

Historia Ecclesiastica je vedecké periodikum, ktoré vydáva Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického 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.



Historia Ecclesiastica 2011/2

Historia Ecclesiastica



Ročník II.

2011

č. 2.

Ž obsahu

Viliam JUDÁK – Štefan POLÁČIK: Komplexná analýza patrocínií Slovenska

PETRŐCZI Éva: Szentség és köznapiság – néhány tanúság
Felvinczi Sándor verses laudációja nyomán

Remus CÂMPEANU: Entre passion et lucidité. Opinions historiographiques critiques concertant l'union religieuse des Roumains de la Transylvanie

HISTORIA ECCLESIASTICA

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

Ročník II.	2011	číslo 2

Redakčná rada:

Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ; PhD., Prof. ThDr. Imrich Belekanič, 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 Zozulák, PhD.;
Prof. Dr. Wacław 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. Lucia Júdová

Jazyková úprava:

Bc. Martina Mihalíková; Bc. Lucia Šteflová

Vydáva:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu
Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity

Tlač:

Tlačiareň Juraj Kušnír, Prešov

Evid. číslo: EV 4273/11

ISSN 1338-4341



Európska únia
Európsky fond regionálneho rozvoja



„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/v03n03/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 (dišertačná, 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 kultúrohistorického výskumu

Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov,

PhDr. Martin Javor, PhD. (*hlavný redaktor*), email: javor@unipo.sk

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
NÁBOŽENSKO-KULTOVÉ PRAKTIKY AKO ODRAZ SPOLOČENSKÝCH ZMIEN V NESKOROM NEOLITE NA VÝCHODOSLOVENSKEJ NÍŽINE (Úvahy o prejavoch šamanizmu na lokalite potiskej kultúry v Čičarovciach).....	3
<i>Marián VIZDAL</i>	
ZSIDÓK ÉS KERESZTÉNYEK– KÉT TÍPUS TÖRTÉNETE TERTULLIANUS ADVERSUS IUDAEOSÁBAN	23
<i>PAP Levente</i>	
„DICTATOR CLAVI FIGENDI CAUSA” EGY VALLÁSI RÍTUS ÉS AZ ÁLLAMÉLET KAPCSOLATA RÓMÁBAN	33
<i>FORISEK Péter</i>	
KOMPLEXNÁ ANALÝZA PATROCÍNÍJ SLOVENSKA	41
<i>Viliam JUDÁK – Štefan POLÁČIK</i>	
MILENARISTI, VIZIONÁRI A LŽEMESIÁŠ ŠABTAJ CVI. Z UTOPICKÝCH DEJÍN 17. ST. NA MOSKOVSEJ RUSI, V PURITÁNSKOM ANGLICKU A NA BLÍZKOM VÝCHODE	67
<i>Ján ŠAFIN</i>	
A TÖRTÉNELMI TISZÁNINNENI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET A 16. SZÁZADBAN II.	106
<i>DIENES Dénes</i>	
ENTRE PASSION ET LUCIDITÉ. OPINIONS HISTORIOGRAPHIQUES CRITIQUES CONCERTANT L’UNION RELIGIEUSE DES ROUMAINS DE LA TRANSYLVANIE	162
<i>Remus CÂMPEANU</i>	
SZENTSÉG ÉS KÖZNAPI SÁG – NÉHÁNY TANÚSÁG FELVINCZI SÁNDOR VERSES LAUDÁCIÓJA NYOMÁN	181
<i>PETRŐCZI Éva</i>	
KOLLONICH LIPÓT BÍBOROS ÉS A ROMÁN GÖRÖG-KATOLIKUS EGYHÁZ SZÜLETÉSE	190
<i>Gheorghe GORUN</i>	
TRAVELLING IN A WOUND. THE TRANSYLVANIAN ROMANIANS’ CHURCH IN THE MIDDLE OF THE 18 TH CENTURY	200
<i>Laura STANCIU</i>	

BILDUNG DER REFORMIERTEN PREDIGER UND IHRE CHANCE ZUM FINDEN DER ARBEITSTELLE ANFANG DES 19. JAHRHUNDERTS IN NORDOST	239
<i>UGRAI János</i>	
ŠTUDENTI NA STREDNÝCH ŠKOLÁCH V UHORSKU V OBDOBÍ DUALIZMU (Komparácia dvoch konfesionalne odlišných škôl, evanjelického kolegiálneho a kráľovského katolíckeho gymnázia v Prešove)	270
<i>Annamária KÓNYOVA</i>	
ŽIDIA V MICHALOVCIACH V 18. – 19. STOROČÍ	292
<i>Peter KÓNYA</i>	
MARCEL LEFEBVRE	312
<i>Peter ZUBKO</i>	
THE PRAGUE ARCHBISHOP FRANTIŠEK KORDAČ AFFAIR FROM 1931: A CONFRONTATION BETWEEN FRANCISCAN POVERTY AND THE WORLD OF HIGH DIPLOMACY?	322
<i>Pavel MAREK</i>	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	353
STANOVY SPOLKU ŽIVÉHO RUŽENCA V SNINE Z ROKU 1859	353
<i>Ján ADAM</i>	
KANONICKÉ VIZITÁCIE TRNAVSKÉHO ARCIBISKUPSTVA Z 18. A 19. STOROČIA	362
<i>Jozef ŠIMONČIČ – Jaroslav CORANIČ</i>	
ŽIDIA V SLOBODOMURÁRSKYCH LÓŽACH UHORSKA (na príklade lóží v Košiciach a v Prešove)	377
<i>Martin JAVOR</i>	
POSLEDNÁ VÔĽA KOŠICKÉHO KANONIKA ONDREJA PLETÉNYIHO	393
<i>Patrik DERFIŇÁK</i>	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia	403
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika	473
Zoznam autorov	491
Recenzenti	492

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły

NÁBOŽENSKO-KULTOVÉ PRAKTIKY AKO ODRAZ
SPOLOČENSKÝCH ZMIEN V NESKOROM NEOLITE
NA VÝCHODOSLOVENSKEJ NÍŽINE.

(Úvahy o prejavoch šamanizmu na lokalite potiskej kultúry
v Čičarovciach)

Marián VIZDAL

The religious-occult practices as the reflection of social changes in the territory of the Eastern Slovak Lowland in the period of the late neolith.

Abstract: *The contemporary cultural environment of the territory of the Eastern Slovak Lowland had been left profoundly changed by the early neolith through the arrival of new, remote communities with their particular cultural habitat unfamiliar in the region. The consequent economic shifts resulted in the forming of the proto theist religion. Taking into consideration the exposed housing estates projects and the burial ground in Čičarovce, we contemplate forms of ritual (particularly shamanist) practices. Based on the layout of the objects and their inventories- the housing estates forming a pentagon structure and the tombs arranged in a diagonal line, we are firm in our opinion of Čičarovce serving as an autonomous ritual centre. The exhibition complex in Čičarovce represents evidence on the emergence of professionalization of shamanist function in the early environment of social hierarchy evolution.*

Key words: *the late neolith, Potis culture, shamanism, Čičarovce*

Pre pochopenie celkového vývoja neolitu v Karpatskej kotline sa už dávnejšie pozorovala zvlášť dôležitá skutočnosť: kým starší a zväčšej časti i stredný neolit predstavoval v základných oblastiach rozvinutie iba toho, čo sa ujalo už od počiatkov neolitického osídlenia, v spoločenskej sfére a v „duchovnom svete“ bol mladý neolit z uvedenej stránky oveľa dynamickejším obdobím, ktorý predstavoval v istom zmysle významný prechod k neskorším zložitým pravekým dejinám ako celku.¹ Zmeny, ktoré nastali

1 PAULÍK, J. *Praveké umenie na Slovensku*. Bratislava, 1980. s. 22.

v spoločnosti mali nepochybne mnohoraký charakter a v úplnosti sa už nebudú dať archeologicky zachytiť, avšak príčiny, ktoré ich vyvolali vystupujú po nových výskumoch v ostrejšom svetle.

Najvýznamnejšia, a pre ďalší vývoj zvlášť dôležitá zmena pretrvávajúca kultúrny ráz celého neolitu spočívala v príchode nových, cudzích komunít so svojráznym, nedomácom kultúrnym habitom.² Je pochopiteľné, že táto druhá neolitizačná vlna zmenila obraz domáceho postbukovohorského spoločenstva a vytvorila predpoklady pre vznik nových spoločensko-hospodárskych pomerov smerujúcich v konečnom dôsledku k vytvoreniu novej nadstavbovej sústavy. Tá bola založená na patrilineárnych vzťahoch v súlade so vznikom párovej rodiny.

K dotvoreniu sídliskového obrazu východného Slovenska prispeli lengyelské prúdy z juhozápadu.³ Zatiaľ čo starší prienik kultúry s vypichovanou keramikou zo severu podmienili predpokladané zhoršené klimatické podmienky, v pozadí príchodu lengyelských skupín a zásahu potiského ľudu z juhu možno azda predpokladať skôr prospektorskú činnosť. Pre ďalší vývoj bol rozhodujúci príchod kultúrnych formácií z Potisia. Bol to silný, pravdepodobne jednorazový zásah kultúrne bezo zvyškov absorbujúci domáce podložie a pripájajúci toto územie na dlhé stáročia k severopotiskému okruhu.⁴ V potiskej kultúre sa potom dovŕšila hospodárska báza, ktorá umožňovala vznik a existenciu vnútrokarpatského autochtónneho patrilineárneho modelu.

Vzrast významu muža pri obrábaní pôdy za sťažených neskoroneolitických podmienok, a tým zrejme i v iných základných výrobných odvetviach sa preniesol aj do duchovnej oblasti súvekej nadstavby.

Situácia, ktorá sa registruje v rozvinutom prostredí potiskej kultúry má svoje korene už v postbukovohorskom vývojovom štádiu, kedy sa začínali vytvárať predpoklady pre uplatnenie nových, progresívnych prvkov v hospodárskom, a tým aj spoločenskom a duchovnom živote. Poukazuje sa tým i na okolnosť, že vývoj po istom vyľudnení vo východoslovenských regiónoch na konci stredného neolitu pokračoval na Východoslovenskej nížine

2 PAVŮK, J. Poznámky k vzťahu malickej a lengyelskej kultúry. In: *Kultura malicka*. Kraków, 1996, s. 123.

3 VIZDAL, J. Rettungsgrabung in Ižkovce im Jahre 1985. In *Internationales Symposium über die Lengyel-Kultur*. Nové Vozokany 5.-9. November 1984. Nitra-Wien, 1986, s. 305.

4 ŠÍŠKA, S. Anfänge der Polgar-Kultur in der Slowakei. In: *Internationales Symposium über die Lengyel-Kultur*. Nové Vozokany 5.-9. November 1984. Nitra-Wien, 1986, s. 295.

bez väčšieho prerušenia. Posilňovali ho len dovtedy neobvyklé nové prúdy z bližších príbuzných i vzdialenejších cudzích kultúrnych oblastí.

Príchod nových skupín na Východoslovenskú nížinu neznamenal, že sa súčasne prerušili i styky s materskými východiskovými centrami. V pozadí ich ďalšieho udržiavania bola popri počiatočných, snád' rodinných motívoch aj utilitárna stránka vyúsťujúca do pravidelnej výmeny hmotných a duchovných hodnôt. Už so skupinami ľudu s vypichovanou keramikou prichádza na naše územie nová základná surovina – pazúrik, čím vznikla jedinečná možnosť zapojiť sa do diaľkovej výmeny tejto suroviny pre vnútrokarpatské a južné európske oblasti. Sám výmenný obchod si „vyžadoval“ popri organizovaní karavánových výprav a ich ochrany cez kultúrne medzioblasti aj intenzívnu ochranu „vyšších bytostí“, čím sa opäť dostávame k zmenám, ktoré museli nastať aj v duchovnej sfére.

S rozvojom výmenného obchodu sa rozvíjala aj špeciálna činnosť remeselného charakteru. Na prvom mieste je potrebné vyzdvihnúť tkáčstvo. V prostredí potiskej kultúry sa jeho vysoká úroveň už dávnejšie usudzuje na základe textilného, tzv. nekonečného ornamentu rôznych symbolických obrazcov aplikovaných na kultové, ale i na niektoré reprezentačné výrobky.⁵ Dvojhrob 9/76 v Čičarovciach obsahoval súbor ihlancovitých podstavcov svedčiacich v takomto nálezovom postavení azda o čiastočnej špecializácii istých rodín na tkáčstvo.⁶ Hrnčiarska tvorba, aj keď nenadväzovala na staršie tradície, spĺňala v mladom neolite dve navzájom späté spoločenské požiadavky: 1. vyrábať pomerne bohatú, účelovo rôznorodú tvarovú škálu úžitkovej i ozdobnej keramiky; 2. sústrediť sa na výrobu kultových predmetov. Prv, než zhodnotíme zmeny v kulte, je potrebné všimnúť si mladoneolitickú „umeleckú tvorbu“, ktorá pochopiteľne, ako samostatná zložka nadstavby v mladšom neolite a tiež i neskôr, sa bez spojitosti s hospodárskou základňou nemohla uplatniť. Hoci bolo „umenie“ úzko späté s dobovým kultom, predstavovalo celkové umelecké cítenie a jeho výtvarné prejavy v dobách príchodu a osídľovania stredného a južného Zemplína novými skupinami, organickú súčasť nového stvárňovania skutočnosti.

