom „Kantovej hlučnej reformácie" je lučenecký profesor *József Rozgonyi* v dielach *Erkölcsi tudományok megrostálása* (Preosievanie vied o morálke, Sárospatak, 1813) a *A pap és a doktor a sinlődő Kant körül* (Farár a doktor okolo chradnúceho Kanta, Pešť, 1819). Podľa neho „Budai skutočne prevalcoval Kantov systém", ktorého najväčšiu chybu – oproti „panegyristovi" *Puczovi* – vidí v „jeho nezrozumiteľnosti". Vo svojich úvahách došiel k záveru, že Kantova morálka nie je v súlade s evanjeliom „a bola zostavená

len pre duchovné a nie telesné a duchovné skutočnosti". Kant – ako hovorí Rozgonyi – dostatočne nevykresľuje pojem cnosti; jeho hlavná morálna zásada je len formálna, a preto sa podľa neho priblížili posledné dni Kantovej filozofie.

Kantov „hlavný morálny princíp" napadol aj profesor *Gy. Szigethy* v časopise Felsőmagyarországi Minerva roku 1832, ale mimoriadne ostro – hlavne z hľadiska výchovy – ho kritizoval *J. Folnesics*, majiteľ budínskeho dievčenského ústavu. Folnesics tvrdí, že keď sa Kant vo svojej teórii morálky snažil o purizmus, formuloval princíp protikladný kresťanstvu a ľudskej prirodzenosti. Nepochopil vraj hlavne schopnosti vôle, ktorá „bez záujmov" ostáva nehybná. Okrem toho je vraj Kant nepriateľom náboženstva, keďže morálku kladie pred neho a jeho Boh aj cnosť existujú iba v predstavách. Proti Kantovi sa vyjadril, ale nepravdivo a nedôsledne, aj „jeden starý filozof" v Tudományos Gyüjtemény v roku 1824.

Proti domácemu šíreniu Kantovej kritickej filozofie vystúpil ešte *Ádám Pálóczi Horváth*, autor *Hunniasu*, ktorý považoval Kantov systém za „nezrelosť nezrelostí", ďalej *József Ruszek*, ktorý vo svojich *Krátkych dejinách filozofie* vydaných roku 1811 tvrdil, že „Kantov systém nestojí na nezničiteľných základoch a sú v ňom také tvrdenia, ktoré nie sú dostatočne podopreté pevnými argumentmi", napokon debrecínsky profesor *Dániel Ercsei (1781 – 1836)* a jágerský, neskôr peštiansky univerzitný profesor *János Imre*. Ba čo viac, podobne ako *Wöllnerovo* nemecké ortodoxno-konzervatívne ministerstvo, aj miestodržiteľská rada u nás zakázala vyučovanie Kantovho systému, ktorého prívržencami boli na univerzite *Kreil* a iní. Kantova filozofia sa stala zakázaným tovarom, podobne ako bola voľakedy zakázaná filozofia J. Csere Apáczaiho, a to isté čakalo aj Schellingovu a Heglovu filozofiu a ich prívržencov, až kým racionalistickí teológovia na jednotlivých protestantských fakultách s radosťou privítali napojenosť teológie na etiku a zlúčenie pozitívnej dogmy s racionálnou vierou neviditeľnej cirkvi.

ANDREJ VANDRÁK: HODNOTENIE FILOZOFIE J. F. FRIESA
Úvodom k Vandrákovej akademickej inauguračnej prednáške

Ondrej MÉSZÁROS

Introduction to academic inaugural lecture of Vandrák

Abstract: *Academic inaugural lecture by Andrew Vandrák is the text on the occasion of his appointment as member correspondent of Hungarian Academy of Sciences. Lecture inform about the theories of ideas, establishing an important line of development of Hungarian philosophy and the reasons for the Hungarian antihegelianism. Andrew Vandrák, known as the author of textbooks of philosophy and a professor of Presov Evangelical College, contributed with this document to the knowledge of the status of philosophy and philosophizing in Hungary.*

Keywords: *Academic inaugural lecture, Andrew Vandrák, philosophy, Presov Evangelical College*

Andrej Vandrák je slovenskému čiateľovi známy najmä ako autor učebníc filozofie (psychológia, logika, prirodzené právo, etika) a ako dlhoročný profesor prešovského kolégia. Jeho polemické články z tzv. obdobia reforiem sa takmer nespomínajú a dlho sa nevedelo ani o jeho dvoch rukopisných štúdiách, ktoré začiatkom osemdesiatych rokov objavil Ottó Beőthy. Prvá z nich – *Fries Jakab Frigyes bölcseletének méltánylása*[1] – je textom Vandrákovej inauguračnej prednášky pri príležitosti jeho menovania za člena korešpondenta Maďarskej akadémie vied; druhá – *A „subjectivitás és objectivitás", „személylegesség és tárgylagosság" fogalmai tudományos becsének kellő mértékrei szállítása*[2] – sa zaoberá terminologickými otázkami súvisiacimi s pojmami subjektu a objektu a má zároveň charakter polemického spisu.[3] Uvedené štúdie v podstate náš názor na Vandrákovu filozofiu

1 MTA Könyvtára, Kézirattár, RAL ad 48/1848.

2 MTA Könyvtára, Kézirattár, RAL 855/1860.

3 Bibliografické a filologické problémy týkajúce sa týchto dvoch rukopisov analyzoval Ottó Beőthy (In Világosság, 1984, č. 12, 756-760). Posledne uvedený rukopis bol prvýkrát publikovaný v rovnakom čísle časopisu Világosság a druhýkrát v antológii *Galagonya magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig*, Comitatus, Veszprém, 1992, s. 270-276.

síce nemodifikujú, ale v každom prípade ho precizujú.[4] Môžeme iba ľutovať, že nerealizoval svoj zámer, o ktorom informoval tajomníka akadémie vo svojom liste z roku 1860: „Mám v úmysle vypracovať už dávnejšie plánovanú tému s názvom *Úloha emócií vo vzťahu k poznávaniu a pravde, obzvlášť o bezprostrednom pociťovaní pravdy vo filozofii*."[5] Takáto úvaha by osvetlila aspoň dve otázky: jednak problematiku tzv. bezprostredného poznávania, ktorá bola veľmi frekventovaná v dobovej maďarskej filozofii, jednak by zrejme precizovala pojem tušenia, ktorý Vandrák prevzal od Friesa. O spomenutej štúdii však nič nevieme a ani Vandrák sa o nej vo svojom neskoršom liste adresovanom takisto tajomníkovi akadémie nezmieňuje.[6] Môžeme iba predpokladať, že ju buď nenapísal, alebo sa rukopis stratil.

Svoju akademickú inauguračnú prednášku Vandrák zaslal Ferencovi Toldymu, vtedajšiemu tajomníkovi akadémie, 17. júla 1848 s týmto sprievodným listom: „Keďže je neisté, či môžem a kedy pricestovať do Pešti, považujem za svoju povinnosť poslať do Vašich rúk požadovanú a sľúbenú prednášku. Zároveň Vás prosím, aby ste dovtedy, kým sa môžem osobne dostaviť, predstavili túto prednášku váženej Akadémii, a ak to bude potrebné, dať ju prečítať…"[7] Napokon bola prednáška v akadémii prečítaná 4. júna a 2. júla 1849.

Závislosť Vandrákovho myslenia na Friesovej filozofii je známa. Ale iba v tejto prednáške (okrem svojho životopisu) zdôvodňuje príčiny svojej voľby. Zároveň sa z nej dozvedáme aj o niektorých dôvodoch maďarského antihegelianizmu z prvej polovice 19. storočia. Pozoruhodnou črtou prednášky je aj to, že vo svojich základných tézach je takmer identická s modernými a súčasnými hodnoteniami Friesovej filozofie.[8] Obzvlášť upozorňujem na tú časť Vandrákovej prednášky, kde píše o ideológii, teda o teórii ideí, ktorá zakladá jednu veľmi významnú líniu vývoja maďarskej filozofie, vedúcu k axiológii Károlya Böhma.

Oprávnene možno tvrdiť, že Vandrákova akademická inauguračná prednáška je významným dokumentom nielen z hľadiska lepšieho poznania jeho filozofie, a zároveň stavu filozofovania na evanjelických školách bývalého Horného Uhorska (územia dnešného Slovenska) 19. storočia, ale

4 Viď Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája*, Kalligram, Bratislava, 1994, s. 148-166.

5 MTA Könyvtára, Kézirattár, RAL 978/1860.

6 MTA Könyvtára, Kézirattár, RAL 883/1863.

7 Vandrákov list Toldymu, MTA Könyvtára, Kézirattár, Ms 10.183

8 Porovnaj BLOCHING, K. – H. *J. F. Fries' Philosophie als Theorie der Subjektivität* : Inaugural-Dissertation. Münster, 1971; *The Encyklopedia of Philosophy*, vol. 3-4, New York, 1972, s. 253 – 255.

aj z aspektu pohľadu na uhorskú filozofiu daného obdobia, veď okrem maďarsky píšuceho Vandráka patril k friesovcom aj nemecky publikujúci Samuel Steiner z Kežmarku a významný slovenský estetik a mysliteľ Karol Kuzmány.

HODNOTENIE FILOZOFIE JAKOBA FRIEDRICHA FRIESA

Akademická rozprava
Autor: András Vandrák,
menovaný člen-korešpondent Maďarskej akadémie

1848
Prešov

Hodnotenie filozofie Jakoba Friedricha Friesa

Čo je filozofia? Veda, či len kritika, alebo agregát hypotetických názorov? Objektívna skutočnosť alebo iba subjektívna abstrakcia? Pravda, alebo ilúzia a márnomyseľný scholasticizmus (sofistika)? Zdravý, normálny a právoplatný stav, alebo (ako sa niektorí, medzi nimi aj Ján Čaplovič, nehanbia tvrdiť) bláznivá odvaha a opus sisypheum? A či už existuje, alebo nie, dokonca či je vôbec uskutočniteľná? Napokon, či má veľkú, alebo malú, alebo nijakú hodnotu? O tejto otázke sa v histórii a vo vzdelaných národoch viedli spory medzi znalcami a laikmi v minulosti aj dnes. „Philosophi certant, et adhuc sub judice lis est."[1] Teda je táto záležitosť ešte stále sporná? Komu ako! Veď čo by sme mohli považovať za nepopierateľnú, všeobecne uznanú a apodiktickú pravdu na pôde vedy a všeobecne v oblasti pojednávaní a sporov? Aj exaktná matematika bola upodozrievaná a bitá odmietavými kritikmi a posmechármi! Toto nám však neprekáža, nefilozofom dokonca radíme: „Ne sutor ultra crepidam," alebo „odi profanum vulgus et arceo;" a s filozofmi sa popasujeme. Nie je ťažké preukázať nespochybniteľnosť toho, že filozofia ako uvažovanie, a voči základným záujmom ľudského života ako filozofovanie, je triezvým, právoplatným, potrebným a výhodným zamestnaním, a že filozofia nie je mudrovanie, ale veda s hlbokým a istým vedením. Spornou otázkou zostáva, *akou* vedou je filozofia, čo tvorí jej špecifiká a podstatu? Iba po dlhom a dôkladnom filozofovaní sa vyjasní, čo vlastne filozofia je. Bič aj tu plieska na konci. Iba po zavŕšení cesty môžeme vysloviť dôkladný

1 „Grammatic: certant et adhuc sub judice lis est." (Horatius: Ars poetica, 78).

a jasný súd o našej ceste. Ak túto otázku položíme na začiatku, vypytovanie končí regresívne až uzavretím výskumu. Definícia filozofie by nemala stáť na začiatku, lež na konci pojednania a vedy. Tu však, medzi nami, môžeme túto záležitosť anticipovať a môžeme položiť otázku: čo je filozofia?

Vzhľadom na svoj *predmet* je filozofia vedou o znalostiach o vnútornom a vonkajšom, o materiálnom a duchovnom svete (podľa helenizujúceho Ciceróna rerum humanarum divinarumque scientia), alebo vedeckou výpoveďou o zákonitostiach, princípoch a účeloch prírody a života; podľa iných je kritikou ľudského rozumu, alebo po Platónovi vedou o ideách pravdy, dobra a krásy, či podľa Aristotela vedou o všeobecnom; podľa Calkera je to Urgesetzlehre des Wahren, Guten, Schönen.[2]

Vzhľadom na svoje *prostriedky* je filozofia vedeckou výpoveďou vytvorenou z pojmov prostredníctvom myslenia; vzhľadom na svoj účel (ktorý obsahuje jej názov) je vlastným *múdrym životom*; zo strany jej funkcie a úlohy je *usmerňovaním a sprievodcom* na ceste k tomuto múdremu životu; vzhľadom na spôsob jej fungovania je *filozofovaním*, teda racionálnou úvahou o konečných príčinách a účeloch bytia (kritika, analýza); napokon vzhľadom na svoj výsledok a obsah je systémom čistým myslením objavených a zostavených základných právd (veda, syntéza). Hocako však formulujeme pojem filozofie, je nepopierateľné, že každá filozofia je znalosťou – ktorá nie je výsledkom nazerania, lež myslenia – a cieľom každej znalosti je *pravda*, teda úplné a nesporné pochopenie skutočnosti; a toto možno dosiahnuť iba filozofovaním a v podobe vedeckého systému. Teda aj filozofia sa musí rozvinúť do *vedeckej podoby*. Nepodarí sa nám to však dosiahnuť dogmatickou, syntetickou, progresívnou cestou zhora nadol, kým neprejdeme skôr cestu induktívneho, analytického, regresívneho poznávania, a kým sme sa nedostali od jednotlivého k všeobecnému, od prípadov k zákonom, od pominuteľných javov k trvácnej podstate, z dlhej, širokej a hlbokej doliny empírie na vrchol triezvej špekulácie. V povedanom sa skrývajú objektívne, subjektívne a systematické elementy či skôr činitele filozofie.

Triezva a skutočná filozofia je teda tá, ktorá si najskôr osvojí celú skúsenosť a tak získa potrebný *materiál*; ďalej si potom pomocou čistej apercepcie a uvažovania, inými slovami pomocou špekulácie a reflexie, ozrejmí

2 U Fichteho je to Wissenschaft des Wissens; u Schulzeho Wissenschaft der unbedingten Ursache alles Bedingten; u Jacobiho Wissenschaft von der Offenbarung des Göttlichen in der vernünftigen Menschen; u Kruga Wissenschaft von der ursprüngliesen Gesetzmässigkeit des menschlichen Geistes und aller seiner Thätigkeit; u Herbarta Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung… čo sľubuje *menej,* a u Schellinga a Hegla Wissenschaft des Absoluten… čo zasa sľubuje *viac*, než je potrebné a uskutočniteľné.

zákony, formy, aprioristické pravdy, konštitutívne a regulatívne *pravidlá* teoretického a praktického rozumu; napokon sa pokúsi o ich zjednotenie, o pozdvihnutie existencie a diania k zákonom, teda o vysvetlenie prvých pomocou druhých.

Triezva, skutočná a zavŕšená filozofia je použitím všetkých empirických, matematických a čisto myšlienkových znalostí v záujme rozuzlenia problému: čo, ako a prečo jestvuje a deje sa? A čo je pravda? Napriek tomu filozofia nie je ani históriou, fyzikou či matematikou, a na druhej strane ani fikciou a rojčením, teda mytológiou, prázdnou špekuláciou či sofistickou dialektikou. Alebo, vzhľadom na filozofické systémy, skutočná a triezva filozofia nie je ani materializmom, empirizmom, naturalizmom, ani gnosticizmom, teozofiou či blúznivým idealizmom, alebo chladným a lenivým skepticizmom, a napokon nie je ani púhym subjektivizmom, ani jednostranným objektivizmom; lež je jednak ignorovaním, jednak vyrovnaním týchto jednostranností a exterémizmov ich rozpustením vo vyššej idei alebo vyššom záujme.

Ľudstvo filozofovalo od začiatkov myslenia, najmä však filozofovali lepšie mozgy; ale uplynuli tisícročia, kým sa filozofia vymanila z blata fyzikálneho a mytologického náhľadu a zo zovretia umelo vytvorených sofistických väzieb. Pythagoras tušil veľký problém. Sokrates a Platón preniesli dieťa iónskych a eleatských filozofov ohnivým krstom, ale iba Aristoteles vychoval z neho mladého muža. Istotu poskytujúcu *kritickú* cestu pre tohto mládenca, a teda úplnú zrelosť, sa preňho podarilo priniesť až veľkému *mudrcovi z Königsbergu.* Aristoteles a Kant sú dvomi fókusmi veľkej elipsy filozofie, objaviteľmi sveta starej a novej filozofie, spomedzi ktorých je prvý skôr logikom, kým druhý skôr metafyzikom.

Kanta ako filozofického velikána obdivovali, nasledovali aj kritizovali. Medzi Nemcami sú aj takí, ktorí sa nad neho nadraďovali alebo boli nad neho vyzdvihovaní svojimi žiakmi (Fichte, Schelling, Hegel, Herbart); málo je však takých, ktorí by nielen Kantove kritiky úplne pochopili a jeho zásluhy podľa ich skutočnej váhy ocenili, ale aj ich využili, vyložili a ich nedostatky odstránili.

Spomedzi nich zaujíma prvé miesto *Jakob Friedrich Fries*. On sa už ako mládenec (v Lipsku), ale aj ako dospelý muž (v Heidelbergu a najmä v Jene) vzdal márnomyseľnej túžby budovať nové a novšie filozofické systémy pri písacom stole a všetok svoj čas a úsilie venoval najprv tomu, aby sa udomácnil v pozitívnych, reálnych a exaktných vedách (osvojil si a pri svojej závideniahodnej pamäti aj využíval obrovské znalosti z filológie, fyziky, chémie, matematiky, práva, filozofie náboženstva, lekárskych vied, histó-

rie, ale aj krásnej literatúry); potom sa zameral najmä na to, aby v sebe reprodukoval Kanta, a aby v záujme pochopenia jeho a skutočného problému filozofie bezprostredne spoznal a využil existujúci materiál, pramene a autorov (Leibniza, Descartesa, Bacona, Aristotela a Platóna). Iba potom, keď sa takto obohatil a získal potrebné informácie, začal samostatne klásť základy budovy na pôde filozofickej antropológie. Robil to v duchu kritickej filozofie, ostrým filozofickým rozumom a triezvou vedeckosťou („bei strenger Disciplin des Verstandes"), vládnuc pritom nad materiálom veselou mysľou a silnou duchaplnosťou, a pokračoval v práci 45 rokov, kým túto okrasnú a kráľovskú budovu vytiahol až po kupolu. Keďže však tento palác nebol vybudovaný na ľudnatom námestí hlavného mesta, ale v utiahnutosti pôvabného údolia, a keďže jeho staviteľovi boli túžby po popularite a sláve vzdialené, a ako skutočný mudrc o čo viac vykonal, o to menej požadoval pre seba; keďže ďalej po Kantovi bolo vybudovaných na navštevovaných miestach toľko, hĺbku a veľa sľubujúcich filozofických stĺporadí od odvážnejších a ambicióznejších staviteľov, ktorí ako predpokladali, aj našli reklamu na seba – stalo sa, že Friesova filozofia, podobne ako mnoho iných pokladov, veličín a krás v prírode a živote, nenašla, okrem niektorých výnimiek (Calker, H. Schmidt, Dewette, Apelt), potrebné ohodnotenie.[3]

3 Krásne, ale aj pravdivo hovoril o Friesovom charaktere a zásluhách pri Friesovom pohrebe (12. augusta 1843) jeho parentátor *Klopfleisch*, medzi iným aj takto: „Der Unfang seines Wissens sowohl, als die Gründlichkeit, mit der er wüsste, und diese Gründlichkeit sowohl, als der Geist, mit welchem er die ganze Masse der gelehrsamkeit, die ihm zu Gebote stand, durchdrang und belebte, musste jedem Bewunderung abnöthigen, der vorurteilsfrei ihm näher trat und nicht oberflächlich, sondern ernstlich sich bemühte, die Triefe seines geistigen Lebens und die Fülle dessen, was er gedacht und geforscht, gründlich kennen zu lernen. Scharfsinn und feine Underscheidungsgabe, durchdringende Klarheit und warme Gemüthlichkeit waren in seltener Weise in ihm vereinigt und bildeten gleichsam den Kern seines innern Wesens. Datu kam ein ausdauernder Fleiss, der rastlos vorwärts strebte, eine unerschütterliche Treue im Dienste der ihn begeiste: den Wahrheit, die vor keinen Schwierigkeiten zurückbebte… Wenige dürften daher den Muth haben, in alledem sich mit ihm messen, oder wohl gar sich über ihm stellen zu wollen, und wenige wohl auch die Niedrigkeit der Gesinnung, den Ruhm ihn zu schmälern, den er in einem halben Jahrhunderte wissenschaftlicher Thätigkeit redlich verdient, und der ihm eine Stellung unter den edelsten Geistern Deutschlands mit Recht angewiesen hat. Freilich war er selber himmelweit davon entfernt, einen solchen Ruhm für sich in Anspruch zu nehmen, und seine heistige Grösse wurde deshalb, nur von der ihm inwolmenden *Bescheidenkeit* übertroffen, die überall in Leben sich zurückstellte und ihn jederzeit prunkendes Lob in liebenswürdiger Eigenthümlichkeit zurückweisen liess. Wenn es ihm aber gleichwohl nicht gelang, trotz der Anerkennung, die man seinem Geiste und seinen Bestrebungen nicht versagen konnte, noch glänzendere Erfolge nach Aussen zu erringen, so lag dies nicht an seiner Wissenschaft, sondern lediglich an der Entwicklung Verhältnisse… (Wartburger

Vráťme sa však k podstate! Fries za svojho učiteľa vďačne uznáva Kanta, dokonca prísne požaduje uznať skutočné a veľké výsledky Kantových geniálnych úvah. Najmä 1. nevyhnutnosť kritickej metódy vo filozofii; 2. rozlíšenie analytických a syntetických súdov a princípov a odlišné základy logiky a metafyziky; 3. čisto „nazeraciu" povahu matematických poznatkov a čisto myšlienkovú povahu filozofie (Begründung durch reine Anschauung, durch Denken); 4. závislosť metafyziky od apriórnych syntetických súdov; 5. určujúci význam matematicky schematických kategórií a princípov vo filozofickej vedeckosti; 6. napokon samostatný svet logických a estetických *ideí*, ktoré prekonávajú obmedzenosť empírie a jedine pomocou ktorých je možné zavŕšenie filozofie (Viď Fries, Geschichte der Philosophie, II. 591 1. Cf. 574).

Popri uznaní týchto nových akvizícií a zásluh Fries neopomína ani podstatné nedostatky Kantovej filozofie. Fries je takým mozgom a takým kantovcom, ktorý o uvedených nedostatkoch mohol predniesť fundované súdy. Medzi nich radil nasledovné: 1. že Kantova filozofia nedisponuje potrebným centrálnym bodom a *jediným* základom, t. j. že chýba psychologická teória ľudského poznávania, emócií a vôle a potrebná logická dispozícia; 2. že chybnou dialektikou rozšíril a požadoval logické empirické dôkazy aj pre oblasť filozofických *princípov*, hoci sa takto vyššie premisy stávajú neuskutočniteľnými, a v tejto oblasti nám pomáha iba dedukcia; 3. že vo vzťahu k realizmu a idealizmu nemá jasno v otázkach pravdy (Natürliche und ideale Ordnung der Dinge); 4. že v etike a v estetike väčšinou podlieha forma-

Fest 1817) und darin, dass er nicht abliess schiefe politische, religiöse und wissenschaftliche Richtungen entschieden zu bekämpfen. Vielleicht – tak vzdychne rečník verne načrtávajúc obraz Friesa a s ním všetci, ktorí Friesa poznali – dass die *Zukunft* das Recht *voll* ihm gewährt, welches dies Gegenwart nur theilweise ihm zugestanden hat, und vielleicht dass später, *ja bald* die Zeit könnt, in der auch *seine* Richtung *den* Einfluss gewinnt, der ihr gebührt! Es steht dies um so sicherer zu hoffen,als gerade die von ihm und seinen Freunden vertheidigte Wissenschaft mit dem Geiste unseres Volkes am inningsten verwandt u. am schönsten geeignet ist, ain edles Volksleben, wie es uns Noth thut, hervorzubringen. Wie aber der Selige hoch stand in der *Wissenschaft*, so stand er auch hoch im *Leben*. Ein heiliger Geist der Liebe, ganz wie das *reine* Christenthum ihm will, ging durch sein Wesen hindurch u. verbreitete über dasselbe eine Milde, eine Heiterkeit und einen Frieden, die er auch in trüben Zeiten, auch in manningfachen Anfechtüngen u. schweren Schicksalen sich bewahrte. In dieser Liebe glüchte er begeistert für alles Wahre, Gute u. Schöne, wie es im Reiche das Wissens sich ihm offenbart hatte. In dieser Liebe hielt er vor Allem fest an seinen Deutschen Vaterlande, dessen truer Sohn er gebliebten ist, bis zu seinem Tode. In dieser Liebe nah er gern auch Theil an dem Gemeinwesen unserer Stadt… und diese Liebe, – er trug sie über auf Alle mit denen das Leben ihn nur irgend in nähere Berührung brachte…

lizmu, čo je dôsledkom prvého nedostatku; 5. že v potrebnej miere nepochopil, a preto ani nemohol vysvetliť povahu náboženských ideí a života.

Fries venoval svoj život a konanie revízii spomenutých nedostatkov Kantovho myslenia (v duchu Kanta) a skutočnému rozvoju filozofie, a podarilo sa mu to tak úspešne, že každý odborník musí priznať, že Fries nebol iba tým, ktorý dopĺňa, žiakom a „repristinátorom" Kantovej filozofie, ale ju aj očistil, doplnil a regeneroval. Niektorí vynikajúci myslitelia, najmä nemeckí, zostali vo vnútri Kantovej filozofie, vedľa nej, alebo jej úroveň ani nedosiahli, ako napríklad Reinhold, Schulze, Krug, Bouterwek, Maimon, Tetens a iní, alebo s nárokom prekonať Kanta (bez toho, aby ho pochopili a nasledovali) sa od neho odklonili a vrátili sa na staré nesprávne cesty, ako napríklad plne subjektívny a rétorický *Fichte*, mytologický a identitu subjektu a objektu obhajujúci *Schelling*, rigidne dialektický a panteistický *Hegel* a algebraizujúco empiristický, v štýle „Beziehung" filozofujúci *Herbart*, a tak skutočná a triezva filozofia nimi viac stratila, ako získala, alebo získala iba negatívne.

Fries postavil filozofiu na pevné, isté psychologicko-empirické základy a γνῶδι σεαυτον sa aj uňho stáva prvou povinnosťou filozofa. Ten, kto filozofuje, myslí, usudzuje, poznáva, cíti a chce. Ako však možno s istotou myslieť, cítiť, poznávať atď. bez toho, aby sme mali jasno v tom, akým spôsobom sa deje poznávanie, usudzovanie, špekulácia? Aké činitele, zákony, účely a prostriedky sa tu nachádzajú? Čo je skutočné a čo je platné? Friesova veľká zásluha spočíva v tom, že vo svojich dvoch hlavných dielach, teda vo svojej psychológii a novej antropologickej kritike, túto úlohu vyriešil, a nielenže podal obraz človeka pre filozofa, ale presvedčil aj každého nezaujatého pozorovateľa, že psychologická antropológia je disciplínou, ktorá obsahuje všetky základné princípy filozofie („Die psychische Anthrop. Enthält die eigentlichen Grunduntersuchungen für alle Philosophie").

Inštruktívne a presvedčivo predkladá *teóriu celého procesu poznávania,* počnúc pocitmi, pokračujúc fantáziou až k pojmom, myšlienkam a ideám, a napokon končiac vedeckými poznatkami a vyjasnenou pravdou. Významnými časťami uvedeného procesu sú: teória *zmyslového nazerania*, kde popri zmysloch hrá dôležitú úlohu *čisté alebo matematické nazeranie*, t. j. formy času a priestoru, veľkosť, tvar, vzdialenosť, formy fixácie a rámcovanie; *formovanie a prispôsobenie* zmyslových elementov týmito činiteľmi; tu prichádza fungovanie *schematickej a kombinatívnej fantázie*, pri nej zasa všade a neoddeliteľne jednak samovoľná pozornosť, reflexia, apercepcia (teda elementy *umu a rozumu*, ktoré objektívne smerujú k pravdivému poznaniu), jednak subjektívny *záujem*, vznikajúce túžby, pudy a vôľa, vše-

obecne už v tejto fáze *celý vnútorný človek* a v neoddeliteľnej jednote receptivita so spontaneitou, objektivita so subjektivitou. Podobne významnou záležitosťou je z hľadiska Friesovej filozofie, ale aj z aspektu filozofie vôbec: skúmanie *povahy umu a rozumu*, ich vzájomného vzťahu, a potom aj ich vzťahu k zmyslovosti a fantázii, emóciám a vôli, napokon k bezprostrednému pocitu pravdy a k usmerňovaniu života. Takisto dôležitým je výskum emócií a pudov, či túžob a dispozícií srdca; určenie subjektívnej *hodnoty* vecí z daného hľadiska a prostredníctvom nich; napokon osobitný a dôležitý vplyv sveta pocitov tak na poznávanie, ako aj na vôľu, lebo túto otázku novší filozofi, okrem Jacobiho, zanedbávali. Pozoruhodnou záležitosťou je napokon demonštrácia povahy slobodnej vôle človeka, vôle rozhodujúcej o zámeroch a racionálnej činnosti; všeobecne aj demonštrácia *organizácie psychického života, zmyslového prebúdzania, zosilnenia skrz zvyky a návyky,* ako aj *vývoja smerom k pravde, kráse a dobru* podľa *zákonov racionálnej sebakontroly.*

Podľa Friesovho učenia je človek konečným – nie absolútnym – duchom, duchovnou bytosťou. Duchom ľudskej duše je *rozum*, ktorý nie je čistým, teda absolútnym, ale *zmyslovým* rozumom: rozumom, ktorý treba a možno prebudiť, a ktorý iba týmto spôsobom bude schopný racionálnej, autonómnej činnosti. Rozum je pôvodným inštinktom duchovnosti, treba ho však rozvíjať. K tomu, aby sa s istotou rozvíjal, potrebuje viaceré prostriedky. Tými sú vnútorná a vonkajšia pocitovosť, pudy, túžby, emócie a celý praktický život. Rozum nie je nejakou časťou duše, lež duša je zmyslovo racionálnym, sebavedomým, poznávajúcim, pre záujmy a vôľovú činnosť uschopneným rozumom. Rozum je jednotou a nevyhnutnosťou duševných činností a toto tvorí formu jeho fungovania; jeho obsahom je poznatok, zameranosť a vôľová činnosť pod kontrolou základných princípov a zákonov pravdy, krásy a dobra. Ako je v semene virtuálne prítomné všetko, čo z neho môže vzísť, aj v ľudskom rozume je implicitne prítomné všetko, čoho je ľudský duch počas života schopný, teda pravda, krása a dobro a ich zákonitosti; táto prítomnosť však nie je pohotovosťou, zručnosťou, vyvinutou a hotovou silou („Festigkeit, Geschicklichkeit, Kraft"), ale nadaním alebo schopnosťou („als Anlage, Fähigkeit, Vermögen"). Tieto schopnosti by sa nikdy nemohli rozvinúť do zručností a mohutností bez zmyslového prebudenia, dlhého návyku a ani bez pomaly sa rozvíjajúcej racionálnej reflexie. Pri vývoji duše a počas celého duševného života existuje vzájomná organická podmienenosť medzi vonkajšou a vnútornou zmyslovosťou a rozumnosťou, poznatkami, emóciami a vôľou, a to na základe polárnych vplyvov homogenity a antagonizmu, sympatií a antipatií.

Proces duševných činností je nasledovný: Všetko, čo sa deje a existuje najprv mechanicky, chemicky alebo dynamicky, vplýva na naše *zmyslové orgány*. Prvým produktom duše pri pociťovaní a pochopení týchto vplyvov je *vnem* („Empfindung"), ktorý vplýva jednak na subjektívne záujmy, jednak na objektívny poznatok. Tieto zmyslami prijaté jednotlivé elementy (materiál) potom schematická, kombinatorická a plastická fantázia (v spolupráci s autonómnou činnosťou rozumu, pozornosti a reflexie) akoby hravo preberá, poprekladá, zjednocuje, mení, *formuje* a akoby kopíruje skutočnosť („duchovná daguerrotypia"). Hru fantázie potom mení na vážnu vec rozumom podmienené uvažovanie a myslenie, ktoré požaduje, inšpiruje, a napokon aj uskutočňuje plné poznanie, reálny obraz a objektívnu pravdu o veciach. Hlavným uskutočňovateľom, kontrolórom a tlmočníkom – nie však pánom a stvoriteľom – je tu mysliaci *um*, ktorého prostriedkami sú zámerné a vedomé pozorovanie a reflexia, skúmanie a kritika, analýza a syntéza, abstrakcia a dedukcia, pochopenie a určenie *vzájomných vzťahov*, teda *myslenie*, ktoré je viazané na určité logické formy a zákony rozumu. Logické formy sú nasledovné: pojmy, súdy, teórie a vedecké systémy. Toto je *logický* sled myšlienok, predmet *filozofickej logiky* („Analytika, Dialektika"; viď Fries: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, I. Bd.;* a Fries: *System der Logik*, 3. vydanie, 1837). Rozumový *obsah* zákonov a logického sledu myšlienok je majetkom čistého rozumu – aprioristické syntetické súdy – a ich systém tvorí *metafyziku.* Metafyzika sa potom na základe zákonitého dvojakého pochopenia prirodzeného a transcendentného poriadku všetkého existujúceho delí na tzv. *nižšiu a vyššiu metafyziku.* (Viď Fries: *Grundriss der System der Metaphysik*, 1824; a *Neue oder anthropologische Kritik…*, II. Bd.)

Najznámejšou a najpozoruhodnejšou časťou Friesovej metafyziky, ale aj jeho filozofie vôbec je *teória ideí* („Ideenlehre"). Táto teória ideí však nie je rojčivým idealizmom, teda ani filozofia nie je púhym idealizmom, ani vlastná teória ideí nie je na oblakoch sa vznášajúcim mystickým gnosticizmom či dialekticky špekulatívnou, samovoľnou a prázdnou ideológiou, ale je poznaním nekonečnosti, večnosti, podstaty a konečnej príčiny, vyvierajúcej zo znalosti konečného pri rešpektovaní vedeckej dôslednosti i popudu rozumu a srdca; uvedená teória teda predpokladá skúsenosť, ale ju aj prekonáva a takto uzatvára a završuje filozofické poznanie. Je to dôkladné a vyčerpávajúce poznanie, v ktorom sa pojem a nazeranie vzájomne doplňujú tak, že to, čo sa objavuje v nazeraní, je pochopiteľné, a to, čo obsahuje pojem, je preukázateľné v nazeraní. Načrtnuté poznanie = *vedomie.* Tu sa však ešte poznanie nezavršuje ani objektívne, ani subjektívne; lebo nad konečným,

dôkladným a úplne vysvetliteľným poznaním sa otvárajú dve teoreticky neukončiteľné a bezprostredným vedomím neobsiahnuteľné oblasti poznania. Na jednej strane nás totiž *pojmy* dvíhajú vyššie, než kam siahajú horizonty nazerania, z druhej strany je zasa *nazeranie* bohatšie a enigmatickejšie ako možnosti pojmov, pravidiel a vysvetľovania. Tu počína *svet ideí*, ktorý má na základe povedaného dva aspekty: *logický a estetický.* Preto sú aj idey buď *logické,* teda prostredníctvom abstrahovania sa od obmedzení a nedokonalostí získané sublimáty špekulatívneho rozumu, akými sú idey zavŕšenosti, večnosti, absolútnej slobody, čistej spirituality, kozmu a Boha, alebo sú to idey *estetické*, ktoré sa zrodili z kontemplatívneho rozumu, z racionálne tušiaceho srdca a z plastickej fantázie, a ktorých obsah tvorí večná pravda a účelnosť tak, ako sa ony objavujú vo forme *krásy a vznešenosti* v artefaktoch prírody a umenia.

Čo nás však oprávňuje na takúto ideológiu, kto a čo tu zaručí skutočnosť a pravdu; jedným slovom: čo tvorí základ tzv. transcendentálneho idealizmu? Príčiny sú ako objektívne: nekonečnosť toho, čo nás obklopuje a čo treba poznávať; tak subjektívne: konečnosť našich poznávacích schopností. Ľahko sa totiž preukáže, že 1.) empirické poznanie prírody a života je neukončiteľné a 2.) naše vedomie je iba zlomkom (čiastkou nekonečna). Priestor a čas sú totiž nekonečné a nevieme povedať, čo ich napĺňa; nevieme povedať ani to, ktoré sú prvé a posledné elementy, najmenšie čiastočky a ich suma: celok; ani to nevieme určiť, čo tvorí konečné príčiny (alebo konečnú príčinu) a aké sú základné zákony (alebo základný zákon) všetkých javov; podobne sme na tom s otázkou, čo je konečným účelom a určením diania a existencie, či s problémom, aké sú vlastne jednoduché vlastnosti vecí (sladké, kyslé, červené, vôňa ruže a pod.), a čím je vlastne jednoduchý vzduch a kov, steblo trávy a vlas, mravec a komár a napokon, aké je ich určenie? Poznanie sveta je teda z aspektu fyzického, matematického a dogmaticko- alebo epistematicko-filozofického neúplné a neukončiteľné. Tvrdiť však, že jednotlivé javy a celok sveta sú takisto neúplné a nedokonalé, akým je naše poznanie, by svedčilo o našom povýšenectve a omyle. Musíme teda prekročiť hranice nášho kusého a obmedzeného vedomia. Otázkou je, či môžeme prekonať naše vedomie a nedostatky? Nielen vedecká dôslednosť, ale aj naše „vnútorné božstvo", teda čistý rozum a jeho inštinkt pravdy, našepkávajú: „treba". Sme však *aj schopní* vyzdvihnúť sa nad naše obmedzenia, lebo prostredníctvom rozumnosti našej duše sme schopní nielen hľadať, ale aj pocítiť a poznať pravdu a bez tejto neochvejnej

dôvery voči rozumu by prestala existovať pravda vôbec aj spory o pravde.[4] *Po prvé,* sme schopní pozdvihnúť sa nad naše obmedzenia pomocou *myslenia*, špekulatívne prekonávaním empirických obmedzení prostredníctvom dvojitej negácie a tak sa dostať od čiastkového k všeobecnému, od fatalistickej nevyhnutnosti k slobode, od pominuteľného k večnému, od zlomkovitého k zavŕšenému, od nedokonalého k účelnému, od stredných príčin ku konečnej príčine. *Po druhé,* sme schopní tohto prekonávania prostredníctvom *pocitov,* kontemplatívne a esteticky tak, že skrz krásu a dobro vytušíme a uznávame večnú pravdu a božskosť („in der Schönheit die Wahrheit"). Nebudeme mať napokon žiadne pochybnosti o uspokojivosti výsledku, či sa k tomuto stanovisku dostaneme pomocou Friesa, alebo z vlastných síl. Vyjasnia sa nám takzvané a toľko diskutované *antinómie* rozumu, a antagonizmus prírody a ducha sa nám vo vyššej jednote stratí tak, že sa napokon zbavíme všetkých úskalí materializmu, naturalizmu, empirizmu, realizmu a spiritualizmu, intelektualizmu alebo racionalizmu, panteizmu, mysticizmu aj skepticizmu. A toto sú hlavné idey kritiky teoretického rozumu.

Filozofia praktického rozumu je tým lepšie zabezpečenejšia, čím viac prekážok sa skôr odstránilo, základy sú položené a cesta je urovnaná. Nemyslime si však, že sa už nemôžeme pomýliť a že už nebudú žiadne ťažkosti pri poznávaní a konaní! Obmedzené myslenie, surový charakter, slabá alebo neskrotná vôľa môžu tu pri pobreží zapríčiniť stroskotanie lode. Preto aj tu „sapientia prima est stultitia caruisse". Aj tu je spoľahlivým vodcom Fries, ktorého teória je skutočnou životnou múdrosťou. Činiteľmi, zákonitosťami, cieľmi a prostriedkami praktického rozumu a princípmi etiky, náboženskej filozofie a estetiky sa z analytického a epagogického hľadiska zaoberá tretí diel Friesovej novej kritiky, konkrétne teórie z aspektu syntetického a epistematického zasa sledujú iné jeho diela. (*Handbuch der praktischen Philosophie,* 1. Band; *Ethik oder die lehre der Lebensweisheit*, 2. Bd. 1818; *Religionsphilosophie und Aesthetik*, 1832; *Politik oder philosophische Staatslehre*, práca vydaná posmrtne Apeltom, 1848; popularizujúco v nasledovných publikáciach: *Julius und Evagoras, ein philosophische Roman*, 1814; *Glaube und Ahndung*, 1805; *Die lehrender Liebe, des Glaubens und der Hoffnung*, 1823).

Filozofiu praktického rozumu chápe Fries ako *teóriu účelov*; predmetom spomenutej teórie je jednak poznateľný a uskutočniteľný morálny život

4 Ak tvrdím, že *náš rozum nie je schopný pravdy*, potom toto tvrdenie – či je pravdivé, alebo nepravdivé – je svedectvom o pravde. Lebo ak je pravdivé, tak platí, že existuje aspoň jedna pravda, to, že pravda neexistuje. Ak je však toto tvrdenie nepravdivé, vtedy je bezprostredne pravdivé to, že pravda existuje. Bez predpokladu tejto pravdivosti nášho rozumu nemôžeme urobiť ani krok v poznávaní či v sporoch o pravdivosti.

človeka, jednak iba prostredníctvom ideí dosiahnuteľný kozmos a večnosť. Teória účelov je preto sčasti *praktickou fyziológiou*, sčasti *praktickou ideológiou,* alebo inými slovami subjektívnou a objektívnou *teleológiou*, či konkrétne: s estetikou kombinovanou etikou a teóriou viery.

Čo sa *teórie morálky* týka, Friesova etika nie je jednostranným chladným stoicizmom, nie je podobná ani formalizmu Kantovho kategorického imperatívu, tým menej je kazuistikou, utilitarizmom, zmyselným estetizmom či pretvarujúcim sa pietizmom, ale je najčistejším, úplným *humanizmom*; nie je iba teóriou a vedou, ale aj jasnou, šľachetne cítiacou a pevne chtiacou filozofiou zameranou na *výchovu charakteru* („Gesinnungsphilosophie") a preukázaním vnútorných hodnôt, teda *dôstojnosti a krásy* duše a života človeka. Skutočné *ciele* života pomenúva *múdrosť*; o potrebné prostriedky sa postará *rozumnosť*; úlohy s morálnym dosahom – recta et honesta – určujú *morálne zákony, povinnosti a čistá láska* podľa noriem *práva a cnosti*. Úrodnou a kultivovateľnou pôdou etiky je ľudské *srdce a jeho inštinkty*, vôľa, túžby a činnosti; základom a centrom morálneho sveta je vnútorná hodnota a dôstojnosť človeka ako osoby a slobodnej duchovnej bytosti (osobná dôstojnosť, osobná sloboda a rovnaké práva), ktoré treba uctievať a ochraňovať; napokon úrodou etického života je právny a morálny súkromný a verejný život.

Existuje všeobecný morálny svet, kde ešte nejestvuje schizma medzi cnosťou a právom. Právo a cnosť sú morálnymi dvojičkami, preto je obrovským omylom aj nebezpečenstvom chcieť postaviť pojem čistého filozofického práva na inom než morálnom základe. Jedno aj druhé korení v akceptácii človeka ako osoby a cieľa, na rozdiel od vecí a prostriedkov. Vzájomne sa doplňujúc, sú zákonodarcami aj regulátormi života, ale kým cnosť hľadí najmä na vnútro, na charakter, právo sleduje vonkajšok, spoločenské vzťahy. „Rectum" a „honestum" sú nerozlučnými spojencami. Vedecky však vznikli na základe týchto dvoch ideí dve odlišné disciplíny: *teória cnosti* a *teória práva*. Hlavnou ideou teórie cnosti je *charakter moralis*, t. j. jasná, oduševnená a neochvejná sila čistej a šľachetnej vôle, teda taká kultivácia ľudských inštinktov a vôle, ktorá nasmeruje všetky myšlienky, city a činy na čistú cnosť a zásluhy. Ovzduším morálneho života je sloboda; nie však sloboda ako svojvôľa a nie morálny zákon ako jarmo a rabstvo. Teória cnosti musí uznať jednak úplnú duchovnú slobodu (pod ideou čistej lásky a duševnej krásy), ale aj zaväzujúce príkazy morálneho zákona podľa normy „treba" (du sollstt). Povinnosť cnosti = morálny zákon: konať voči sebe a vzhľadom na iných podľa spravodlivosti a čestnosti („uctievaj osobnú dôstojnosť iných a váž si aj vlastnú osobnú dôstojnosť"). Povinnosť je všeobecnosťou

a potrebnosťou, nie však nevypočítateľnou svojvôľou a ochotou konania. Takzvaná *nedokonalá* povinnosť („officium imperfectum") je nezmyslom, lebo je logickým protirečením (ako napríklad nezaviazaný uzol) a znamená aj nebezpečenstvo, lebo je zrušením pojmu povinnosti. Morálna sloboda má miesto popri morálnej povinnosti (veď by v opačnom prípade *príčetnosť* nemala základy), ale nie tak, že ak chcem, potom je to povinnosť, a keď nechcem, tak to povinnosť nie je, lež ako možnosť výberu medzi splnením a nesplnením povinnosti. Lebo aj keď moc externého sudcu nedokáže dosiahnuť splnenie povinnosti, vnútorný sudca je na stráži a nikoho neoslobodí spod povinnosti. Veď práve v splnení *legalitu* presahujúcich príkazov *morality* spočíva duševná vznešenosť; splniť povinnosť na základe živého presvedčenia, z pocitu povinnosti; splniť povinnosť preto, lebo je to povinnosť („Aus Pflichtgefühl. Überzeugungstreue"). Okolo ohraničeného terénu povinnosti sa však otvára voľné pole pre etickú estetiku alebo estetickú etiku pre jednotlivcov, ale najmä pre národy, pod zorným uhlom priateľstva a srdečnosti, duševnej krásy a vľúdnosti. Na prvom mieste však stojí povinnosť, ide akoby o kostru a nervovú sústavu organizmu; čistá láska a duševná krása nasledujú až potom a sú akoby krvou, mäsom a pokožkou. Dobre usporiadaná jednota oboch je hlavným znakom a svetlou stránkou Friesovej etiky.

Základy *teórie práva* sú podložené v etike, objasnením a aplikáciou ideí teórie práva je potom *štát a teória štátu* („Staatslehre"), ktorej doplnkom je *filozofia dejín ľudstva* („Philosophie der Geschichte der Menschheit"). Ľuský život môže dosiahnuť všetky svoje ciele iba v spoločenskom živote. Tu sa požaduje taký organizmus, akým je štát, ktorého cieľmi, prostriedkami, duchom a zákonmi sa zaoberá *filozofická teória štátu.* Takáto teória nie je púhou *teóriou vlády,* a nie je ani púhou *teóriou ústavy*, ale zaoberá sa všeobecnými princípmi práva na základe *pôvodného práva, práva na vlastníctvo a práva na zmluvy.* Ich spoločným a jediným základom je *spravodlivosť* („Gerechtigkeit"), pod diktatúrou ktorej vznikajú a fungujú požiadavky slobody a rovnosti, pozitívneho práva, súdnictva a vlády. Vždy je ľahšie určiť, ako uskutočniť *ciele* štátu, ktoré spočívajú v zabezpečení materiálneho a duchovného blahobytu, osobných a vlastníckych práv, samostatnosti a nezávislosti štátu a národa, jedným slovom, idey *salus publica.* Je tu totiž potrebná *vynaliezavá rozumnosť,* učiaca sa od dejín a života. Filozofia, história a život vo vzájomnej jednote utvárajú skutočnú *politiku* v najširšom slova zmysle. Ale aj tu viac zaváži neporušený charakter než inštitúcie. Bez účelných inštitúcií však ochabne a odumrie aj charakter. Zdravá výchova, rozumná deľba práce a hodnotenie práce, liberálna ústava, presné a ne-

zaujaté súdnictvo, mocný a šľachetný spoločenský život a duch – toto sú prostriedky utvorenia a udržania verejného blaha.[5]

S Friesovou teóriou politiky úzko súvisí jeho *filozofia dejín ľudstva*, ktorá je ďalším svedectvom o triezvosti a životaschopnosti, ale i dôkladnosti a duchaplnosti jeho myslenia. Základnou ideou tejto teórie je, že dejinný proces je *produktom ľudskej činnosti*, ktorá je, samozrejme, podmienená aj prírodnými zákonmi a udalosťami („Menschenwerk, nicht unmittelbares Gotteswerk"). Filozofickým problémom teda nie je to, čo príroda alebo božstvo zamýšľajú s ľudstvom, ale to, čo prostredníctvom vlastných činností ľudstvo samo vytvorilo. Určenosť oproti Lessingovi, Kantovi, Herderovi a Schellingovi teda nie je objektívno-teleologická, ale subjektívno-teleologická; inými slovami: nie *geologicko-teologická*, ale *antropologicko-etická*. Musíme tu, takpovediac, skúmať, *pod vplyvom* akých prírodných zákonov a *prostredníctvom* akej ľudskej zručnosti sa vyvíjalo ľudstvo doteraz a aké princípy môžeme z týchto znalostí odvodiť pre ďalší rozvoj vzdelanosti. Podstatnou vlastnosťou človeka je schopnosť *sebavýchovy* („die Kunst der Selbstbeziehung des menschlichen Geschlechts") a jeho hlavnou úlohou je *kultivácia* ľudstva. Hlavnou hybnou silou je tu sebavedomý, analytický, vysvetľujúci a formujúci *rozum*, hlavnými prostriedkami zasa samostatne mysliaci a samostatne konajúci ľudia na poli vedy, umenia, výroby a triezvej politiky.[6]

Zostáva nám ešte vrchol filozofickej pyramídy, budovy Friesovej filozofie: vyššia určenosť, idey sveta a boha, *objektívna teleológia*, úloha filozofie náboženstva a jej vyriešenie pomocou logického a estetického idealizmu. Čo je bytie, čo je svet a čo je účelom a konečnou príčinou oboch? To je otázka otázok. Máme na ňu odpoveď? Kto môže bez smiešnej pýchy tvrdiť, že na ňu dokáže dať bezprostrednú odpoveď? Pozná niekto všetky elementy kozmu a ich jednotu? Pozná niekto pôvod, zákony a konečný účel sveta? Tu nepomôže ani empíria, ani špekulácia – iba *kontemplácia*. Nebolo by účelnejšie odsunúť a zavrhnúť celý problém? Táto záležitosť však nikdy nepripúšťa, aby sme ju ignorovali. Najvýznamnejší myslitelia sa k nej obracali vždy, dokonca aj tí, ktorí ju chceli zavrhnúť: materialisti, fatalisti, naturalisti, mytológovia a dialektici, aj skeptici. Tušenie večnej pravdy je všeobecné

5 Fries to koncentrovane vyjadril nasledovne: „Die Ideen der Zwecke für das verständige, gesellige Geistes-Leben schliessen also so zusammen, das in *Wissenschaft Religion und Staat* dem Leben *Wahrheit*, Schönheit und *Gerechtigkeit* gewonnen werden *soll*. Aber um diese Zwecke erreichen zu können, *müssen* dem geselligen Leben erst die *technischen, politischen und literarischen* Vortheile gewonnen worden sein." Viď *Politik oder philosophische Staatslehre*, s. 39.

6 Porovnaj Fries : *Geschichte der Philosophie*, II. zv., s. 631 – 632.

a staré ako ľudstvo samo; inštinkt poznávania jestvujúceho je neprekonateľne mocný; dôvera rozumu voči sebe samému a voči pravde je povzbudzujúca a hľadanie je v prípade dosiahnutia správneho stanoviska upokojujúce a ľudsky uspokojujúce. Friesova filozofia hovorí o danej veci stručne: Večné bytie, svet, boh – toto nie sú vysnené, ale nevyhnutne myslené idey; avšak iba idey, a nie empirické javy, ktorých substrát si nárokuje na realitu a pravdivosť. Nemáme o nich znalosti vyjadriteľné bezprostrednými, názornými a konečnými pojmami. Nie sú to objekty nášho *vedomia* („Wissen"), ale živej, triezvej a náboženskej *viery* („Glaube"), takže ani veda, ktorá sa nimi zaoberá, nie je duchovná fyziológia – prírodná veda – ale ideológia (teória ideí). Z hľadiska dogmaticko-empirického vedomia sú náboženské idey iba tajomstvá a večné *mystérie*. Znamená to, že pravda zostáva neistá a veda nemožná? Preto aby sme sa vyhli falošnej viere a nevere, je veda nutná a možná, a aj existuje, ibaže nie ako *veda z viery*, ale ako *veda o viere* a touto vedou je *filozofia náboženstva.* Viera nie je mienka, pravdepodobnosť alebo ilúzia, ale jasné, úplné a fundované presvedčenie o pravdivosti objektov náboženských ideí, najmä však o tom, že tvorcom a pánom skutočného bytia, duchovného sveta, ríše spravodlivosti a slobody je boh ako večná múdrosť, čistá láska a svätá *všemohúcnosť*, ďalej presvedčenie o tom, že oprávnenou súčasťou tohto sveta je teraz a naveky aj ľudský duch. Táto viera nie je *logickou vierou*, nie je ani mechanickou a bigotnou vierou na pôde pozitívnych náboženstiev, ale je filozofickým, metafyzickým a slobodným presvedčením, ktorého korene siahajú do pôvodnej organizácie našej duchovnej bytosti, inštinktívnej vnútornej revelácie – je to prejav nášho vnútorného božstva. Každý tuší a cíti nám vlastnú pravdu, ktorá je nescudziteľnou časťou nášho rozumu; ťažkosti spočívajú iba v pochopení a vyjadrení, odtiaľ pramenia rozdielne názory tak v dejinách, ako aj v protikladných smeroch filozofov a teológov. („Naturalizmus a supranaturalizmus, empirizmus a racionalizmus, znova supranaturalizmus a intelektualizmus, racionalizmus a mysticizmus, teizmus a deizmus, panteizmus, monoteizmus, polyteizmus a ateizmus.") Náboženské idey a prejavy viery sú aj pri triezvom chápaní na jednej strane suchopárnymi abstrakciami, na druhej strane, najmä v podobe *konfesií,* nejasnými a kolísavými teorémami; hlavne ak nedokážeme preukázať *korene* ich pravdivosti a života. A nepomôže nám tu história a vonkajšie prejavy, fyzika či mystika typu Jakoba Böhmeho alebo Schellinga, ani panteistická špekulácia Spinozu a Hegla, dokonca ani Kantova etiko-teológia; pomôže však triezva znalosť ľudskej duše a úplná kritika rozumu, ktorá sa podarila Friesovi. Tu sa dostávame do oblasti transcendentálneho idealizmu. Jeho základy, oprávnenia a výsledky preu-

kázal Fries už vo svojej kritike teoretického rozumu podľa Kanta, kde dokázal, akou logickou a metafyzickou dôslednosťou vznikajú idey všetkých jednotlivostí, absolútnej zavŕšenosti, podstatnej nevyhnutnosti, skutočnej existencie a slobody, večnosti, podstaty, konečného účelu a príčiny a mysliaceho rozumu. Vo svojej kritike praktického rozumu, filozofii náboženstva a estetike ponúka ešte viac: otvára prameň, ktorý oživuje spomenuté a samy osebe suchopárne idey. Týmto prameňom je *estetické pochopenie* bezprostredného zmyslového sveta a života, vonkajšieho a vnútorného, fyzického a etického sveta podľa divinatívnej inšpirácie *tušenia* („Ahnung") a pod ideami *krásy a vznešenosti*. („Wir ahren die ewige Bedeutsamheit der Naturerscheinungen in der Schönheit und Erhabenheit der Natur, die Ideen der ewigen Schönheit und der heileigen Liebe schweben uns vor, als die urschöpferischen Bildner des Weltalls und das Schönste – scheint das richtigste *Bild* der ewigen Wahrheit zu sein." – „Die Aesthetik (Symbolik-Cultus) giebt aber nur das Bild, die volle religiöse Wahrheit verstehen wir nur in sittlichen Bewusstsein, das Himmelreich ist nur inwendig in uns.") Takto sa na pôde vedy spája veda o viere s estetikou a v živote pri pozitívnych náboženstvách relígia s básnictvom; obidve stránky pritom získavajú: viera a relígia získavajú životnosť, formu, dokonca jedinú možnú reč (symbolický jazyk), estetika a umenie zasa získavajú idey, vyššie ciele, a aby nezostali profánnymi, získavajú aj posväcujúceho ducha („die Weihe") – „poeta sacer interpresque deorum!" Hoci je však toto spojenectvo tak jednoduché a opravdivé, nevyhnutné a samo osebe nevinné, zároveň takisto ľahko a často dochádza k omylom a zneužívaniu; preto musíme byť opatrní. Chyby pochádzajú ako z fantázie, tak z arogancie suchopárneho logického uvažovania. Dôsledkami sú na jednej strane mytológia, teozofia, theurgia, mystika, na druhej strane zasa odmietnutie alebo obmedzovanie umení a symbolického a liturgického kultu, čím ošklbú vtáka, od ktorého zároveň očakávajú, aby sa dvíhal k nebesám, a dokonca, aby vyniesol aj ich. „Treba rozlíšiť obraz a prostriedok od veci a cieľa, a stratí sa nebezpečenstvo."

Toto bol stručný náčrt Friesovej filozofie prispôsobený možnostiam inauguračnej prednášky. Plnú váhu uvedenej filozofie pocíti a pochopí iba ten, kto ju prijme po permanentnom a nezaujatom štúdiu pôvodných diel. Friesova filozofia si zaslúži štúdium, ktoré prináša aj svoj úžitok. Grécka múdrosť je tu spájaná s duchom čistého kresťanstva a s nemeckou dôkladnosťou; ide o neeklektické zjednotenie filozofických inovácií Platóna, Aristotela, apoštola Pavla, Bacona, Kanta a Jacobiho; je to obrovská a elegantná pyramída, ktorej vypracovaným plánom je *kritika*, základom je empíria, bokmi sú všetky filozofické vedy a *teórie* (psychológia, logika, metafyzika,

etika, politika, veda o viere, estetika a dejiny filozofie), vrcholom (kde sa všetko zjednocuje) je zasa najčistejší, najhumánnejší, najkonzekventnejší a najupokojujúcejší *idealizmus* – toto je všeobecný charakter a obraz Friesovej filozofie. Ťažko by sme našli hoci iba jedného súčasného mysliteľa, kto má toľko historických a pozitívnych vedomostí ako Fries, a predsa nie je ani materialistom, ani empiristom; takisto by sme ťažko našli niekoho, kto by ho prekonal v abstraktných a hlbokých špekuláciach, a predsa nie je dialektickým a metafyzickým špekulátorom podľa vzoru Hegla, Hillebrandta a ostatných podobných; sotva je niekto, koho kombinatorické a duchaplné myslenie by bolo bohatšie, alebo kto by dokázal hlbšie a prenikavejšie cítiť a vyššie by oceňoval umenia než on, a predsa neupadol do mysticizmu; napokon napriek svojej erudícii a teoretickej vedeckosti je celkom praktickým a životaschopným duchom, ktorého filozofia nie je scholasticizmom, ale životnou múdrosťou. Jedným slovom, Friesova filozofia nie je jednostrannosťou, ale úplnosťou; nie je improvizáciou a amatérskym pokusom, ale pripravenosťou, zasvätenosťou a zrelosťou; nie je to fikcia a hra, ale pravda a vážnosť; napokon nie je márnomyseľnou ambíciou a dočasným módnym výstrelkom, ale čistou a čestnou snahou. Preto vo svojich sedemdesiatich rokoch mohol o sebe prehlásiť: „Scio me veram intelligere philosophiam." – Má, samozrejme, aj svoje *nedostatky*, tie sa však netýkajú pravdivosti hlavných princípov a metódy filozofovania, ale prednesu, jazyka a redigovania. Hnaný túžbou vyjadrovať sa čo najjasnejšie, ale zo svojich bohatých asociácií nič nevynechať, stal sa nielen mnohovravným a rozvláčnym, ale aj zoslabil vplyv menej jasných alebo vznešených ideí. Je to cítiť najmä z druhého diela jeho Kritiky, ktorú môj bývalý učiteľ, milý a žoviálny Greguss, prirovnával k americkým pralesom. Tu je potrebná väčšia jednoduchosť aj v špekulácii, lebo hoci entia sine necessitate multiplicantur, produkt rozumu predsa nie je jasný a určitý. Logika *usporiadania* tvrdení tiež nie je všade postavená na princípe precizity a homogenity a k čisto logickým, metafyzickým a etickým teóriám často primiešava psychologické súdy. Všetky tieto nedostatky sa však dajú ľahko odstrániť, nezatemňujú skutočné hodnoty a Fries ostáva vhodným sprievodcom a učiteľom lepších hláv a ušľachtilejších sŕdc, až kým bude existovať vnímavosť voči vyššiemu vzdelaniu.

KIERUNKI DZIAŁALNOŚCI IZRAELICKIEJ GMINY WYZNANIOWEJ W PRZEWORSKU W LATACH 1918 – 1939

Małgorzata KUŹMA

Areas of the Jewish religious community in Przeworsk in the years 1918 – 1939
Abstarct: *At the beginning of this article the author deals with the history of the Jews in Przeworsk from 1594. Then this study is concerned with the Jewish community, with its activities and overviews of the amount of the Jews in 20th century.*
Keywords: *Jews, community, 20th century, Przeworsk.*

Jak wskazują zachowane źródła historyczne w 1594 roku Aleksander Ostrogski wydał zakaz osiedlania się Żydów w Przeworsku[1]. Zakaz ten jednak nie skutkował, ponieważ pierwsze wzmianki o autonomicznej gminie żydowskiej w Przeworsku sięgają końca XVI wieku, a z 1597 roku pochodzi wzmianka o tym, iż na czele przeworskiego kahału stał Abraham Italius[2]. Żydzi posiadali już wówczas murowaną świątynię, a przy kahale istniała szkoła[3]. Środki utrzymania Żydzi przeworscy czerpali głównie z dzierżawy młynów, browarów a także z handlu i rzemiosła[4]. Rzemieślnicy żydowscy z reguły pozostawali poza organizacjami cechowym. Wyjątkiem był żydowski cech krawiecki, który działał w 1742 roku[5].

Na przełomie XVII i XVIII wi ku wśród społeczności żydowskiej zamieszkałej w Przeworsku było już 2 piekarzy, 2 rzeźników, 2 krawców, 8 kuśnierzy, 4 szewców oraz 3 złotników[6]. Izolowana przez ludność chrześcijańską i samoizolująca się społeczność żydowska zasiedlała podmiejskie

1 Od 1393 roku do XIX wieku Przeworsk był miastem prywatnym, por. KISIEL, L. *Bariery rozwoju przestrzennego Przeworska związane ze stanem własności i strukturą przestrzeni miasta*. Przeworsk, 2008, s.74; MOTYLEWICZ, J. *Żydzi w miastach ziemi przemyskiej i sanockiej w drugiej połowie XVII i XVIII wieku*. Przemyśl, 1991, s.117; BENBENEK, J. *Eksponaty muzealne o dziejach Przeworska.* Przeworsk, 1983, s. 112.

2 MOTYKA, J. *Przeworsk i okoliczne gminy*. Rzeszów, 2010, s. 99.

3 HORN, M. *Żydzi przeworscy w latach 1583-1650*. Warszawa, 1970, s. 3.

4 MOTYLEWICZ, J. *Żydzi w miastach…*, s.123.

5 GILEWICZ, A. *Przeworsk w okresie feudalnym i początkach kapitalizmu. Siedem wieków Przeworska*. Rzeszów, 1974, s.122.

6 Ibidem, s.149.

lub miejskie ciągi ulic. W Przeworsku ulica Żydowska pojawiła się w źródłach po raz pierwszy w 1644 roku[7]. W 1693 roku Żydzi przeworscy uczestniczyli w obronie murów miasta[8]. W 1712 roku Józef Lubomirski uczynił wolnym obywatelem Żyda –Lejzora Lewi, zwalniając go od płacenia podatków dworskich i miejskich.