Výtvarný prejav mladého neolitu zahŕňa v podstate umeleckú tvorbu prichádzajúcich skupín, preto už na prvý pohľad pôsobí štýlovo nejednotne. Týka sa to však iba formálnej stránky tvorby. Obsahovo, t.j. duchovne, je umelecký prejav determinovaný prvkami a celkovou ideou novonastupujúcej patrilinearity – spočiatku v menšej miere, neskôr však jednoznačne, pravda ešte v podmienkach mladšej doby kamennej.

5 VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980. tab. LXXVII.

6 VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980. s. 67, tab. XLVI.

Záverečný úsek neolitu už s prechodom do ďalšej epochy – eneolitu, znamenal z mnohých stránok vyvrcholenie všetkého predchádzajúceho vývoja. Výtvarný prejav nadobúdal nové rozmery, zbavoval sa pút, ktoré ho viazali vo výraznej miere ku keramickej tvorbe a začal sa postupne realizovať aj na iných okruhoch materiálu (meď, zlato). Potiský ľud, ktorý na východnom Slovensku dovŕšil neolitickú výtvarnú tvorbu, bol už ľudom zdomácneným, autochtónnym, kultúrne organicky spojeným s centrálnou potiskou oblasťou. I keď jeho tvorba mala zhodné črty s južným priľahlým regiónom, vyznačovala sa aj niektorými samostatnými prvkami. Pokiaľ ide o umeleckú keramickú tvorbu, ukazuje sa, že hlboko v neolite koreniace tvorčie postupy ustúpili čiastočne do pozadia a umelecké cítenie dostalo svoj dobovo adekvátny výraz na spomenutých iných druhoch materiálu.

Súhrn kultových predstáv, ešte bez rozlíšenia oficiálneho kultu a kultových praktík, predstavujúcich vo svojom celku súveké prototeistické náboženstvo, tvorili v mladom neolite pomerne nejednotný konglomerát. Stará, do detailov vypracovaná matrilineárna sústava sa postupne rozpadávala. Dovtedajšie „nadprirodzené bytosti“ duchovného zázemia nedokázali zaistiť ďalšie napredovanie, ba ani existenciu rodových sesterských zoskupení, a preto postupne strácali svoju moc a vplyv. Organizácia spoločnosti prechádzala postupne do rúk mužov, a tým vznikali predpoklady k vzrastu jeho významu aj v náboženskej oblasti vtedajšej nadstavby. Úlohu „matky rodu“ preberal postupne „praotec“.⁷ Najprv iba v niektorých úsekoch kultúry, neskôr už od mladšieho neolitu v kulte ako celku. Vnútoraná sila matrilineárneho rodového zriadenia sa vyčerpala – v zmenených životných podmienkach sa stará spoločnosť nedokázala vyrovnáť s progresívnymi dobovými požiadavkami. Na pozadí klimatických zmien k tomu prispeli organizované presuny väčších skupín prinášajúcich nové pokrokové podnety do predtým uzavretého vývoja so zjavnými introvertnými tendenciami (uzavretosť pred príchodom nových vplyvov). Vstup najstaršieho civilizačného kovu – meďi do výroby bol iba urýchlením vznikajúcich zmien. Bola to prvá surovina skutočne v rukách mužov, vyrobená nimi a pokiaľ ide o výzbroj, pre nich. Nie je náhoda, že sa z nej začali zhotovovať popri šperkoch najmä zbrane. V súlade s čoraz väčšími vzrastajúcim významom muža vo výrobe, zmenila sa tiež nadstavba spoločnosti. Tu možno predpokladať spočiatku isté retardačné tendencie, avšak konečným výsledkom stáročného vývoja bol víťazný nástup patrilineárnych prejavov aj v tejto oblasti.

7 MAKKAY, J. Altorientalische Parallelen zu den ältesten Heiligtumstypen Südosteuropas. In *Alba Regia*, XI, 1970. Székesfehérvár, 1971, s. 137.

Možnosť rekonštrukcie týchto tendencií nám poskytne opätovný návrat k objavu J. Vizdala v Čičarovciach.⁸

V roku 1976 bol na sídlisku v Čičarovciach, okr. Michalovce, v areáli vtedajšieho JRD Zemplínskym múzeom v Michalovciach vykonaný výskum preventívno-záchraného charakteru.⁹ Na ploche 1 400 m² bol odkrytý komplex objektov z mladšej fázy potiskej kultúry, ktorý bol tvorený sídliskovými jamami (B-F 76), pohrebiskom pozostávajúcim z 11 hrobov (1/76, 2/76, 4-12/76) a kultovou pohrebnou šachtou (A/76) umiestnenou do jedného radu s ďalšími hrobmi (obr. 1). Vzájomná spätosť obj. A/76 s ostatnými hrobmi bola konštatovaná už J. Vizdalom na základe príbuznosti inventárov.¹⁰ Priestorové usporiadanie sídliskových jám, ich obsah, ako aj rešpektovanie diagonály SZ-JV, v ktorej sú zoradené hroby, nám dovoľuje uvažovať o jednotnom význame a funkcií celého odkrytého areálu, ktorého nábožensko-kultový účel si vyžadoval separáciu od ďalších sídliskových útvarov, ktoré boli lokalizované v rokoch 1986¹¹ a 2010.

Artefakty z Čičaroviec pochádzajúce zo sídliskových a hrobových objektov, ktoré sú spájané s kultovými praktikami, analyzoval z umenovedného hľadiska v monografii „Praveké umenie na Slovensku“ J. Paulík.¹² Neskoroneolitické nálezy z uvedenej lokality súhrnne spracovali J. Lichardus a M. Lichardus-Itten.¹³ V rámci pohrebných rituálov kultúry Tisza-Herpály sú na základe inventárov interpretované hrobové aj sídlištné objekty v Čičarovciach. Dôležité miesto v práci zaujímajú otázky datovania a kultúrnej pozície uvedenej lokality v kontexte neskorého neolitu a počiatočného štádia eneolitu v potiskej oblasti.¹⁴

8 VIZDAL, J. Kultový objekt potiskej kultúry na východnom Slovensku. In *Archeologické rozhledy*, XXX, 1978, s. 361-371; VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980.

9 VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980.

10 VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980, s. 121.

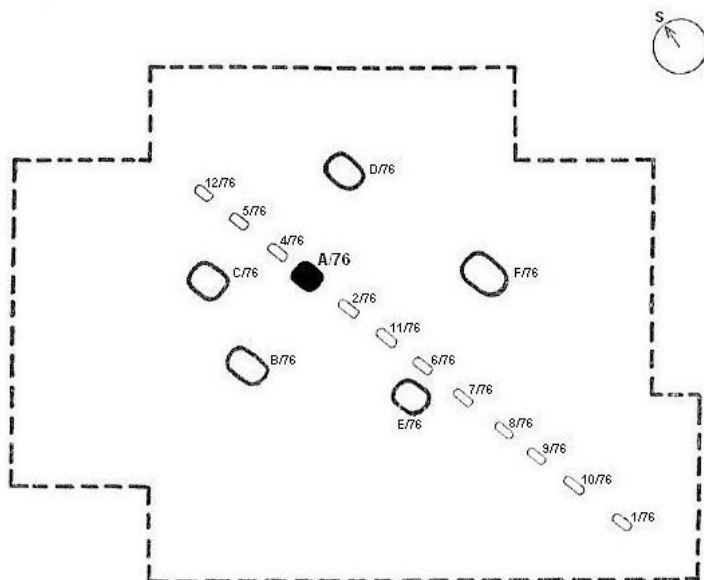
11 VIZDAL, M. Príspevok k osídleniu Východoslovenskej nížiny v dobe potiskej kultúry. In *Archeologické rozhledy*, XLV, 1993, 1, s. 26 – 56.

12 PAULÍK, J. *Praveké umenie na Slovensku*. Bratislava, 1980.

13 LICHARDUS, J. - LICHARDUS-ITTEN, M. Spätneolithische Funde von Čičarovce (Ostslowakei) in das obere Theißgebiet an der Schwelle zur frühen Kupferzeit. In *Saarbrücker Studien und Materialien zur Altertumskunde*. Bonn, 1997, 4/5, 1995/96, s. 143 – 244.

14 LICHARDUS, J. - LICHARDUS-ITTEN, M. Spätneolithische Funde von Čičarovce (Ostslowakei) in das obere Theißgebiet an der Schwelle zur frühen Kupferzeit. In *Saarbrücker Studien und Materialien zur Altertumskunde*. Bonn 1997, 4/5, 1995/96, s. 177 – 185.

Hospodársky dvor JRD



A/76 Kultový objekt
B/76 - F/76 Sídliškové objekty
1/76, 2/76, 4/76 - 12/76 Hrobové celky

Obr. 1. Čičarovce, okr. Michalovce. Celkový plán odkrytých objektov potiskej kultúry. (J. Vizdal, 1980)

Opis kultového objektu A/76 nachádzame aj u V. Podborského. Autor prijíma interpretáciu objektu ako „rodinnej hrobky šamanov – mužov spojených dedične a možno neoficiálnymi kultmi svojej doby“.¹⁵

V príspevku sa pokúsime predstaviť komplex objektov odkrytých v Čičarovciach v roku 1976 ako kultový areál neskoroneolitickej komunity potiskej kultúry, ktorá sa usadila na vyvýšenine tvorenej sprašovými hlinami a ostrovmi naviatych pieskov obklopenej močiarmi a ramenami rieky Latorica. Objekty označované ako sídliskové sú usporiadané do pentagonálnej formácie (B-F/76), ktorej stredom prechádza línia dvanástich hrobov zoradených v smere SZ-JV. Hrobom boli priradzované čísla podľa poradia pri odkrývaní (1, 2, 4 – 12/76). V priebehu výskumu bolo zistené, že hrob

15 PODBORSKÝ, V. *Náboženství pravěkých Europeanů*. Brno, 2006, s. 170.

č. 3 sa nachádza v najvyššej vrstve pohrebnej šachty označenej A/76. Z formy a výbavy objektov je do istej miery možné formulovať úvahy o zložkách mladoneolitického náboženstva, v ktorom sú prítomné starobylé prvky animizmu, animatizmu, démonizmu a tiež formujúceho sa prototeizmu.

Spoločným znakom objektov B/76 – F/76 je ich obdĺžnikový tvar so zaoblenými rohmi a rovné dno. Polozemnicu F/76 (3,8 x 5,6 m) zničil požiar, ktorého stopy boli výrazné pri dne a stenách. Ostatné, podobne riešené stavby zanikali postupným zanášaním zahĺbených častí. Názor, že objekt F/76 slúžil ako neolitická svätyňa sa opiera najmä o rozbor inventára. Medzi sekundárne prepálenými keramickými tvarmi sa vyskytovala ako úžitková keramika – hrncovité tvary, časti vysokých zásobníc kónického tvaru, misovité nádoby, tak ušľachtilá, zdobená keramika reprezentovaná rôznymi typmi kónických, ostro profilovaných misiek na dutých nôžkach. V tejto skupine nádob je pozoruhodná, 25,4 cm vysoká bikónická miska s valcovite odsadeným hrdlom na vysokej dutej nôžke. Biele maľované motívy na červenom podklade sú metópovite rozložené. Časť výzdoby zanikla druhotným vypálením pri požiari objektu. Opisovaný tvar predstavuje antropomorfnú nádobu, ktorej tektonika pripomína ženskú postavu (obr. 2). Miniatúrna keramika je zastúpená závesnou nádobkou.