W XVIII wieku w Przeworsku obradował kilkakrotnie Sejm Czterech Ziem–Waad[9]. W połowie XVIII wieku w Przeworsku na 266 domów ogółem w posiadaniu Żydów było 55, co stanowiło 20,6% ogółu wszystkich domów[10]. Pod koniec XVIII wieku miejscowej wspólnocie chasydzkiej przewodził cadyk Menalem Mendel, który potem osiadł w Rymanowie. Po nim cadykiem był Moshe z Przeworska: autor książki „Światło Mojżeszowego Oblicza". Kolejnym przeworskim cadykiem został Menachem Isachar, wnuk cadyka Elimelecha z Leżajska, zmarły 5 lutego 1814 roku i pochowany na miejscowym cmentarzu żydowskim[11].

Sytuacja ludności żydowskiej w Przeworsku zmieniła się radykalnie w XIX wieku, gdy na mocy ustawodawstwa austriackiego otrzymała pełnię praw obywatelskich.

W 1896 roku gdy w Przeworsku rabinem był Chaim Cwi Aszkenazy[12], w mieście mieszkało 1932 osoby żydowskiego pochodzenia, co stanowiło 57,7% ogółu mieszkańców.

W Przeworsku w 1900 roku istniał okręg metrykalny oraz żydowska gmina wyznaniowa. W skład żydowskiego okręgu metrykalnego wchodziły następujące miejscowości[13]: Budy Przeworskie, Chałupki, Dębów, Gać, Głogowiec, Gniewczyna Łańcucka, Gniewczyna Tryniecka, Gorliczyna, Gorzyce, Grzęska, Jagieła, Kosina, Maćkówka, Mirocin, mokra Strona, Nowosielce, Przeworsk, Rogóżno, Rozbórz, Studzian, Świętoniowa, Tryńcza, Ubieszyn, Ujezna, Urzejowice, Wólka Małkowa, Wólka Ogryzkowa.

W 1910 roku w mieście mieszkało ogółem 3338 mieszkańców[14], w tym Żydów 1553, co stanowiło 47% ogółu mieszkańców. W kolejnych latach re-

7 HORN, M. *Skład zawodowy magistratu przeworskiego w latach 1600-1650 na tle struktury zawodowej i społecznej miasta*. Warszawa, 1969, s. 275.

8 BENBENEK, J. *Eksponaty muzealne ...,* s. 112.

9 KROCHMAL, J. *Krzyż i menora. Żydzi i chrześcijanie w Przemyślu w latach 1559-1772*. Przemyśl, 1996, s.24; MOTYKA, J. *Przeworsk i okoliczne...*, s.99.

10 MOTYLEWICZ, J. *Żydzi w miastach...,* s.117.

11 POTOCKI, A. *Żydzi w Podkarpackiem*. Rzeszów, 2004, s. 136.

12 Chaim Cwi Aszkenazy - ur. 1848 r. w Przeworku, por. Muzeum w Przeworsku (dalej: MwP), Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

13 MICHALEWICZ, J. *Żydowskie okręgi metrykalne i żydowskie gminy wyznaniowe w Galicji*. Kraków, 1995, s. 135.

14 Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APwPrz), Akta Józefa Benbenka, sygn. 30 s. 31.

lacja ta kształtowała się następująco: w 1921 roku na 6635 mieszkańców Żydów było 1423 osoby (22% ogółu mieszkańców)[15]; w 1931 roku - 7004 mieszkańców, w tym Żydów 1491 co stanowiło 24% ogółu mieszkańców[16]; w 1939 roku Przeworsk zamieszkiwało 7242 osoby, w tym Żydów 1462 (20% ogółu mieszkańców).

W 1936 roku w Przeworsku zarejestrowanych było 180 przedsiębiorstw handlowych, w tym 147 żydowskich, co stanowiło 82% wszystkich przedsiębiorstw działających w Przeworsku. Natomiast na 101 zarejestrowanych zakładów rzemieślniczych 29 było żydowskich, co stanowiło 29% ogółu.

W okresie międzywojennym Żydzi aktywnie uczestniczyli w życiu miasteczka. Byli radnymi miasta Przeworska, np. w 1921 roku radnymi byli między innymi[17]: Aschkenazy Markus[18], Englard Eisig[19], Herbstman Abraham[20], dr Aleksander Karpf[21], Jakób Karpf[22], Leszkowitz Izrael[23], Reifer Ozyas Leib, Rotenstreich Hersch[24], Weissberg Sussman[25].

15 Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej: opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych*. T. 13, Województwo lwowskie, Warszawa 1924, str. 34-35.

16 Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polski, *Statystyka Polski, Seria C, Zeszyt 68, Drugi powszechny spis ludności z dnia 9.XII.1931 r., Województwo Lwowskie bez miasta Lwowa,* Warszawa 1938, s.39.

17 APwPrz, Akta miasta Przeworska, sygn. 1220, s. 1.

18 Markus Aschkenazy – kupiec żydowski, ur. 1851 r. zm. 6.09.1928 w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

19 Eisig Englard – handlarz piwa, ur. 1858 r. w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

20 Herbstman Abraham – kupiec żydowski, ur. 1858 w Gniewczynie zm. 8.03. 1926 r. w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

21 Dr A.Karpf – adwokat, ur.1877 zm. 1939 r. w Przeworsku. Radny Rady Miejskiej w Przeworsku. Od 1933 r. do 1936 r. w Zarządzie Miejskim pełnił funkcję ławnika, był wysoko wykształconym adwokatem, cieszący się powszechnym szacunkiem. Miarą tego szacunku było jego członkostwo w przeworskim „Sokole", por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162; Księga Adresowa Polski (wraz z w.m. Gdańskiem) dla Handlu, Przemysłu, Rzemiosła i Rolnictwa, Warszawa 1929, s.764; J.Motyka, *Przeworsk i … op. cit.*, s.99.

22 Jakób Karpf – handlarz farb, ur. 1852 r. w Ulanowie, MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

23 Leszkowitz Izrael – kupiec żydowski, ur.1858 w Tarnowie zm. 3.02.1935r. w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

24 Rotenstreich Hersch - kupiec żydowski ur. 1868 r. zm. 14.12.1927 r. w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

25 Sussman Weisberg - ur. 1862 r. w Sądowej Wiśni zm.03.12.1936 r. w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

Wartość majątku ruchomego Izraelickiej Gminy Wyznaniowej w Przeworsku według stanu na 1 stycznia 1938 roku wynosiła 2.000 zł, natomiast nieruchomego 81.500 zł. Zobowiązanych do płacenia składki gminnej było 194 osób. Gmina nie była obciążona długami hipotecznymi[26].

Do roku 1927 funkcjonowanie gmin żydowskich na terenie Polski południowo-wschodniej w tym także w Przeworsku regulowały przepisy ustanowione w okresie autonomii galicyjskiej. Zmiany w ustawodawstwie dotyczącym funkcjonowania gmin żydowskich na terenie Galicji nastąpiły w 1927 roku na podstawie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej w wyjątkiem województwa śląskiego[27].

Gmina żydowska w Przeworsku funkcjonowała w oparciu o przedstawione powyżej rozporządzenie. Była to gmina zaliczana według rozporządzenia do gmin małych. Gminami takimi kierował zarząd złożony z rabina i 8 członków, których stanowiska były honorowe i bezpłatne. Każdy rabin, jeśli istniała taka potrzeba, miał do pomocy podrabina.

Funkcję rabina w Przeworsku od 1925 roku pełnił Eliasz Fränkel, urodzony w 1874 roku w Nerajowie, syn Beili i Osiasza Herscha. Ukończył szkołę powszechną, był żonaty miał dziewięcioro dzieci. Zanim został rabinem był kupcem[28]. Podrabinem od 1931 roku był Berl Thumin urodzony w 1875 roku w Glinianach, syn Feigi i Naftalego Herza. Był samoukiem. Miał żonę i czworo dzieci[29]. Starostwo Powiatowe w Przeworsku rabina Eliasza Fränkla oraz podrabina Berla Humina charakteryzowało w sposób następujący: „osoby *pod względem moralnym nie budzące zastrzeżeń, popularni wśród społeczeństwa żydowskiego, poważani i szanowani przez ludność żydowską. Politycznie nie zaangażowani, lojalni, prorządowi"*[30].

Przewodniczącym zarządu żydowskiej gminy wyznaniowej w okresie międzywojennym był Schulim Aschkenazy[31], natomiast księgi metrykalne prowadził Sussman Weisberg, który jak uprzednio wspomniano był także radnym miejskim.

26 Derżawnyj Archiw Lwiwskoj Obłasti (dalej: DALO), Fond (dalej: F.) 1, opis (dalej: op.) 56, sprawa (dalej: spr.) 4003, s. 43.

27 DzURP – 1928 nr 52 poz. 500, oraz DzURP - 1928 nr 11 poz. 86.

28 DALO, F.1, op.56 spr. 4007, s.81.

29 Ibidem, s.81.

30 Ibidem, s.81.

31 Szulim Aschkenazy - ur. 1873 w Stryju, zm. 1936 r. w Przeworsku, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

Pierwsze wybory według nowego rozporządzenia do Zarządu Gminy Wyznaniowej w Przeworsku odbyły się 1 lipca 1928 r. *„w zupełnym spokoju i utrzymane były w poważnym nastroju”*[32].

W Przeworsku w kampanii wyborczej rywalizowały ze sobą dwa stronnictwa – ortodoksi i syjoniści. Zwyciężyli syjoniści uzyskując 6 mandatów, ortodoksi otrzymali natomiast 2 mandaty.

Członkami Zarządu zostali[33]:

Dr. Anzelm Kleinam, adwokat[34] – syjonista
Hersch Rottenstreich, kupiec – syjonista
Markus Goldberg, kupiec – syjonista
Markus Hornstein, kupiec – syjonista
Mozes Schnebaum, kupiec – syjonista
Abracham Zimerman, kupiec – syjonista
Eisig Englard starszy, kupiec – ortodoksa
Schulim Aschkenazy, kupiec – ortodoksa

Kolejne wybory do Zarządu Gminy Wyznaniowej w Przeworsku odbyły się 24 maja 1934 roku, nowy Zarząd objął władzę 15 listopada 1934 r.[35].

Skład zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Przeworsku wybrany podczas wyborów 24 maja 1934 roku był następujący[36]:

Szulim Aszkenazy – Przewodniczący (zmarł 30 lipca 1936 r.) po jego śmierci dokonano nowego wyboru przewodniczącego w osobie Jakóba Englarda[37] - 47 lat – kupiec, bezpartyjny
Wachtel Izak – 67 lat – szynkarz, bezpartyjny
Rottenstreich Hersch – 69 lat – kupiec, Machsikej Hadas
Adler Abraham – 50 lat – kupiec, Aguda
Reches Majer – 44 lat – kupiec, bezpartyjny
Glanzman Berl – 46 lat – kupiec, Aguda
Zimmerman Abraham – 40 lat – cholewkarz, bezpartyjny
Jarosławicz Daniel – 59 lat – kupiec, bezpartyjny

Porównując wybory w 1928 r. oraz wybory w 1934 r. należy zauważyć iż władzę w gminie żydowskiej w Przeworsku objęły zupełnie inne osoby reprezentujące także inne partie polityczne. Tym samym syjoniści stracili wpływ na kierowanie gminą.

32 DALO, F.1, op.14, spr. 2570, s.82.
33 Ibidem, s.82.
34 *Księga Adresowa Polski (wraz z w.m. Gdańskiem) dla Handlu, Przemysłu, Rzemiosła i Rolnictwa. Warszawa, 1929, s.764.*
35 DALO, F.1, op.56 spr 4002, s.18.
36 DALO, F.1, op.56 spr 4002, s.52, DALO, F.1, op. 56 spr. 3826, s.46.
37 DALO, F.1, op.56 spr 3730 s.17.

Jednym z podstawowych zadań Zarządu Izraelickiej Gminy Wyznaniowej wynikających z ustawy z 1928 roku było przygotowanie i uchwalenie budżetu. Rozporządzenie z 1931 roku doprecyzowało procedurę przygotowania i zatwierdzenia budżetu[38].

Dzięki zachowanym preliminarzom budżetów na lata 1933, 1934 i 1935 Izraelickiej Gminy Wyznaniowej w Przeworsku możliwa była częściowa analiza gospodarki finansowej tej gminy. Na dochody gminy wyznaniowej w Przeworsku składały się głównie dochody z uboju rytualnego i dochód z cmentarzy. Pozostałe źródła dochodów były marginalne.

Podstawowym źródłem dochodów każdej żydowskiej gminy wyznaniowej był ubój rytualny. Dochody z tego tytułu stanowiły w budżecie żydowskiej gminy w Przeworsku w 1932 roku -13.286,80 zł. co stanowiło 92,85% ogółu wszystkich dochodów, w 1933 roku – 10.312,05 zł - 98,09%, w 1934 roku – 9.877,00 - 97,15% ogółu wszystkich dochodów.

Gmina wyznaniowa w Przeworsku nie osiągała przychodów z łaźni rytualnej. Nie są jednak znane przyczyny, dlaczego w dochodach nie uwzględniano przychodów z tego tytułu.

Ponadto w dochodach budżetowych nie były wykazywane przychody z synagogi, które z pewnością przez przeworską gminę były osiągane (przychody z zapowiedzi ślubnych, ze sprzedaży miejsc, ofiar przy rodałach). W analizowanych latach wielkość rzeczywiście uzyskanych dochodów wykazuje tendencję malejącą. Tendencja ta była konsekwencją kryzysu gospodarczego i związanego z nim trendu deflacyjnego, powodującego zmniejszenie się ilości środków pieniężnych w obiegu.

W preliminarzach budżetowych po stronie dochodów pojawia się pozycja pod nazwą składka gminna (podatek domestykalny). W przypadku wykonanych budżetów składka ta nie występowała, a wynikało to z faktu, iż np. w 1932 roku nie było uchwalonej składki[39], za rok 1933 brak jest informacji o wysokości omawianej składki, natomiast za rok 1934 składka ta nie wpłynęła wskutek opóźnienia w zatwierdzeniu budżetu.

Drugą stronę budżetu stanowiły wydatki. Analizując wydatki należy zauważyć, iż przeznaczane one były między innymi na rabinat, ubój rytualny, administrację gminy, łaźnię rytualną, cmentarz[40].

Z analizy zrealizowanych wydatków wynika, iż największe pozycje tej kategorii stanowiły koszty utrzymania rabinatu oraz ubój rytualny. Na koszty utrzymania rabinatu składała się pensja Rabina Eljasza Främ-

38 DzURP – 1931 nr 89 poz.698.
39 DALO, F.1, op.52 spr. 1692, s.2.
40 DALO, F.1, op.52 spr. 1692, s.3,12,25,34.

kla i podrabina Berla Thumina. W kolejnych latach pozycja ta wynosiła: w 1932 roku 6.400,00 zł., (co stanowiło 43,02% wszystkich wydatków), w 1933 roku - 4.108,00 zł (tj.39,60%) natomiast w 1934 roku – 3.685,00 zł (tj.38,59%). Omawiana pozycja wydatków wykazywała tendencję malejącą.

Stosunkowo wysoką wartość wydatków w żydowskiej gminie wyznaniowej w Przeworsku stanowiły wydatki związane z ubojem rytualnym. Wartości te przedstawiały się następująco: w 1932 roku – 6.345,00 zł. (tj.42,65% ogółu wydatków), w roku 1933 – 5.106,50 zł. (tj.49,23% ogółu wydatków) oraz w roku 1934 - 4.850,00 zł. (tj.50,80% ogółu wydatków). W pozycji tej ujmowano także wynagrodzenie dwóch rzezaków Samuela Straucha[41] oraz Dawida Nusskerna[42], pensję emerytalną oraz pensję wiernika Daniela Bergera[43].

Znacznie mniejszą pozycję wydatków w budżecie gminy stanowiły koszty administracji, koszty utrzymania cmentarza oraz wydatki związane z utrzymaniem łaźni rytualnej[44]. Wydatki związane z dobroczynnością wykazane zostały tylko w roku 1932 i wynosiły 841,10 zł., co stanowiło 5,65% ogółu wydatków. Brak preliminowania w kolejnych latach wydatków na cele dobroczynne wynikał najprawdopodobniej z niewielkich możliwości płatniczych gminy, choć najprawdopodobniej potrzeby w tym zakresie były znaczne.

Inną formą działalności prowadzoną w obrębie gminy żydowskiej w Przeworsku były różnego typu organizacje, stowarzyszenia. Żydzi przeworscy skupieni byli w organizacjach zarówno o charakterze dobroczynnym, kulturalno-oświatowym jak i politycznym.

W Przeworsku organizacjami o charakterze dobroczynnym było np. Stowarzyszenie Dobroczynności Gemilath-Chasudim oraz Stowarzyszenie Pomocy Ubogim i Chorym Żydom. Inny charakter działalności prowadziły stowarzyszenia o charakterze kulturalno-oświatowym powstałe w Przeworsku. Organizowały amatorskie przedstawienia teatralne, chóry, zespoły muzyczne, biblioteki, czytelnie, kursy językowe, odczyty. Np. celem działalności Stowarzyszenia dziewcząt żydowskich Miriam było krzewienie oświaty i wiedzy judaistycznej wśród dziewcząt żydowskich. Stowarzyszenie Makabi miało powstać celem racjonalnego wychowania fizyczne-

41 Samuel Strauch – ur. 1861 r. w Krakowcu, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

42 Dawid Nusskern – ur.1886 r. w Birczy, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

43 Daniel Berger – ur. 1855 r. w Zamościu, por. MwP, Spis Ludności z 1921 roku, MP-DA-162.

44 DALO, F.1, op.52 spr. 1692, s.3, 12,25,34.

go młodzieży żydowskiej. Stowarzyszenie Żydowska Biblioteka Ludowa dążyło do szerzenia oświaty wśród ludności żydowskiej, pielęgnowania i pogłębiania kultury żydowskiej i aktywizowania życia towarzyskiego wśród członków i młodzieży. Organizacją o charakterze politycznym skupiającą społeczność żydowską Przeworska była Agudat Izrael.

Wybuch II wojny światowej położył kres społeczności żydowskiej zamieszkałej w Przeworsku.

Podsumowując należy zauważyć, iż gmina żydowska w Przeworsku była podstawowym organem skupiającym społeczność żydowską zamieszkałą na tym terenie.

Funkcjonowanie gminy żydowskiej w Przeworsku podobnie jak pozostałych gmin izraelickich w Polsce było uzależnione od jej możliwości finansowych, a te od wielkości środków, jakie gmina była w stanie zebrać i przeznaczyć na cele, które wynikały z ustawy a zostały ograniczone wyłącznie do zadań religijnych i charytatywnych.

Można zauważyć, iż działalność finansowa gminy żydowskiej w Przeworsku pozostawała w ścisłym związku z wahaniami koniunktury gospodarczej. Załamanie gospodarki w okresie wielkiego kryzysu gospodarczego na początku lat trzydziestych dotknęło także przeworską gminę i zamieszkałą w niej społeczność.

Podkreślić należy, iż pomimo występujących trudności przy wyznaczaniu i realizowaniu zadań zapisanych w kolejnych budżetach, Zarządowi Izraelickiej Gminy Wyznaniowej w Przeworsku udało się realizować podstawowe wynikające z art. 3 ustawy z 1928 roku zadania do których gmina wyznaniowa została powołana[45].

Ponadto różnorodność organizacji skupiających społeczność żydowską zamieszkałą w Przeworsku wpływała na życie kulturalno-polityczne społeczności zamieszkującej omawianą gminę wyznaniową.

Gmina Żydowska w Przeworsku utrzymywała podstawowe instytucje religijne – synagogę, cmentarz, rzeźnię, a także urzędników – rabina, podrabina, rzezaków rytualnych gwarantując tym samym funkcjonowanie usankcjonowanego prawnie systemu zależności. Zależności wiążących członków kahału z terytorialnymi władzami politycznymi – starostwem oraz służących utrzymaniu wewnętrznej spójności grupy. Dla każdego przeworskiego Żyda przynależność do kahału była naturalna i oczywista

45 Głównym celem działalności żydowskiej gminy wyznaniowej według ustawy było zaspokojenie jej członkom realizacji potrzeb religijnych. Do celu głównego gmina wyznaniowa miała dążyć między innymi poprzez: utrzymanie rabinatu, synagogi, łaźni rytualnej, cmentarza, zarządzanie majątkiem i fundacjami gminy. por. DzURP – 1928 nr 52 poz. 500.

dawała, oprócz możliwości realizowania potrzeb religijnych, poczucie pewnego minimum bezpieczeństwa – można było liczyć na pomoc i wsparcie innych członków gminy wyznaniowej.

Nowe reguły życia społecznego wynikające między innymi ze zmiany ustawodawstwa po 1918 r. zmuszały Żydów przeworskich do zerwania z dotychczasową izolacją. Tak działo się np. przy okazji wyborów do rady gminnej. Z czasem wybory te, otwierające szansę współdecydowania o losach całego miasta nabierały dla Żydów znaczenia. Toczyła się żywa walka wyborcza, w której o wpływy rywalizowały poszczególne grupy, środowiska różniące się nie tylko osobistymi, partykularnymi interesami, ale także co do spraw zasadniczych. Ścierali się bowiem zwolennicy postępu i modernizacji z obrońcami tradycji i niezmienności. Podobne tło miały także konflikty przy okazji wyborów rabina.

Ponadto należy zauważyć, iż organizacja i sposób funkcjonowania gminy żydowskiej w Przeworsku był wytworem wielowiekowej tradycji. Umożliwiała ona trwanie przeworskich Żydów w diasporze, chroniąc ich przed „rozpłynięciem się" w otaczającym świecie. Wszystkie działające w ramach gminy instytucje i związane z nimi zwyczaje podporządkowane były jednemu nadrzędnemu celowi. Miały one zapewnić Żydom egzystencję zgodną ze wszystkimi regułami Talmudu. Dlatego też Żydzi przez długi czas dobrowolnie akceptowali, przestrzegali a wreszcie chronili zasady, które poddawały ścisłej kontroli życie jednostki, nie pozwalające jej na zerwanie więzi ze wspólnotą.

"Činnosť židovskej náboženskej obce v Przeworsku v rokoch 1918 – 1939"

Materiál predstavuje činnosť židovskej náboženskej obce v Przeworsku od roku 1594, stručne opisuje dejiny Židov do 20. storočia. Hlavná časť príspevku je venovaná činnosti židovskej náboženskej obce v medzivojnovom období. Príspevok je analýzou všetkých oblastí života židovskej komunity. V príspevku sú využité všetky relevantné štatistické údaje z medzivojnového obdobia

Kľúčové slová*: Židia, dejiny, medzivojnové obdobie*

OBRAZ PRZEMIAN SPOŁECZNO – RELIGIJNYCH W LATACH 1867– 1960 NA TERENIE SIEDMIOGRODU W POLSKIEJ HISTORIOGRAFII

Justyna SOKOŁOWSKA

Image of he social-religious transformation of Transylvania in the years 1867 - 1960 in the Polish historiography
Abstarct: *The author deals with the situation in the region of Transylvania and its position in the Europe in the years 1867 – 1960 and serves transcription of its religions, culture, industry and agronomy. This study is concerned with events of the 20th century, which took place in this area.*
Keywords: *Transylvania, historiography, social-religious transformation.*

Sytuacja dworu wiedeńskiego zmieniła się diametralnie w 1866 roku, w wyniku utraty wpływów w Wenecji i w Niemczech. Odtąd Węgrzy stali się potrzebni, by Austria nie straciła roli monarchii. W lutym 1867 roku doszło do ugody austro-węgierskiej, w ślad za tym utworzono rząd węgierski, na czele którego stanął Gyula Andrássy, były współpracownik Kossutha, a cesarz Franciszek Józef koronował się na króla Węgier. W 1868 roku Austria przekształciła się w monarchię dualistyczną z uprzywilejowaną rolą Węgier (w stosunku do innych narodowości) – Monarchię Austro-Węgierską. Część węgierska obejmowała historyczną Koronę Węgierską, Siedmiogród i Chorwację. Węgry otrzymały własny sejm i niezależność w polityce wewnętrznej. Dla całych Austro-Węgier nastąpił okres względnej stabilizacji oraz rozwoju kapitalizmu, przemysłu i gospodarki komunalnej. W listopadzie 1868 roku uchwalona została ustawa narodowościowa, w myśl której wszyscy obywatele państwa węgierskiego tworzyli jeden naród węgierski. W całych Węgrzech i Siedmiogrodzie językiem urzędowym został węgierski. Inne języki dopuszczono jako pomocnicze.[1] W maju 1868 roku, w dwudziestą rocznicę zgromadzenia w Blaj, Rumuni wystosowali protest przeciwko włączeniu Siedmiogrodu do Węgier, domagając się przyznania

1 Powrócił też podział na komitaty.

autonomii.[2] W 1872 roku władzą centralną objęto także Siedmiogród, tym samym całkowicie likwidując jego niezależność. W latach siedemdziesiątych XIX wieku weszło w życie kilka ustaw w zakresie obowiązku nauczania języka węgierskiego, jak również prawo prasowe i ordynacja wyborcza, niekorzystne dla narodowości niewęgierskich. Rumuni stawali się jednak coraz bardziej aktywni politycznie. W 1869 roku politycy z Banatu utworzyli Narodową Partię Rumunów z Banatu i Węgier, a Rumuni siedmiogrodzcy powołali do życia Narodową Partię Rumunów w Siedmiogrodzie. Organizowali się również Sasi siedmiogrodzcy, tworząc w 1876 roku Saską Partię Ludową. Rząd węgierski z kolei inicjował powoływanie do życia i finansował węgierskie organizacje kulturalno-społeczne, propagujące język i kulturę węgierską, jak chociażby Węgierskie Towarzystwo Oświatowe Siedmiogrodu (EMKE), czy Towarzystwo Muzeum Siedmiogrodu (węg. *Erdélyi Múzeum-Egyesület*).[3]

W 1907 roku, za czasów koalicyjnego rządu Wekerlego, weszła w życie ustawa madziaryzacyjna, wprowadzająca przymusowe nauczanie języka węgierskiego we wszystkich szkołach ludowych w kraju. Fakt ten spowodował, że narody niemadziarskie zaczęły szukać sojuszników poza granicami Węgier (Słowacy zwrócili się ku Czechom, a Rumuni ku swoim rodakom z drugiej strony Karpat). Narodowa Partia Rumuńska w Siedmiogrodzie, nie widząc możliwości porozumienia się z Węgrami, coraz chętniej opowiadała się za pojednaniem Siedmiogrodu z istniejącą od 1861 roku zjednoczoną Rumunią. Posłowie słowaccy, rumuńscy i serbscy utworzyli w sejmie węgierskim Klub Narodowościowy, pod przewodnictwem Rumuna Theodora Mihali.[4]

Całkiem nieźle rozwijała się siedmiogrodzka kultura i nauka tego okresu. Warto wspomnieć o powstaniu w 1872 roku uniwersytetu w Kolozsvár (rum. *Cluj*), jak również o działalności nowoczesnej szkoły malarskiej w Nagybánya (rum. *Baia Mare*) oraz o wybitnym podróżniku i językoznawcy, twórcy słownika języka tybetańskiego, pochodzącym z Seklerszczyzny, Sándorze Körösi Csoma. W 1869 roku powstały w Braszowie dwie wyższe szkoły – techniczna i handlowa. Na uniwersytetach w Budapeszcie, Wiedniu, Kolozsvár i Czerniowcach uruchomiono katedry języka i literatury rumuńskiej. Sasi założyli własne Siedmiogrodzkie Towarzystwo Nauk

2 Fakt ten jest istotny, gdyż potwierdza dążenia do autonomii Siedmiogrodu już w połowie XIX wieku.

3 Stowarzyszenie funkcjonowało w Kolozsvár, w latach 1859-1949, reaktywowane zostało w 1990 roku. DEMEL, J. *Historia Rumunii*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk -Łódź, 1986, s. 324-326.

4 W jego skład wchodziło 7 posłów słowackich, 15 rumuńskich i 4 serbskich.

Przyrodniczych w Sibiu. Rumuni działali w ramach wspomnianego już stowarzyszenia ASTRA, a także udzielali się w towarzystwach naukowych węgierskich i saskich. Od 1868 roku ASTRA wydawała własne czasopismo pt.: „Transilvania", organizowała wystawy siedmiogrodzkiego rzemiosła artystycznego, stworzyła też sieć bibliotek rumuńskich w Siedmiogrodzie. Dobrze rozwijała się współpraca Węgrów i Rumunów siedmiogrodzkich w zakresie medycyny, warto wspomnieć o chirurgu nazwiskiem Pattantyus, który jako pierwszy, w 1847 roku zastosował w Siedmiogrodzie narkozę. W tym czasie daje się zauważyć wśród siedmiogrodzkich Węgrów i Rumunów wzajemne zainteresowanie kulturą, językami, dialektami i literaturą. Uczeni obojga narodowości prowadzili badania w tym zakresie w oparciu o Uniwersytet w Kolozsvár i Towarzystwo Muzeum Siedmiogrodu.[5] Warto wspomnieć o ówczesnym dyrektorze gimnazjum w Blaj, językoznawcy Tymoteuszu Cipariu, dzięki któremu wprowadzono w 1860 roku do zapisu języka rumuńskiego alfabet łaciński,[6] założył on też pierwsze rumuńskie czasopismo językoznawcze „Archiwum Filologii i Historii". Naukowcy sascy z kolei dali się poznać jako wybitni etnografowie Siedmiogrodu.[7]

Przemysł i rolnictwo były głównymi gałęziami gospodarki Siedmiogrodu przełomu XIX i XX wieku. W latach 1897-1909 wybudowano w Siedmiogrodzie kilkaset kilometrów linii kolejowych. Wzrosło wydobycie surowców mineralnych, przybyło zakładów metalurgicznych. Liczba robotników wzrosła do 200 tysięcy.[8] Nasiliła się emigracja najuboższych chłopów do USA, Rumuni przenosili się też poza Karpaty, do Rumuni. Spis ludności, przeprowadzony w 1910 roku, wykazał w Siedmiogrodzie 53,8% Rumunów, 28,6% Węgrów i 10,8% Niemców. Nasilił się ruch robotniczy. Strajkujący walczyli o krótszy dzień pracy i podwyżki. W 1890 roku powstała Partia Socjaldemokratyczna. Węgrzy coraz bardziej ograniczali polityczne prawa Rumunów. W odpowiedzi Rumuni utworzyli w 1881 roku w Sibiu Rumuńską Partię Narodową, dążącą do równouprawnienia narodowego i utworzenia autonomii w Siedmiogrodzie. Trzon partii stanowili zamożni posiadacze ziemscy, głoszący pracę organiczną i kompromis z Węgrami. Odmienną politykę preferowała rumuńska inteligencja pochodzenia chłopskiego, pod

5 Warto wymienić tak znane postaci, jak Węgrzy: Vass, Steiner, Bágyai oraz Rumuni: Slavici i Vulcan.

6 Do 1860 roku stosowano cyrylicę. Obecnie Rumunia jest jedynym krajem o wyznaniu prawosławnym, który do zapisu swego języka nie stosuje cyrylicy.

7 Jak widać współpraca pomiędzy narodami Siedmiogrodu, której trudno było oczekiwać w polityce, idealnie sprawdziła się na gruncie nauki i wiedzy, gdyż te granic nie znają.

8 DEMEL, J. *Historia Rumunii*, s. 333-343.

kierunkiem wybitnego pisarza Ioana Slavici. W 1892 roku wystosowano memorandum do rządu w Wiedniu, naświetlające złe położenie Rumunów w Siedmiogrodzie. Cesarz ograniczył się wprawdzie jedynie do przekazania memorandum Węgrom, ale fakt ten odbił się szeroko w Europie, zwracając uwagę na problemy narodowościowe i polityczne Siedmiogrodu. Rumuni w walce o swoje prawa często uzyskiwali pomoc światłych, postępowych Węgrów. Tak było i w tym przypadku, gdy Lajos Mocsáry, głosami Rumunów, został wybrany na posła okręgu Karánsebes (rum. *Caransebeş*). Coraz odważniej i częściej głoszono ideę zjednoczenia Siedmiogrodu z Królestwem Rumuńskim, a także odważny pomysł przyłączenia Rumuni do Monarchii Austro-Węgierskiej, nawiązujący do koncepcji arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, w zakresie reorganizacji Monarchii. Rzecznikiem współpracy węgiersko-rumuńskiej był w tym okresie wybitny pisarz węgierski, pochodzący z Banatu Endre Ady.

Zamach na arcyksięcia Franciszka Ferdynanda w Sarajewie automatycznie wciągnął Węgry i Siedmiogród w wir I wojny światowej. Rumunia już w pierwszych dniach wojny zawarła tajną umowę z Rosją, na mocy której, za neutralność, Rosja uznała roszczenia Rumuni do terenów Austro-Węgier, zamieszkanych przez Rumunów, w tym do Siedmiogrodu, Banatu, ziem węgierskich po Cisę oraz do Bukowiny. Chociaż działania wojenne generalnie ominęły terytoria węgierskie, Węgrzy stracili na frontach w Galicji i na Bałkanach ponad półtora miliona żołnierzy. W 1916 roku rząd rumuński wypowiedział wojnę Austro-Węgrom, wysyłając wojska do Siedmiogrodu. Ofensywa była jednak nieudana i Rumuni wycofali się do przełęczy karpackich, tracąc jednocześnie Dobrudżę. Zwycięstwo Rewolucji Październikowej przesądziło o zawieszeniu broni, co nastąpiło na początku grudnia 1917 roku w Focşani. Straty wojenne Rumunów były olbrzymie, dodatkowo sytuacja ich w Siedmiogrodzie uległa znacznemu pogorszeniu, gdyż Węgrzy pragnęli odpłacić się za przyjazne przyjęcie armii rumuńskiej rok wcześniej. 7 maja 1918 roku w Bukareszcie Rumunia podpisała traktat pokojowy, na mocy którego oddała Austro-Węgrom przełęcze karpackie, a Bułgarii południową Dobrudżę. Jednocześnie rząd rumuński wystąpił przeciwko Rewolucji Październikowej.

Na Węgrzech osłabienie gospodarcze i nadmierny wyzysk robotników prowadziły nieuchronnie do rewolucji społecznej. Wybuch Rewolucji Październikowej spowodował falę demonstracji w Budapeszcie.[9] Rok 1918 przyniósł rozpad Monarchii Austro-Węgierskiej, w konsekwencji czego narody Monarchii zaczęły zgłaszać deklaracje niepodległości. Rumuni uczy-

9 Połączenie Budy z Pesztem nastąpiło w 1873 roku.

nili to 18 października 1918 roku, tworząc w Siedmiogrodzie Centralną Radę Narodową Rumuńską z Teodorem Mihali na czele, opierającą się na lokalnych radach narodowych. Do głosu doszło stowarzyszenie ASTRA oraz Rumuńska Partia Narodowa i Rumuńska Partia Socjaldemokratyczna. Zgromadzenie Narodowe, zwołane w grudniu 1918 roku w Alba Iulia, podjęło uchwałę o zjednoczeniu z Królestwem Rumuni. W odpowiedzi na te działania hrabia Mihály Károlyi, przywódca lewego skrzydła węgierskiej Partii Niepodległościowej, utworzył Węgierską Partię Niepodległościową, domagającą się m.in.: rozwiązania sejmu i rządu, ogłoszenia niepodległości oraz zapewnienia szerokich praw narodowościom niewęgierskim. W październiku wybuchły zamieszki w Budapeszcie, Austriacy oficjalnie przekazali władzę hrabiemu Károlyi, który utworzył lewicowy rząd koalicyjny. Károlyi usiłował przekonać aliantów, że Węgrzy nie ponoszą odpowiedzialności za wybuch wojny i nie są państwem nieprzyjacielskim. Niestety jego memorandum zostało odrzucone, a Węgry zostały uznane za państwo pokonane. W tym samym czasie wojska rumuńskie przekroczyły rzekę Mureş (węg. *Maros*), a wojska czeskie zajęły Północne Węgry. Wysiłki Károlyi'ego w kierunku przyznania narodom niewęgierskim szerokiej autonomii w ramach jednego państwa nie odniosły już skutku, a armia węgierska nie istniała. Walczył jeszcze tylko, do kwietnia 1919 roku Oddział Seklerski, broniąc Siedmiogrodu, nie znalazło to jednak uznania wśród przejmujących stopniowo władzę komunistów.[10]

W połowie listopada 1918 roku proklamowano Republikę Węgierską, niezależną od Austrii. W tym samym czasie powołano do życia Węgierską Partię Komunistyczną Béli Kuna. Rząd już na początku 1919 roku podał się do dymisji, a w jego miejsce utworzono nowy, koalicyjny. Károlyi zaś został pierwszym prezydentem kraju. Nie udało mu się jednak dojść do porozumienia z aliantami w sprawie granic nowego państwa węgierskiego i zmuszony był ustąpić. W kraju panowała anarchia. W marcu 1919 roku ogłoszono Węgierską Republikę Rad w oparciu o Węgierską Partię Socjalistyczną. Wprowadzono konstytucję, gwarantującą równość wszystkich wyznań i narodów. Niewyjaśniona pozostawała sprawa granic. Węgrzy nie wyrażali zgody na proponowaną linię demarkacyjną z Rumunią. Państwa koalicyjne w Paryżu podjęły więc decyzję o rozpoczęciu działań zbrojnych skierowanych przeciw Węgrom, a przeprowadzenie tych działań powierzono wojskom rumuńskim, czeskim i francuskim. Negatywnie nastawieni do rewolucji komunistycznej chłopi nie dostarczali miastom płodów rolnych, zaistniało widmo głodu. Węgierska Armia Czerwona odnosiła jednak pew-

10 DEMEL, J. *Historia Rumunii*, s. 351-357.

ne sukcesy – udało się odeprzeć atak Rumunów i Czechów. Jednakże powstanie, w obliczu katastrofalnej sytuacji wewnętrznej w kraju, dogorywało. Węgierska Rada Rewolucyjna zmuszona była przyjąć ultimatum Koalicji i wycofać wojska na wcześniej ustalone linie graniczne. Przyczyniła się do tego także działalność emigracyjnego rządu węgierskiego hrabiego Gyuli Károlyiego.[11]

Na początku sierpnia 1919 roku wojska rumuńskie zajęły Budapeszt, a Rewolucyjna Rada Rządowa uległa rozwiązaniu. Organizację armii narodowej przejął admirał Miklós Horthy, minister spraw wojskowych w rządzie emigracyjnym, były adiutant Franciszka Józefa. Po upadku komunistycznego rządu, część polityków węgierskich opowiedziała się za restauracją Habsburgów, część – w tym Partia Drobnych Rolników i Zjednoczenie Chrześcijańsko-Demokratyczne – była przeciw. Na początku 1920 roku odbyła się w Paryżu konferencja pokojowa, do jej obrad przedstawiciel Węgier, hrabia Albert Apponyi, nie został dopuszczony. Konferencja zakończyła się dla Węgrów podpisaniem traktatu trianońskiego, 4 czerwca 1920 roku, w Wielkim Pałacu Trianońskim, w Wersalu. Węgry utraciły na rzecz państw ościennych 71,5% terytorium i 62% ludności. Nowo powstałemu Królestwu Rumuńskiemu przypadł największa część - 102 tys. km kw. powierzchni i 5,2 mln ludności.[12] Sprzeciw Węgrów został odrzucony, nie wyrażono także zgody na przeprowadzenie referendum na terenach spornych. Od tej pory rewizja granic była priorytetem w polityce zagranicznej węgierskiego rządu. W polityce wewnętrznej ukształtował się tzw. system Horthyiego, głoszący hasła antysemickie, antyradzieckie oraz chrześcijańskie idee narodowe. Daremne okazały się próby Karola IV przejęcia korony węgierskiej. Na mocy traktatów z Bułgarią i Węgrami, Rumunia otrzymała cały Siedmiogród, część Banatu i południową Dobrudżę. Obszar i ludność państwa rumuńskiego, wykraczającego poza rumuński obszar etniczny, powiększyły się dwukrotnie. Mniejszości narodowe obejmowały 30% ogółu ludności, w tym Węgrzy stanowili około 9%. W Siedmiogrodzie, w samym sercu nowo powstałego państwa pozostała wyspa ludności seklersko-węgierskiej. Rumuni wprawdzie zobowiązali się do zapewnienia siedmiogrodzkim Węgrom autonomii, ale zapis ten traktowali jako mar-

11 FELCZAK, W., *Historia Węgier.* Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1983, s. 311-314.

12 Warto wspomnieć, że Polsce również przypadł w udziale kawałek terytorium Korony Węgierskiej, mianowicie okolice Niedzicy na Spiszu wraz z zamkiem Dunajec, w którym węgierscy właściciele – rodzina Salamonów – zamieszkiwali aż do 1944 roku. Do Polski przyłączono także fragment komitatu Árva (Orawa) z miejscowością Jabłonka.

twy.[13] Po przejęciu Siedmiogrodu przez państwo rumuńskie, nastąpiła romanizacja tego obszaru.[14] W tym momencie dziejów zakończył się kilkusetletni okres, kiedy Siedmiogród stanowił integralną część Królestwa Węgierskiego. Od tej pory różnice społeczne, kulturowe i mentalne pomiędzy Siedmiogrodem a Węgrami będą się powiększać. Historia Siedmiogrodu nie będzie już częścią historii Węgier, a Rumunii, również z uwagi na prozaiczny fakt, że zdecydowana większość dokumentów sporządzona została w języku rumuńskim.[15]

Państwo rumuńskie po zakończeniu I wojny światowej było wyniszczone gospodarczo, ale dysponowało dużo większym potencjałem niż przed jej wybuchem. W 1921 roku parlament uchwalił reformę rolną, w wyniku której wielkie majątki rolne ograniczono, za rekompensatą, na terenie „starej" Rumunii do 500 ha, na terenach nowo przyłączonych – do 100 ha. Była to najbardziej radykalna reforma rolna w ówczesnych państwach Europy Środkowo-Wschodniej. W roku 1922 nastąpiła stabilizacja gospodarcza. Osiągnięto poziom produkcji sprzed wojny. W roku 1928 wydobycie ropy naftowej było już dwukrotnie wyższe niż przed wojną. Dużo gorzej przedstawiała się sytuacja społeczno-polityczna. W wyniku reformy rolnej wzmocniła się rola warstwy zamożnego chłopstwa, tworząca wpływowe stronnictwo narodowo-chłopskie. Po jej stronie stała, mająca nacjonalistyczny charakter, Narodowa Partia Siedmiogrodu. Znacjonalizowano dawną własność niemiecką i austro-węgierską, a burżuazja dawnego królestwa Rumuni przechwyciła większość kopalń i zakładów przemysłowych Siedmiogrodu i Banatu. Uboższa warstwa chłopstwa w 1933 roku w Deva, pod przewodnictwem siedmiogrodzkiego prawnika dra Petru Grozy, utworzyła Front Rolników. W połowie lat trzydziestych do głosu doszli komuniści, wykorzystujący narastający kryzys gospodarczy. W 1933 roku nasiliły się strajki zwłaszcza wśród kolejarzy i górników, niekiedy tłumione siłą. Ważną rolę zaczął odgrywać Gheorghe Gheorghiu-Dej. W 1934 roku powstała węgierska organizacja pracy MADOSZ – Związek Węgierskich Pracowników w Rumunii, która wspólnie z Frontem Rolników utworzyła Front Ludowy.

13 Seklerzy powołają się na niego w 2006 roku, postulując utworzenie autonomii na zamieszkiwanym przez siebie obszarze.

14 W 1920 roku żyło w Siedmiogrodzie 2,9 mln Rumunów i 1,3 mln Węgrów. W 1948 roku natomiast Rumunów jest już 3,7 mln, a Węgrów jedynie 1,4 mln (Ł. Galusek, A. Dumitru, T. Poller, *Transylwania – twierdza Rumuńskich Karpat*, Wydawnictwo Bezdroża, Kraków, 2002).

15 FELCZAK, W. *Historia Węgier,* s. 319-320.

Inny działacz polityczny tego okresu, siedmiogrodzki publicysta nacjonalistyczny, Octavian Goga, założył Partię Narodowo-Agrarną, przekształconą w 1935 roku w antysemicką Partię Narodowo-Chrześcijańską. W 1930 roku powstała z kolei faszystowska organizacja polityczno-społeczna Garda de Fier (Żelazna Gwardia).[16] W dwudziestoleciu międzywojennym ustawicznie zmieniają się rumuńskie partie rządzące i gabinety. W 1938 roku ogłoszono nowelizację konstytucji, wprowadzając dyktaturę króla. Istotnym osiągnięciem tego dokumentu było przyznanie kobietom prawa wyborczego. Dużą stabilnością i konsekwencją charakteryzowała się polityka zagraniczna Rumunii, głównie dzięki ministrowi spraw zagranicznych, delegatowi rumuńskiemu w Lidze Narodów, Nicolae Titulescu.[17] Rumuni pozostali wierni opcji profrancuskiej, bardzo dobrze układały się stosunki z Polską, z którą Rumunia miała wówczas wspólną granicę na linii Dniestru i Zbrucza. Porozumienie rumuńsko-polskie z 1921 roku przewidywało wzajemną pomoc przeciwko Rosji Radzieckiej, pięć późniejszych umów regulowało i zacieśniało współpracę obydwu krajów w zakresie kultury, handlu i ruchu granicznego.[18]

W kulturze, sztuce i architekturze Siedmiogrodu okresu dwudziestolecia międzywojennego zaczęli zaznaczać swą obecność Rumuni. Wzniesiono trzy katedry prawosławne – w Cluj, Alba Iulia i w Timişoara oraz gmach opery w Timişoara. Spośród rumuńskich pisarzy tego okresu największy rozgłos zyskał Lucian Blaga – poeta, dramaturg i filozof, autor mistycznych dramatów historycznych, nawiązujących do tradycji bizantyjskich. Okres ten to dla siedmiogrodzkich Węgrów czas swego rodzaju walki o zachowanie i kultywowanie literatury i tradycji. Pisarze Károly Kós, Árpád Paál, István Zágoni prowadzili w tym zakresie wśród ludności wiejskiej działalność uświadamiającą, zakładając stowarzyszenie-wydawnictwo Siedmiogrodzki Cech Sztuk Pięknych (węg. *Erdélyi Szépmíves Céh*).[19]

W przededniu II wojny światowej Rumunia była świadoma, że nie może liczyć na zbytnią pomoc mocarstw zachodnich. Układy gospodarcze z lat 1935-1936 wiązały ją z Niemcami, które wywierały na Rumunów coraz silniejszy nacisk. Jednakże po napadzie Niemiec na Polskę, Rumunia ogłosiła

16 Finansowana później przez III Rzeszę.
17 Rumunia wchodziła wówczas, wraz z Czechosłowacją i Jugosławią, w skład tzw. Małej Ententy.
18 DEMEL, J. *Historia Rumunii*, s. 386-389.
19 DEMEL, J. *Historia Rumunii*, s. 398-399.

neutralność, przepuszczając przez swe terytorium transport broni dla Polski i udzielając schronienia 100 tysiącom emigrantów z Polski.[20]

W 1940 roku Rumunia przeszła na stronę państw Osi, Niemcy zaś, popierając rewizjonistyczne dążenia Węgrów, zażądały przekazania im północnego Siedmiogrodu. Rumuni proponowali ostatecznie wymianę ludności, jednak w obliczu zagrożenia likwidacji egzystencji państwa, poszli na ustępstwa i w drodze drugiego arbitrażu wiedeńskiego, 30 sierpnia 1940 roku przekazały na rzecz Węgier teren o powierzchni 43,5 tys. km kw., obejmujący Kriszanę, Maramureș i północny Siedmiogród z miastami Satu Mare, Oradea, Cluj, Bistrița, Tîrgu Mureș i Sfîntu Gheorghe.[21] Obszar ten zamieszkiwało 2,6 mln ludności, w połowie rumuńskiej, w połowie węgierskiej. Pod koniec 1940 roku Niemcy doprowadzili do abdykacji króla Karola II, wprowadzając na jego miejsce króla Michała, a rząd w kraju de facto przejął faszystowski generał Ion Antonescu. Dzięki postanowieniom II arbitrażu wiedeńskiego, Niemcy trzymały w szachu oba państwa, wymusiły na Węgrach wiele ustępstw, w tym uznanie na Węgrzech organizacji Volksbund za partię mniejszości niemieckiej.[22]

Okres II wojny światowej dla całej Rumuni był dość trudny. W wyniku ofensywy, prowadzonej przez armię rumuńską w 1941 roku, przyłączono do Rumuni północną Bukowinę i Besarabię. Rumuni liczyli na rewizję postanowień II arbitrażu wiedeńskiego. Rumunia jednak napotykała na coraz to nowe niepowodzenia. Nasilał się terror bojówek faszystowskiej Żelaznej Gwardii. Niemcy, mający kontrolę nad całą rumuńską gospodarką, pozbawiali kraj surowców naturalnych i produktów rolnych. Do tego doszły fale silnych trzęsień ziemi, pustoszące kraj, a od 1943 roku naloty alianckiego lotnictwa, bombardujące zagłębia naftowe, porty i największe miasta. W wyniku działań wojennych życie straciło ponad pół miliona żołnierzy rumuńskich. Działania faszystowskiego rządu spotkały się z brakiem poparcia społecznego. Prześladowani komuniści przystąpili do organizacji szerszego frontu lewicowego i na jesieni 1943 roku utworzyli Patriotyczny Front Antyfaszystowski, w oparciu m.in. o Front Rolników Petru Grozy

20 Wojskowych wprawdzie, zgodnie z prawem międzynarodowym, internowano, ale dopiero po pewnym czasie, a obozy dla nich były słabo strzeżone, co umożliwiało łatwą ucieczkę. Poza tym polscy emigranci cywilni, którzy w tym trudnym okresie znaleźli w Rumuni swój drugi dom, otrzymali zasiłki pieniężne z budżetu państwa, mieli możliwość organizowania się w stowarzyszenia kulturalne, prowadzenia polskich szkół, wydawania polskiej prasy oraz studiowania na rumuńskich uniwersytetach.

21 W ramach pierwszego arbitrażu wiedeńskiego, który miał miejsce 2 listopada 1938 roku, Węgry otrzymały południową część Czechosłowacji i zachodnią część Rusi Podkarpackiej.

22 DEMEL, J. *Historia Rumunii*, s. 391.

i węgierski MADOSZ. Na początku marca 1944 roku Rumuni rozpoczęli tajne pertraktacje przejścia Rumuni na stronę aliantów. Głośno zaczęli też mówić o zbrojnym odebraniu Węgrom Siedmiogrodu. Spowodowało to dość poważny niepokój u osłabionych w tym stadium wojny Węgrów, którzy zaczęli poważnie rozważać przyznanie Siedmiogrodowi szerokiej autonomii. Latem 1944 roku, gdy armia radziecka przekroczyła granice Rumunii, król Michał odwołał rząd Antonescu, powołując w to miejsce nowy, prawicowy rząd, a Rumunia przeszła oficjalnie na stronę antyniemiecką, przystępując do działań zbrojnych skierowanych przeciw Niemcom. Fakt ten znacznie przyspieszył opuszczenie przez Niemców Bałkanów, umożliwił też wojskom radzieckim ofensywę na Budapeszt, Wiedeń, Sofię i Belgrad. Niemcy i Węgrzy podjęli próbę kontrofensywy, jednak zostali odparci poza przełęcze karpackie, a 25 sierpnia 1944 roku wyparci z Siedmiogrodu. Pod koniec wojny przedstawiciele nowego rządu rumuńskiego zaakceptowali w Moskwie warunki przyszłego pokoju. W ramach porozumienia pomiędzy mocarstwami Rumunia stała się krajem wyłącznych wpływów radzieckich, w zamian za ustępstwa ZSRR w zakresie Grecji. Wewnątrz kraju wytężoną działalność prowadzili komuniści, wspierani przez związki zawodowe, Front Rolników, organizacje mieszczańskie i inteligenckie. Zniszczonemu wojną krajowi, pozostającemu pod ogromnym wpływem sił radzieckich, groziła wojna domowa. W tej sytuacji ustąpił rząd prawicowy, a w jego miejsce Petru Groza utworzył w marcu 1945 roku rząd ludowo-demokratyczny. Pod koniec marca przeprowadzono reformę rolną, wywłaszczając bez odszkodowań majątki o powierzchni ponad 50 ha. Dnia 9 marca 1945 Związek Radziecki wyraził zgodę na ostateczne przejęcie przez administrację rumuńską północnego Siedmiogrodu. Jasno widać, że rozpoczęte po II wojnie światowej w Rumunii procesy zmian politycznych służyć miały budowaniu sowieckiego imperium. Dużą rolę w tych procesach odegrała siedmiogrodzka ludność węgierska. Już od początku lat 20. XX wieku zamieszkujący siedmiogrodzkie miasta węgierscy przedstawiciele inteligencji i klasy robotniczej pozostawali pod silnym wpływem idei lewicowych głoszonych przez partie komunistyczne i socjaldemokratyczne. W 1933 roku 26% wszystkich komunistów działających na terenie Rumunii stanowili Węgrzy (w tym była pewna grupa Żydów, którzy po 1920 roku określili się jak Węgrzy). W 1944 roku reaktywowano Rumuńską Partię Komunistyczną. Ponieważ Rumunii nie mieli tradycji komunistycznych i wcześniej w historii nie przejawiali tendencji do głoszenia idei komunistycznych, siłą rzeczy siedmiogrodzcy Węgrzy odegrali dużą rolę w budowie struktur partyjnych. Za rządów Petru Grozy, który, urodzony i wychowany w Siedmio-

grodzie, był zwolennikiem porozumienia i współpracy pomiędzy Węgrami i Rumunami, urzeczywistnił się swoisty pakt – Węgrzy zachowali prawo do rozwoju społeczno-kulturalnego, w zamian wzięli czynny udział w budowaniu struktur państwa rumuńskiego. Węgrzy odnaleźli w tym układzie swoją drogę, z dala od władz centralnych w Bukareszcie budowali własne, siedmiogrodzkie, prowincjonalne struktury partyjne.[23]

W październiku 1945 roku Konferencja Partii Komunistycznej na stanowisko sekretarza powołała Gheorghe Gheorghiu-Deja. Mimo ukonstytuowania się nowego rządu komunistycznego, Rumunia wciąż pozostawała monarchią, a społeczeństwo coraz silniej przeciwstawiało się nowej władzy. W grudniu dopuszczono do rządu przedstawicieli partii prawicowych. Rząd ten został w końcu uznany przez mocarstwa zachodnie. W maju 1946 roku komuniści doszli do porozumienia z socjalistami, Frontem Rolników i liberałami, tworząc wspólny Blok Demokratyczny;[24] rozpisano nowe wybory, po których opozycja wystąpiła z rządu. Dnia 10 lutego 1947 roku delegacja rumuńska z Gheorghiu-Dejem na czele podpisała w Paryżu traktat pokojowy, na wcześniej ustalonych warunkach. Nie wzięto pod uwagę pomocy Rumuni przy pokonaniu Niemców, w związku z czym nałożono na kraj obowiązek zapłaty odszkodowań wojennych i nie dopuszczono do członkostwa w ONZ. Ten sam traktat, na podobnych warunkach podpisała delegacja węgierska. Poza tym Węgry zobowiązane zostały do wycofania się na granice sprzed 1938 roku. Rumunia utraciła na mocy traktatu Besarabię i Bukowinę oraz południową Dobrudżę, zatrzymała natomiast cały Siedmiogród. Z końcem 1947 roku zmuszono króla Michała do abdykacji i opuszczenia kraju, co też uczynił. Rumunia została ogłoszona republiką ludową.[25]

Liczba ludności kraju w 1947 roku to 15,8 mln, z czego prawie 80% mieszkało na wsi. Lata 1948-1952 to okres wprowadzania wszelkich reform, począwszy od uchwalenia konstytucji, regulujących życie w socjalistycznym państwie, nacjonalizujących przemysł, banki, towarzystwa ubezpieczeniowe. W 1948 roku Węgry i Rumunia podpisały pakt o przyjaźni, współpracy i wzajemnej pomocy – standardową umowę pomiędzy ówczesnymi krajami socjalistycznym. W organizacji życia polityczno-społecznego w Rumuni po zakończeniu II wojny światowej siedmiogrodzcy Węgrzy

23 BOTTONI, S. A sztálini „kis Magyarország" megalakulása, 1952. In *Autonóm magyarok? Székelyföld változása az „ötvenes" években. Tanulmányok*. red. Nándor Bárdi. Csíkszereda : Pro-Print Könyvkiadó, 2005, s. 309-311.

24 W 1948 roku utworzona została Rumuńska Partia Robotnicza z Gheorghiu-Dejem na czele.

25 DEMEL, J. *Historia Rumunii*, s. 411-414.

odegrali dość sporą rolę, by przytoczyć niezbyt chwalebną postać komunisty Vasile Luci (węg. *László Luka*), do 1951 roku ministra finansów w rządzie Petru Grozy.[26] Luca był naówczas trzecim człowiekiem Partii Komunistycznej. Innym przykładem może być Alexandru Moghioroş (węg. *Sándor Mogyorós*) sekretarz Centralnej Rady Rumuńskiej Partii Komunistycznej, bliski współpracownik Gheorghe Gheorghiu-Deja. Kariera polityczna była ogromną szansą dla pochodzących z małych miasteczek i wsi Węgrów, którzy w innych okolicznościach nie doszliby tak wysoko w hierarchii społecznej. Burmistrzami największych siedmiogrodzkich miast także pozostawali Węgrzy. Istotnym wydarzeniem tego okresu było formalne rozwiązanie kościoła grecko-katolickiego w 1948 roku. 1800 księży grecko-katolickich wraz z majątkiem kościelnym przeszło do rumuńskiej cerkwi prawosławnej.[27]

We wrześniu 1950 roku przeprowadzono reformę administracyjną, wprowadzającą nowy, oparty na wzorze radzieckim, podział administracyjny kraju. W miejsce 22 województw siedmiogrodzkich wprowadzono 11 okręgów, znalazły się wśród nich dwa o przewadze ludności węgierskiej – Braşov (nazywana oficjalnie *Stalin*) i Mureş (obydwa w Siedmiogrodzie). Rok później radzieccy doradcy rządu rumuńskiego w zakresie administracji państwowej – P. Arhipov i P. Tumanov – zaproponowali zgrupowanie ludności seklerskiej i węgierskiej w jednym, samodzielnym okręgu autonomicznym. W 1952 roku stanowisko premiera rumuńskiego rządu objął Gheorghe Gheorghiu-Dej, Petru Groza natomiast wybrany został przewodniczącym Wielkiego Zgromadzenia Narodowego (Parlamentu). Dnia 24 września 1952 roku Rumunia przyjęła nową konstytucję, na mocy której powołano w Siedmiogrodzie, na obszarze historycznej Seklerszczyzny, Węgierski Okręg Autonomiczny Rumuńskiej Republiki Ludowej (węg. *Magyar Autonóm Tartomány*, rum. *Regiunea Autonomă Maghiară*).

Z dokumentów tego okresu nie wynika jednoznacznie, kto był pomysłodawcą powołania autonomicznego okręgu, jednak problem terenu zamieszkałego przez ludność węgierską pojawił się w 1950 roku, przy okazji przygotowania reformy administracyjnej. We wrześniu Centralne Kierownictwo Rumuńskiej Partii Robotniczej przedłożyło projekt nowego podziału administracyjnego Rumuni. Z mapy kraju znikły, funkcjonujące przed II wojną światową, gminy i województwa. W ich miejsce pojawiły się, wzorem Związku Radzieckiego, powiaty (*rajony*), w liczbie 117, okręgi, w liczbie 28 oraz gminy, w liczbie 4052 (należ wspomnieć także o miastach, było ich

26 Lucę usunięto z rządu w 1952 roku jako zbyt przychylnego Rosjanom.

27 Reaktywacja kościoła grecko-katolickiego nastąpiła z końcem 1989 roku.

148). Siedmiogród podzielono na 11 okręgów, z trzech województw siedmiogrodzkich, o największej liczbie ludności węgierskiej – Csík, Udvarhely i Háromszék – utworzono dwa okręgi: Stalin z siedzibą w Braszowie (od 1950 roku Sztálinváros) i Maros (Mureş) z siedzibą w Marosvásárhely (Tîrgu Mureş). Tîrgu Mureş, według spisu powszechnego, przeprowadzonego w 1948 roku, liczyło 47 tys. mieszkańców, z czego 35 tys. stanowili Węgrzy, 11 tys. Rumuni, a 1 tys. Żydzi. Inna sytuacja narodowościowa wytworzyła się w położonym w Karpatach Południowych, saskim mieście Braszów, które od 1940 roku zamieszkane było w większości przez ludność rumuńską.[28] Wprowadzenie nowego podziału administracyjnego miało na celu między innymi obniżenie rangi miast o dużym dorobku kulturalnym i historycznym, jak na przykład historycznych miast saskich Sighişoara i Sibiu czy Balázsfalva – siedziby archidiecezji zdelegalizowanego kościoła grecko-katolickiego. W to miejsce faworyzowano miasta robotnicze, stolice regionów górniczych i przemysłowych. Vasile Luca, wspomniany już minister finansów, określił tę reformę jako *siłę napędową do rozwoju państwa socjalistyczno-robotniczego.*[29]

Reforma administracyjna nie rozwiązała jednak kwestii węgierskiej mniejszości w Siedmiogrodzie, do której Rosjanie przywiązywali dużą wagę. Drugim aspektem wynikającym z przeprowadzonej reformy, który wywołał obawy Moskwy był fakt usamodzielnienia się i odizolowania od władz centralnych w Bukareszcie siedmiogrodzkich władz partyjnych. W związku z tym już na początku 1951 roku nadeszły z Moskwy negatywne opinie w zakresie działalności aparatu partyjnego i przeprowadzonej reformy. Do Rumunii przyjechali dwaj radzieccy specjaliści P. Archipov i P. Tumanov, celem przeprowadzenia kontroli funkcjonowania rad ludowych na prowincji. Jednym z wniosków pokontrolnych była sugestia zgrupowania siedmiogrodzkiej ludności węgierskiej w jednym, autonomicznym okręgu.[30]

Równolegle trwały prace nad uaktualnieniem Konstytucji z 1948 roku, dostosowaniem jej zawartości do przebiegu budowy państwa socjalistycznego, w związku z przeprowadzonymi procesami kolektywizacji rolnictwa i upaństwowienia przedsiębiorstw. Zdaniem pierwszego sekretarza Gherorghe Gheorghiu-Deja, Konstytucja z 1948 roku odzwierciedlała ludowo-demokratyczny charakter państwa, a nie dyktaturę proletariatu i należało to niezwłocznie zmienić. Prace nad nową Konstytucją powierzono specjal-

28 Podczas II arbitrażu wiedeńskiego Braszów pozostał na terenie Rumunii, w związku z czym przesiedliła się do niego spora część rdzennej ludności rumuńskiej zamieszkującej tereny na północ od miasta, przyłączone wówczas do Węgier.