*Obr. 2. Čičarovce, okr. Michalovce. Štylizovaná antropomorfná nádoba
z objektu F/76.*

Možná prítomnosť hlineného oltára, resp. pece v obj. F/76 je spájaná s rôzne modelovanými zlomkami mazanice. Dojem profánnej funkcie domu môžu okrem úžitkovej keramiky vzbudzovať kamenné artefakty: fragment žarnova, podložky na roztieranie farieb, zlomok kamennej sekerky, štiepaná industria. V príbytku sa však mohli vykonávať činnosti spojené s rituálnym mletím obilia a prípravou pokrmov súvisiace s mágiou obnovenia síl prírody. Prítomnosť kamennej industrie, najmä sekier, je niekedy spájaná so symbolikou života, jeho regenerácie a zdôrazňovaním mýtkej funkcie. Ich zámerné zničenie a uloženie do hrobu má, naopak, symbolizovať zmar.¹⁶ V čase, keď J. Vizdal v súvislosti s objektom F/76 nevylúčil jeho kultové využívanie, v neolite Európy boli svätyne takmer neznáme.¹⁷ Tie v súčasnosti, ako zvlášť výrazný doklad prakticko-kultovej zložky neolitických religii, poznáme z viacerých balkánskych a stredoeurópskych lokalít – Parča (Srbsko), Sabatinovka II (Ukrajina), Ovčarovo (Bulharsko). Z hľadiska časovej a kultúrnej príbuznosti má pri štúdiu kultového areálu v Čičarovciach osobité postavenie niekoľkokrát obnovovaná svätyňa na lokalite Vésztő-Mágor v maďarskom Potisi,¹⁸ ktorej inventár, podobne ako pri jame F/76 pozostával z profánnych, ako aj z výrazne kultovo-sakrálnych keramických výrobkov, medzi ktorými sa vyníma plastika sediaceho obetníka (?), po rekonštrukcii dosahujúca 80 cm.¹⁹ Autormi je opisovaná ako figúra ženy.

Objekty zo „sídlištného“ zoskupenia B – E/76 majú takmer identické rozmery (3,0 – 3,2 x 4,1 – 4,7 m). Môžeme konštatovať aj veľkú príbuznosť ich inventárov, v ktorých sú zastúpené dvojkónické misy na dutej nôžke, misy, štvoruholne formované nádoby, hrnce, miniatúrne tvary. Pri výzdobe boli využívané techniky maľovania (bielo-červené línie) a rytia (geometrické a meandrovité vzory). V každej z polozemnicových chát sa nachádzali zvieracie kosti rýb, korytnačiek, jeleňov (časti parožia), psov, hovädzieho dobytky. Kamenné predmety v objektoch predstavujú sekerky, štiepaná industria z obsidiánu, pazúrika, kremeňa a fragmenty žarnovov. Medzi zriedkavé artefakty patria: B/76 – plochý hlinený kotúč (Ø 6 cm) so stredovým

16 PODBORSKÝ, V. *Náboženství pravěkých Europeanů*. Brno, 2006, s. 169.

17 VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980, s. 104.

18 PODBORSKÝ, V. *Náboženství pravěkých Europeanů*. Brno, 2006, s. 137.

HEGEDŮS, K. – MAKKAY, J. Vésztő-Mágor: A settlement of the Tisza culture. In *The Late Neolithic of the Tisza region: A Survey of Recent Excavations and their Findings*. P. Raczky (ed.). Budapest-Szolnok, 1987. p. 85.

19 HEGEDŮS, K. – MAKKAY, J. Vésztő-Mágor: A settlement of the Tisza culture. In *The Late Neolithic of the Tisza region: A Survey of Recent Excavations and their Findings*. P. Raczky (ed.). Budapest-Szolnok, 1987. p. 90, 91.

otvorom, výčnelok v podobe drobnej zvieracej hlavičky; C/76 – prototyp kostenej postranice (uzdy ?), fragment panciera korytnačky s nanesenou bielou farbou na hornej strane, úlomok aplikovanej plastiky – hlavy koníka s výčnelkovo modelovanými ušami; D/76 – tri kusy kamenných podložiek z pieskovca a bridlice so stopami po bielej farbe, pohodené ľudské kosti; E/76 mazanica s bielou vápnitou engobou, časti z lebiek viacerých jedincov.

Pochovávanie, resp. výskyt fragmentov ľudských lebiek v objektoch na sídliskách predstavuje fenomén, s ktorým súvisí množstvo otázok, nakoľko sú tieto praktiky vzdialené našim interpretačným vzorom.²⁰ V Čičarovciach máme doklady so sekundárnym manipulovaním s pozostatkami mŕtveho - obj. D/76, E/76, 1/1986, prípadne so sekundárnym pochovaním izolovaných ľudských lebiek - hrob 9/76. Problémom podľa J. Kličovej je schopnosť rozlišovať medzi rituálnym a nerituálnym spôsobom pochovávania, pretože musíme „všetky vedomé praktizované manipulácie s mŕtvymi bytostami chápať ako určitú formu rituálu“.²¹ Religiózne predstavy zdôvodňujúce potrebu takýchto aktivít sú ako nezaznamenateľná zložka pravekého náboženstva, navždy stratené. Snahy vypomáhať si etnologickým paralelami sú jedinou možnosťou, ako získať podnety k vysvetleniu archeotypov neskorších zvykov, ale problematičnosť takýchto postupov je zrejmá. Príkladom je interpretácia nálezovej situácie z obj. 1/1986. V zahĺbenej časti chaty sa vyskytli fragmenty ľudskej lebky a spodná časť nádoby vyplnená rybími šupinami. V prípade súvislosti majú tieto nálezy predstavovať predmetnú a ľudskú zástupnú obeť prinesenú z dôvodu prosperitnej mágie.²²

Medzi chatami v pentagonálnom usporiadaní mal ústrednú funkciu obj. F/76, ktorý plnil úlohu svätyne a zároveň príbytku člena rodu vykonávajúceho kultové obrady. Ďalšie štyri jamy môžeme na základe rozboru ich inventárov pokladať za súčasné s obj. F/76. Ich usporiadanie a rešpektovanie línie hrobov dovoľuje predpokladať, že boli súčasťou kultového okrsku separovaného od vlastnej osady. Mohli byť miestami vykonávania aktivít spájaných s prípravou rituálov, ale aj liečiteľstvom, zariekavaním, veštením,

20 KLIČOVÁ, J. Doklady pohrebného rítu na sídliskách z obdobia neolitu a eneolitu na Slovensku. In *Otázky neolitu a eneolitu našich zemí 2000*. M. Metlička (ed.). Plzeň, 2001, s. 218.

21 KLIČOVÁ, J. Doklady pohrebného rítu na sídliskách z obdobia neolitu a eneolitu na Slovensku. In: *Otázky neolitu a eneolitu našich zemí 2000*. M. Metlička (ed.). Plzeň, 2001, s. 230.

22 KLIČOVÁ, J. Doklady pohrebného rítu na sídliskách z obdobia neolitu a eneolitu na Slovensku. In *Otázky neolitu a eneolitu našich zemí 2000*. M. Metlička (ed.). Plzeň, 2001, s. 228.

meditáciou. Zároveň sa v nich pripravovali pokrmu obetované pri obradoch alebo určené pre účastníkov náboženskej slávnosti. Pri pohrebných rituáloch sa stávali súčasťou milodarov v hrobe. Kým spomenuté polozemnicové chaty zaujímajú isté priestorové usporiadanie, hroby 1, 2, 4 – 12/76 a kultová šachta A/76 sú usporiadané do diagonály.

Materiálne prejavy zachycované v pohrebnom ríte odrážajú náhľad spoločenských jednotlivých kultúr na fenomén smrti. Ich interpretáciu a rekonštruovanie archeológovia formujú pomocou modelov z ďalších vedných disciplín – kultúrnej a fyzickej antropológie, religionistiky, sociológie a etnológie.²³ Pohrebný rítus ako prechodový rituál vždy zaujímal dôležité miesto v etnografických a archeologických štúdiách. Pri formulovaní teoretických otázok naň zohráva kľúčovú úlohu etnoarcheológia skúmajúca žijúce spoločenstvá z hľadiska záujmov archeológie.²⁴ Kým formálna stránka pohrebného rítu – tvar hrobu, jeho inventár, spôsoby narábania s telom je archeologicky zaznamenateľná a odráža isté sociálne, pohlavné a vekové skutočnosti, jeho vnútorný obsah, ako aj vlastné pohrebné rituály sú pre nehmotnú formu zle sledovateľné ideologické náhľady.²⁵

Hrobové celky z Čičaroviec sú dokladom zložitosti a z nášho pohľadu nevyhranosti pohrebných rituálov zároveň. Pri hodnotení sme vychádzali z ich obsahovej náplne, umiestnenia jednotlivých prídavkov (okrem hrobov, ktoré boli recentne rozrušené pri skrývke). Dôležitým momentom pri formulovaní záverov bola skutočnosť, či bol hrob primárny, alebo vykazoval stopy sekundárnej manipulácie s kostrou pochovaného jedinca v praveku. Charakter milodarov svedčí o významnom postavení pochovaných, medzi ktorými predpokladáme osoby späté s náboženskými rituálmi – šamanov a kňazky. V každom z hrobov sa vyskytovala keramika (v dvojhrobe 9/76 ju zastupovali tkáčske závažia). Hrnčiarske výrobky zdobené maľovaním a rytými ornamentmi sa vyskytli len v zlomkovitom stave. Možnosť hlbšieho významu geometrických vzorov na neolitickej keramike pripomenul V. Podborský. Motívy kosoštvorcov a kľukatiek sú interpretované ako symboly zmeny vypovedajúce o bytí a zániku, trojuholníky majú vyjadrovať časový a priestorový poriadok, mriežkovanie spojenie vedúce k životu. So symbol-

23 KREKOVIČ, E. Archeológia smrti. In *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Kováč, M. – Kovács, A. – Podolinská, T.(eds.). Bratislava, 2005, s. 183.

24 KREKOVIČ, E.: Pohrebný rítus a sociálna štruktúra. In *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť*. Krekovič, E. Bratislava, 1993, s. 9.

25 KREKOVIČ, E.: Archeológia smrti. In *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Kováč, M – Kovács, A – Podolinská, T. (eds.). Bratislava, 2005, s. 164.

mi neba a zeme sú spájané motívy štvorca a kruhu.²⁶ Výskyt maľovaných a rytých črepov, prítomnosť miniatúrnych tvarov spolu s výskytom plastiek nachádzame v hrobách 4 a 5/76. V mužskom hrobe – 4/76 boli súčasťou výbavy dve sekerky (symboly života a jeho regenerácie?). K výnimočnej výbave v hrobe ženy – 5/76 patrili fragment mužskej plastiky a medený amulet v podobe masívnej ihly. Torzá ľudských figúr odkryté v Čičarovciach v hrobe 5/76 a kultovom objekte A/76 (nálezová vrstva A3) sú ojedinelými dokladmi v hrobovej výbave v období neolitu. Fragmenty plastiek sú jednoznačnými dokladmi rituálnej manipulácie pri pohrebných obradoch osôb spojených s kultom.²⁷

S porušením skeletov a ich druhotnou manipuláciou sa stretávame v hrobách 6 – 9/76. Dôvody porušovania ostatkov však boli v jednotlivých objektoch rôzne. Kým v hrobách 6, 7/76 šlo o porušenie kostier ženy a muža, z nálezovej situácie v objektoch 8, 9/76 usudzujeme, že cieľom rituálnych zásahov bolo odobratie konkrétnych častí kostrových zvyškov a ich nové usporiadanie. Situácia v hrobe ženy – 8/76, v ktorom sa našli len dolné končatiny a časť hrudnej partie je zaujímavá aj pre prítomnosť nádoby s nedohorenými kostičkami uloženej pri chodidlách pochovanej. Interpretácia tejto nálezovej situácie sa opiera o názor, že to isté spoločenstvo môže mať na záhrobie rôzne náhľady, ktoré sa prejavujú rozdielnymi rituálmi. Časť mŕtvych sa musela zaobísť bez obvyklých obradov. Do tejto skupiny patrili aj deti, ktoré ešte neboli plnohodnotnými členmi spoločenstva, lebo zomreli príliš skoro (pri pôrode alebo tesne po ňom) a neprešli istými rituálmi. Ich telá mohli byť spopolnené, pretože ešte „nemali dušu“. Odlišný pohrebný rítus nemusel mať dôvody ideologické, ale sociálne.²⁸ Prvky rituálnych praktík tak súvisia vo výraznej miere so sociálnou identitou mŕtveho.

Neúplný dvojhrob 9/76 sa javil ako vyslovene atypický. Hrobový celok predstavovala ľudská lebka položená tvárou nadol, s neúplnými hornými končatinami. Tesne pod ňou bola ďalšia lebka, tvárou orientovaná k predchádzajúcej. Pri hlavách boli dva ihlancovité podstavce. V priestore hrobovej jamy boli ďalšie tri podobné artefakty. Medzi hlinenými výrobkami sa nachádzala kamenná industria (čepieľka, úštep, nepravidelné jadro). Nálezová situácia symbolizuje zánik istej špecifickej činnosti a jej vykonávate-

26 PODBORSKÝ, V. *Náboženství pravěkých Europeanů*. Brno, 2006, s. 169.

27 PODBORSKÝ, V. *Těšetice-Kyjovice 2/*. Figurální plastika lidu s moravskou malovanou keramikou. Brno, 1985, s. 161.

28 GENNEP, A. van. *Přechodové rituály*. Praha, 1997, s. 148; KREKOVÍČ, E. Archeológia smrti. In: *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Kováč, M – Kovács, A – Podolinská, T. (eds.). Bratislava, 2005, s. 164.

lov. Interpretácia dôvodov usporiadania súboru do opísanej „zostavy“ by bola v rovine špekulatívnej a intuitívnej.