29 BOTTONI, S. *A sztálini „kis Magyarország" megalakulása...*, s. 316.

30 BOTTONI, S. *A sztálini „kis Magyarország" megalakulása...*, s. 317.

nie powołanej komisji wewnątrz biura politycznego. Latem 1951 roku kierownictwo Rumuńskiej Partii Robotniczej zwróciło się z prośbą do Stalina o konsultacje przy opracowaniu tekstu ustawy zasadniczej. 4 sierpnia Stalin wyraził zgodę i poradził, aby specjalistom radzieckim dostarczyć gotowy, opracowany przez komisję specjalną tekst Konstytucji. W związku z pracami nad nową Konstytucją, dla Moskwy najważniejsza była kwestia powołania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego. Stanowisko Rosjan zawarte zostało w memorandum zatytułowanym *Uwagi dotyczące powstania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego*, jakie 7 września 1951 roku Archipov i Tumanov przekazali na ręce pierwszego sekretarza Gh. Gheorghiu-Deja. W memorandum tym wykazali potrzebę powołania takiego okręgu, zaproponowali również dwa warianty przebiegu granic planowanego okręgu. Pierwszy z nich obejmował jedną piątą terytorium Siedmiogrodu (Seklerszczyznę i Mezőség) z prawie jednomilionową ludnością (w tym 60% Węgrów) i stolicą w Kolozsvár (57,6% Węgrów). Należy tu wspomnieć, że Kolozsvár, mimo, iż przewaga Węgrów wśród jego mieszkańców nie był druzgocąca, był miastem-symbolem dla siedmiogrodzkich Węgrów. Tutaj skupiało się centrum życia kulturalnego, politycznego i oświatowego ówczesnego Siedmiogrodu, jednak Siedmiogrodu nie tylko węgierskiego, ale również rumuńskiego, saskiego i żydowskiego. Kolozsvár był też symbolem etnicznych nieporozumień węgiersko-rumuńskich. Z jednej więc strony w sam raz miasto to nadawało się na stolicę Węgierskiego Okręgu Autonomicznego, z drugiej zaś posunięcie to mogło być ogniskiem zapalnym kolejnych konfliktów. Drugi wariant, geograficznie węższy, był zdaniem Rosjan bardziej jednolity etnicznie. Obejmował osiem powiatów (z ros. *rajonów*) historycznej Seklerszczyzny z przewagą ludności węgierskiej: Sepsi, Kézdi, Rákos, Gyergyó, Marosvásárhely, Erdőszentgyörgy, Csík, Udvarhely oraz północno-wschodnią część powiatu Moineşti w mołdawskim okręgu Bákó (Bacău).[31] Stolicą okręgu w drugim wariancie miało być miasto Tîrgu Mureş (Marosvásárhely). Rosjanie rozważyli jedynie „za" i „przeciw" dla obydwu wersji, nie wskazali konkretnego rozwiązania, ostateczną decyzję w tej kwestii pozostawiając władzom w Bukareszcie.

Po długich namysłach i pertraktacjach zwyciężył wariant drugi. Głównym powodem tej decyzji była chęć skumulowania węgierskiego życia społeczno-kulturalnego wokół miasta, które nie dźwigało ciężaru obciążeń konfliktami etnicznymi. Dlatego upadła koncepcja zlokalizowania stolicy nowego okręgu w Kolozsvár. Należy tu wspomnieć, że Rumunia po II woj-

31 W przypadku mołdawskiego okręgu rosyjscy eksperci chyb się trochę zagalopowali, uznając mieszkających tam Csangó za ludność węgierską.

nie światowej nie została objęta akcjami przesiedleńczymi – ludzie pozostali w swych dotychczasowych miejscach zamieszkania, a wytworzony w Siedmiogrodzie pod koniec rządów administracji węgierskiej system instytucji został zachowany. Nowy podział administracyjny oraz plany utworzenia okręgu węgierskiego miały na celu ostateczne rozwiązanie kwestii mniejszości węgierskiej, żyjącej w sercu Rumuni. Rozwiązanie, w wyniku którego ludność węgierska skumulowana byłaby w jednym obszarze, łatwym do centralnego zarządzania.[32]

Prace nad projektem nowej Konstytucji, która dawałaby podstawę prawną wydzielenia obszaru z seklerską[33] administracją, a w konsekwencji powołania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego, trwały od połowy 1951 roku. 14 maja 1952 roku Gheorghiu-Dej wysłał Stalinowi prawdopodobnie drugą już wersję tekstu Konstytucji. Projekt przeszedł przez ręce paru ministrów i doradców Stalina, w tym Mołotowa, po czym własnoręczne poprawki i uwagi poczynił w tekście sam Stalin. 6 lipca dokument z poprawkami odesłano do Bukaresztu. Sprawa powołania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego była równocześnie przedmiotem dyskusji podczas czerwcowego posiedzenia Rady Politycznej w Bukareszcie. Obradom przewodniczył Sándor Mogyorós, omawiano sprawy gospodarcze, a także tematy dotyczące nowego podziału administracyjnego, w tym konieczność wydzielenia Węgierskiego Okręgu Autonomicznego. Po poprawkach w tekście Konstytucji, dokonanych przez Mołotowa i Stalina, artykuł 19 otrzymał następujące brzmienie: *Węgierski Okręg Autonomiczny tworzy jednolity i zwarty obszar zamieszkały przez ludność węgierską i seklerską, zarządzany jest przez władze administracyjne, wybierane spośród jego mieszkańców* [tłum. J. S.].[34]

Warto wspomnieć, że w tym okresie trwały także prace nad Konstytucją PRL i, podobnie jak w przypadku Rumuni, nie obeszło się bez ingerencji Stalina w tekst polskiej Ustawy Zasadniczej.[35]

Na 10 lipca 1952 roku Pierwszy Sekretarz Gheorghe Gheorghiu-Dej zwołał posiedzenie Rady Politycznej Rumuńskiej Partii Robotniczej, podczas którego poddano dyskusji projekt zmian w Konstytucji. Sporym dyle-

32 BOTTONI, S. *A sztálini „kis Magyarország" megalakulása...*, s. 319-322.

33 Określenie *Węgrzy* i *Seklerowie* można stosować w przypadku Siedmiogrodu zamiennie, gdyż Seklerowie stanowią grupę etnograficzną w obrębie narodu węgierskiego, tym samym stanowią autochtoniczną ludność węgierską w Siedmiogrodzie.

34 BOTTONI, S. *A sztálini „kis Magyarország" megalakulása...*,, s. 324, za: *Europa Wschodnia w dokumentach rosyjskich archiwów, 1944-1953 gg. T.2. 1949-1953* red. T.M. Islamov, T.V. Volokitina, Sibirskij Kronograf, Moskwa-Nowosybirsk, 1998, s. 771.

35 Konstytucja PRL przyjęta została 22 lipca 1952 roku.

matem związanym z funkcjonowaniem Węgierskiego Okręgu Autonomicznego okazała się kwestia używania języka węgierskiego w postępowaniach sądowych. Rumuni stanowili od 3% do 45% ludności w poszczególnych powiatach przyszłego okręgu autonomicznego. Większość Węgrów znała język rumuński, jednak sytuacja odwrotna stała pod znakiem zapytania. Powoływanie się na analogie radzieckie nie miało żadnego sensu, gdyż okręgi autonomiczne w ZSRR były jednolite pod względem etnicznym i językowym. W ostateczności Gheorghiu-Dej zaproponował, aby tej kwestii zbytnio nie uszczegóławiać i pozostawić sądownictwo w języku rumuńskim, zapewniając natomiast możliwość używania języka ojczystego.[36] Innym tematem, dyskutowanym podczas wspomnianego plenum, był plan przeprowadzenia kampanii propagandowej związanej z Konstytucją. Przyjęto rozwiązanie zastosowane wcześniej w Polsce. Postanowiono mianowicie rozpropagować projekt nowej Konstytucji podczas spotkań, organizowanych przez przeszkolonych w tym celu agitatorów w zakładach pracy, kołchozach, domach kultury i szkołach. I tak pomiędzy 20 lipca a 10 sierpnia odbyło się 3200 spotkań, prowadzonych przez 17 tysięcy agitatorów, w których wzięło udział prawie 67 tysięcy osób. Szczególny nacisk położono na Marosvásárhely, gdzie, według sprawozdań, w spotkaniach wzięła udział cała miejscowa inteligencja.[37]

18 lipca 1952 roku projekt Konstytucji trafił do mediów, wywołując dyskusję społeczną, spowodowaną oczywiście przede wszystkim projektem powołania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego. Podstawowym pytaniem było, jaką rolę ma spełniać węgierski okręg w rumuńskim państwie, w obliczu teoretycznie rozwiązanego problemu mniejszościowego. Ogólnie rzecz biorąc, oficjale stanowisko władz przedstawiało powołanie okręgu jako sprawę istotną nie tylko dla mniejszości węgierskiej, ale dla przedstawicieli wszystkich mniejszości, którzy, bez względu na swoje urodzenie, dzięki systemowi komunistycznemu, mogą się czuć w Rumunii, jak w domu. Wiele pytań pozostało jednak bez odpowiedzi – który język będzie używany dla sporządzania dokumentów oficjalnych, czy wolno będzie używać narodowe symbole węgierskie, jak będzie waluta będzie stosowana, wreszcie, jak będzie rozwiązana kwestia przesiedleń (obszar Węgierskiego Okręgu Autonomicznego miał być w miarę jednolity narodowościowe, wiązało się to więc z przymusową wędrówką, oczywiście nie na taką ska-

36 Powołał się tu na Rozdział 68 powstającej Konstytucji, który stanowił język rumuński jako język postępowań sądowych, gwarantując jednak możliwość użycia języka ojczystego w powiatach, gdzie występowała mniejszość nie rumuńska.

37 BOTTONI, S. *A sztálini „kis Magyarország" megalakulása...*, s. 326.

lę, jak w powojennej Polsce). Dla wielu Węgrów, mających w pamięci rok 1940, powstanie Okręgu było pierwszym krokiem do przyłączenia Siedmiogrodu do państwa węgierskiego. Najszersza dyskusja toczyła się przez dwa miesiące na łamach partyjnego organu *Scânteia*. Do gazety trafiło w tym czasie ponad 5 tysięcy listów, zarówno od Rumunów jak i od Węgrów, z propozycjami modyfikacji tekstu Konstytucji, zwłaszcza w zakresie powołania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego. Uwagi Węgrów odnosiły się m.in. do nazw geograficznych (postulowano wprowadzenie oficjalnych nazw geograficznych w obydwu językach), przeniesienie węgierskiej sekcji Rumuńskiego Wydawnictwa Narodowego (*Editura de Stat*) z Kolozsvár do Marosvásárhely. Niektórzy proponowali powołanie podobnych okręgów autonomicznych – niemieckiego w Arad i żydowskiego w Iaşi. Rumuni kwestionowali sens powołania węgierskiego okręgu, tworzenia „państwa w państwie", obawiali się także konieczności zmiany miejsca zamieszkania, jak również likwidacji klas rumuńskich na terenie okręgu.[38]

Jak widać więc, nową Konstytucję analizowano na łamach gazet, dyskutowano w zakładach pracy i w domach. Ogromne zainteresowanie wywołał zwłaszcza 19. Rozdział, powołujący Węgierski Okręg Autonomiczny. Węgierscy chłopi i robotnicy z entuzjazmem przyjęli projekt nowej Ustawy Zasadniczej. Perspektywa powołania samodzielnego okręgu węgierskiego wzbudziła ogromne nadzieje Węgrów. Z odrobiną nieufności podchodzili do niej przedstawiciele inteligencji – pisarze, dziennikarze, nauczyciele. Ogólnie rzecz biorąc sowiecko-rumuńska koncepcja powołania samodzielnej jednostki węgierskiej znalazła uznanie wśród mniejszości węgierskiej. Był to jeden z nielicznych przypadków, kiedy istniała szansa współpracy Rumunów i Węgrów w powojennej Rumunii.

Dnia 23 lipca 1952 roku Centralne Kierownictwo Rumuńskiej Partii Robotniczej powołało Węgra, Lajosa Csupora, na stanowisko Pierwszego Sekretarza Partii nieistniejącego jeszcze Węgierskiego Okręgu Autonomicznego. Csupor urodził się w 1911 roku w Marosvásárhely, gdzie od 1928 roku pracował jako robotnik. W wieku 18 lat został członkiem Związku Młodych Robotników, a w latach 30. brał udział w nielegalnych ruchach robotniczych. Po 1944 roku ważną rolę odgrywał w budowaniu szeregów partii na terenie Seklerszczyzny. Do rodzinnego Marosvásárhely powrócił w 1952 roku jako pierwszy sekretarz.[39]

Dnia 24 września 1952 roku zebrało się w Bukareszcie Wielkie Zgromadzenie Narodowe, które w tym samym dniu uchwaliło nową Konstytucję.

38 BOTTONI, S. *A sztálini „kis Magyarország" megalakulása...*, s. 332-334.

39 *Romániai Magyar Szó*, 20.11.1952.

Artykuły dające podstawę powołania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego brzmiały następująco:

19. Węgierski Okręg Autonomiczny Rumuńskiej Republiki Ludowej składa się z terenu ściśle zamieszkanego przez węgierską ludność seklerską i posiada autonomiczne kierownictwo administracyjne, wybrane przez ludność Okręgu Autonomicznego. Powiaty Węgierskiego Okręgu Autonomicznego: Csík, Gyergyó, Udvarhely, Régen, Erdőszentgyörgy, Sepsiszentgyörgy, Marosvásárhely, Kézdivásárhely, Toplica. Centrum administracyjnym Węgierskiego Okręgu Autonomicznego jest miasto Marosvásárhely.

20. Ustawy Rumuńskiej Republiki Ludowej oraz rozporządzenia i decyzje centralnych organów państwowych Rumunii obowiązują również w Węgierskim Okręgu Autonomicznym. [tłum. J. S.][40]

Dnia 27 września 1952 roku, na mocy Ustawy nr 331/1952, wprowadzono nowy podział administracyjny w kraju, w wyniku którego zmniejszono ilość okręgów z 28 do 18, a na historycznych terenach seklerskich utworzono Węgierski Okręg Autonomiczny z siedzibą w Marosvásárhely (rum. *Tîrgu Mureş*). Na jego obszarze znalazła się jedna trzecia zamieszkującej Rumunię mniejszości węgierskiej. Powierzchnia Węgierskiego Okręgu Autonomicznego wynosiła 13,5 tys. km kw. Według powszechnego spisu ludności przeprowadzonego w Rumunii w 1956 roku, Węgierski Okręg Autonomiczny zamieszkiwało 731,3 tysiąca osób, z czego 565,5 tysiąca zadeklarowało narodowość węgierską (tj. ponad 77 procent). Ludność stolicy Okręgu, Marosvásárhely w 74 procentach stanowili Węgrzy. Zgodnie z nowym podziałem administracyjnym Węgierski Okręg Autonomiczny był jednym z okręgów administracyjnych, jednakże różnił się od pozostałych okręgów tym, że posiadał teoretycznie samodzielne władze administracyjne, wybierane przez mieszkańców, w drodze wolnych wyborów.

Miasto Marosvásárhely (rum. *Tîrgu Mureş,* niem. *Neumarkt,* łac. *Novum Forum Siculorum, Agropolis*) położone jest w górnym biegu rzeki Maros (rum. *Mureş*), obecnie jest stolicą województwa Mureş (węg. *Maros*) i szóstym co do wielkości miastem Siedmiogrodu. Pod względem stosunku liczby ludności węgierskiej do rumuńskiej zajmuje w Rumunii pierwsze miejsce, wyprzedzając Cluj-Napoca.[41] W źródłach pisanych po raz pierwszy pojawiło się w XIII wieku, pod łacińską nazwą Novum Forum Sicu-

40 Proiectul noii Constituţii al RPR. Scânteia, 18 lipca 1952. Projekt nowej Konstytucji Rumuńskiej Republiki Ludowej. Źródło: Stefano Bottoni, *A romániai modell sajátosságai: a Magyar Autonóm Tartomány. A Ceauşescu-féle modell, a román államnacionalizmus*.

41 Liczba ludności miasta w 2007 roku wynosiła 146 tys., w tym liczba ludności węgierskiej wynosiła nieco ponad 70 tys.

lorum, odzwierciedlającą węgierską nazwę Székelyvásárhely. Handel stanowił główne źródło utrzymania jego mieszkańców, co też przejawia się w etymologii nazwy.[42] Od 1535 roku odbywały się tutaj posiedzenia Sejmu Siedmiogrodzkiego, z których najistotniejsze przypadło na rok 1707, kiedy Sejm wypowiedział niezawisłość od Habsburgów i na Księcia Siedmiogrodu wybrał Franciszka Rakoczego II. W roku 1798 hrabia Samuel Teleki przekazał do publicznego użytku ogromny zbiór książek, zwany Księgozbiorem Telekiego[43], który obecnie jest częścią Biblioteki Wojewódzkiej i składa się z ponad 200 tysięcy wolumenów. W roku 1946 powstał w mieście Państwowy Teatr Seklerski, a w roku 1948 rozpoczęła działalność Węgierska Wyższa Szkoła Teatralna im. Istvána Szentgyörgyi.[44] Powołanie do życia tych instytucji było ważnym momentem w życiu kulturalnym siedmiogrodzkich Węgrów. W mieście wydawano także węgierskie czasopismo literackie *Igaz Szó* (pol. *Słowo Prawdy*) i dwutygodnik kulturalny *Új Élet* (pol. *Nowe Życie*), a rozgłośnia lokalnego radia rumuńskiego rozpoczęła emisję audycji w języku węgierskim.[45] Analizując okoliczności powstania Węgierskiego Okręgu Autonomicznego, widać, że pomiędzy dwoma miastami – Kolozsvárem (*Cluj-Napoca*) i Marosvásárhely (*Tîrgu Mureş*) wytworzyła się swoista konkurencja w kwestii wyboru ośrodka stołecznego. Kolozsvár – miasto większe, ale też bardziej zróżnicowane narodowościowo, kulturalna i akademicka stolica Siedmiogrodu, ustąpił mniejszemu, ale bardziej jednolitemu pod względem narodowym miastu, być może również z tego powodu, iż Marosvásárhely miało większe tradycje robotnicze i wojskowe.

Do dnia dzisiejszego daje się zauważyć różnica w zorganizowaniu i funkcjonowaniu obu ośrodków miejskich – Kolozsvár ze swym zgiełkiem wielkomiejskim, licznymi świątyniami różnych wyznań, teatrami i uniwersytetami wyraźnie odstaje od czystego, dobrze rozwiązanego komunikacyjnie i cichego Marosvásárhely, w którym, mimo dużej odległości od węgierskiej granicy, słychać na co dzień czystą węgierską mowę.

42 Nazwa miasta we wszystkich czterech językach nawiązuje do wyrazu *targ*.

43 węg. *Teleki Téka*

44 Veresegyháziné Kovács Jolán, Veresegyházi Béla, *A régi Magyarország vármegyéi és városai ABC rendben*, *Régi magyar települések kislexikona*, Anno Kiadó, Debreczyn 2005 s. 182-183.

45 Stefano Bottoni, *A romániai modell sajátosságai: a Magyar Autonóm Tartomány. A Ceauşescu-féle modell, a román államnacionalizmus.* s. 246-247.

Muzeum Regionalne w Tîrgu Mureş (1965 rok)[46]

Fragment placu centralnego w Tîrgu Mures (1962 rok)[47]

46 Źródło: Marosvásárhely történetéből 2. Új- és legújabbkori tanulmányok, red. Sándor Antal-Pál, Zoltán Csaba Novák, Mentor Kiadó, Tîrgu Mureş, 2007, s. 254.

47 Źródło: Marosvásárhely történetéből 2. Új- és legújabbkori tanulmányok, red. Sándor Antal-Pál, Zoltán Csaba Novák, Mentor Kiadó, Tîrgu Mureş, 2007, s. 231.

Powstanie Węgierskiego Okręgu Autonomicznego obudziło w Węgrach spore nadzieje. Autonomia nie oznaczała jednak niepodległości. Okolicznością sprzyjającą powstaniu decyzji władz rumuńskich o powołaniu Okręgu był fakt, że terytorium ściśle zamieszkane przez ludność węgierską leżało w sercu Rumunii, nie zaś przy węgierskiej granicy. Teren, który ostatecznie trafił w granice autonomii był stosunkowo opóźniony w rozwoju, pozbawiony większego przemysłu, źle skomunikowany z resztą Siedmiogrodu. Sprawozdania szefów brytyjskiej misji dyplomatycznej w Bukareszcie jasno wykazują, że na wieść o planowanym powstaniu okręgu autonomicznego, Węgrzy przeżywają swoistą euforię i wiążą z tymi planami duże oczekiwania i nadzieje. Zdaniem Brytyjczyków jednak cały proces jest jedynie doraźnym rozwiązaniem kwestii mniejszości węgierskiej i to rozwiązaniem stosowanym pod presją i według wskazówek Stalina. W czasie wizyty w Siedmiogrodzie w listopadzie 1953 roku, przedstawiciele ambasady brytyjskiej doszli do przekonania, że nie ma też żadnych dysproporcji i różnic społecznych pomiędzy Węgrami i Rumunami, na co ciągle kładli nacisk Węgrzy. Wręcz odwrotnie – poziom życia w dużych miastach Siedmiogrodu jest wyższy niż w Bukareszcie, a same miasta są czyste i zadbane. Brytyjczycy naocznie przekonali się także, że nie ma żadnego problemu z używaniem węgierskiej mowy na co dzień, a ewentualne konflikty pomiędzy siedmiogrodzkimi narodami występują jedynie w dokumentach gromadzonych w Moskwie i Bukareszcie.[48]

Rok 1952 był w historii Rumunii przełomowy, miał diametralny wpływ na ukształtowanie się zarówno polityki wewnętrznej jak i międzynarodowej późniejszych lat. Dla Węgrów powołanie autonomicznego okręgu, bez względu na przyczyny powstania i późniejszy zakres funkcjonowania, dało podstawy ubiegania się o autonomię w XXI wieku. Szkoda tylko, że fakt istnienia Węgierskiego Okręgu Autonomicznego w tak nikłym zakresie dostrzegają historycy.

Spoločensko - religiózne premeny v Sedmohradsku v rokoch 1867 – 1960 v Poľskej historiografii"

Príspevok pojednáva a analyzuje poľskú historiografiu o Sedmohradsku v období dualizmu a v prvej polovici 20. storočia. Poukazuje na fakt, že poľská historiografia obsiahla všetky relevantné zmeny v dejinách Sedmohradska v sledovanom období. Materiál je aj stručným historickým prierezom dejín Sedmohradska v druhej polovici 19. a v prvej polovici 20. storočia.

Kľúčové slová: *Sedmohradsko, dejiny, poľská historiografia*

48 BOTTONI, S. *A romániai magyarság a brit diplomáciai iratok tükrében (1948-1971).*

Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia

KRUPP, Michael. *Osmnáct století Izraele. Od zániku Chrámu do počátků sionismu.* Praha : Nakladatelství P3K, 2010. 144 s. ISBN 978-80-87186-05-3.

Výber a štúdium konkrétnej knihy v súčasnom období, keď sa na pultoch kníhkupectiev kopí stále viac publikácií zo všetkých možných oblastí dejín ľudstva, je vzhľadom na finančnú i časovú náročnosť najčastejšie motivovaný dvomi faktormi. Buď ide o príťažlivú tému pre čitateľa, alebo rozhodujúcu úlohu zohráva meno kvalitného, osvedčeného autora. Publikácia M. Kruppa môže byť pre potenciálneho záujemcu zaujímavá z oboch uvedených dôvodov. Jej autor, teológ a historik, zasvätil väčšinu života štúdiu judaizmu a islamu. Navyše dlhodobo pôsobí priamo v priestore dnešného Izraela, kde vyučuje a pracuje vo viacerých významných funkciách. Bohaté skúsenosti, nadobudnuté znalosti i schopnosť výsledky svojich výskumov čitateľom prezentovať veľmi prístupnou a zrozumiteľnou formou v plnej miere využil i pri písaní anotovanej publikácie.

Už samotná téma, ktorú si autor zvolil, je v súčasnosti, v napätom ovzduší izraelsko-arabských konfliktov mimoriadne aktuálna. Problematika nielen pasívneho prežívania Židov, ale aj snahy rozvíjať svoju kultúru a vzdelanosť na syropalestínskych územiach i v období po zničení druhého Chrámu v 1. storočí nášho letopočtu, spravidla nepatrí v literatúre medzi často analyzované. Pritom ide, v mnohých oblastiach, o zásadnú otázku. Vo všeobecnosti je totiž stále prezentovaný názor, že po potlačení ozbrojených povstaní v 1. a 2. storočí museli Židia svoje pôvodné domovy úplne opustiť a nasledujúce storočia žiť v diaspóre. Ich opätovný návrat na územie Palestíny sa následne datuje až do 19. storočia. V jeho priebehu sa v kedysi obývaných priestoroch, s podporou bohatých mecenášov ako E. Rotschild či M. Montefiori znovu postupne usadzujú, väčšie i menšie skupiny osadníkov z celého sveta.

Práca M. Kruppa však dokazuje, že napriek porážkam v ozbrojených povstaniach, zničeniu druhého Chrámu, útlaku zo strany kresťanov, Arabov, križiakov, Turkov i vzájomným sporom, Židia na území Izraela neustále prežívali. Často to bolo iba vďaka viere, prakticky neustále prichádzajúcim novým prisťahovalcom, ktorých lákala Svätá zem, a materiálnej podpore svojich súvercov z celej Európy i zámoria.

Osemnásť storočí v tomto priestore im prinieslo aj niekoľko vcelku úspešných, aj keď krátkych období, napríklad v 2. a 3. storočí. Ich spoločenstvá v danom čase prosperovali ekonomicky a udržali si aj istú obmedzenú samosprávu. Viaceré mestá sa vďaka tomu postupne stali náboženskými a vzdelávacími centrami pre Židov nielen v spomenutej oblasti, ale prakticky v celej Európe. Pomerne priaznivá situácia následne umožnila vznik viacerých teologických i literárnych prameňov zásadného významu. Autor publikácie, opierajúc sa napríklad o Mišnu či Jeruzalemský talmud, opisuje nielen okolnosti ich vzniku, ale venuje sa tiež ich obsahu. Nesústreďuje sa pritom iba na ich teologický, vieroučný obsah, ale pracuje aj s ďalšími informáciami, ktoré prinášajú informácie o dejinách Židov v tejto oblasti. Tieto krátke desaťročia prosperity boli však prekrývané oveľa dlhšími obdobiami útlaku, úpadku a utrpenia, keď počet židovských osád a ich obyvateľov klesal, no na viacerých sídlach však nikdy úplne nezanikol.

Vďaka využívaniu prameňov i zoradeniu jednotlivých dejinných udalostí v chronologickom poradí možno súhlasiť s názorom vysloveným v samotnom závere publikácie. Podľa neho ide o stručný, no pritom nie povrchný pohľad na históriu Židov v syropalestínskom priestore, kde si napriek všetkému dokázali udržať kontinuitu svojho osídlenia. Na pútavosti a kvalite samotnej publikácie nič neuberá ani mierne zavádzajúci názov. Český preklad je naznačením niečoho, čo pomerne útla publikácia nemôže a ani nemá ambíciu analyzovať. Samotný dejinný vývoj území, ktoré dnes z veľkej časti tvoria štát Izrael, je totiž popisovaný iba v nevyhnutnej miere. V podstate tvorí iba akútne potrebný rámec pre znázornenie úspechov i problémov židovských komunít prežívajúcich v tejto oblasti i po zničení druhého Chrámu. V tomto smere je podstatne výstižnejší originálny názov publikácie *Die Geschichte der Juden im Land Izrael*. Aj napriek tomu možno monografiu M. Kruppa označiť za prácu, ku ktorej sa dá po čase znovu vrátiť a ktorú možno využiť ako vzor pri vytváraní kvalitných, na zvolenú tému výhradne sústredených a priamočiaro riešených publikácií. Presne takých, aké si žiada súčasná doba.

Patrik Derfiňák

FARRUGIA, G. Edward. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2010. 1039 s. ISBN 978-80-7412-019-0.

Bohatstvo informácií týkajúcich sa kresťanského Východu je spracované v mnohých cudzojazyčných slovníkoch. Všetky podávajú, rovnako ako predkladaný *Encyklopedický slovník křesťanského Východu,* poznatky o jednotlivých cirkvách, inštitúciách, dôležitých osobnostiach či špecifikách liturgie s určitým obmedzením. S praktickou nemožnosťou úplných informácií o kresťanskom Východe sa v snahe o vyjadrenie kontinuity či diskontinuity tradícií a ich zvláštností stretávame s hlavnými piliermi práce, ako sú teo-

lógia, liturgia, spiritualita a kánonická disciplína. Predkladané dielo v českom jazyku je však prvé svojho druhu.

Rozšírené české vydanie *Encyklopedického slovníka křesťanského Východu,* preloženého z talianskeho originálu z roku 2000, redakčne spracoval Pavel Ambros, vedúci autorského kolektívu. Jeho zásluhou bol slovník rozšírený o poznatky štúdia kresťanského Východu v českých krajinách a na Slovensku. Taliansky originál publikácie vznikol z vedeckého záujmu Pápežského východného inštitútu o oblasť Blízkeho a Stredného východu, vzhľadom k aktuálnosti vzájomných vzťahov islamského sveta s Európou.

Na rozdiel od originálu je revidované české vydanie doplnené aj o aktualizované údaje so zreteľom na časový horizont jeho vydania, a hlavne rozšírené o okruh hesiel týkajúcich sa českých, slovenských a slovanských špecifík. Spolu 555 nových hesiel zohľadňuje práve reálie stredoeurópskeho a česko-slovenského priestoru. Dodaná je aj novšia domáca a čiastočne aj zahraničná bibliografia pod jednotlivými heslami.

Po *Úvode k italskému vydání,* v ktorom autor poukazuje na hodnotu a miesto slovníka ako literárneho diela, porovnáva už existujúce slovníky s podobnou tematikou a určuje cieľ celej práce, nasleduje doplnok *Studium křesťanského Východu v českých zemích a na Slovensku*, ktorý pripravil Pavel Ambros a v ktorom stručne pojednáva o dedičstve cyrilometodskej tradície. Následne v oddelených odsekoch približuje vznik a vývoj pravoslávia či tradíciu katolíkov byzantského obradu, všetko v kontexte českých krajín a Slovenska. Opisuje prostredie českej katolíckej kultúry a s tým spojené štúdium kresťanského Východu, v ktorom rozlišuje tri inšpiračné prístupy katolíckych autorov. V súvislosti so štúdiom kresťanského Východu sa dotýka aj českej byzantológie a ostatných akademických inštitúcií.

Z hľadiska obsahu pozostáva slovník z takmer 1800 abecedne zoradených hesiel rôznej dĺžky spracovania. Prechádza sa od stručných definícií až k obsažnejším poznatkom, venujúcim sa nie len historickým okolnostiam, ale aj lingvistickým špecifikám, geografickým vymedzeniam či umenovedným informáciám, nevynechávajúc oblasti byzantológie, teológie či patristiky.

Každé heslo pozostáva aj z odkazov na heslá vo vzájomnej súvislosti s ním. V závere sa za každým heslom nachádzajú zdroje jednotlivých poznatkov, rozdelené na primárne a sekundárne pramene, kde rozhodujúcim kritériom bola ich dostupnosť v českých a slovenských knižniciach, a meno autora spracujúceho heslo.

Pre úplnosť informácií je pred zoznamom hesiel umiestnený *Seznam autorů hesel* s názvom inštitúcie, v ktorej dotyční pôsobia, ďalej *Seznam zkratek* so skratkami časopisov, slovníkov a ostatných publikácií, a osobitne *Ostatní zkratky*.

K rýchlejšej orientácii určite poslúži *Přehled autorů a jejich hesel* a *Heslář*, ktoré sú umiestnené v závere publikácie. Prácu ukončujú čiernobiele mapy, demonštrujúce hranice Východu a Západu a určujúce kresťanské zastúpenie na jednotlivých kontinentoch a v určitých krajinách.

Myslím si, že predkladaný slovník ako užitočná študijná pomôcka poslúži odborníkom z radov dejín cirkví, ale aj laikom. Cieľom recenzovaného slovníka, podľa slov pátra Farrugia, je podnietiť *„poznání křesťanského Východu, které by zohlednilo odbornou úroveň ekumenického dialogu a posílilo naději na větší vzájemné poznání křesťanů Východu a Západu tím, že se budou vzájemně vnímat jako lidé solidární s Kristem“*. Podľa môjho názoru je predkladaná publikácia dielom podnetným, vzbudzujúcim záujem o duchovný odkaz, tradíciu a bohatstvo východných kresťanov.

Viera Vallová

BRÉMSKÝ, Adam. *Činy biskupů hamburského kostela*. Praha : Argo, 2009. 281 s. ISBN 978-80-257-0167-6.

Proces kristianizácie severnej Európy prebiehal v období 9. – 11. storočia prostredníctvom činov misionárov, ktorí šírili kresťanstvo v Škandinávii a u Polabských Slovanov, čím sa mladé severské štáty postupne včleňovali do dejín stredovekej Európy.

Priebeh šírenia kresťanstva vykreslil brémsky kanonik Adam v druhej polovici 11. storočia v kronike *Činy biskupů hamburského kostela*, jednom z vrcholných historiografických diel stredoveku. Kronika ako zdroj informácií o dejinách severnej Európy z pozície historika hamburského misijného arcibiskupstva opisuje úspechy i úskalia christianizačného procesu od vzniku brémskeho biskupstva a prvých misijných ciest do Dánska a Švédska až k druhej polovici 11. storočia, k udalostiam, ktorých bol autor kroniky sám svedkom.

Kronika Adama Brémskeho, kronika cirkevnej inštitúcie, bola prekladaná do viacerých jazykov nielen krajinami, pre ktoré predstavuje prameň k národným dejinám. Český preklad ponúka priblíženie poznatkov získaných z arcibiskupských archívov a ústnych správ súčasníkov kanonika Adama aj pre stredoeurópsky priestor.

Kompozične práca začína *Úvodom* rozdeleným do piatich častí, v ktorých postupne Libuša Hrabová, prekladateľka, autorka úvodnej štúdie, poznámok a vysvetliviek, oboznamuje so základnými informáciami o kronike a jej autorovi. V prvej časti predstavuje kroniku, jej charakter, zameranie, hodnotu a prijímanie medzi zainteresovanými národmi. Druhá časť poskytuje nahliadnutie na autora kroniky, skutočnosť jeho autorstva, ponúka jeho životopisné údaje. Nasledujúca pasáž si všíma počínanie Adama pri zostavovaní a písaní kroniky a označuje ho za historika využívajúceho dostupné pramene a literatúru. Priblížené sú spôsoby zaobchádzania so správami od informátorov, správnosť poskytovaných údajov a ich možná overiteľnosť, ale aj nedostatky Adamovej práce a chyby, ktorých sa dopustil napr. pri časových dátach. Časť štvrtá objasňuje popis príbehu arcibiskupa Adalberta kanonikom Adamom ako subjektívny výklad jeho činov a zámerov so snahou o dokumentáciu. Posledná stať z úvodnej

štúdie vymedzuje priestorovú a časovú dimenziu Adamovho sveta, orientujúceho sa na pozemský priestor plný ľudských skutkov, cností i prehreškov.

Po krátkej edičnej poznámke o podobe prekladu kroniky, pridržiavajúceho sa reprodukcie latinského textu, nasleduje stručné *Věnování arcibiskupu Liemarovi*, vďaka ktorému vieme, že prvá podoba kroniky bola odovzdaná nadriadenému arcibiskupovi Liemarovi na prelome rokov 1075/1076.

Preklad všetkých štyroch kníh kroniky s jednotlivými kapitolami, ktoré sú doplnené čiernobielymi obrázkami, predstavuje súbor samostatných celkov odlišujúcich sa použitím prameňov i vlastnou štruktúrou výkladu. Knihy zobrazujú snahu o podanie koncepcie dejinného vývoja a zachytenie úlohy človeka v ňom. Prvá kniha po istých geografických súvislostiach a opisoch Sasov a Saska na základe stredovekej historickej literatúry zachytáva prvých brémskych biskupov podľa poradia ich pôsobenia a doby vlády. Na základe viacerých zdrojov, hlavne legiend, podáva tiež príbeh misijných činov svätcov Anskara a Rimberta pri šírení kresťanstva na slovanskom území a v oblasti Škandinávie.

V druhej knihe sa objavuje sled nástupníctva šiestich biskupov s priblížením ich aktivít v priebehu rokov 937 – 1043 a s využitím prameňov arcibiskupského archívu. Podáva aj geografické informácie či správy o udalostiach v Obodritskom kniežatstve a v Anglicku, ktoré autor získal z rozprávania kráľa Svena Estridsena.

Tretia kniha uzatvára líniu od založenia brémskeho biskupstva po smrť arcibiskupa Adalberta. Autor ňou hodnotí vlastné postoje a možnosti ako historika pre uchopenie pravdy v dejinnom slede. Takmer celá je venovaná arcibiskupovi Adalbertovi a predstavuje prameň poznania jeho života, štúdium jeho osobnosti a zároveň je poznávaním samotného autora.

Výklad v štvrtej kapitole neprebieha chronologicky, ale je zameraný na opis krajín okolia Baltského a Severného mora. Charakterom geograficko-historická časť nadväzuje na kratšie pasáže s podobným zameraním v prvej a druhej knihe. Autor dáva do súvzťažnosti územný popis a etnografické či etnologické údaje o obyvateľstve, jeho živote.

Kroniku uzatvára *Adamův epilog k biskupu Liemarovi,* napísaný v hexametri, zachovaný v troch rukopisoch, obsahujúci myšlienky venovania celej práce s vyjadrením autorovej snahy o pravdivé opísanie skutočnosti *„podle svědectví těch, kdo vědí, jak udál se příběh“.*

Zdrojmi kanonika Adama boli rôznorodé materiály z arcibiskupského archívu, pramene z corveyského kláštora, ústne podania súčasníkov, pamätníkov a ich potomkov, autopsie, informácie od arcibiskupa Adalberta a v neposlednom rade výpovede hlavného informátora, dánskeho kráľa Svena Estridsena. Citovaná je aj antická a ranostredoveká latinská literatúra a Biblia. V závere pridala Libuše Hrabová poznámky a vysvetlivky ku každej predkladanej knihe, spolu s mapami a genealógiou biskupov, arcibiskupov a dynastie panovníkov. Doplňujúce sú zoznamy edícií a prekladov Adamovej kroniky, súpisy prameňov, bibliografie a citovanej literatúry v prekladoch, a register

menný, miestny a register názvov pospolitostí.

Podľa môjho názoru obsahuje publikácia mnoho cenných informácií nielen pre severské krajiny Európy. Nájdeme v nej popisy vzájomných vzťahov škandinávskych a slovanských dynastií, zmienky o rozporoch a konfrontáciách svetských a cirkevných predstaviteľov. Prekvapujúce sú doklady o skutočnosti existencie obdivu a príklonu k antickej gréckej a byzantskej kultúre, napriek nezhodám „východu" a „západu" v cirkevných otázkach. Autor sa pri koncipovaní diela sám zaoberal otázkou jeho hodnovernosti a pravdivosti výsledku z neho vyplývajúceho, uvedomoval si mnohé nedostatky predlôh a legiend, nie všetky však odstránil. Historickú pravdu a jej obmedzenosť si ako historik uvedomoval a jeho kronika je tak prácou skutočného tvorcu s atribútmi kvalitného historického diela z 11. storočia.

Viera Vallová

RÁBIK, Vladimír. *Vývoj cirkevnej správy na Slovensku*. Krakov : Spolok Slovákov v Poľsku, 2010. 473 s. ISBN 978-83-7490-347-9.

Otázky štátnej identity národa boli, už od stredoveku, od počiatku budovania štátnych útvarov, vždy späté s cirkevnou správou. Postupná kristianizácia a s ňou spojené budovanie organizačnej správy a cirkevnej štruktúry predstavovali dôležitý prvok vo vývoji štátu, ktorý si uvedomovali i samotní panovníci, najmä z hľadiska nadobudnutia politickej nezávislosti.

Predkladaná publikácia *Vývoj cirkevnej správy na Slovensku* sa venuje niektorým stránkam vývoja cirkevnej štruktúry a hlavným prvkom organizácie cirkevného života. Usiluje sa zachytiť hlavne juhozápadné Slovensko, a to z dôvodu existencie kľúčových teritórií – Nitrianskej župy a Bratislavského prepošstva – podstatných pre cirkevný i politický život nášho územia. Prihliada aj na problém reformácie a ňou ovplyvnený ďalší vývoj nášho územia v súvislosti s náboženskými otázkami.

Z časového horizontu sa recenzovaná publikácia zameriava na obdobie od stredoveku až po 20. storočie a zastrešuje nielen juhozápad krajiny, ale dotýka sa aj južného, stredného a východného Slovenska.

Publikácia má charakter kolektívnej monografie, na autorstve ktorej sa podieľalo viacero autorov z rôznych inštitúcií zo Slovenska i Českej republiky. Po stručnom *Úvode* do problematiky s predstavením historicko-cirkevného vývoja nášho územia od najstaršieho písomného dokladu o našom území s cirkevno-organizačným charakterom nasledujú po sebe radené štúdie jednotlivých prispievateľov.

Vývoj cirkevnej organizácie na Slovensku v staršom stredoveku, prvá štúdia, je príspevkom Richarda Marsinu a nesie podtitul *Od najstarších čias do začiatku 12. storočia*, ktorým autor ohraničuje časové vymedzenie a zameranie celej state. Autor podáva prehľad vývoja cirkevnej organizácie od príchodu prvých kresťanov na naše územie v 2. storočí. Chronologicky

prechádza fázami kristianizácie a všíma si stupeň jestvujúcej a budujúcej sa štruktúry a premeny cirkevnej organizácie pod vplyvom politických zmien. Podáva vhodné argumenty na podporu jestvovania vyššej cirkevnoprávnej štruktúry a geografického vymedzenia biskupstiev a arcibiskupstiev. Dobudovanie základnej diecéznej organizácie na území Slovenska kladie do 12. storočia.

Autorom nasledujúceho príspevku s názvom *Formovanie farskej siete na juhozápadnom Slovensku v stredoveku (Bratislavské prepošstvo)* je Vladimír Rábik. Ten podrobne sleduje počiatky Bratislavy a tunajšieho prepošstva, a uvádza aj niekoľko fáz vlastnej farskej organizácie. Na príklade viacerých prameňov podáva charakteristiky cirkevno-historických súvislostí či poznatky k cirkevnej topografii. Sleduje sieť farských kostolov, osobitne vymedzuje Záhorský dištrikt a jednotlivé lokality, mestá a obce, rovnako Podhorský dištrikt, Žitnoostrovný, Ostrovný a Medziriečny (Dudvážsky) dištrikt. V závere je text doplnený tabuľkou spomínaných farností podľa jednotlivých dištriktov s údajmi o prvej písomnej zmienke, najstaršej zmienke o farnosti, stredovekom a súčasnom patrocíniu a o existencii farnosti dnes, za nimi nasleduje mapka farskej siete Bratislavského prepoštstva v stredoveku.

Nasledujúca štúdia Miloša Mareka *Formovanie farskej siete na území Nitrianskej župy v stredoveku* nadväzuje na predchádzajúci príspevok a prináša pohľad na tunajšiu sieť kostolov a s nimi súvisiace cirkevno-správne opatrenia a nariadenia panovníkov. Spomína doklady o konkrétnych archidiakonoch a archidiakonátoch, údaje o farách, farnostiach a ich kostoloch. Autor prináša prehľad fár jestvujúcich na území Nitrianskej župy v stredoveku, samostatne charakterizuje Nitriansky archidiakonát Ostrihomského arcibiskupstva a v ňom Bojnický, Čachtický, Hlohovecký, Topoľčiansky, Veľkokýrsky dištrikt, Šaštínsky archidiakonát s dištriktom „Post Montana" a farami Nitrianskeho biskupstva. Štúdiu ukončuje mapa rozvinutej a pomerne husto osídlenej farskej siete Nitrianskej župy v stredoveku, ktorej predchádza tabuľka fár podľa dištriktov a biskupstiev s rovnakým typom údajov ako tabuľka predchádzajúceho príspevku (prvá písomná zmienka, najstaršia zmienka o farnosti, stredoveké a súčasné patrocínium a existencia farnosti dnes).

Ďalšiu župu rozoberá Monika Skalská v štúdii s názvom *Formovanie farskej siete v Gemerskej župe v stredoveku*. Rozborom prameňov a ich príkladom načrtáva možnosti výskumu farskej siete na Gemeri a stav poznania vývoja cirkevnej správy. Vyzdvihuje niektoré vzácne pramene a poukazuje na dôležitosť informácií z nich vyplývajúcich. Poukazuje aj na prepojenosť s výskumom tunajšieho osídlenia najmä v 13. storočí.

V zornom poli Miroslava Huťku stoja viliamiti, ktorých približuje prostredníctvom svojej štúdie *Rád svätého Viliama a kláštor vo Veľkom Šariši: Príspevok k počiatkom Rádu pustovníkov svätého Augustína v stredovekom Uhorsku*. História rádu augustiniánov, v Uhorsku spojená s množstvom nejasných otázok, ako v úvode načrtol autor, má viacero významov pre cir-

kevný, mravný a intelektuálny rozvoj Uhorska, a je prepojená s rádom viliamitov. Krátko spomína počiatky oboch spoločenstiev a venuje sa ich vzájomným sporom i sporom vo vnútri rádov a pokračuje ich rozšírením na územie Uhorska, kde uvádza konkrétne kláštory. Dodatkom k textu je príloha: *Klement IV., pápež, bulou Ea quae iudicio potvrdzuje urovnanie sporu medzi Rádom pustovníkov svätého Augustína a Rádom svätého Viliama*.

Na oblasť českých dejín sa zameriava Stanislav Petr v štúdii *Církevní správa v královském městě Kolíne ve 14. století*. Charakteristika kolínskej fary je doplnená o informácie o jej faároch a členoch duchovnej správy. Autor si všíma osudy kolínskeho chrámu a približuje referencie o jeho existencii i záujem samotného panovníka o farský chrám i mesto Kolín, jedno z najväčších miest v kráľovstve. Na demonštráciu pridáva autor znenie niekoľkých listín kráľa Jána Luxemburského a ďalších prameňov cirkevnej povahy.

Ludmila Sulitková sa v príspevku *Město, fara a škola ve středověku (na příkladu moravského královského města Brna)* sústredí na dejiny mesta a jeho farského kostola, pri ktorom si všíma jeho vývoj, vzťah obyvateľov k nemu, poskytovanie donácií. Naznačuje niektoré vzniknuté spory, pridelené prevádzkovanie školy, vzájomné vzťahy fary s mestom a postavenie kostola v meste Brno.

Príspevok s názvom *Vplyv reformácie na vývoj farskej siete* od autorky Márie Kohútovej sa orientuje na oblasť Slovenska v priebehu 16. a 17. storočia. Po priblížení vývoja protestantizmu v Uhorsku si všíma organizovanie cirkevných štruktúr, jeho prívržencov i snahy o zachovanie katolíckej viery. Na základe vizitácií charakterizuje postavenie duchovných, správanie obyvateľov a ich príklon k vierovyznaniu, osudy kňazov a celých obcí i premeny farností na protestantské. Štúdia končí záverečným konštatovaním o neveľkom vplyve reformácie na samotnú sieť farností vo všeobecnosti.

K najmenšiemu obvodu Ostrihomskej arcidiecézy sa upriamuje pozornosť Martina Hoferku, ktorý sa mu venuje v rámci svojej štúdie *Vývoj cirkevnej správy v Šaštínskom archidiakonáte v 16. – 18. storočí*. Spomína zmienky o cirkevnej správe v archidiakonáte a menuje aj farárov podliehajúcich šaštínskemu archidiakonovi. Zmieňuje sa o jednotlivých k nemu patriacich obciach a farnostiach všíma si vznik nových, najmä od polovice 17. storočia. Okrajovo sa venuje aj hmotnému zabezpečeniu farárov či stavu kostolov v jednotlivých farnostiach. Prílohy k štúdii tvoria mapy archidiakonátu na základe vizitácií zo 16. – 18. storočia.

Vývoj cirkevnej správy na území neskoršieho Trnavského vikariátu v 16. – 18. storočí, príspevok Zuzany Lopatkovej, podáva náčrt základnej vývojovej línie cirkevnej organizácie na území Ostrihomského arcibiskupstva. Po priblížení dejinno-historických súvislostí podáva na základe zachovaných vizitácií prehľad jednotlivých farností západného Slovenska, začína územím Komárňanskej stolice a prechádza jednotlivými prepošstvami, dekanátmi a archidiakonátmi. Približuje aj niektoré postupne vznikajúce zmeny a chronologicky prechádza jednotlivými sto-

ročiami, čím poukazuje na nestálosť zložiek cirkevnej správy na rôznych úrovniach, a stanovuje aj ich príčiny.

Na oblasť východného Slovenska sa sústreďuje Miloslava Bodnárová. Jej príspevok *Organizačno-správny vývoj evanjelickej cirkvi a. v. na východnom Slovensku v 16. a 17. storočí* je orientovaný na Šarišskú, Zemplínsku, Užskú, Abovskú a Turniansku stolicu, kde si všíma príklon k reformačným myšlienkam. Mapuje vznik seniorátov na východnom Slovensku, priebeh ich existencie, zástupcov a celkový osud. Pristupuje k vyčleneniu evanjelickej cirkvi a jej špecifík, podáva závery Žilinskej, Spišskopodhradskej a Ružomberskej synody.

V reláciách evanjelickej cirkvi sa pohybuje aj Miriam Viršinská v štúdii *Peštianska (1791) a Budapeštianska synoda (1891 – 1894) a ich význam pre vývoj evanjelickej a.v. cirkevnej správy v Uhorsku*. Príspevok podáva na základe výsledkov prvej a druhej synody prehľad cirkevnej správy, postavenia veriacich a približuje i samotný priebeh a záver synodálnych rokovaní. V závere sa autorka osobitne sústreďuje na ústavu evanjelickej cirkvi a.v. v Uhorsku z roku 1893.

Otázkam *Slovenských katolíckych misií* sa venuje Marta Dobrotková, ktorá sleduje vytváranie slovenských katolíckych misií najmä po prvej a druhej vlne exilu po druhej svetovej vojne. Všíma si slovenský exil a prácu duchovenstva za hranicami Slovenska. Pozornosť upriamuje na rôzne vznikajúce a pôsobiace časopisy, organizácie, strediská. Približuje destinácie slovenských misionárov a spôsob ich činnosti, prechádza jednotlivými krajinami i kontinentmi. Štúdiu chronologicky uzatvárajú predostreté úlohy misionára v kontexte súčasnosti.

Recenzovaná kolektívna monografia poskytuje okrem spomínaných štúdií aj krátke zhodnotenia so sumárnymi informáciami o každom príspevku, a to v anglickom jazyku, ktoré sú umiestnené v závere publikácie. Dodatkom je prehľad literatúry, miestny register a zoznam s informáciou o každom autorovi.

Viaceré momenty vývoja cirkevnej správy na území Slovenka, rozoberané v rámci zmieňovaných štúdií, osvetľujú v priereze jednotlivými storočiami priebeh zmien a celkový stav existujúcej štruktúry na našom území. Cirkevná organizácia ako výsledok zložitého dejinného procesu ovplyvňovala a stále vplýva na samotnú spoločnosť a jej totožnosť, preto je nutné zvyšovať záujem aj o historické súvislosti skúmaného kontextu.

Viera Vallová

.

DIENES, Dénes. *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához.* Sárospatak : Hernád kiadó, 2008. 191 s.

Reformovaná Teologická akadémia v Sárospataku patrí vďaka svojim tvorivým pracovníkom (tak pedagógom ako aj pracovníkom Vedeckých zbierok v Sárospataku) medzi miesta, kde sa v posledných rokoch mimoriadne darí

vydávaniu tak dobových prameňov, ako aj odborných prác (kníh i časopisov) venovaných cirkevným dejinám, samozrejme s dôrazom na protestantizmus a hlavne reformovanú cirkev. Predstavovaná kolektívna vedecká monografia pod redaktorským vedením dr. Dienesa Dénesa je v poradí druhou knihou pravdepodobne dlhšej série prác venovaných dejinám cirkví a náboženského života od najstarších čias až po súčasnosť. Prvý zväzok tejto edície sa venoval vývoju cirkevných pomerov od počiatkov kresťanstva až po reformáciu. Práve druhý, tu predstavovaný zväzok je zameraný na priblíženie najdôležitejšieho obdobia v dejinách protestantizmu, a to obdobie reformácie (1517 – 1648).

Práca je rozdelená do niekoľkých kapitol, pričom za kapitolami venovanými životu a dielu jednotlivých reformátorov je veľmi funkčne zaradený aj výber ukážok z najdôležitejších spisov každého reformátora. Kapitoly majú podobnú schému, najprv je popísaný život, dielo a základy reformačného učenia daného reformátora. V ďalších podkapitolách sa autori venujú popisu šírenia konkrétneho reformačného učenia a podrobnejšiemu výkladu jeho základných teologických a dogmatických princípov, etike.

Autorkou prvej kapitoly o Martinovi Lutherovi je Marianna Misák, tá okrem spomínaných údajov za svojou kapitolou zaradila 95 téz Martina Luthera, predslov k jeho Malému katechizmu, Lutherov spis o sebe samom, ukážku z diela Proti lúpežníckym a vraždiacim hordám sedliakov. Nasledujúca kapitola pojednáva o živote a diele Ulricha Zwingliho, jej autorka Klára Nagy zaradila do výberu z diel reformátora Zwingliho 67 téz a Commentarius, čiže výklad o pravej a falošnej viere. Z pera tej istej autorky pochádza nasledujúca kapitola o Henrichovi Bullingerovi, pričom jedna podkapitola bližšie približuje Bullingerove kontakty v Uhorsku. Do výberu ukážok prác zaradila Klára Nagy Bullingerov list uhorským cirkvám, Prvé helvétske vyznanie a výber zo spisu O dokonalosti kresťanov.

Dienes Dénes je autorom kapitoly o živote a diele Jána Kalvína, pričom mimo historicko-teologických súvislostí sa podrobnejšie venuje problematike vzťahu Kalvína a kapitalizmu a názorom Karla Bartha na reformátora. Z Kalvínovej tvorby sú zaradené ukážky z Inštitúcie kresťanského náboženstva z roku 1559, zo spisu O potrebe reformy v cirkvi, 1543, z Katechizmu ženevskej cirkvi, 1545 a Pojednávanie o relikviách, 1543. Do kapitoly s názvom Ďalší významní predstavitelia prvej generácie reformátorov od Levente Béla Barátha je zaradený Filip Melanchton, Ján Oecolampadius a reformátori zo Štrasburgu (Sturm, Capito, Bucer, Hedio). Z ukážok tu nájdeme Augsburské vyznanie a Obrana augsburského vyznania od Melenchtona. O iných smeroch reformácie, presnejšie o novokrstencoch a antitrinitároch, pojednáva v nasledujúcej kapitole Dienes Dénes.

Aj keď to v anotovanej práci nie je explicitne naznačené, predsa možno povedať, že po predstavení najdôležitejších osobností reformácie a reformačných smerov, je v nasledujúcich kapitolách priblížené ich prenikanie a etablovanie v západoeurópskych

štátoch. Reformáciu v Anglicku a historicko-teologické aspekty puritanizmu popisuje Marianna Misák a Dienes Dénes. Takisto osobitné kapitoly sú venované reformácii v Nizozemsku (Klára Nagy, Dienes Dénes) a Francúzsku (Klára Nagy). Pokusy o obnovu v katolíckej cirkvi je názov kapitoly, kde sa Dienes Dénes venuje Tridentskému koncilu a Jezuitskému rádu, ako aj vzťahu jansenizmu a katolíckej cirkvi. Rozhodujúcej politickej udalosti vo vzťahu k reformácii, ktorá aj v podstate dovršuje zápas katolicizmu a protestantských cirkví a uzatvára proces reformácie v Európe, tridsaťročnej vojne je venovaná stručná kapitola (Marianna Misák). Záver práce tvorí kapitola približujúca vnímanie reformácie z viacerých uhlov pohľadu, jednak vzťah katolíckej cirkvi k reformácii, ďalej hodnotenie dôsledkov reformácie marxistickou históriografiou, ale aj reflexiu reformačného procesu a jeho dôsledkov tak v náboženskom, ako i spoločenskom, ekonomickom, kultúrnom vývine v ranom novoveku i súčasnosti. Práca je obohatená taktiež o malý lexikón najvýznamnejších osobností reformácie a pomerne podrobný zoznam literatúry k téme. Anotovaná práca predstavuje stručný, ale pritom veľmi bohatý text na údaje, ktorá poskytne čitateľovi kvalitný informačný vstup do problematiky reformácie.

Annamária Kónyová

VOCELKA, Karl – LEEB, Rudolf – SCHEICHL, Andrea (eds.). *Renaissance und reformation.* OÖ. Landesausstellung 2010 Schloss Parz/Grieskirchen. Linz : Trauner Verlag, 2010, 656 s.

Obsiahly katalóg hornorakúskej krajinskej výstavy venovanej obdobiu reformácie a renesancie v dejinách Horného Rakúska prináša takmer štyri desiatky zaujímavých štúdií popredných rakúskych historikov či umenohistorikov, venujúcich sa tejto a s ňou súvisiacim témam. Príspevky v katalógu možno rozdeliť na niekoľko častí. Najväčšia je venovaná cirkevnému vývinu krajiny, predovšetkým reformácii, jej priebehu a prejavom v Hornom Rakúsku, rekatolizácii, katolíckej reštaurácii, dejinám evanjelickej cirkvi či všeobecne náboženskej politike. Ďalšie štúdie sú venované kultúrnemu vývinu v období renesancie, niektoré i v súvislosti s reformáciou, iné sa zaoberajú dejinami tohto štýlu či jednotlivými objektmi, zámkami a ich výzdobou na území Horného Rakúska. Tretia časť príspevkov sa venuje problematike humanizmu, vedy, školstva a životného štýlu v krajine v epoche renesancie.

Po úvodnej štúdii zostavovateľov nasleduje príspevok Ericha Woschitza venovaný samotnej výstave z umenovedného hľadiska. Štúdie Waltera Asperniga, Margarety Vyoral-Tschapka a Rudolfa Leeba sa zaoberajú dejinami a výzdobou zámku Parz pri Grieskirchene. Nasledujúci príspevok Rudolfa Leeba je venovaný kontaktom Martina Luthera s Horným Rakúskom. Astrid von Schlachta sa zameral na ranú reformáciu v Hornom Rakúsku, Elisabeth Gruber skúma rodinu Jörger a jej úlohu v konfesionálnych dejinách

Rakúska, a Walter Aspernig rovnakú problematiku vo vzťahu k rodine Polheim. Štúdia Lothara Schultesa je venovaná renesančnému umeniu v Hornom Rakúsku. Popredný český historik obdobia raného novoveku, Václav Bůžek, sa zaoberá zámkami juhočeských magnátov v období renesancie a manierizmu. Nasledujúce príspevky súvisia skôr s problematikou humanizmu. René Tebel sa zaoberá dôsledkami raných objavných plavieb na geografický obraz sveta v Európe, Barbara Staudinger spoločenskými kontrastmi epochy renesancie, Harald Tersch problematikou individualizmu, Karl Vocelka sa venuje dôsledkom objavu kníhtlače na komunikáciu na prahu novoveku a Franz M. Eybl kníhtlači a obchodom s knihami v Hornom Rakúsku v období reformácie. Štúdia Georga Heilingsetzera je venovaná kontaktom, hraniciam a vzájomným vplyvom humanizmu, renesancie a reformácie v Hornom Rakúsku. Ingrid Matschinegg sa zaoberá študijnými a poznávacími cestami hornorakúskej šľachty v 16. storočí a Marianne Klemun obratom záujmu vedy k prírodným vedám.

Géza Hajós sa venuje renesančným záhradám ako predmetu reprezentácie a vedeckého skúmania. Mathias Müller sa zaoberá mecenášstvom a štylizovaním života v protestantskom umení v Hornom Rakúsku. Podobnú problematiku, umelecké zbierky a ich reprezentačnú funkciu skúma aj príspevok Karla Vocelku a Andrey Scheichl.

Posledný blok štúdií reprezentuje cirkevno-historickú a religiózno-historickú problematiku. Arno Strohmayer sa venuje náboženskej politike v Hornom Rakúsku v období konfesionalizácie (v r. 1520 – 1650). Rudolf Leeb sa vo svojej ďalšej štúdii zaoberá evanjelickou cirkvou a jej teológmi v Hornom Rakúsku v storočí reformácie. Gerold Lehner sa zameral na bohoslužby, liturgiu a ďalšie aspekty cirkevného života. Obsiahla štúdia Dietmara Weikla sa venuje reformácii a protireformácii v Hornom Rakúsku a zaujímavý príspevok Güntera Merza reformáciou poznačeným umeleckým pamiatkam v krajine. Günther Wassilowsky sa zaoberá vývinom katolíckej cirkvi v Hornom Rakúsku v čase reformácie a v nasledujúcom príspevku ten istý autor katolíckou reformou a rekatolizáciou. Martin Scheutz sa venuje odporu robotníkov panstva soľnej komory proti rekatolizácii Rudolfa II. a Hannes Leidinger recepcii rakúskej sedliackej vojny. Posledné dva príspevky sú venované dejinám protestantských cirkví v krajine po rekatolizácii. Andreas Hochmeier sa zaoberá tajným protestantizmom a Günter Merz dejinami protestantov od Tolerančného patentu po súčasnosť.

Druhú, podobne obsiahlu časť katalógu tvoria reprodukcie a krátke popisy všetkých exponátov výstavy. V závere je uvedený zoznam všetkých inštitúcií a osôb, ktoré na výstavu zapožičali predmety zo svojich zbierok, a adresár autorov štúdií. V katalógu získavajú cirkevní historici, historici, historici umenia i odborná verejnosť významné dielo približujúce reformáciu i ranonovoveký náboženský vývin v Hornom Rakúsku, najmä vo väzbe na renesanciu a humanizmus. Iste by bolo užitočné porozmýšľať o podobnom podujatí či aspoň publikácii aj v podmienkach Slovenska.

Peter Kónya

FATA, Márta – SCHINDLING, Anton. (eds.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918.* Münster : Aschendorff Verlag, 2011. 603 s.

Márta Fata a Antoin Schindling z Inštitútu pre dejiny dunajských Švábov a Univerzity Eberharda Karka v Tübingene zostavili úctyhodný zborník venovaný kalvinizmu v Uhorsku v období od 16. do 20. storočia. Zhromaždili v ňom štúdie dvadsiatich štyroch maďarských, nemeckých, rakúskych, švajčiarskych či slovenských historikov, cirkevných historikov, skúmajúcich rôzne aspekty kalvinizmu v priebehu štyroch storočí. Azda najlepším dokladom toho, nakoľko úspešný a reprezentatívny bol ich výber, je skutočnosť, že zostavovatelia ponúkajú verejnosti približne po roku už druhé vydanie zborníka.

Po úvodnom slove zostavovateľov a rozsiahlej úvodnej štúdii predného svetového odborníka na kalvínsku reformáciu Heinza Schillinga Kalvín a kalvinizmus v európskohistorickej perspektíve nasleduje šesť tematických blokov príspevkov.

Do prvého bloku *Helvetská konfesia v Uhorsku a Sedmohradsku* zaradili zostavovatelia dve štúdie. Jan Andrea Bernhard sa venuje Kalvínovej činnosti a vplyvu v Uhorsku a Sedmohradsku pred rokom 1551 a Tamás Juhász skúma vývin kalvínskej konfesie v týchto dvoch krajinách.

Obsiahlejší je druhý blok príspevkov *Etnicita a konfesia*, ktorý otvára štúdia Andrása Szabóa o kalvinizme a etnicite v krajinách Svätoštefanskej koruny v 16. storočí, kde vyvracia doteraz rozšírený názor o maďarskom etnickom charaktere kalvínskej reformácie. Jediná slovenská historička spomedzi autorov, Eva Kowalská, sa vo svojom príspevku zaoberá vzťahom evanjelických Slovákov a Nemcov s uhorskými kalvínmi v priereze štyroch storočí, vyvíjajúcimi sa od spolupráce po odmietanie. Sándor Előd Ősz sa venuje zaujímavej problematike, šíreniu kalvinizmu medzi ortodoxnými Rumunmi v sedmohradskej stolici Hunyad-Záránd. Márta Fata sa sústredila na doteraz málo poznanú tému, a to kalvínskych nemeckých kolonistov, usádzaných v Uhorsku v 18. storočí, s názvom Medzi habsburskou konfesionalizáciou a osídľovacou politikou.