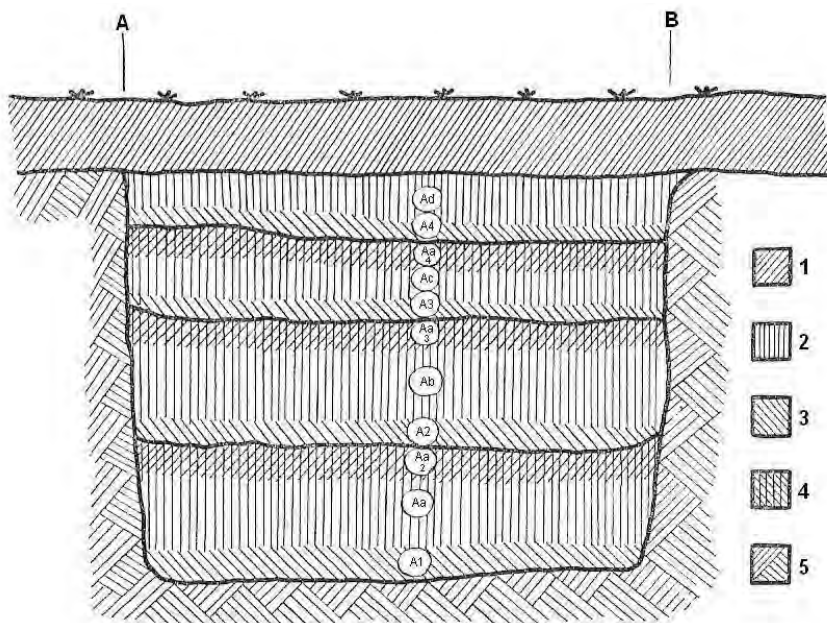
Výrazne rozrušená kostra muža v hrobe 7/76 bola obklopená rôznorodým materiálom so symbolickou funkciou: miniatúrna sekerka s dvojitém ostrím, obsidiánový a kremenný okruhliak, časť jelenieho parožia s lebkou, nástroje z parohoviny (sekerka, šidlo), časti kosti veľkej ryby, lebka psa, medený tyčinkový predmet. Medzi keramickým inventárom sa vyskytovali malé, štvoruholne formulované misky. Je zrejme, že v čase primárneho pohrebu boli milodary usporiadané do zostavy, ktorá zvýrazňovala ich rituálno-magickú funkciu. V. Podborský upozorňuje na profánnu a rituálnu funkciu psa začínajúcu práve v neolite. Odvtedy sa objavujú rituálne pohreby psov, niekedy s človekom v regulárnej hrobovej jame. Podobne ako v hrobe 7/76 sa vyskytujú aj prípady uloženia ľudí len so psou lebkou. Toto zviera sa stáva súčasťou obetovania od neolitu po celý pravek a ranú dobu dejinnú.²⁹

Funkcia medených predmetov, z ktorých sa v polohe in situ nachádzal náramok na zápästí pravej ruky muža v hrobe 11/76, resp. amulet z hrobu 5/76 bola ozdobná (šperky) a ochranná (amulety), pričom predpokladáme ich významovú spojitosť.

Z recentne poškodených hrobov spomenieme len nálezový celok 2/76. Na fragmente ľudskej lebky, nad čelom sa nachádzal nepravidelný, oválny otvor s rozmermi 1,4 x 1,0 cm. Súčasťou výbavy v hrobe boli fragmenty črepov, miniatúrna keramika, zlomok šidla z jelenieho parohu, štiepaná industria (pazúriková čepeľka, obsidiánové škrabadlo). Z úvah o príčinách zranenia, ktoré bolo pravdepodobne smrteľné, nie sú vylučované ani alternatívy, že šlo o obetovaného, resp. pri iniciačných obradoch zasväcovania, zraneného jedinca.

Mimoriadne dôležitým nálezovým komplexom potiskej kultúry v Čičarovciach je kultová šachta A/76 (obr. 3). V štyroch nálezových horizontoch boli pochovaní reprezentanti kultovej sféry, ktorých môžeme označiť za šamanov. Pred prípravou miesta pre nový hrob bol rituálne porušený predchádzajúci, pričom tento akt rozrušovania mohol byť súčasťou iniciačných obradov pri inštalovaní nového šamana. Tento akt „rozkúskovania“ tela mohli vykonávať postavy v úlohe duchov – ochrancov nastupujúceho šamana.

29 PODBORSKÝ, V. *Náboženství pravěkých Europeanů*. Brno, 2006, s. 168.

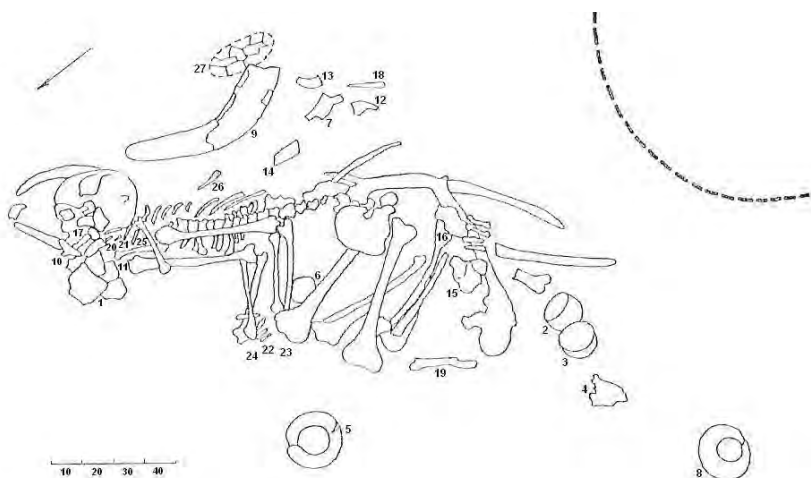


Obr. 3. Čičarovce, okr. Michalovce. Rez kultovým objektom A/76:

1 – ornica a černoze; 2 – zásypové medzivrstvy; 3 – vrstvy s kultovými pohrebmi;
4 – podkladové vrstvy; 5 – prírodná pôda. (J. Vizdal, 1980)

Každá úroveň v šachte prešla pred uložením ostatkov aktom purifikácie ohňom. Zapaľovanie ohňov predstavovalo posvätný úkon súvisiaci s rodia-
cim sa kultom Slnka.³⁰ V troch nižšie položených vrstvách A1 – A3 bola
okrem ústrednej postavy šamana zaznamenaná prítomnosť rituálne usmr-
tených nedospelých jedincov vo veku 10 – 15 rokov. V najnižšom horizonte
A1 sa nachádzala aj lebka 40 – 50 ročnej ženy mediteránneho typu. Okrem
sekundárneho rozrušenia ostatkov boli v úrovniach A1 a A3 zistené aj
stopy rozštípenia kostí. Prítomnosť obetovaných jedincov v jednotlivých
vrstvách možno dávať do súvislosti s ich úlohou sprievodcov šamana zá-
hrobím. Odlišná nálezová situácia sa spája s najmladším hrobom vo vrstve
A4, kde mŕtvy spočíval v neporušenej anatomickej polohe sám. Usporiada-
nie doplnkov a „magických predmetov“ ho jednoznačne zaraďuje do vrstvy
dedičných /?/ vykonávateľov kultovo-rituálnych praktík v šachtovom hrobe
(obr. 4, 5).

30 VIZDAL, J. *Potiská kultúra na východnom Slovensku*. Košice, 1980, s. 44.



Obr. 4. Čičarovce, okr. Michalovce. Kultový objekt A/76 – vrstva A4, pôdorysný plán hrobu 3. 1 – 12 keramika; 13 zub diviaka; 14 fragment kopytového klinu; 15, 16 keramika; 17 miniatúrna kamenná sekerka; 18 keramika; 19 neumele vypracovaná kamenná sekerka; 20, 21 čepielky; 22, 23 škrabadlá; 24 jadrový úštep; 25 úštep z rohovca; 26 zlomok šidla z vtácej kosti; 27 korytnačí pancier.
(J. Vizdal, 1980)



Obr. 5. Čičarovce, okr. Michalovce. Detail hrobu v objekte A/76 – vrstva A4 /šaman/. (J. Vizdal, 1980)

Základným keramickým tvarom v jednotlivých hrobách objektu A/76 je dvojkonická misa na vysokej dutej nôžke s valcovitým hrdlom zdobená tzv. nekonečným ornamentom, ktorá mala v dobovom kulte dôležité postavenie. Nie náhodne sa medzi keramickým inventárom objavujú aj miniatúrne nádoby, v ktorých sa mohli podávať halucinogénne nápoje, ktoré vyvolávali stavy extázy umožňujúce komunikáciu s duchmi predkov alebo predstavy cesty podsvetím.

Zaujímavé je druhové zloženie osteologického materiálu v každom z hrobov. Výskyt kostí z rýb, vtákov, korytnačích pancierov, lebiek psov (vlkov), rohy z tura, jelenie parožie, rebrá z hovädzieho dobytká mohli symbolizovať ako schopnosť lykantropie – premeny šamana na zvieratá, tak tri vrstvy sveta: podsvetie, zem, nebo.³¹ Vtáacie kosti spolu s perím dovoľujú uvažovať o ich symbolickej aplikácii na odev šamana. Vtáci ako duchovia – pomocníci mohli napomáhať vystupovaniu duší šamanov cez jednotlivé vrstvy neba.³² Súčasť odevu šamana tvorila zvieracia maska z organickej hmoty s originálnymi doplnkami zvieracích rohov. Symbolika turých rohov skrýva obsahovo archaické prvky totemizmu, kultov úrodnosti a plodnosti,³³ ktoré pretrvávajú aj v zlomovom období, kedy sa vytvárajú predpoklady pre kultové prijímanie Slnka ako nebeského božstva. Podobne ako v objekte 7/76, stretávame sa v každom z hrobov v kultovej šachte A/76 s lebkou psa, ktorá bola v hrobe z vrstvy A3 uložená pod hlavou pochovaného. Uvedený nálezový celok sa vyznačoval prítomnosťou kultovo-umeleckých artefaktov: torzo plastiky ženy, zoomorfné držadlo pokrývky v tvare býčka, hlinený terč, miniatúrne nádoby (obr. 6). Usudzujeme prítomnosť hudobných nástrojov z častí hlinených hrkállok, ktoré v šamanských praktikách plnia úlohu privolávania pomocných duchov šamana, a preto sú jeho neoddeliteľnou a posvätnou súčasťou výbavy. Do hrkálky bývali umiestňované kamienky, kryštály kremeňa reprezentujúce jednotlivých pomocných duchov šamana.³⁴ Práve s mužom – šamanom býva spájaná hudba a spev ako súčasť posvätných obradov.³⁵ V prípade zničených plastiek ženy a muža (hrob 5/76) konštatujeme podobnosť v realite stvárnenia, ktorá sa odlišuje od známych figurálnych plastiek v období neolitu v severovýchodnom Potisí a predstavujú vrcholné ukážky neskoroneolitickej plastickej tvorby.