Nasledujúcemu bloku štúdií dali zostavovatelia názov *Cesty sprostredkovania*. Noémi Viskolcz sa venuje osobnosti Heinricha Bistrefelda, profesora akadémie v Gyulafehérvári, ako sprostredkovateľovi medzi západom a východom. Réka Bozzay sa zaoberá vplyvom študentov z univerzity v Leidene na kultúru a vzdelanosť v Uhorsku a Sedmohradsku v 17. a 18. storočí. János L. Győri sa zameral na význam reformovaného kolégia v Debrecíne pre kultúru a politiku v Uhorsku v 16. – 19. storočí, Gábor Sipos podobne na význam reformovaného kolégia v Naygyenyede pre sedmohradskú kultúru v 17. – 19. storočí. Eleonóra Erzsébet Géra sa v príspevku venuje charitatívnym inštitúciám nemeckých reformovaných v Budíne-Pešti v 19. storočí.

Blok príspevkov *Kalvinizmus ako politická tradícia?* otvára štúdia Andrása Pétera Szabóa, zameraná na obsah a význam učenia o práve na odpor v Bocskaiovom povstaní. István M. Szijártó sa zaoberá reformovanými a otázkou stavovského odporu v Uhorskom kráľovstve v 18. storočí. Péter Zakar sa sústredil na obraz Kossutha u liberálnych duchovných, so zvláštnym zreteľom na reformovaných farárov, v rokoch 1848/49. Na príklade Istvána Tiszu sa László Tőkéczki venuje liberalizmu a reformovaným v období dualizmu. Juliane Brandt skúma voľby na väčšinovo reformovaných územiach Uhorska na konci novoveku.

Posledný rozsiahlejší blok má názov *Obraz nepriateľa a vlastný obraz*. Ulrich A. Wien sa zaoberá formovaním konfesionálneho priestoru v Sedmohradsku, akceptáciou reformovaných evanjelickou saskou komunitou. István Bitskey sa venuje názorom Petra Pázmánya na náboženskú slobodu uhorských reformovaných a evanjelikov. Botond Kertész sa zameral na spoluprácu reformovaných a evanjelikov v Uhorsku pri neúspešných pokusoch o cirkevnú úniu v rokoch 1791 – 1914. Hans Christian Maner skúma konfrontáciu rumunských historikov s uhorským kalvinizmom v dlhom 19. storočí.

Zborník obsahovo uzatvára blok *Kalvín dnes*. Zoltán Balog sa venuje aktuálnosti kalvinizmu v dnešnom Maďarsku, Márta Fata a Máté Misilits Kalvínovi v maďarskej spomienkovej kultúre. Zborník je doplnený miestnym a menným registrom, zoznamom máp a vyobrazení a menoslovom autorov s adresárom.

Zborník, vrátane rôznych jeho aspektov, je viac ako vydareným reprezentatívnym prehľadom dejín kalvinizmu v Uhorsku a Sedmohradsku. Približuje výsledky najnovšieho bádania maďarských, rumunských (sedmohradských), rakúskych a nemeckých cirkevných historikov a historikov. Z hľadiska Slovenska a slovenskej historickej vedy tak možno ľutovať, že v ňom nie je zastúpených viac slovenských autorov a chýbajú i na toto územie sa vzťahujúce špecifické témy, napr. slovenskí kalvíni. Azda sa dostanú do niektorého z ďalších podobných diel.

Peter Kónya

FATA, Márta – SCHINDLING, Anton (szerk.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918.* (Kálvin és a magyarországi és erdélyi reformátusság. Helvét hitvallás, etnikum és politika a 16. századtól 1918-ig.) Aschendorff Verlag, Münster, 2010

A kötet a tübingeni egyetemen 2008-ban megrendezett konferencia kapcsán született. A német-magyar együttműködéssel rendezett tanácskozás célja Kálvin és a reformátusság Kárpát-medencében betöltött szerepének bemutatása volt. A reformátor teológiájának elemzése mellett fontos szerepet kapott a magyarság és a helvét hitvallás kapcsolatának vizsgálata. Je-

lentős szereppel bírt Kálvin társadalmi kérdésekről alkotott véleménye, amely a Mohács után különösen is bonyolulttá vált politikai életben különböző módon jelent meg a korabeli Magyarországon. A vizsgálat tárgyát képezte az is, hogy miként nyertek teret a későbbi korok kálvini irányzatai Magyarországon, illetve milyen hatással voltak a kálvini tanok a többi felekezetre.

A nyugat-európai kálvinizmus-kutatás gyakran figyelmen kívül hagyja a kelet-, és a kelet-közép-európai területeket (Magyarországot, Lengyelországot és Litvániát). Ez azért is különösen sajnálatos, mivel a kálvinizmus kezdeteitől fogva egy erős nemzetközi szolidaritással bíró közösség volt. A kálvinizmus másik közös jellemzője volt a társadalmi reformfolyamatokra gyakorolt hatása. Míg Nyugat-Európában a kálvinizmus a modernizáció egyik előmozdítója volt, addig ez hazánkban nem valósult meg. A három részre szakadt országban a megmaradt a rendi társadalom, és ebben a közegben a reformátusság a konzervativizmus felé fordult.

A kötet anyagát öt nagy témakör köré csoportosították a szerkesztők: 1. Kálvin befolyása Magyarországon és Erdélyben. 2. A nemzetiség és felekezet viszonya. 3. A kapcsolatok formái és útjai. 4. A szabadságtörekvések és a kálvinizmus lehetséges összefüggései. 5. Hatástörténet.

Heinz Schilling bevezető tanulmányában azt hangsúlyozza, hogy a lutheránusokhoz képest a kálvinisták sokkal jobban el voltak választva az államtól. Talán ez is indokolja, hogy Kálvin korántsem vált olyan nemzeti hőssé, mint Luther. Nem is jöttek létre tartósan református nemzeti zsinatok, mindössze egy nemzetközi jelentőségű zsinat ült össze Dordrechtben. A reformátusságot a szerző inkább menekült és kisebbségi egyházként látja. Ezzel függ össze, hogy a szigorú egyházfegyelem a menekült egyházak számára rendkívül fontos volt, mivel így tudtak idegenként a másvallásúakkal szemben éberek lenni, és befelé nagyobb egységet kiépíteni. Így határolták el másoktól magukat, ami az önidentitás formálásához kellett.

Juhász Tamás azt hangsúlyozza, hogy a magyarországi és erdélyi kálvinizmus sajátsága, hogy ott a helvét irányzat nem közvetlenül Kálvinon keresztül érvényesül, hanem Philipp Melanchthon, David Pareus és Heinrich Bullinger közvetítésével. Ők minden valószínűség szerint azért válhattak döntő hatásúvá, mivel egy olyan teológiát képviseltek, amely az egységet követte és kerülte az éles vitákat a szétszakított Magyarországon. Az eddigi kutatások még nem tudták kielégítően megmagyarázni, hogy miért nem vált itt Kálvin központi figurává. Figyelemre méltó, hogy II. Helvét Hitvallás hitirata a magyarországi református egyháznak, de Kálvin katekizmusai nem!

Jan-Andrea Bernhard arra mutat rá, hogy egyrészt Kálvin jól tájékozott volt a magyarországi és erdélyi eseményekről, másrészt széles hazai közönséget érdekelt munkássága. Műveit 1550-től bizonyíthatóan nagyobb számban vásárolták. Kálvin művei megjelennek a magyarországi könyvtárakban pl. Perneszith György, Nádasdy Tamás jószágigazgatójánál Johannes Dernschwam besztercebányai polgár könyvtárában a mintegy 1200 kötetből

328 Svájcból származik. Az Institutio-t már ekkor tananyagként forgatták. Műveit katolikus körökben is ismerték. Már 1551-ben megjelent Draskovich György tollából Kálvin úrvacsoratanának cáfolata Confutatio eorum quae dicta sunt a Joanne Caluino sacramentario, super verbis Domini Hoc est corpus meum. A XVI. század második felének zsinatain és hitvitairodalmán lehet látni, hogy pl. Dévai Bíró Mátyás, Szegedi Kis István vagy Méliusz Juhász Péter miként fogadja Kálvin tanait.

A soknemzetiségű Szent Korona országaiban más és más módon reagáltak az egyes etnikumok a reformáció tanaira. A horvátok például egyértelműen elutasították, míg az erdélyi szászok testületileg csatlakoztak hozzá. A többieknél nem volt hasonló egyöntetű döntés. A magyarok, németek és szlovákok részben megmaradtak katolikusnak, részben pedig csatlakoztak a reformáció egyik vagy másik ágához. A honi, Wittenberget megjárt diákokra tanáruk, Philipp Melanchthon volt a legnagyobb hatással. A kutatás mind a mai napig nem tudta tisztázni, hogy miért csatlakoztak hazatértük után a magyarok a helvét irányzathoz, míg a németek és szlovákok túlnyomó többségben lutheránusok maradtak. Csak kevés vegyes lakosságú területen lévő szlovák református gyülekezet jött létre. A reformáció magyarországi elterjedését először a mágnásoknak tulajdonították, majd az 1950-es években Klaniczay Tibor és Makkai László a városok szerepét emelték ki - olvashatjuk *Szabó András* írásában. *Eva Kowalska* tanulmánya szerint ebben nem a nemzeti hovatartozás, hanem inkább a Bécstől való távolság volt a döntő. *Ősz Sándor Előd* szerint figyelemre méltó törekvéseknek lehetünk tanúi Erdélyben, ahol magyarok megpróbálták Kálvin tanait a románok között anyanyelvükön terjeszteni. Ennek köszönhetőek az első román nyelvű nyomtatványok is. E törekvés jegyében több iskolát is hoznak létre, azonban ez nem volt átütő erejű. Szerény sikereket csak Lugos és Karánsebes környékén ért el a reformáció. Érdekes, hogy az ortodox-református együttélés, időnként közös templomhasználatban is megnyilvánult. A reformáció hatása azonban nem nyomtalan a románok között. Erdélyben 150 évvel hamarabb vezették be az anyanyelvi ortodox román istentiszteletet, mint a román fejedelemségekben.

Fata Márta szerint a homogén magyar reformátusságról alkotott képet módosítja a XVIII. századi német bevándorlás. Ennek kapcsán láthatjuk, hogy a konfliktusok nem mindig a vallási csoportok között voltak elsősorban, hanem gyakran a nyelvi, etnikai természetűek voltak. A német protestánsok időnként egy egyházközséget alkotnak. A felekezetek közti átjárás bizonyítékaként.

Bozzay Réka azt fejti ki, hogy mivel a protestánsoknak Magyarországon nem volt a kora újkorban lehetőségük egyetemen tanulni, így kénytelenek voltak továbbra is Nyugat-Európában tanulni, ami nagymértékben hozzájárult az ottani eszmék gyors elterjedéséhez. Érdekesség a reformátusok 1592-ig nem református egyetemeken, hanem Wittenbergben tanultak, majd 1621-ig Heidelbergben, aztán pedig holland egyetemeken. A svájci felsőoktatás a XVIII. század elejéig kevésbé

volt vonzó számukra. A protestáns nyugat-európai egyetemeken azonban nemcsak reformátusok, hanem lutheránusok, unitáriusok és katolikusok is tanultak pl. Leidenben. Sőt, az is előfordul, hogy katolikusok is hallgattak teológiát – állapítják meg *Győri L. János, Sipos Gábor* A Nyugat-Európában tanult formálódó református értelmiség nagy hatással volt a magyar kultúrára. A külföldről a hazai kollégiumok katedráira került professzorok egy viszonylag modern tudásanyagot adhattak tovább. E közvetítő funkció tette lehetővé a református kollégiumok nemzetmegtartó szerepét az ország három részre szakadása idején, ami majd a XVIII. század folyamán egy konzervatív magatartássá alakult át.

A református teológiai és kulturális eszmék külföldről idejött lelkészek, tanárok révén is meghonosodhattak. Erre példa gyulafehérvári kollégium külföldi tanári kara, melynek külföldi kapcsolatrendszere a fejedelmi politikát is szolgálta, miként erről *Viskolcz Noémi* értekezett.

Géra Eleonóra Erzsébet szerint kevésbé kutatottak a reformátusok XIX. századi külföldi kapcsolatai, bár ez igen fontos volt a magyar társadalom modernizációja szempontjából. Amikor szerte Európában ébredések voltak, a református egyház a diakónia és a belmisszió területén újította fel tevékenységét. Ebben különösen nagy szerepet játszott a Budapesti Németajkú Református Egyházközség.

Heinz Schilling távlatos áttekintése szerint a nemzetközi kálvinizmussal általában össze szokták kapcsolni a szabadságtörekvéseket, így kapcsolódik ezzel össze a magyar protestantizmus is. Az 1671-1681 közötti különösen heves protestánsüldözések miatt itt is megerősödött az üldözött egyház képe. Bocskai és Bethlen a Habsburgok elleni harcait a zsarnok elleni lázadásként értelmezték.*Tőkéczki László és Balogh Zoltán* arról értekezett, nem véletlen, hogy a Habsburgok az állam ellenségeként tekintettek a reformátusokra. Másik oldalon viszont a nemzeti identitás megőrzésében játszott szerepük megkérdőjelezhetetlen volt.

A magyar reformátusság szigetszerű szerepe kapcsolatot jelentett számos felekezettel, hiszen közvetlenül sehol sem érintkezett hittestvéreivel. Ebben a közegben így válik érthetővé a püspöki rendszer megtartása, amely a katolikus hatást tükrözi. A nemzeti különbségeknek volt többek köszönhető az is, hogy nem jött létre Magyarországon a lutheránusok és a kálvinisták uniója. A vallási téren mutatott feszültségek azonban nem gátolták meg azt, hogy a nemzeti sorskérdésekben a magyarok együttműködjenek.

A német példával szemben Magyarországon nem következett be a lutheránusok és kálvinisták közötti unió, írják *Eva Kowalská* és *Kertész Botond*. Katolikus szempontból nem utolsósorban Károly bibliafordítása és iskolarendszere miatt nagy kihívásnak tekintették a kálvinizmust. A honi viszonyokra jellemző, hogy a Pázmány Péter a rekatolizáció vezetője is szót emelt a vallásszabadság érdekében – állapítja meg *Bitskey István*. *Balogh Zoltán úgy látja, hogy* mind a két oldal szükség esetén felül tudott kerekedni ellentétein, ha a nemzet érdekei azt kívánták. Ma a reformátusság az élet számos terüle-

tén él a magyarság között. Sok esetben életformává válva.

A kötet egyik, a bevezetőben nem említett célja az volt, hogy a német nyelven olvasóközönséggel megismertesse a magyar reformátusság sajátos fejlődését, amely Európa számszerűleg egyik legnagyobb kálvinista közössége.

Kovács Teofil

KÓNYA, Peter (ed.). *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešoviensis XI.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2011. 264 s. ISBN 978-80-555-0315-8.

Prvých desať zväzkov edície ACEP, ktoré sa v predošlých rokoch objavili a najmä medzi odbornou verejnosťou vzbudili značný ohlas, predstavuje osobitnú a rozsiahlu sondu do dejín viacerých oblastí dejín celej strednej Európy. Na túto tradíciu nadviazal aj najnovší, v poradí už jedenásty ročník. Ten je z veľkej časti poctou Leonardovi Stöckelovi, nielen s mestom Bardejov neodmysliteľne spojenej významnej osobnosti, ale aj s celým procesom reformácie na východnom Slovensku. O tomto pedagógovi, teológovi a organizátorovi cirkevného života vzniklo už aj v minulosti viacero viac či menej rozsiahlych, v každom prípade odborne vysoko fundovaných textov. Zborník zostavený P. Kónyom pri príležitosti 500. výročia narodenia a 450. výročia úmrtia tejto osobnosti prináša však, okrem iného, aj množstvo nových informácií a súvislostí spojených zo životom a dielom L. Stöckela. Aj z uvedeného faktu vychádzal zostavovateľ zborníka pri jeho rozdelení do viacerých častí. Úvodná z nich je venovaná samotnej osobnosti L. Stöckela, pričom v štyroch štúdiách sa M. Klátik, K. W. Schwarz, D. P. Daniel a D. Škoviera snažili nielen o poskytnutie informácií z najdôležitejších životných etáp, ale aj o vzťahu k vzdelaniu, antickým autorom či ďalších faktoch, ktoré sa podieľali na formovaní jeho osobnosti.

Ďalší, v poradí druhý blok z celkových siedmich príspevkov, je venovaný predovšetkým samotnému dielu L. Stöckela. Ich autori postupne sústredili svoju pozornosť nielen na ohlasy, ktoré jeho názory vyvolali predovšetkým v širšom, najmä meštianskom prostredí (V. Čičaj), analýze jeho etických a morálnych názorov (V. Gluchman), ale aj vplyvu, ktorý zaznamenal v okolitých mestách, v hudbe, matematike, ale i pri vzájomných polemikách s predstaviteľmi kalvinizmu.

Tretí blok príspevkov sa venuje problematike nástupu a rozvoja reformácie v Uhorsku, Sedmohradsku i Čechách. V piatich obsahovo širšie koncipovaných textoch sledujú ich autori, resp. autorky, napríklad počiatky reformácie v sedmohradských mestách (K. Papp), západnom Uhorsku (I. Bitskey), či počiatky kalvinizmu v hornouhorských slobodných kráľovských mestách (P. Kónya). Vytvárajú tak logické východisko pre štvrtú skupinu štúdií venovaných predovšetkým rôznym udalostiam, osobnostiam a aktivitám spojeným s rodiskom a pôsobiskom

L. Stöckela – Bardejovom. Až sedem autorov tak postupne prezentuje širokú škálu problémov, ktoré umožňujú lepšie nazrieť najmä do rozvoja náboženského a kultúrneho života tohto významného mesta v 16. storočí. Záverečná časť zborníka predstavuje pohľad štyroch autoriek na otázky súvisiace s vývinom a činnosťou protestantského školstva. Túto, do istej miery, špecifickú problematiku sledujú v pomerne širokom zábere 16. – 18. storočia, pričom hlavný dôraz kladú na priestor východného Slovenska.

Rozsah i celková úroveň jednotlivých príspevkov, ktoré zostavovateľ do zborníka zaradil, je už na prvý pohľad dosť rozdielna. Je to pochopiteľné aj vzhľadom na skutočnosť, že väčšina z nich odznela v podobe referátov na vedeckej konferencii, ktorá bola súčasťou slávnosti spojenej s výročím narodenia i úmrtia L. Stöckela. V konečnom dôsledku však publikácia ako celok neprináša len nové poznatky o samotnom L. Stöckelovi, dobe, v ktorej žil a pôsobil, ale zachytáva reformačné hnutie, jeho počiatky i rýchly rozvoj nielen v priestore východného Slovenska, ale v podstatne širšom, stredoeurópskom meradle. Ide tak nepochybne o dôstojné uctenie si pamiatky dôležitej osobnosti, ktorej pôsobenie malo výrazne nadregionálny charakter a svoj význam si udržalo ešte dlho po jeho smrti.

Patrik Derfiňák

WORCESTER, Thomas (ed.). *The Cambridge companion to the Jesuits.* Cambridge : Cambridge University Press, 2008. 361 s. ISBN 978-0-521-67396-9.

Sv. Ignác z Loyoly získal pápežské povolenie pre založenie nového rehoľného rádu s názvom Spoločnosť Ježišova v roku 1540. Do polovice 18. storočia boli jezuiti aktívni v mnohých častiach Európy a aj ďaleko mimo nej, no v roku 1773 boli pápežom Klementom XIV. zrušení a ich rehoľa bola reštaurovaná v roku 1814 pápežom Piom VII. Spoločnosť Ježišova do 60. rokov 20. storočia vzrástla a získala mnoho svojich členov v Európe, v Severnej Amerike a aj v iných častiach sveta.

Zostavovateľom predkladanej práce je *Thomas Worcester SJ,* profesor histórie na Kolégiu sv. Kríža v Massachusetts, autor mnohých prác venovaných dejinám a spiritualite jezuitov. V úvode zborníka v krátkosti rozoberá životné osudy zakladateľa rádu a predstavuje rozdelenie tohto „sprievodcu", ktorý je rozdelený na päť častí a celkovo obsahuje 18 štúdií od jednotlivých autorov.

Prvá časť zborníka nesie názov IGNÁC Z LOYOLY a obsahuje tri štúdie. Prvou z nich je štúdia Lu Anna Homzu s názvom *The religious milieu of the young Ignatius (Náboženské prostredie mladého Ignáca),* v ktorej v stručnosti rozoberá dejiny a úlohu rodu Loyola. Zároveň poukazuje na charakter náboženského prostredia na území Španielska, ktorý mal na Ignáca veľký vplyv a v neskoršom období pôsobil na formovanie jeho názorov a myšlienok. Osobnosťou sv. Ignáca z Loyoly sa veľmi pekným štýlom zaoberá J. Carlos Coupeau v ďalšom príspev-

ku *Five personae of Ignatius of Loyola (Päť osobností Ignáca z Loyoly),* kde nám predstavuje päť profilov sv. Ignáca. Prvým z nich je Ignác – pútnik, putujúci medzi Loyolou a Rímom. Ďalším je prerod od parížskeho magistra na rímskeho „otca". Tretím profilom je jeho pôsobenie ako hlavného generála na čele rehole, potom nasleduje profil svätca – zakladateľa Spoločnosti Ježišovej, a nakoniec je to vodca protireformácie. Poslednou štúdiu tejto prvej časti zborníka je štúdia Philipa Endeana s názvom *The Spiritual Exercises (Spirituálne cvičenia),* ktorá je venovaná Ignácovým exercíciám. Podľa autora nie sú tieto Ignácove cvičenia len knihou na čítanie, ktorá má poskytnúť čitateľovi návod, ako tieto cvičenia robiť, ale ich význam je oveľa väčší, pretože po ich prečítaní ani sám autor nevie, čo sa dostaví. Následne v týchto cvičeniach rozoberá Ignácove modlitby, idey a témy. Taktiež istú časť štúdie venoval spomínaným exercíciám a ich vzťahu k Spoločnosti Ježišovej a ich využitiu v nej.

Druhá časť zborníka je nazvaná EURÓPSKE ZÁKLADINY JEZUITOV a obsahuje päť štúdií. Z nich prvá, ktorej autorom je Paul V. Murphy, nesie názov *Jesuit Rome and Italy (Jezuitský Rím a Itália).* Už z názvu štúdie vyplýva, že veľká pozornosť je venovaná práve mestu Rím, čo na začiatku zdôrazňuje aj autor, pretože na území Itálie bol Rím mestom najviac ovplyvneným jezuitmi. Následne sa autor príspevku venuje jednotlivým kolégiám, ktoré v Ríme a na území Itálie vznikli. Ďalej logicky rozoberá jednotlivé spoločnosti a spolky, ktoré na daných kolégiách vznikli, a postupne sa venuje ich misiám na území Itálie, až nakoniec v krátkosti vysvetľuje príčiny zrušenia rehole. Autorom ďalšieho príspevku *The Society of Jesus in the Three Kingdoms (Spoločnosť Ježišova v troch kráľovstvách)* je Thomas M. McCoog, ktorý v ňom vysvetľuje pôsobenie jezuitov v troch kráľovstvách: v Anglicku, Írsku a Škótsku už od čias vlády Henricha VIII. Autor opisuje pôsobenie prvých a stálych misií, a hlavne misií za vlády Alžbety na území Anglicka. Ďalej svoju pozornosť venuje oblastiam Írska a Škótska, zvlášť v období 17. storočia. Autorom ďalšieho príspevku je samotný zostavovateľ zborníka Thomas Worcester. Jeho príspevok nesie názov *Jesuit dependence on the French monarchy (Jezuitská závislosť na Francúzskej monarchii)* a autor už hneď na začiatku píše, že dejiny jezuitov vo Francúzsku sa začali už štúdiom samotného Ignáca z Loyoly v Paríži. Následne po založení Spoločnosti Ježišovej vznikli jedny z prvých kolégií práve na území Francúzska, čo tvrdí aj samotný Worcester, ktorý vo svojej štúdii ďalej rozoberá osudy jezuitov a ich silu počas vlády francúzskeho Henricha IV. Ďalšia zo štúdií sa zaoberá postavením žien v Spoločnosti Ježišovej a nesie názov *Women Jesuits? (Ženy jezuitky?).* Jej autorkou je Gemma Simmonds, venujúca sa otázke žien v Spoločnosti Ježišovej, teda prvým myšlienkam a pokusom žien o vytvorenie tzv. druhého rádu, ako to bolo pri iných reholiach, a zvlášť opisuje pokusy Mary Wardovej (1585 – 1645), ktorá žila svoj život podľa jezuitských pravidiel. Zvlášť zaujímavou štúdiou je z pera Stanislawa Obireka *Jesuits in Poland and eastern Europe (Jezuiti v Poľsku a vo východnej*

Európe), v ktorej autor najskôr rozoberá poľskú historiografiu o tejto téme. Následne sa zameriava na hodnotenie prvej generácie jezuitov na území Poľska a na hodnotenie ich činnosti, hlavne činnosti školskej, ktorá v istom období mala svoje úspechy, no aj dosť veľké problémy. Zvlášť sa zaoberá aj hodnotením jezuitskej činnosti po delení Poľska a pod nadvládou ruskej cárovnej.

Tretia časť zborníka pod názvom ZEMEPISNÉ A ETNICKÉ HRANICE obsahuje štyri príspevky. Prvý z príspevkov je venovaný pôsobeniu Spoločnosti Ježišovej v Japonsku. Jeho autorom je M. Antoni J. Üçeler a uvedený je pod názvom *The Jesuit enterprise in sixteenth-and seventeenth-century Japan (Jezuitská podnikavosť v Japonsku v 16. a 17. storočí).* Na začiatku príspevku sa venuje jezuitom pôsobiacim v portugalskej Indii a následne prvým misiám v Japonsku. Ďalej svoju pozornosť zameriava na osobnosť Alessandra Valignana, činnosť jezuitov, ale aj perzekúciu počas obdobia Tokugawu, a ukončenie ich misií v Japonsku. Nicolas Standaert sa v ďalšom príspevku *Jesuits in China (Jezuiti v Číne)* zaoberá ich pôsobením v tejto krajine. Po krátkom historickom prehľade začiatkov pôsobenia jezuitov v tomto kúte sveta nasleduje štatistika jednotlivých pôsobiacich jezuitov, zároveň aj štatistika ich činnosti a vplyvu na vývoj kultúry. Rovnako autor predstavuje jednotlivé z knižných publikácií jezuitov, ktoré mali ich apoštolátu na tomto rozsiahlom území napomôcť. Zároveň však poukazuje na knihy, ktoré boli z Číny prinesené na územie Európy, a tiež v istom zmysle ovplyvnili vývoj kultúry a nových myšlienok na starom kontinente. Ďalšia zo štúdií *The Jesuits in New France (Jezuiti v Novom Francúzsku),* ktorej autorom je Jacques Monet, poukazuje na príchod jezuitských rehoľníkov na územie Ameriky a ich prvé aktivity, ktoré podnikali medzi novoprisťahovanými, ale aj medzi pôvodnými obyvateľmi kontinentu. Samozrejme, že tieto ich prvé aktivity boli sprevádzané aj rôznymi potýčkami, pri ktorých niektorí z jezuitov prišli o život. Autorom ďalšej štúdie *Racial and ethnic minorities in the Society of Jesus (Rasové a etnické menšiny v Spoločnosti Ježišovej)* je Thomas S. Cohen, ktorý si všíma rasové a etnické zastúpenie medzi jednotlivými členmi Spoločnosti Ježišovej. Kým na začiatku fungovania boli do rehole prijímaní len Európania, v neskoršom období to boli aj obyvatelia jednotlivých krajín, v ktorých jezuiti pôsobili ako misionári a postupne si vychovávali svoj klérus.

Štvrtá časť zborníka je pomenovaná UMENIE A VEDY, z čoho vyplýva, že ďalšie príspevky budú venované prínosu rehole do už spomínanej oblasti. Celkovo obsahuje dve štúdie. Prvá z nich pod názvom *Jesuit architecture in colonial Latin America (Jezuitská architektúra v koloniálnej latinskej Amerike),* ktorej autorom je Gauvin Alexander Bailey, poukazuje na prvky jezuitskej architektúry, pretrvávajúce v tejto oblasti od polovice 16. storočia až do 18. storočia. Venuje sa rôznym oblastiam a jednotlivým stavbám, ktoré tu vznikli, či už sú na území Mexika, portugalskej Brazílie, Paraguaja, alebo aj Peru. Louis Caruana sa v príspevku *The Jesuits and quiet side of the scientific revolution (Jezuiti a tichá stránka vedeckej revolúcie)* venuje ich názorom

v oblasti vedy. Ide napr. o zákon pravdepodobnosti, o otázky vesmíru a jeho zákonitostí, či o skúmanie diel rôznych antických autorov (hlavne Aristotela). Autor nám tak ponúka krátky náhľad na ich názory, ktoré boli súčasťou ich vedeckého skúmania.

Posledná časť zborníka má názov JEZUITI V MODERNOM SVETE a celkovo zahŕňa štyri príspevky. Prvý z nich *The Suppression and restoration (Zrušenie a obnovenie)* od Jonathana Wrighta poukazuje na jednotlivé príčiny zrušenia rádu, ktoré prišli z rôznych krajín, napr. z Portugalska, Francúzska a Španielska. Následne opisuje akt zrušenia, no aj jeho záchranu a obnovenie. Ďalšia štúdia od Geralda McKevitta *Jesuit schools in the USA, 1814 – c. 1970 (Jezuitské školy v USA, 1814 – až 1970)* je celá venovaná jezuitskému školstvu v USA. Je teda prehľadom jednotlivých škôl, ktoré jezuiti počas svojho pôsobenia na území USA založili. Mary Ann Hinsdale sa vo svojej štúdii *Jesuit theological discourse since Vatican II (Jezuitský teologický prejav od Druhého vatikánskeho koncilu)* venuje vzťahu jezuitov a koncilu, teda jednotlivým myšlienkam, ktoré na tomto koncile predniesli. Rovnako sa venuje prejavom, ktoré sa začali šíriť od jezuitov z rôznych častí sveta, napr. z Latinskej Ameriky, a aj jej jednotlivým, ešte žijúcim predstaviteľom. Autorom poslednej štúdie zborníka je zasa zostavovateľ Thomas Worcester. Názov štúdie je *Jesuits today (Jezuiti dnes)* a venuje sa v nej stavu tejto rehole od roku 1960 a v stručnosti aj jednotlivým miestam, kde jezuiti pôsobia až dodnes.

Na záver môžem napísať, že predstavený zborník venovaný Spoločnosti Ježišovej je naozaj jedinečným dielom, pretože nám ako jeden z mála poskytuje pohľad na túto rehoľu z rôznych strán ich pôsobenia.

Monika Bizoňová

DEBRECENI EMBER, Pál. *A magyarországi és erdélyi református egyház története.* Prel. Botos, Péter. Sárospatak : Sárosptaki Református Kollégium Gyűjteményei, 2009. 776 s.

V redakcii kolektívu autorov Reformovaného kolégia v Sárospataku vychádza po takmer troch storočiach maďarský preklad najstaršieho spracovania dejín reformovanej cirkvi v Uhorsku a Sedmohradsku. Pavol Ember Debreceni využil pri písaní svojho diela všetky dovtedajšie pokusy o zachytenie histórie reformácie v krajine, ktoré počas niekoľkých rokov dopĺňal, pričom vychádzal z celého radu autentických dokumentov, kanonických vizitácií, seniorátnych či dištriktuálnych protokolov a iných prameňov, zničených počas posledných protihabsburských povstaní. Jeho dejiny sú pre poznanie histórie reformácie a kalvinizmu v Uhorsku nesmierne cenným prameňom. Vo svojej práci zmapoval Ember pôsobenie reformovanej cirkvi do roku 1696 a ďalej v tom až do roku 1725 pokračoval jeho zať v exile v Nizozemsku. V roku 1728 vydal jeho dielo pod vlastným menom utrechtský

univerzitný profesor Fridrich Adolf Lampe a v tejto podobe bolo bádateľom k dispozícii až doteraz.