31 ZELENÝ-ATAPANA, M. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha, 2007, s. 15.

32 ZELENÝ-ATAPANA, M. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha, 2007, s. 122.

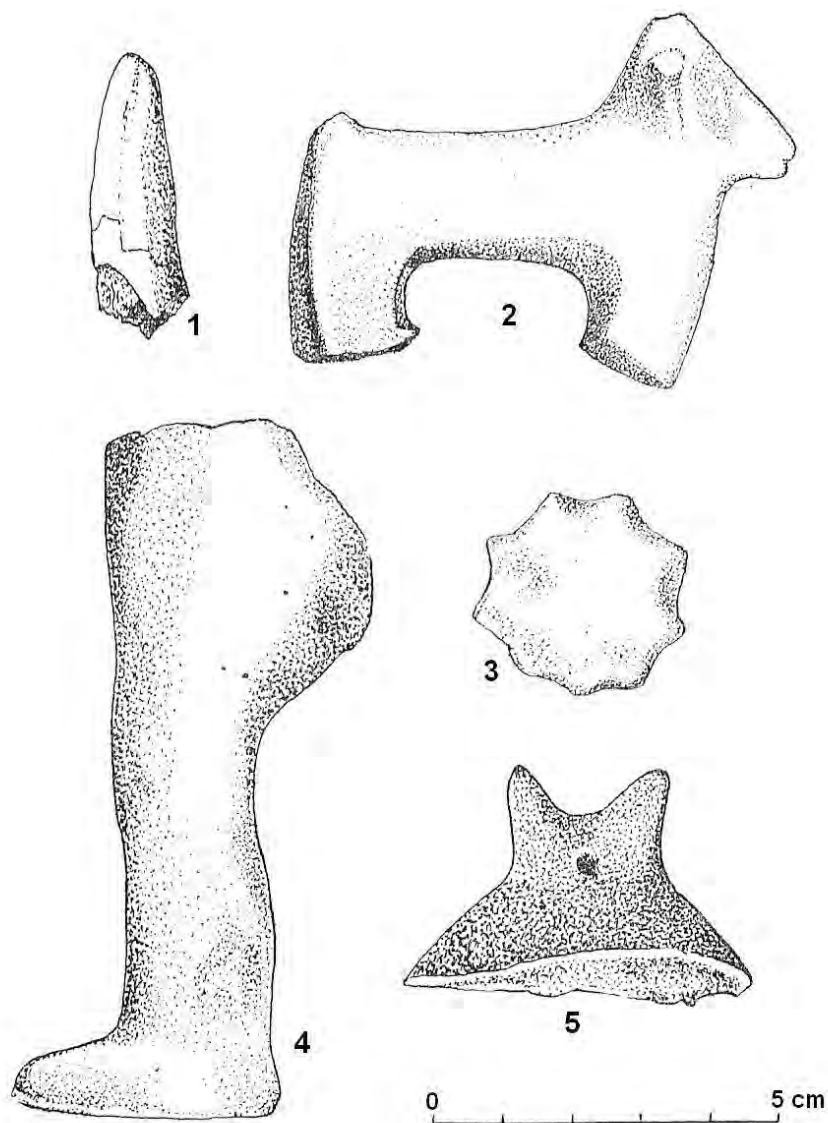
33 KOVÁRNIK, J. *K významu pravěkých kruhových příkopů*. Brno, 1997, s. 53.

34 ZELENÝ-ATAPANA, M. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha, 2007, s. 97.

35 ZELENÝ-ATAPANA, M. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha, 2007, s. 51.

V nálezovom horizonte A2 boli rozpoznané ostatky asi 40-ročného muža a spomínaného nedospelého jedinca, pričom nie je vylúčená prítomnosť tretieho dospelého individua. Ako prílohy v spomínanom horizonte sa vyskytovali zvyšky uvedených zvierat. Na častiach jeleních parohov boli stopy osekávania výsad. Zachovalosť rohov z tura nám umožňuje predstavu o ich aplikácii na obradnej maske (obr. 7, 8). V sortimente keramických výrobkov sú v tejto vrstve zvlášť výrazne zastúpené tvary kultového charakteru: miniatúrny oltárik, hlinený okrúhly terč, hrkálka, štvoruholne modelované misky (obr. 9).

Nálezové horizonty kultovej šachty A/76 sa vyznačujú bohatým zastúpením ako keramických, tak aj ďalších druhov pohrebného inventára. Z tejto skutočnosti vyplýva výnimočnosť objektu A/76, ktorý mal ústredné miesto v líniovom zoskupení hrobov. Táto línia bola zvýraznená výskytom zvieracích masiek v jednotlivých horizontoch. Nálezové situácie a výbava hrobov 1, 2, 4 – 12/76 poukazujú na nám javiacu sa nejednotnosť, ktorá však mohla byť reakciou na ústredný šachtový hrob a v ňom pochovaných významných predstaviteľov magicko-religiózných aktivít, ktorých postavenie mohlo presahovať rámec osady.



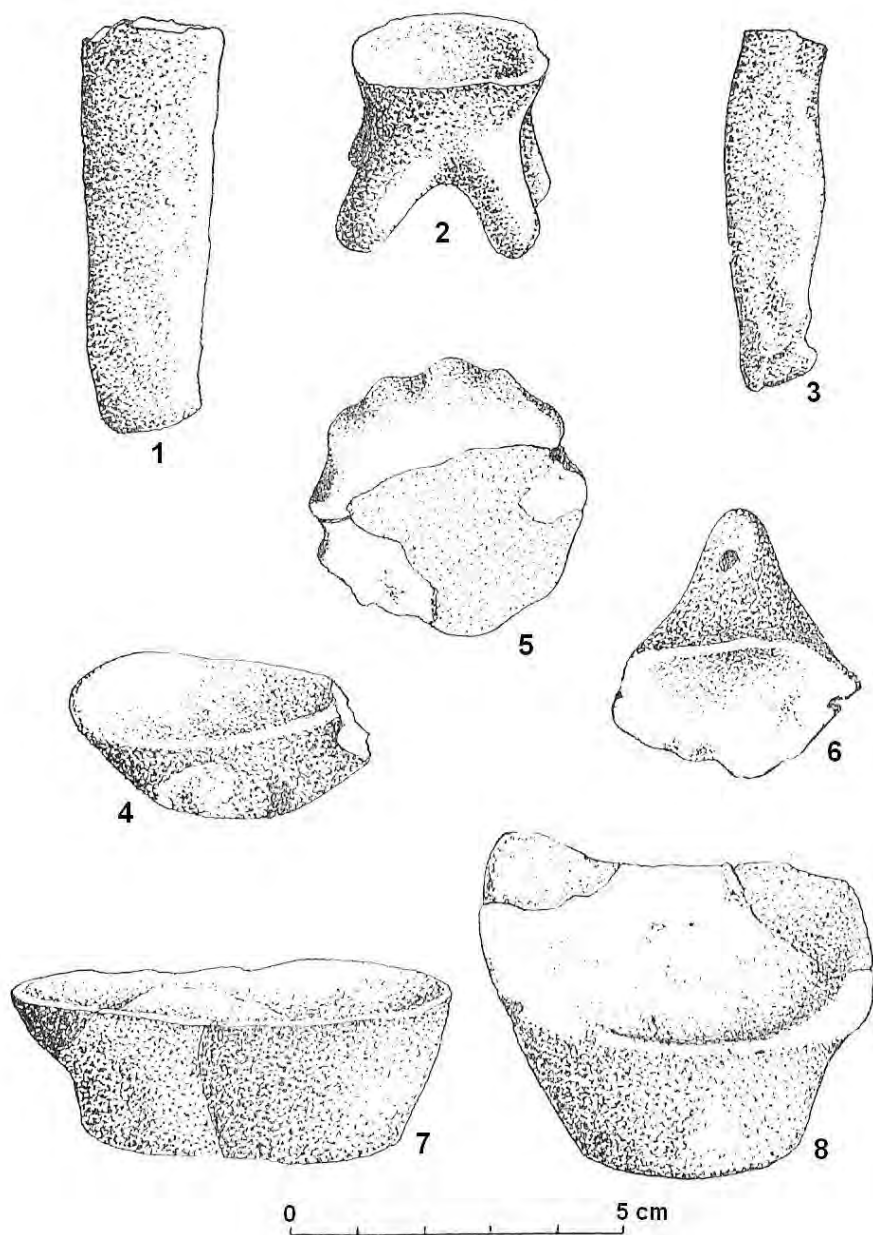
*Obr. 6. Čičarovce, okr. Michalovce. Kultový objekt A/76 – vrstva A3 umelecky
stvárnené výrobky z hlíny. (J. Vizdal, 1980)*



*Obr. 7. Čičarovce, okr. Michalovce. Kultový objekt A/76
– rituálne porušený nálezový celok A2. (J. Vizdal, 1980)*



*Obr. 8. Čičarovce, okr. Michalovce. Dr. J. Vizdal pri vyberaní artefaktov
z vrstvy A2 v objekte A/76.*



*Obr. 9. Čičarovce, okr. Michalovce. Kultový objekt A/76 – vrstva A2.
keramické výrobky kultového charakteru. (J.Vizdal, 1980)*

Spolupatričnosť s nimi mohla byť symbolicky vyjadrená usporiadaním do priamej línie. Nálezový komplex v Čičarovciach môže predstavovať dôkaz o počiatkoch profesionálnej funkcie šamanov a kňaziek v prostredí nachádzajúcim sa v ranom štádiu rozvíjania spoločenskej hierarchie.

Pri interpretácii niektorých nálezových situácií boli prekračované vypovedacie možnosti archeologických prameňov a určité formulácie boli inšpirované z etnologických paralel. Uvedomujeme si, že nemôžeme mať istotu o ich relevantnosti. Predpokladáme však možnosť, že až do súčasnosti, prípadne nedávnej minulosti, mohli v magicko-kultovom svete, rituáloch, terapiách, liečiteľstve pretrvávať činnosti a prejavy, ktoré majú veľmi dávny pôvod a tradície. Neskoroneolitická osada v Čičarovciach bude vždy zaujímať kľúčové miesto v poznávaní vývoja doby, ktorú môžeme označiť za hraničnú. V tejto dobe sa prelínali archaické tradície s prejavmi vyvolanými novými hospodárskymi potrebami.

ZSIDÓK ÉS KERESZTÉNYEK – KÉT TÍPUS TÖRTÉNETE TERTULLIANUS *ADVERSUS IUDAEOSA*BAN

PAP Levente

The relation of Jews and Christians - the history of the two types in work Ad-versus Iudaeosa by Tertullian

Abstract: Lord promised Rebecca that she would deliver from the womb not just two children, but two nations. And of course Tertullianus sees in it two types of nations: Jews and Christians. The story of Cain and Abel is not only known to the Jews and in terms of self-determination is an important story, but the early Christian community recognized it as its true story, giving a completely different interpretation. The story has a lot of later interpretations of Christ himself, through the Apostle Paul and the early Christian writers to modern times. As an archetype of fratricide it persists from antiquity through the drama, Shakespeare and the modern period in different versions, processing Some scholars suggest the pericope may have been based on a Sumerian story representing the conflict between nomadic shepherds and settled farmers. But the fact that one of the most popular Christian interpretation - which was in the Middle ages, but not only at that time the most prevalent - whom it originated from, the research has not analyzed. The study searches for answers not only for this but the questions outlined above.

Keywords: Jews, Chistians, Tertullianus,

Zsidók és keresztények egymáshoz való viszonya a történelem folyamán változott, néha barátok, máskor pedig ádáz ellenségei voltak egymásnak. Nem volt ez másképpen a korakeresztény korban sem ennek egyik legszembevetőbb bizonyága Tertullianus *Adversus Iudaeosa*. Egy rövid tipológiai vizsgálat fényt derít a zsidó és keresztény megkülönböztetés sarkalatos kérdéseinek eredetére.

Ahhoz, hogy megértsük a műben rejlő tipológiai szempontból fontos helyeket, még tisztáznunk kell magának a tipológiának, a bibliai tipológiának, a tipológiai szimbolizmusnak (más megnevezés szerint a figurálistikusnak) a fogalmát.

A tipológia mindenekelőtt a bibliai hermeneutika történetében az írásmagyarázat (egzegézis) azon módszere, amely – az Ó- és Újtestamentum

szoros kapcsolatát, a Biblia egészét feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban, olyan „előképet”, „előrevetülést” lát, amely majd az Újszövetségben teljesedik ki; az egykori jelek, ígéretek és próféciaik itt valósággá válnak, s így „betöltetnek”. A tüposz szó eredeti alakja és jelentése vitatott. A görög tüptein igéből származik, ami magyarul annyit jelent mint ütni, mintát, nyomot vagy jelt hagyni. A tüposz alapjelentése lehetne ütés, de sokkal gyakoribb az előfordulása egy másik szó értelmében: forma, a forma lenyomata. Jelentheti magát a formát, domborművet, pénzt, de jelentheti a forma lenyomatát, pl.: pecsétlenyomat, betű, általános értelemben valaminek a képe. A figurális értelmezés szempontjából lényeges elméleti megállapításokat az irodalomkritika hozott. Erich Auerbachnak a *Figura* című híres tanulmányában, valamint a *Mimézis* című könyvében szinte vezérmotívumként jelenik meg a „figurális értelmezés” gondolata. Auerbach ezt így definiálja: „*A figurális értelmezés két olyan esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja vagy beteljesíti. A figura két pólusa időben elválik egymástól, de mint valódi történés vagy személy, mind a kettő az idődimenzióon belül van.*”¹

Tehát Auerbach szóhasználata szerint a tipológia „figurális realizmus”. A bibliai tipológia értelmében Ábrahám, Izsák, Mózes, József egyszerre voltak valóságosan létező figurák és Krisztus árnyékai, előképei, szimbólumai².

Az Újszövetségben egzisztenciális szempontból számos „klasszikus” tipológiai hely van: Mt. 12,39-40; Jn. 3,14; Róm. 5,14; 1Kor. 10,1-11; Gal. 4,22-26; Kol. 2,16-17; Zsid. 8,4-5; 9,8-9; 23-24; 10,1; 1Pt. 3,20-21.

Az Újszövetség következetesen azt sugallja, hogy Izrael történelme egy személyben rekapitulálódik, mégpedig Jézus Krisztusában. Ez azt jelenti, hogy Krisztusban „betöltődik” Izrael sorsa, hiszen az evangélium betölti a törvényt, az Újtestamentum az Ótestamentumot. Ugyanakkor Jézus az Ószövetség egyes figuráit is betölti, hiszen ő a próféta, a király, a szenvedő szolga, az ember fia.

Tertullianus is mint sok korabeli keresztény író ismerte és használta a figurális értelmezést, mert a típusokat és az antitípusokat felhasználta műveiben. A figura szó Tertullianus műveiben több alkalommal szerepel³,

1 AUERBACH, E. „Figura”. In *A hermeneutika elmélete. Ikonológia és Műértelmezés 3.* Szeged : JATE, 1998. 17 – 59; Uő. *Mimézis.* Budapest, 1985.

2 A figura és a figurális értelmezés történetéhez lásd bővebben: KERÉKES, E. A Biblia tipológiai/figurális értelmezése – Tipológia és posztmodern. In *Kellék.* 2000, 15 – 16. Kolozsvár. 205 – 223.

3 Összesen 82 alkalommal fordul elő.

a figurális értelmezést pedig általában a kényesebb kérdések tárgyalásánál használja. Az *Adversus Iudaeos*ban is több helyen felbukkan a szó⁴, és természetesen használja is a tipológiai értelmezésben rejlő lehetőségeket, különösen a bizonyítás folyamatában.

Vegyük tehát sorra a figurális értelmezés szempontjából számunkra fontos helyeket, majd ezek közül kettőt bővebben is elemzünk egy külön fejezetben.

Az Úr Rebekának megígérte, hogy nem egyszerűen két gyermeket, hanem két népet, hoz a világra a méhéből⁵. És ebben természetesen Tertullianus két népnek a típusát látja: a zsidókét és a keresztényekét. Az időben nagyobb nem más, mint a zsidó nép, hiszen ők ismerték meg korábban az egy Istent, a fiatalabb nemzettség viszont nem más mint a keresztényeké, hiszen ők jóval később tették magukévá a keresztény hit megismerését. Ami

4 *Adv. Iud.* 2,5: *a furto quoque abstinuissent, si de fructu arboris non clam degustassent, nec a conspectu domini dei sui sub arbore delitescere gestissent, nec falsum adseveranti diabolo participes efficerentur credendo ei quod similes dei essent futuri, atque ita nec deum offendissent ut patrem qui eos de limo terrae quasi ex utero matris figuraverat;* *Adv. Iud.* 9,15: *sic et Babylon apud Iohannem nostrum Romae urbis figura est proinde et magnae et regno superbae et sanctorum debellatrix.*

Adv. Iud. 9,20-22: *Agnosce et spolia figurata, cuius et arma allegorica didicisti, atque ita in tantum Christus qui venit non fuit bellator, quia non talis ab Esaia praedicabatur... Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse. [22] Nam quia Iesus Christus secundum populum, quod sumus nos nationes in saeculi deserto commorantes ante, introducturus esset in terram repromissionis melle et lacte manantem, id est in vitae aeternae possessionem qua nihil dulcius, idque non per Moysen id est non per legis disciplinam, sed per Iesum id est per novae legis gratiam provenire habebat circumcisis nobis petrina acie id est Christi praeceptis -- petra enim Christus multis modis et figuris praedicatus est --, ideo is vir qui in huius sacramenti imagines parabatrat etiam nominis dominici inauguratus est figura, ut Iesus nominaretur.*

Adv. Iud. 10,1: *Ioseph et ipse Christum figuratus vel hoc solo, ne cursum demorer, quod persecutionem a fratribus passus est et venumdatus in Aegyptum ob dei gratiam, sicut et Christus ab Israele, carnaliter a fratribus venumdatus, a Iuda cum traditur.*

Adv. Iud. 14,10: *Igitur quoniam primus adventus et plurimis figuris obscuratus et omni inhonestate prostratus canebatur, secundus vero et manifestus et deo dignus, idcirco quem facile et intellegere et credere potuerunt eum solum intuentes id est secundum qui est in honore et gloria non inmerito decepti sunt circa obscuriorem certe indigniorem id est primum.*

5 *Adv. Iud.* 1,4-5: *Sic namque ad Rebeccam deus locutus est dicens: Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de utero tuo dividuntur, et populus populum superabit, et maior serviet minori. [5] itaque cum populus seu gens Iudaeorum anterior sit tempore et maior per gratiam primae dignationis in lege, noster vero minor aetate temporum intellegatur utpote in ultimo saeculi spatio adeptus notitiam divinae miserationis, procul dubio secundum edictum divinae elocutionis prior maior populus id est Iudaicus serviet necesse est minori et minor populus id est Christianus superet maiorem.*

viszont fontos, hogy az Úr elrendelése azt, hogy a nagyobb a kisebbnek szolgáljon. Tehát az ószövetségi prófécia a keresztényekben telik be. Ugyanezen gondolatmenet szerint haladva a keresztények Jákobnak, a kisebb fiúnak az antitípusai, általuk teljesedik be ugyanis a próféta jövődölése.

De nem csak a keresztények lehetnek egy típus beteljesítői, hanem a zsidók is, akár ha még ószövetségi típusról van is szó, mert a zsidók előjáróit Szodoma előjáróiként emlegeti és magukat a zsidókat Gomora népének, jöllehet ezek a városok, – amint megemlíti – már régen kihaltak. De nem csak ez a két város az, amelyik ószövetségi figuráknak a beteljesülése, hiszen ott van Egyiptom, amiről azt állítja, hogy Egyiptom neve alatt az egész világ értendő, mégpedig a babonáság imádása miatt.⁶ De akár Babilonra is gondolhatunk, amely Róma városának az előképe, mégpedig azért, mert Róma is ugyanolyan nagy és ugyanolyan gögös a saját hatalmára és ugyanúgy a szentek eltiprója is.⁷

Mózes és a zsidók hosszú ideig vándorolnak a sivatagon át, s ezután ér véget a törvény uralma és következik az Ígéret földjének meghódítása Józsué által, aki ugyanazt a nevet viseli, mint Jézus. A választott népet ugyanis Józsué és nem Mózes vezette be az ígéret földjére.⁸ Azért, amikor Gábiel angyal azt mondja a Szűznek, hogy fiát Jézusnak nevezze, ennek az a tipológiai jelentése, hogy véget ért a törvény uralma és kezdődik az Ígéret földjének meghódítása.⁹ A bárány pedig, akiről Mózes hirdette, hogy szenvedni fog¹⁰, nem más, mint Jézus. Az *agnus Dei* egyik legismertebb motívumként szerepel a keresztény művészetben, és a nyolcadik századtól kezdődően fontos alkotóeleme a keresztény liturgiának. De szintén ehhez a fogalomkörhöz kapcsolódik a kos, mint olyan előjel, amelynek jelentése Krisztusban megismétlődik és beteljesedik jelentése. A hím bárányt nevezik kosnak. Ennek áldozati szerepével meglehetősen korán találkozunk a Ter. 22-ben olvashatjuk Ábrahám és Izsák történetét, ahol mondhatni kulcsfontosságú szerepe van ennek az állatnak. De keresztelő János is – aki meghirdette Krisztust és, aki szintén ószövetségi típusok beteljesítője, pl. a lámpás, akit a zsoldáros megjövendölt¹¹ – a Jordán partján megjelenő, földi működése kezdetén álló Jézusra mutat mint Isten Bárányára, aki elveszi a világ bűneit. Ezzel egész földi működésének tartalmát határozza meg, nem csak az annak végén rá váró kereszthalál. De kétségtelen, hogy a kereszthalál a betetőzése annak, amit Jézus, mint Isten Báránya véghez visz.

6 *Adv. Iud.* 9,15

7 Uo.

8 *Adv. Iud.* 9,23-25

9 FRYE, N. A nyár müthosza: a románc. In *Határ.* 1993,1 - 2, 132.

10 *Adv. Iud.* 9,24

11 *Zsolt.* 119,105

Ha a kép eredetét keressük, akkor megállapíthatjuk, hogy arról a két bakról van szó (3Móz 16,8), amelynek fejére tette kezét az évi engesztelési ünnepen a főpap, és ráolvasta a nép minden bűnét. Az egyik bakot levágták, és a főpap meghintette vérével a szövetségláda tetejét és megkente vele az oltár szarvát, majd pedig áldozati lakomán elfogyasztották. A másik bakot életben hagyták és kivezették a pusztába, de mindenképpen „Izrael táborán kívülre”, ahol Azazelnek szánva, magára hagyták, és feltehetően ragadozók zsákmánya lett. Ez a kettős tartalmú kép csodálatosan példázza Isten Fiának, a megfeszített Bárányának sorsát: egyrészt ott függ a kereszten mindenkitől, még Istentől is elhagyottan, az egész világ bűnterhével kiszolgáltatva a sátánnak (Azazelnek). Másrészt azonban vére a benne hívőknek oltalmat nyújt a törvény ellen, haladékot szerez a megtérésre.

Tertullianus ebben is Krisztus kettős eljövételének a típusát látja beteljesedni.¹² Azt mondja, hogy a két kos a megjelenése alapján igazából egyforma, de míg az egyiket a nép a városon kívülre veti, leköpdösve, megverten, hogy elpusztuljon, addig a másikat feláldozza az Úrnak a bűnök bocsánatául, és a templom papjai esznek belőle. Az első állat Krisztus szenvedését és kereszthalálát jelképezte, akire bíborruhát adtak, megverték, és mindenféle gyalázzal illették, és a városon kívül keresztre feszítették. A második eljövetel viszont akkor történik, mikor már minden bűnt kiengeszteltek és az Úr kegyelmének papjai táplálékként veszik magukhoz.

Tertullianus szerint az első eljövetel mindenképpen nehezen felfogható a zsidók számára, mert elég sok jelkép van, amely elhomályosítja, de a második már sokkal szimpatikusabb is, ezt könnyebben el tudják fogadni, azonban a kettő szorosan összekapcsolódik, hiszen hogyha Krisztus maga nem érkezik el egyszer megalázottságában, akkor nincsen a dicsőséges Krisztus sem, tehát a két figura mindenképpen elválaszthatatlan és az üdvtörténet, amelyet a keresztények elfogadnak mindezt igazolta is Krisztusban.

Káin és Ábel történetét nagyon sokan megörökítették a képzőművészetben; ezek közül igen érdekes egy 15. századi német miniatúra (kép 1.). Mi a különlegesség ezen a rajzon? Éppen azt a pillanatot örökíti meg, amint Káin letaglózza saját testvérét, Ábelt. Káin figuráját egy szakállas, és pedig határozottan zsidó vonásokat felmutató alak testesíti meg, míg Ábel egy sokkal simább arcú, szőke férfi, az európai ember megtestesítője.¹³ Érdemes ennek a megkülönböztetésnek a forrását feltárni, és eredetét a korai keresztény irodalomban elhelyezni.

¹² *Adv. Iud.* 14,9

¹³ A képet véletlenszerűen választottam, hiszen ilyen vagy más jellegű Káin és Ábel ábrázolás bőven van, sőt merész feltevések alapján már a Parthenonon is megörökítik történetüket. Vö.: JOHNSON, 2004, 16, 67, 76, 78, 85, 145, 192, 193, 195, 252.

A *Genézis* könyve alapján Káin és Ábel nem volt más, mint Ádám és Éva két elsőszülött gyermeke,¹⁴ aki éppen a bűnbeesés után született. Történetük egyik legősibb változata a Biblia lapjain olvasható,¹⁵ de szerepel például a *Korán*ban is.¹⁶ Mindkét változatban Káin földműves,¹⁷ Ábel pedig pásztor.¹⁸ Áldozatot mutatnak be Istennek, aki Ábel igaz áldozatát elfogadja, Káin áldozatát azonban nem. Ezután Káin, a nagyobb fiú, megöli öccsét, Ábelt.