Súčasní vydavatelia využili viacmenej pôvodnú dispozíciu práce. Po Lampeho úvode a dvoch venovaniach, od Jána Kocsi Csergőa a Martina Zádorfalviho, nasleduje vlastná Emberova práca. Tá pozostáva z dvoch dielov, z ktorých prvý zachytáva históriu kresťanstva na území Uhorska do reformácie a druhý po začatí reformácie. Jedna aj druhá kapitola je pritom rozdelená na niekoľko častí. V prvej kapitole sa prvá časť zaoberá dejinami kresťanstva do čias Karola Veľkého, druhá sa venuje nasledujúcemu obdobiu po panovanie kniežaťa Gejzu, tretia zavádzaniu kresťanstva za vlády Gejzu a sv. Štefana a štvrtá časť mapuje proticirkevné hnutia až po začiatok reformácie. Kapitolu uzatvára predslov jedného z diel bardejovského farára Severína Škultétyho z konca 16. storočia.

Najrozsiahlejšia je prvá časť druhej kapitoly, popisujúca dejiny reformovaných zborov v Uhorsku a Sedmohradsku chronologicky. Za nimi nasledujú listy a iné pramene, týkajúce sa prešporských krvavých súdov a uhorských galejníkov. Ďalšia časť obsahuje prehľad reformovaných dištriktov, seniorátov, zborov a ich predstaviteľov. V nasledujúcej časti je zaradený autentický opis udalostí reformácie vo veľkých saských evanjelických zboroch v Sedmohradsku (Medgyesi, Sibini a Brašove). Posledné dve časti kapitoly sú venované agende uhorských reformovaných cirkevných zborov a prekladom Biblie, piesňam a literatúre.

Za Emberovu prácu zaradili editori preklad diela Valenta Kocsi Csergőa s názvom Krátke rozprávanie o utrpení galejníkov, ktoré napísal na základe vlastných skúseností z neapolských galejí. Na rozdiel od jeho doterajších redakcií, vrátane súčasti Lampeho vydania, ide o prvý kompletný preklad.

V doslove podávajú zostavovatelia informácie o autoroch, Pavlovi Debreceni Emberovi a Valentovi Kocsi Csergőovi, ako aj prekladateľovi Pterovi Botosovi. Celú knihu uzatvárajú obsiahle registre.

Novovydaná kniha Pavla Debreceni Embera o dejinách reformovanej cirkvi v Uhorsku a Sedmohradsku je nesmierne cenným edičným počinom. Nielen preto, že je rozsiahlejšia ako dielo F. A. Lampeho, ale najmä z dôvodu, že významné údaje z dejín kalvínskej reformácie a ranej histórie kalvinizmu sprístupňuje v modernom preklade širokému okruhu cirkevných historikov, historikov, študentov a odbornej verejnosti. Treba dúfať, že aj iné cirkvi pristúpia k podobným projektom prekladov najstarších spracovaní svojich dejín.

Peter Kónya

OKOLICSÁNYI, József. *A nógrádi ágostai hitvallású evangélikus egyházmegye monográfiája.*
Ed. Galcsik, Zsolt. Budapest : Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség a Historia Ecclesiastica Hungaria Alapítvány, 2009. 319 s.

Vydanie monografie Novohradského evanjelického a. v. seniorátu je významným edičným počinom. O to významnejším, že sa realizovalo viac ako deväť desaťročí po jej napísaní. Práca Józsefa Okolicsányiho, szirackeho zemepána, bola pôvodne pripravovaná na štvorsté výročie reformácie, mala teda vyjsť v roku 1917. V dôsledku nepriaznivého vývinu v krajine na sklonku prvej svetovej vojne však jej publikovanie muselo byť odložené a v nasledujúcich rokoch, po rozpade Uhorska, už k jeho realizácii nedošlo. Kniha sa vydania nedočkala ani r. 1927, až sa napokon dostala do Evanjelického krajinského archívu, kde v rukopise čakala na priaznivejšie časy. Tie prišli až po zmene spoločenskej situácie na konci 20. storočia. Finančne jej vydanie podporili: Rytiersky rád johanitov, Severný dištrikt Maďarskej evanjelickej a. v. cirkvi, Výbor Novohradskej župy, Novohradský evanjelický a. v. seniorát a Verzatus, s.r.o. Pôvodný rukopis aktuálnymi údajmi, zoznamom literatúry a registrom doplnil a na vydanie pripravil Zsolt Galcsik.

Po úvodnom slove biskupa severného dištriktu evanjelickej a. v. cirkvi Dr. Tamása Fabinyho zaradil editor pôvodný predslov od významného cirkevného historika a verejného činiteľa Michala Zsilinszkeho z r. 1916.

Celá kniha je rozdelená na štyri väčšie časti. V úvodnej autor podáva podľa jednotlivých období zostavené dejiny seniorátu. Prvé je od reformácie do Žilinskej synody, roku 1611, druhé do začiatku „tragického desaťročia", r. 1671, tretie do nástupu Jozefa II., resp. vydania Tolerančného patentu, štvrté do začiatku revolúcie roku 1848 a posledné do „súčasnosti", teda do roku 1916. Pri analýze jednotlivých období histórie seniorátu si autor všíma celokrajinské dianie, významné udalosti vnútrocirkevného vývinu, domáce reálie a dôležitých činiteľov seniorátu, ako aj vývin školstva a náboženskej literatúry.

Druhá časť je venovaná dejinám jednotlivých cirkevných zborov. Celkovo podáva autor vývin 46 existujúcich a desiatich zaniknutých farností. Históriu troch ďalších farností, ktoré sa z rukopisu stratili, doplnil editor. V tretej časti sa nachádza prehľad superintendentov, dištriktuálnych dozorcov, seniorov, konseniorov a seniorátnych dozorcov. Za ním nasleduje zoznam funkcionárov seniorátu a štatistické údaje z r. 1916.

Záver knihy vyčlenil editor stručným dejinám seniorátu od r. 1917 do r. 2007, za ním starostlivo vypracovanému zoznamu literatúry o dejinách seniorátu, mennému registeru a mapkám.

Dejiny Novohradského seniorátu Uhorskej evanjelickej a. v. cirkvi sú významným obohatením nielen evanjelickej cirkevno-historickej literatúry, ale historiografie k dejinám cirkví v ranom novoveku a novoveku vôbec. Zaiste sa stanú dôležitou pomôckou pre maďarských i slovenských historikov a cirkevných historikov pri výskume spoločných kapitol našej minulosti.

Peter Kónya

Theologos, 2011, roč. 13, č. 1. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, 322 s. ISSN 1335-5570.

Tak ako každý rok, aj v tomto vydala Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove prvé číslo svojej teologickej revue *Theologos* v poradí už 13. ročníka, ktorá aj tentoraz svojím obsahom zaujme každého čitateľa najmä z odborných kruhov nielen teológie, ale aj filozofie, religionistiky, histórie alebo pedagogiky.

Úvodné štúdie patria zahraničným autorom, dodávajúcim Theologosu opäť vážnosť a serióznosť, ktorej sa revue už niekoľko rokov pevne drží. Aleksy Kowalski popisuje vo svojom príspevku koncept múdrosti ako rozdielnosť medzi filozofiou a sofiou z pohľadu starovekých spisovateľov, pričom neobchádza Sokrata, Platóna, Aristotela atď. Profesor Martin Weis z Jihočeskej univerzity, Teologickej fakulty, zaujímavo popisuje rok 1950 z hľadiska obrazu katolíckej cirkvi v časopise Věstník, pričom jednotlivé udalosti konkretizuje práve prostredníctvom uvedeného časopisu. Problémom cesty sv. Cyrila a Metoda na Velehrad z pohľadu Františka Sušila sa vo svojom príspevku zaoberá Hynek Šmerda, ktorý túto udalosť zasadzuje do kontextu blízkeho puta medzi Čechmi a Slovákmi. Utrpením z pohľadu pastorálnej teológie, hlavne na základe komparácie pohľadov Jána Pavla II. a Benedikta XVI., sa zaoberá Michal Opatrný, rovnako z Jihočeskej univerzity. Dr. Robert Kantor z Pápežskej univerzity Jána Pavla II. rozoberá privilégiá Rímskej róty podľa konštitúcie Ad Incrementum.

Svoje miesto, samozrejme, majú v tomto čísle Theologosu aj domáci autori so svojimi odbornými štúdiami. Jozef Matejovský z Centra Spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach predstavuje vo svojej štúdii jeden z prvých prekladov liturgických textov z cirkevnej slovančiny do slovenčiny, používaných pri večierňach, ktorý bol nájdený v obci Fulianka na východe Slovenska. Rečou a rečovosťou ako základným hemeneutickým problémom u Hansa-Georga Gadamera sa vo svojom príspevku zaoberá Rastislav Nemec. Profesor Peter Šturák pri príležitosti 130. výročia založenia Gréckokatolíckej teologickej fakulty a 20. výročia od obnovenia jej činnosti predstavuje vo svojom príspevku históriu a súčasnosť tejto teologickej školy. Profesor Vojtech Boháč rozšíril svojím príspevkom o eucharistii v diele Mikuláša Russnáka jeho bohatú paletu štúdií o živote a diele prof. Mikuláša Russnáka. Teologickú reflexiu o manželstve na základe Starého a Nového zákona, a tiež cirkevných dokumentov, podáva doc. Marek Petro. Zaujímavým príspevkom sa prezentuje František Čitbaj, ktorý predstavuje problematiku práva legácie pri Apoštolskej stolici, ktorá sa takto snaží vytvárať diplomatické styky. Dr. Marcel Mojzeš vysvetľuje pojem „prameň liturgie", ktorého podstatu vidí v Božej aktivite. Historicko-teologickým poznatkom o sviatosti eucharistie v prospech rozvoja katechézy sa vo svojej štúdii venuje dr. Peter Tirpák. Zaujímavým príspevkom je aj článok dr. Gabriela Paľu o etických dilemách v žurnalistickej profesii. Stručný náčrt problematiky dejinného utvárania člo-

veka ako osoby a osobnosti predstavila dr. Jana Koprivňáková.

Pozoruhodný je aj historický obraz nemeckého národného socializmu v kontexte spoločnosti a kultu v Nemecku, ktorý predstavuje Richard Lipták. V rámci lokálneho výskumu predstavuje Zuzana Molitorisová ľudové zvykoslovie v Hanušovciach nad Topľou. Celú teologickú revue ukončuje svojím príspevkom Ivana Sedláková, ktorá sa venuje problematike alkoholizmu ako otroctvu tela a duše.

Ako je v Theologose zvykom, záverečná časť celej revue je venovaná recenziám, kde sa tentokrát predstavuje monografia M. Rembierzsa a S. Cadera *Rozum a viera – intelektuálne a duchovné dedičstvo Jána Kentského*, monografia P. Tirpáka *Rodinná výchova*, E. Albericha a L. Dřímala *Katechetika* a zborník príspevkov z konferencie venovanej životu a dielu prof. Mikuláša Russnáka.

Theologos opäť prináša množstvo kvalitných štúdií, príspevkov a postrehov z oblasti teologických, historických, religionistických a filozofických štúdií, ktorých autori z radov odborníkov zaručujú kvalitné čítanie a obohatenie nielen vedy, ale poznania ako takého.

Lukáš Petruš

Kronika – Chronicle – Chronik – Krónika – Kronika

Konferencia o konfesiách a spoločnosti v Miskolci

Historický ústav Filozofickej fakulty Miskolcskej univerzity, Religiózny výbor Miskolcskej regionálnej komisie Maďarskej akadémie vied a Redakcia Egyháztörténeti Szemle (Cirkevnohistorická revue) boli organizátormi vedeckej konferencie s názvom Konfesia a spoločnosť, ktorá sa uskutočnila 3. decembra 2010 v Dome Predtiského dištriktu Reformovanej cirkvi v Miskolci. Zúčastnili sa jej takmer dve desiatky teológov, cirkevných historikov a historikov, venujúcich sa najmä rôznym aspektom dejín cirkví a náboženstiev v ranom novoveku.

Úvodný referát mala prihlásený Horváth Zita s témou Konfesionálne pomery v Sajószentpéter v 18. storočí. Gyulai Éva z Miskolcskej univerzity sa vo svojom vystúpení zaoberala minoritmi a aristokratmi v Miskolci v 18. storočí a Peter Kónya slovenskými reformovanými v Hornom Uhorsku v 17. – 18. storočí. Teofil Kovács z Knižnice Reformovaného kolégia v Debrecíne prihlásil referát o peregrinácii Samuela Szilágyiho.

Nasledujúci blok vystúpení bol venovaný náboženskej situácii v Sedmohradskom kniežatstve. Horn Ildikó z ELTE v Budapešti mala prihlásený príspevok o úpadku úlohy sedmohradských unitárov a Oborni Teréz o cirkevných výsadách Rumunov v 17. storočí v Sedmohradsku. Jeney-Tóth Annamária z Debrecínskej univerzity vystúpila s referátom o dvorných kňazoch sedmohradských kniežat v r. 1605 – 1649 a Szabadi István z Archívu Zátiského dištriktu reformovanej cirkvi prednášal o spoločenských aspektoch reformácie u Rumunov. Balogh Judit z domáceho pracoviska sa vo svojom vystúpení venovala priestorovému rozdeleniu konfesií v Székelyudvarhelyi v 17. storočí.

Tózsa-Rigó Attila prihlásil príspevok o vplyve ranej reformácie na príklade mestskej komunity. Dienes Dénes z Reformovaného kolégia v Sárospataku predniesol referát o vzdelaní a spoločenskom postavení kazateľov v prvej polovici 17. storočia. Príspevok Nagya Gábora sa týkal švédskych katolíkov v 16. storočí a Radó Bálinta myšlienky „foedus operum" u anglických teológov obdobia konfesionálnej ortodoxie. Gőzsy Zoltán sa zameral na faktory a formy konfesionalizmu v Zadunajsku v 18. storočí a Ugrai János na otázky súvisiace so začiatkom kňazskej dráhy na konci toho istého storočia. Kőmíves Tibor sa vo svojom príspevku venoval evanjelickej cirkvi v Košiciach v 18. storočí. Varga Szabolcs prihlásil referát o oso-

bitostiach obnovenia cirkevného zriadenia na území Päťkostolskej diecézy, ležiacej za riekou Drávou v 18. storočí.

Konferencia bola vydareným vedeckým podujatím, aj keď sa kvôli náročnému obdobiu pred koncom roka nie všetci prihlásení referenti dostavili, významne obohatila poznanie dejín cirkví a náboženstiev v rôznych regiónoch Uhorska v ranom novoveku.

Peter Kónya

V Prešove sa konala konferencia o kardinálovi T. Špidlíkovi

V dňoch 13. – 14. apríla 2011 sa v priestoroch GTF PU v Prešove konala medzinárodná vedecká konferencia s názvom „Prínos kardinála T. Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu". Konferenciu pri príležitosti 1. výročia odchodu kardinála T. Špidlíka do večnosti organizovala Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove a Centro Aletti v Ríme v spolupráci so Spolkom sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach v rámci inštitucionálneho projektu IP GTF 03/2011 s finančnou podporou Renovabis.

Medzinárodnú vedeckú konferenciu slávnostne otvoril Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita a veľký kancelár GTF, ktorý vo svojom príhovore charakterizoval osobu kardinála T. Špidlíka aj vďaka zaujímavým príhodám z jeho osobných stretnutí s ním. Po ňom sa účastníkom konferencie prihovorila prof. Oľga Benč, PhD., generálna konzulka Ukrajiny v SR, a prorektor PU, prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., v zastúpení rektora Prešovskej univerzity. Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., dekan GTF, vyjadril veľkú radosť nad skutočnosťou, že na pôde GTF sa koná konferencia, venovaná tak významnému človeku, ako je kardinál T. Špidlík. Po odznení všetkých pozdravných príhovorov sa slova ujal doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD., predseda organizačného výboru a vedecký garant konferencie, ktorý v rámci úvodného bloku predniesol báseň Dr. Jozefa Tótha, venovanú kardinálovi T. Špidlíkovi. Potom nasledovalo odhalenie obrazu T. Špidlíka od Ing. Michala Tótha a jeho slávnostné uloženie vedľa predsedníckeho stola, kde dominoval počas celej dvojdňovej konferencie. Veľkým obohatením konferencie bol TV Noe natočený filmový dokument s T. Špidlíkom.

Ako prvý odznel príspevok prof. Dr. Marie Campatelli z Centra Aletti v Ríme s názvom „Srdce: relektúra Východu aj pre Západ". Prof. Dr. Germano Marani SJ z Pápežskej Gregorovej univerzity a Pápežského východného inštitútu v Ríme predstavil teológiu otca Špidlíka ako európsku teológiu s dvomi pľúcami a jedným srdcom. Nasledovala zaujímavá diskusia, počas ktorej mali účastníci konferencie možnosť uvidieť fotografické zábery s T. Špidlíkom počas jeho návštevy na Slovensku – prvýkrát v roku 2001 na duchovných cvičeniach pre kňazov v Kláštore redemptoristov v Michalovciach a v roku 2007 v Košiciach pri príležitosti 10. výročia Košického apoštolského exarchá-

tu, a tiež v tom istom roku v Prešove v priestoroch biskupského úradu a Katedrály sv. Jána Krstiteľa.

Po krátkej prestávke nasledoval príspevok prof. Tadeusza Zasępu, PhD., rektora KU v Ružomberku, pod názvom „Východ – Západ: vízia pre Cirkev a potreba jej dopĺňania v univerzitnom prostredí", za ktorým vystúpila prof. ThDr. Helena Hrehová, PhD. z Teologickej fakulty TU v Trnave s príspevkom, v ktorom prezentovala integrálne poznanie a príťažlivú spirituálnu jednoduchosť v živote a diele kardinála T. Špidlíka. Po diskusii sa prednášajúci a hostia konferencie presunuli do Gréckokatolíckeho kňazského seminára biskupa P. P. Gojdiča v Prešove, kde ich čakal slávnostný obed.

V popoludňajšom bloku prednášok poukázal prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD. z GTF PU v Prešove na paschálny rozmer I. a II. kapitoly diela Prameň svetla. Doc. Alexander Cap, CSc. z Pravoslávnej bohosloveckej fakulty PU v Prešove analyzoval duchovnosť sv. Gregora Palamu v Rusku a dielach T. Špidlíka.

O 17:00 hod. sa konala Božská služba vopred posvätených darov v Katedrále sv. Jána Krstiteľa v Prešove s panychídou za zosnulého kardinála T. Špidlíka, ktorú celebroval Mons. Ján Babjak SJ, prešovský arcibiskup a metropolita. Potom sa pozvaní hostia presunuli do priestorov Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove, kde pokračovala príjemná a podnetná diskusia v duchu konferencie o kardinálovi T. Špidlíkovi.

V druhý deň konferencie odzneli príspevky domácich riešiteľov projektu. Ako prvý vystúpil doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD. s témou „Agapická láska ako theósis ľudskej osoby", za ním nasledoval doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD., ktorý prezentoval prínos života a diela kardinála T. Špidlíka ako veľkého znalca kresťanského Východu pre ekumenický dialóg. ThDr. PaedDr. Monika Slodičková, PhD. poukázala na význam východných liturgií v diele kardinála T. Špidlíka. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD., zástupca vedeckého projektu, ukončil medzinárodnú vedeckú konferenciu príspevkom „Večná pamiatka kardinála T. Špidlíka", v rámci ktorého urobil syntézu všetkých príspevkov, ktoré na konferencii odzneli. Po záverečnej diskusii vyjadril vedúci projektu, doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD., ambíciu realizovať podobné projekty a konferencie aj v budúcnosti.

Monika Slodičková

XIV. zjazd a Valné zhromaždenie Slovenskej historickej spoločnosti pri SAV. Prešov 26. – 28. apríl 2011

V poradí štrnásty zjazd Slovenskej historickej spoločnosti pri Slovenskej akadémii vied a Valné zhromaždenie prítomných členov sa s päťročnou periodicitou konal tentokrát v Prešove v dňoch 26. až 28. apríla. Stretnutie členov jednej z najstarších spoločností na Slovensku spolu so Slovenskou historickou spoločnosťou organizačne pripravil Inštitút histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove pod vedením riaditeľky doc. PhDr. Ľu-

bice Harbuľovej, CSc. Počas prvého dňa prebiehali rokovania v Dvorane Evanjelického kolégia v Prešove, vo zvyšných dňoch v aule (Auditorium Magnum) Prešovskej univerzity na pôde novootvoreného rektorátu. Rady účastníkov z celého Slovenska doplnili kolegovia z okolitých susedných krajín a Francúzska.

Prvý rokovací deň zjazdu otvoril a s úvodným referátom vystúpil podpredseda Slovenskej historickej spoločnosti prof. PhDr. Peter Švorc, CSc. z Katedry novovekých a najnovších slovenských dejín FF Prešovskej univerzity v Prešove, po ktorom sa prítomným prihovoril aj rektor Prešovskej univerzity prof. RNDr. René Matlovič, PhD. a poľský hosť dr hab. Zdzislaw Noga, profesor Akademii Pedagogicznej, predseda Towarzystwa polskiego historycznego. Nasledoval PhDr. Viliam Čičaj, CSc., ktorý niektorých členov spoločnosti ocenil za ich celoživotný prínos či aktivity v oblasti publikačnej činnosti. Následne odznela podrobná správa o činnosti Slovenskej historickej spoločnosti za roky 2006 – 2011 v réžii jej predsedu, ktorý priniesol súborný pohľad na fungovanie spoločnosti, členskú základňu vrátane čestných členov, jej stanovy, pobočky, sekcie. Priblížil finančné záležitosti, celkovú vnútornú informovanosť, zdôraznil úspechy spoločnosti a zahraničnú spoluprácu. So svojím prejavom sa po predsedovi Slovenskej historickej spoločnosti zúčastneným prihovoril PhDr. Dušan Kováč, DrSc., predseda Slovenského národného komitétu historikov, vedeckej organizácie reprezentujúcej Slovenskú historickú spoločnosť v zahraničí. Predstavil zloženie členov organizácie a príslušnosť k celosvetovej obdobe, akou je Svetová organizácia historikov. Ilustroval svetové kongresy historikov a ich charakter, hovoril o účasti slovenských zástupcov na kongresoch a uviedol aj pripravovaný celosvetový zjazd v Číne.

Ďalší blok prvého rokovacieho dňa vyplnilo postupné predstavenie činnosti všetkých odborných sekcií spoločnosti, klubov a krúžkov pod vedením jednotlivých predsedov. Sekciu pre dejiny miest vo svojom prejave priblížil jej predseda PhDr. Vladimír Segeš, PhD. Za Sekciu pre všeobecné dejiny odzneli referencie zo správy jej predsedníčky PhDr. Bohuslavy Ferenčuhovej, CSc. Sekciu pre hospodárske a sociálne dejiny reprezentoval jej predseda PhDr. Miroslav Kamenický, CSc. Predsedníčka Sekcie pre cirkevné dejiny, doc. PhDr. Mária Kohútová, CSc., rovnako stručne priblížila fungovanie sekcie. Hodnotenie Sekcie pre vojenské dejiny predniesol predseda Mgr. Miloslav Čaplovič, PhD. Správa z činnosti Sekcie pre rodové štúdie zaznela z úst jej predsedníčky PhDr. Tünde Lengyelovej, CSc. Novovzniknutú Sekciu pre dejiny dvorskej kultúry predstavila Mgr. Diana Duchoňová, PhD. PhDr. Eva Frimmová, CSc. ako predsedníčka zhodnotila pôsobenie Sekcie pre dejiny knižnej kultúry. Záverečné hodnotiace správy prezentovali PhDr. Helena Grežďová, zastupujúca Krúžok topoľčianskych historikov, a za Spolok banskobystrických historikov Mgr. Patrik Kunec, PhD. Všetky príspevky s hodnotiacimi referenciami (aj z nespomenutých sekcií) budú zverejnené na internetovej stránke Slovenskej historickej spoločnosti. Predseda

spoločnosti PhDr. Viliam Čičaj, CSc. v závere rokovania komplexne zhodnotil všetko počuté a načrtol niekoľko podnetov do následnej diskusie.

Odborné príspevky zamerané na široké tematické okruhy spoločnosť, politika, história vyplnili druhý deň zjazdu. Po úvodnom pozdrave českého hosťa prof. PhDr. Petra Vorela, CSc. viedol začiatočnú rokovaciu sekciu prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. Prvý prednášajúci, prof. PhDr. Peter Švorc, CSc. vo svojom vystúpení s názvom *Spoločnosť a história – dve stránky jednej mince* upozornil na závažné problémy historického bádania, adekvátne strasti historiografie či samotnej výučby dejepisu v 21. storočí. *Profesia a ideologické výzvy. Scylla, Charybda a CISH* je príspevok PhDr. Dušana Kováča, DrSc., v ktorom sa zameral na povolanie a prácu historikov, kritiku prameňov. Apeloval na skutočnosť neustálej prítomnosti ideologických výziev v prácach historikov.

Ďalšia rokovacia sekcia prebiehala pod vedením PhDr. Bohuslavy Ferenčuhovej, CSc. V kratšej úvahe, ako svoj príspevok *Ako sa vidíme sami a ako nás vidí verejnosť – reflexia po 20. rokoch* nazval PhDr. Ivan Kamenec, CSc., hodnotil postavenie historikov ako odborníkov z viacerých stránok pohľadu. V reláciách predchádzajúcej témy pokračoval v úvahách Mgr. Miroslav Michela, PhD. v článku nazvanom *Diskusia o dejinách a historici na Slovensku*, ktorým sa snažil formulovať impulzy do diskusie. Aktuálnu tému *Politici a politická história* si zvolil Mgr. Norbert Kmeť, CSc.

Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. sa prezentoval príspevkom *Spoločnosť, politika, štát a konfesia v ranonovoveких slovenských dejinách,* v ktorom vzájomne skĺbil viacero dejinných aspektov. Slobodomurárom sa venoval PhDr. Martin Javor, PhD. v príspevku *Fenomén slobodomurárstva v Uhorsku v 18. storočí*. V oblasti východného Slovenska sa pohyboval prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD. svojou prednáškou s názvom *Vlastenectvo košických biskupov 1804 – 1962*. PhDr. Stanislav Konečný, CSc. a jeho príspevok *Politické ambície Rusínov a Ukrajincov na Slovensku a ich výsledky* pojednával o národnostných menšinách a ich ctižiadostivých ašpiráciách. Do diskusie prispel aj doc. PhDr. Andrij Kováč, CSc. svojím príspevkom, ktorý nazval *Synonyma nášho etnosu v likvidačnom politickom zrkadle*. Vo vystúpení pokračoval doc. PaedDr. Martin Pekár, PhD. s prednáškou na tému *Občania dvoch kategórií – vzťah občan a politika 1939 – 1945* a prof. PhDr. Ladislav Tajták, CSc., ktorý sa vyjadril *K otázkam koncepcie dejín východného Slovenska*. Rad prednášok osobitým prejavom ukončil prof. PhDr. Ferdinand Uličný, CSc., ktorý priniesol pohľad na dnešných odborníkov z oblasti histórie v téme *O niektorých problémoch tvorby súčasných slovenských historikov.* Záverečná vecná diskusia dala priestor v príspevkoch načrtnutým problematickým otázkam. Celú sekciu riadila PhDr. Katarína Hradská, CSc.

Pre prítomných hostí bol v poradí druhý rokovací deň ukončený prechádzkou historickým Prešovom so sprievodom a odborným výkladom, ktorý zabezpečila Mgr. Marcela Domenová, PhD. z Inštitútu histórie FF PU v Prešove.

Posledný deň zjazdu bol venovaný Valnému zhromaždeniu prítomných členov. Samotnému priebehu volieb členov výboru, členov revíznej komisie a členov Slovenského národného komitétu historikov predchádzalo čítanie správy o činnosti výboru, správy o hospodárení a správy revíznej komisie. Vyslovenie absolutória odstupujúcemu výboru a vyhlásenie výsledkov volieb znamenali záverečný akt, ukončujúci trojdňový zjazd Slovenskej historickej spoločnosti.

Stretnutie historickej obce v priateľskom duchu pomohlo utvoriť komplexnejší obraz o súčasnom fungovaní a stave Slovenskej historickej spoločnosti. Odbornú stránku zabezpečili príspevky od erudovaných prednášateľov na rôzne témy z oblasti histórie i súčasných problémov spojených s historickou vedou. Vzájomná kooperácia jednotlivých súčastí Slovenskej historickej spoločnosti a udržiavanie súčasného trendu zabezpečí fundamenty pre budúce smerovanie historickej vedy na Slovensku i samotnej Slovenskej historickej spoločnosti.

Viera Vallová

Zoznam autorov

Prof. Dr. DIENES Dénes, PhD.
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Dr. PAPP Sándor, PhD.
Szegedi Egyetem, Szeged

Prof. PhDr. Peter KÓNYA, PhD.
Katedra stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

PhDr. Eva KOWALSKÁ, DrSc.
Historický ústav Slovenská akadémia vied, Bratislava

Univ. Prof. Dr. DrHC. Karl W. SCHWARZ
Bundesministerium für Unterricht, ... Kunst und Kultur, Wien

Prof. ThLic. PaedDr. Martin WIES, Th.D.
Katedra církevných dějín, Teologická fakulta Jihočeskej univerzity v Českých Budějovicích

Doc. PhDr. Gita GEREMEŠOVÁ, PhD.
Katedra občianskej a etickej výchovy, Inštitút politológie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. Dr. KIS László, PhD.
Új- és Modernkori Egyetemes Történeti Tanszék, Eszterházy Károly Főiskola, Eger

PhDr. Ing. Lucie SEVEROVÁ, PhD.
Katedra ekonomických teórií, Provozně ekonomická fakulta, Česká zemědělská univerzita, Praha

Doc. PhDr. Ing. Karel ŠRÉDL, CSc.
Katedra ekonomických teórií, Provozně ekonomická fakulta, Česká zemědělská univerzita, Praha

Doc. Dr. MISKEI Antal, PhD.
Ókor- és *Középkori Egyetemes Történeti Tanszék, Eszterházy Károly Főiskola, Eger*

Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.
Katedra cirkevných dejín, byzantológie a gréckeho jazyka, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Władysław TABASZ
Vysoká škola inžiniersko-ekonomická v Rzeszowe

Prof. ThDr. Imrich BELEJKANIČ, CSc.
Katedra najstarších dejín a dejín relígií, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

PaedDr. Katarína BIELEKOVÁ, PHD.
Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mr. Ireneusz E. THOMAS
Uniwersytet Rzeszowski

Mgr. Annamária KÓNYOVÁ, PhD.
Katedra stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. PhDr. Ondrej MÉSZÁROS, CSc.
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Małgorzata KUŹMA
Uniwersytet Rzeszowski

Justyna SOKOŁOWSKA
Uniwersytet Rzeszowski

Recenzenti

Mgr. Ján ADAM, PhD.
Katedra stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Imrich BELEJKANIČ, CSc.
Katedra najstarších dejín a dejín relígií, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD.
Katedra historických vied, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. David P. DANIEL, A. B., M. A., M. Div., PhD.
Katedra cirkevných dejín, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Prof. Dr. DIENES Dénes, PhD.
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

PaedDr. Patrik DERFIŇÁK, PhD.
Katedra najstarších dejín a dejín relígií, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. PhDr. Ľubica Harbuľová, CSc.
Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. PhDr. Peter KÓNYA, PhD.
Katedra stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Annamária KÓNYOVÁ, PhD.
Katedra stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

PhDr. Eva KOWALSKÁ, DrSc.
Historický ústav, Slovenská akadémia vied, Bratislava

Prof. PhDr. Marie MAREČKOVÁ, DrSC.
Pedagogická fakulta, Masarykova univrerzita v Brne

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.
Múzeum židovskej kultúry, Bratislava

Prof. RNDr. Réné MATLOVIČ, PhD.
Fakulta humanitných a prírodných vied, Prešovská univerzity v Prešove

Prof. Dr. Klára PAPP, PhD.
Katedra filozofických vied, Univerzita v Debrecíne

Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.
Katedra cirkevných dejín, byzantológie a gréckeho jazyka Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Peter ŠTURÁK, PhD.
Katedra historických vied, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Univ. Prof. Dr. DrHC. Karl W. SCHWARZ
Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, Wien

Prof. PhDr. Peter ŠVORC, CSc.
Katedra novovekých a najnovších slovenských dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. Dr. Wacław WIERZBIENIEC
Uniwersytet Rzeszowski