A történet egyik legrégebbi kézírata a Holt-tengeri tekercsek között őrződött meg.¹⁹ Ezeket modern, infravörös technológiát használva, kiolvasták, és az eredményeket Jim R. Davila doktori disszertációjának részeként publikálta 1988-ban.²⁰ Magyarországon Frölich Ida kutatásai jelentősek ebben a témában.²¹

A történetnek nagyon sok későbbi értelmezése van magától Krisztustól Pál apostolon és a korai keresztény írókon át egészen a modern időkig.²² Mint a testvérgyilkosság archetípusa végigvonul az ókortól a Shakespeare-i drámákon²³ át egészen a modern korig különböző változatokban, feldolgozásokban.²⁴ A történetnek több kutató szerint vannak előzményei, például egy sumér történet a nomád életmódot folytató pásztorok és a letelepedett földművesek közötti konfliktusról.²⁵

Az Újszövetségben inkább valláserkölcsi szempontból tulajdonítanak fontosságot a történetnek. Káin nem azért gyűlöli Ábelt, mert Isten megáldotta őt, hanem hite miatt²⁶ és igaz voltaért,²⁷ így lesz Ábel az első keresztény vértanú²⁸ és magának Krisztusnak az előképe.²⁹

14 *Ter.* 4,1-2

15 *Vö., Ter.* 4,1-2, *Móz.* 5,16-41

16 *Korán* 5,26-32

17 *Ter.* 4,2

18 *Uo.*

19 4Q Gen/b=Q242

20 DAVILA, R. J. *Unpublished Pentateuchal Manuscripts from Cave IV Qumran: 4QGenE-xa, 4QGenb-h, j-k.* unpublished Ph.D. dissertation. Harvard University, 1988; a témában még lásd: VERMES, G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English.* Penguin, 1997

21 FRÖLICH, I. *A qumráni szövegek magyarul.* Piliscsaba – Budapest, 2000

22 *Zsid.* 11,4; Tert stb. APTOWITZER, 1922. FISHBANE, 1979, 23–27.; GINZBERG, 1909–1938 v. 1, 55–59. RÉAU, 1956, 93–100. SPEISER, 1964, 29–38. LEVIN, 1991, 111–114. PAINE, 2001, 169–189. RATNER, 1990, 9–20.

23 *Henry VI* (1,3,40); *Richard II* (2,1,99)

24 SÜTŐ, A. *Káin és Ábel.* Budapest, 1978

25 KRAMER, 1963, 217-23.

26 *Zsid.* 11,4

27 *1 Jn.* 3,12

28 *Mt.* 24,35-36; *1 Lk.* 11, 50

29 *Zsid.* 12,24; *Vö.* MKL Ábel címszó.

Káin és Ábel neve a héber Qayin és Havel formából vezethető le, s az utóbbi valószínűleg lehetetet jelentett, de a Bibliában a mulandó, a hiábavaló metaforájaként említik.³⁰ Nevükkel kapcsolatban több teória létezik, például az akkád ablu szóval is kapcsolatba hozták Ábel nevét, aminek a jelentése fiú. Újabban azt tartják, hogy az Ábel név egy rekonstruált szóból származik, amely pásztort jelent (rokon a modern arab ibil szóval); Káin pedig egy a Kr. e. 1. évezredi közép-dél arab szóból, a qyn-ből származik, melynek jelentése fémkovács.

A gyilkosság oka a Biblia tanúsága szerint a féltékenységre volt, mert Isten nem fogadta el Káin áldozatát, Ábel áldozatát azonban igen. A Midrás asszonyféltékenységről beszél. Azt írja, hogy Káin és Ábel iker lánytestvérekkel voltak megáldva, akiket feleségül is vettek. Ábel menyasszonya volt a szebb, s ez váltotta ki Káin irigységét és haragját. A Midrásban továbbá az is megtalálható, hogy Káin apja nem Ádám volt, hanem az a bizonyos kígyó, amelyik Évát bűnbe vitte. Ezt továbbvezetve azt állítja, hogy Káin kígyófajzat volt, tőle származtak a gonosztevők.³¹

Ábel pusztulása a keresztény hagyományba már egészen korán bekerült, maga Krisztus is említi, és Pál apostol leveleiben is megjelenik. Ezek azonban mártírként említik, nem lelhető fel bennük semmi nemzetiségi vagy vallási hovatartozás oknyomozó értelmezési szándéka. A Biblia keresztény hagyománya olyan prófétaként tartja számon, akit megöltek, és ártatlanul vérért ontották,³² amivel Krisztus ártatlan halálának előképe lesz.³³

A II-III. századi keresztény íróknál is több helyen megjelenik, talán először Iustinusnál, akinél zsidók és keresztények lehetséges kettőssége két személyhez kötődik. Nála nem Káin és Ábel, hanem Ézsau és Jákob történetében valósul meg ez a disztinkció. Jákob az egyház atyja, Ézsau a zsidóké.³⁴ Irenaeusnál utalásszerűen megjelenik ez a kettőség, de még nyíltan nem nevezi nevén a hasonlatot³⁵.

A motívum előfordulása Tertullianusnál a legszembetűnőbb, hiszen több művében is felelegeti. Az *Adversus Haereticos*-ban a kánaániták tannainak tébolyultságáról szólva³⁶ megemlíti a szethiták elméletét, miszerint

30 BROWN, F. – DRIVER, S. - BRIGGS, C. *The Brown Driver Briggs Hebrew Lexicon*. Hendrickson Publishers. 1996. 210.

31 KRAUS, N. *Ádám két oldalbordája*. [online]. [cit. 2009.05.16] Dostupné na internete: <http://www.or-zse.hu/hit/hitelet36.htm>.

32 *Mt.* 23,25; *Lk* 11,50

33 *Zsid.* 12,24

34 Iustinus *Dial* 134,6

35 Irenaeus *Adv. Haeres* 4,18,2-3

36 *Adv. Haer.* 47.

Káint és Ábelt az angyalok teremttették, majd versengtek értük.³⁷ Az *Adversus Marcionem*-ben az áll, hogy azért tekintett az Isten Ábel áldozatára, mert alázatosan áldozott.³⁸ A valentiniánusok ellen írt beszédében, tanai összefoglalásánál kiemeli, hogy Ádám hármass lényegét egyesítő természet volt, s ez három utódjának alakjában nyilvánult meg: Káin az üdvösségre képtelen, Ábel a pszükhikosz, Seth pedig a szellemi eredete. Mindeddig láthattuk, hogy interpretálásai általában a tanok környékén forogtak, és nem kaptak etnikai színezetet. Az *Adversus Iudaeos*-nak a témája is igyekszik a címéhez kapcsolódni.

Ábel alakja a körülmetélés ellen szóló érvek között jelenik meg Tertullianusnál, hiszen Ábel – mint Tertullianus említi – nem volt körülmetélve, Isten előtt mégis kedves volt áldozata. Az V. caput elején Káint nevezi a nagyobb fiúnak, Ábelt pedig a kisebbnek, majd a bibliai történetet újra előadja, parafrázálva a Genézis könyvének ide vonatkozó részét.³⁹ Az idézet végén már konkrétan rámutat, mit is takar ez a kettőség. Ebből látható, hogy kezdetől fogva megmutatkozott a két népnek kétféle áldozata.

Honnan vezeti le ennek a kettőségnek az eredetét? Nem valószínű, hogy Tertullianus előzmények nélkül hozza be ezt az érvet az argumentációjába, még akkor sem, ha igazának bizonyítása érdekében olykor tendenciózus. Szavainak nyomatókat egy ószövetségi történettel ad: Isten megígérte Ábrahámnak, hogy az ő ivadékában megáldatik a föld minden nemzetsége, és hogy Rebeka méhéből két nép születik, a zsidóké, vagyis Izraelé, és a nemzetteké, vagyis a miénk. A kegyet Isten a születés sorrendje alapján ígérte meg, vagyis az, aki hamarabb látott napvilágot a kisebbnek, a fiatalabbnak legyen alávetve. Ilyen módon, mivel a zsidó nép az időben első és "nagyobb" a törvényben való első méltóságnak a kegyelme által, a miénk érthetően valóban kisebb időben, ugyanis az évszázad utolsó felében ért el az isteni kegyelem megismeréséhez.⁴⁰

A magyarázata, ha egy kicsit tendenciózusnak tűnik is, jól tükrözi a korai keresztények és a zsidók viszonyát: testvérek voltak az egyistenhitben, de egymás ellenfelei az üdvösségre formált előjogok alapján. Zsidók és keresztények viszonya több kutatót foglalkoztatott.⁴¹ Tertullianus bizonyosan már korán kapcsolatba került a zsidókkal szülővárosa és Észak-Afrika számot-

37 Uo.

38 *Adv. Marc.* 2,12

39 *Adv. Iud.* 5,1-3

40 *Adv. Iud.* 1,2-3

41 cf. PARKERS, 1934, 135-150; PAP-TAPODY, 2008, 89-103.

tevő zsidó kolóniáján keresztül.⁴² Arról, hogy keresztények és zsidók kezdetben nem különböztek, nem voltak ellenségesen elkülönülve egymástól, több helyen is szól Tertullianus. Sok keresztény még mindig megtartotta a zsidók húsvétját, és óvakodott a nem kóser hús fogyasztásától.⁴³ A keresztény zarándokok ugyanúgy bekötötték a fejüket, mint a zsidók.⁴⁴ Szintén ő maga mondja, hogy a zsidók názáretieknek nevezték a keresztényeket: *unde et ipso nomine nos Iudaei Nazarenos appellant per eum*.⁴⁵

Ez az értelmezés hamarosan népszerű lett. Elég Ambrosius *De Cain et Abel* című művére gondolni, amelyet kimondottan ennek a témának szentel. Ambrosius értelmezése megegyezik a Tertullianus-féle értelmezéssel,⁴⁶ és vitába száll Iustinusszal.⁴⁷ A középkoron⁴⁸ át majd egészen az újabb korokig többen használták ezt az érvelést. Mindenképpen megállapítható, hogy Káin és Ábel történetének és figurájának ez a fajta értelmezése, ha először nem Tertullianusnál vetődik is fel, de ő az, aki nyíltan és bővebben kifejti a történetnek ezt a fajta interpretációját, ami innentől kezdve egyre ismeretebb lesz a későbbi korok irodalmában és képzőművészetében.

Tehát ezen típus és antitípus páros első megfogalmazójának mindenképpen Tertullianust tekinthetjük.

Židia a kresťania – dejiny dvoch typov v diele *Adversus Iudaeosa* od Tertulliana

Resumé

*Vzáťahy židov a kresťanov medzi sebou sa počas dejín menili, niekedy boli priateľmi, inokedy zas lúti nepriateliami. Nebolo to inak ani v ranokresťanskej dobe, jedným z najvýstrednejších dôkazov toho je aj dielo *Adversus Iudaeosa* od Tertulliana. Krátky typologický výskum osvetľuje pôvod závažných otázok rozdielnosti židov a kresťanov.*

Aj Tertullianus, ako viacerí doboví kresťanskí spisovatelia, poznal a používal figurálny výklad, lebo typy a antitypy využil vo svojom diele. Slovo figúra je v diele

42 Az afrikai zsidósággal kapcsolatosan lásd SIMON, 1946, 1-145, különösen 22-23; BERGER, 1892, 164, a karthágói keresztény zsidó együttélésre DELATTRE, 1895; CIL VIII. 14101 és 14104.

43 *De ieiunio adv psychicos* 14,3

44 *De virg. vel.* 12,1; *De corona* 4,3

45 *Adv. Marc.* 4,8

46 Még nem lett pontosan kimutatva, hogy estelegesen Tertullianus lehetett volna forrása.

47 SAVON, H. 1975, 273-279.

48 Isidorus Hispalensis *Contra Iudaeos*; Agobard Lugdunensis *De insolentia Iudaeorum*; Amulo Lugdunensis *Contra Iudaeos*.

Tertulliana viackrát použité, figurálny výklad zas používa zvyčajne v prípade chýlostivejších otázok. Aj v diele Adversus Iudaeosa sa na viacerých miestach objavuje slovo a samozrejme používa možnosti tkvejúce v typologickej interpretácii, najmä v procese dokazovania.

Pán sľúbil Rebeke, že z maternice na svet privedie nie jednoducho dve deti, ale dva národy. A v tomto Tertullianus samozrejme vidí typy dvoch národov: židov a kresťanov. Príbeh Kaina a Ábela nepredstavuje len pre židov známy a z hľadiska sebaurčenia dôležitý príbeh, ale aj ranokresťanské spoločenstvo ho uznalo za svoj, pravda, dávajúc príbehu úplne iný výklad.

Príbeh má veľmi veľa neskorších interpretácií od samotného Krista, cez apoštola Pavla a ranokresťanských spisovateľov až po modernú dobu. Ako archetyp bratovraždy sa tiahne od staroveku cez drámy Shakespeare-a po modernú dobu v rôznych verziách, spracovaniach. Príbeh podľa viacerých bádateľov má predchádzajúce okolnosti, napríklad sumerský príbeh o konflikte medzi nomádskymi pastiermi a usídlenými roľníkmi.

To ale, že jedna z najpopulárnejších kresťanských interpretácií – ktorá bola v stredoveku, ale nielen vtedy, najrozšírenejšou – od koho pochádza, výskum neanalyzoval. Na to a na otázky načrtnuté vyššie hľadá odpoveď táto štúdia.

„*DICTATOR CLAVI FIGENDI CAUSA*”
EGY VALLÁSI RÍTUS ÉS AZ ÁLLAMÉLET KAPCSOLATA
RÓMÁBAN

FORISEK Péter

The relationship of the religious ritual and the life in Rome

Abstract: *The Roman historical tradition includes the old rite of driving a nail into the wall of the Minerva Church's Capitoline Jupiter Temple by a leading Roman magistrate. The paper explores the historiographical sources of the ritual (Livius, Festus a Cassius) and provides an interpretation of its two forms. One form is involved with the magistrates holding their offices, the other represents a ritual aimed at prevention of disasters, for the performance of which a dictator would be appointed by one of the consuls. Both rituals seem likely to have been performed in the republican Rome for a long period. The ritual of driving the nail had been significant both in terms of its message and the location of its performance. The ritual and its emergence are likely to be closely linked both to the expulsion of kings and consecration of the Capitoline Jupiter Temple, which took place at the end of the office of M. Horatius Pulvillus, that is at the end of the first consul year. It all meant a beginning of a new tradition, as, taking into consideration the office of Livius, the ritual had been carried out annually, being so closely connected to the Roman tradition and past. Each nail driven into the wall of the Minerva Church reminded of the substantial actions of the respective Roman consul couples as well as famous or difficult years in the Roman history.*

According to the report of Cassius Dius of the year 2 B.C., Augustus had been the one who revived the ritual and its meaning. The ritual was moved to the premises of the Mars Ultor Church, who was the alleged protector of the Caesar power and was not performed by a consul or a dictator, but a censor, that is the person rejuvenating the society of Roman citizens once every five years in the event of lustrum. It also was an essential element in the religious restorational politics of the Caesar Augustus.

Key words: *Ancient Rome, religious ritual, life*

Cassius Dio Róma történetéről szóló monumentális műve LV. könyvének 10. caputjában a *Forum Augusti* építésével kapcsolatos eseményeket foglalja össze. Az egyébként töredékes szövegből megtudjuk, hogy az első római császár előtérbe helyezte Mars kultuszát, így többek között egy monumen-

tális szentélyt emeltetett Mars Ultornak.¹ Ettől kezdve ez a szentély vált a legfontosabb állami kultuszok egyik színhelyévé. A hadjáratra induló hadvezérek itt mutattak be áldozatot a hadba vonulás előtt, a győztes hadvezér szobrát és diadalmenetének jelvényeit itt állították fel, ugyanitt helyezték el a legyőzött népektől zsákmányként szerzett jelvényeket, valamint e templom előtt mutatták be az évente megrendezésre kerülő lovasjátékokat. Ennek a templomnak a falába vertek be a *censorok* egy szöveget, ami a hivatali évük lejártát jelezte.

A fenti feladatokat végigtekintve láthatjuk, hogy a templomhoz kapcsolódó kultuszok mind szorosan kötődnek Marshoz, mint a háború istenéhez. A háború előtti áldozatbemutató és a győztes hadvezér és hadsereg felajánlásai mind-mind beleilleszkednek abba a képbe, amely elvárható egy hadistentől. Hasonlóképpen értékelhetjük a lovassági játékokat is, amely eredetileg nyilván a háborúra való felkészülés, illetve a lovassági kiképzés során szerzett jártasság bizonyítására szolgáltak. Az egyetlen nehezen értelmezhető funkció a szög beverésének szertartása, amelyet ráadásul Cassius Dio az egyik hagyományos köztársasági magistratushoz, a *censor*hoz kötött.

A köztársasági Róma államszervezetének fontos szereplői voltak a magistratusok, akik hivatalukat csupán meghatározott ideig, az esetek többségében egy évig láthatták el. Az *annuitas* az egyik legfontosabb íratlan szabály volt annak kiküszöbölésére, hogy valamelyik magistratus a hatalmat megragadva visszaállítsa a gyűlölt királyságot Rómában. Forrásainkból tudjuk, hogy a consulok hivatali évét követően a *pontifex maximus* összefoglalta a leköszönt consul-pár hivatali évének legfőbb eseményeit: a magistratusok nevét, a különleges eseményeket (árvíz, tűzvész, éhínség) és csodás jelenségeket (*prodigia*), valamint a hadüzeneteket, békekötéseket és egyéb szerződéseket.² A pontifex maximus által összeállított lista volt a *tabula dealbata*, amelyet az egykori királyi palota, a *Regia* falára függesztettek ki. Egy-egy év elteltével aztán a tisztségviselők nevei és a jelentősebb események bekeleltek az *annales maximi*-be, amely gyakorlatilag Róma történetének első

- 1 RICHARDSON, L. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Mars Ultor Temple (címszó). Baltimore, 1992. 245 - 246.; SIMPSON, C. J. The Date of the Dedication of the Temple of Mars Ultor. In *The Journal of Roman Studies*. 1977, 67 évf. 91 - 94.; GALINSKY, K. *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*. Princeton, 1996. 197 skk.; STAMPER, J. W. *The Architecture of Roman Temples: the Republic to the Middle Empire*. Cambridge, 2005, 150 ff.; Az augustusi kor valláspolitikájához: ZANKER, P. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor, 1988.
- 2 Cic. De orat. II. 52; Macr. Sat. III. 2. 17; Gell. Noct. Att. II. 28. 6. Irod.: Albrecht 2003, 271 - 272, 280 - 293; Frier 1979, Drews 1988, 299; Liebeschuetz 1979, 59; Censorinus 2005, 150.

számú forrása, vagy ha tetszik „hivatalos története” volt.³ Ez lett az alapja és az egyik legfontosabb forrása a Kr. e. 3-2. század fordulóján kialakuló római annalista történetírásnak. Az *annales maximi*-t a Kr. e. 2. század végétől nem vezették, ennek az ősi szokásnak a felelevenítése is Augustus császár vallási restaurációjának volt az eredménye.⁴

Az augustusi kor történetírója Titus Livius is foglalkozik a szögbeverés szertartásával monumentális történeti munkájában. Megemlíti, hogy a rómaiaknál szokás volt az, hogy bizonyos idő elteltével a *praetor maximus* egy szöget vert be a capitoliumi Iuppiter templom Minerva szentélyének falába. „*Nec tamen ludorum primum initium procurandis religionibus datum aut religione animos aut corpora morbis leuauit; quin etiam, cum medios forte ludos circus Tiberi superfuso inrigatus impedisset, id uero, uelut auersis iam dis aspernantibusque placamina irae, terrorem ingentem fecit. Itaque Cn. Genucio L. Aemilio Mamercus iterum consulibus, cum piaculorum magis conquisitio animos quam corpora morbi adficerent, repetitum ex seniorum memoria dicitur pestilentiam quondam clauo ab dictatore fixo sedatam. Ea religione adductus senatus dictatorem clauum figendi causa dici iussit; dictus L. Manlius Imperiosus L. Pinarius magistrum equitum dixit. Lex uetusta est, priscis litteris uerbisque scripta, ut qui praetor maximus sit idibus Septembribus clauum pangat; fixa fuit dextro lateri aedis Iouis optimi maximi, ex qua parte Mineruae templum est. Eum clauum, quia rarae per ea tempora litterae erant, notam numeri annorum fuisse ferunt eoque Mineruae templo dicatam legem quia numerus Mineruae inuentum sit.—Volsiniis quoque clauos indices numeri annorum fixos in templo Nortiae, Etruscae deae, comparere diligens talium monumentorum auctor Cincius adfirmat.—M. Horatius consul ea lege templum Iouis optimi maximi dedicauit anno post reges exactos; a consulibus postea ad dictatores, quia maius imperium erat, sollemne clauum figendi translatum est. Intermisso deinde more digna etiam per se uisa res propter quam dictator crearetur. Qua de*

3 Az *annales maximi* értékeléséhez: ALFÖLDI, A. *A korai Róma*. Máriabesnyő-Gödöllő, 2009. 113. ill. 309. o. 272. lbj.

4 Augustus Kr. e. 12-ben Lepidus halála után pontifex maximus lett, ezen minőségében rendelte el az ősi iratok, köztük az *annales* gondozását és kiadását. A munkálatok a korszak egyik híres tudósa Verrius Flaccus vezetésével zajlottak. Gell. Noct. Att. IV. 5. 6.; FRIER, B. W. *Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Traditions*. Rome, 1979. 48 - 50; LUCE, T. J. *Livy, Augustus and the Forum Augustum*. In *Between Republic and Empire*. Ed. by Raafaub, K. A.–Toher, M. Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1990. 123 - 138. 135 - 137; Censorinus: *A születésnap*. (Fordította, a kísérő tanulmányt és a kommentárokat írta: Forisek Péter). Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 150 és 192. o. 93 - 95. lbj.

*causa creatus L. Manlius, perinde ac rei gerendae ac non soluendae religionis gratia creatus esset, bellum Hernicum adfectans dilectu acerbo iuuentutem agitavit; tandemque omnibus in eum tribunis plebis coortis seu ui seu uerecundia uictus dictatura abiit.*⁵

Livius leírásából több fontos információt nyerhetünk. Kr. e. 363-ban azért neveztek ki dictatort, mert a Tiberis áradása miatt járvány tört ki a városban. A szenátorok visszaemlékeztek egy ősi szokásra, amelynek lényege, hogy a kinevezett dictator egy szöget ver be egy szentély falába, amelynek tulajdonképpen bajelhárító, apotropaikus szerepe van. Dictatornak L. Manlius Imperiosust tették meg.

A következő részben ugyanakkor Livius egy másik szögbeverési szertartást ír le. Róma legfőbb előjárója (*praetor maximus*) minden év szeptemberének idusán (szeptember 13.) egy szöget vert be a capitoliumi Iuppiter Optimus Maximus szentély Minerva szentélye felőli jobb falába, amellyel egy év elteltét jelezte. A szertartás nagyon ősi volt Livius szerint és abban a korban keletkezett amikor még nem volt elterjedt az írásbeliség a rómaiak között. Szeptember idusa a köztársaság kori Róma történelmének alap dátuma, ezen a napon szentelte fel M. Horatius Pulvillus a capitoliumi Iuppiter templomot.⁶

Livius azzal indokolja a szertartás helyét (ti. a Minerva szentélyt), mert Minerva találta fel a számokat. Livius ezen a ponton megemlíti egyik fő forrását, az annalista Cincius Alimentust, aki az egyik legfontosabb forrása volt a korai Róma történetéhez. Cincius szerint Volsinii etruszk városban a Nortia istennő templomának falába bevert szögekkel tartották nyilván az éveket. Ez a rítus ugyanaz, mint a Livius által említett, tehát elképzelhető, hogy a rómaiak egy etruszk vallási rítust vettek át.

A szög beverésének szertartását a dictatorok vették át később a praetor maximustól, a korábban említett L. Manlius volt ezek közül az első *dictator clavi figendi causa*. Livius híradását megerősíti a szótáríró Festus is, aki szerint Rómában az évek múlásának nyilvántartására egy szöget vertek minden évben egy szentély falába.⁷

5 Livius VII. 3. A szöveg értelmezéséhez vö. WERNER, R. *Der Beginn der Römischen Republik*. München, 1963. 28. skk.; LATTE, K. *Römische Religionsgeschichte*. München, 1960. 154.; BODEL, J. Chronology and Succession 2: Notes on Some Consular Lists on Stone. In *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1995, 105. évf. 279-296.; Censorinus 2005, 172 - 173.; TAKÁCS L. M. *Furius Camillus*. Debrecen, 2008. 63 - 64.

6 Livius II. 8. 7.; A dedicatio szertartásához ld. KÖVES-ZULAUF, Th. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, 1995. A capitoliumi templomhoz: LATTE, *Religionsgeschichte*... 149 skk.

7 Festus 49 (L): „*clavus annalis appellabatur, qui figebatur in parietibus sacrarum aedium per annos singulos, ut per eos numerus colligeretur annorum.*”

A történetírói források mellett a *Fasti Capitolini*, a római magistratusok hivatalos évi jegyzéke is két alkalommal említ *dictator clavi figendi causá*-t. Kr. e. 363-ban a már említett L. Manlius Imperiosus,⁸ és Kr. e. 263-ban Cn. Fulvius Centumalus.⁹ Mindez igazolja, hogy egy történetileg valóban létező római tisztség volt.

A Kr. e. 363 és 263 alkalmával tartott játékok között kerekén száz év telt el, ami alapján a *Corpus Inscriptionum Latinarum*-ot is összeállító Theodor Mommsen úgy vélte, hogy a szögbeverés szertartása esetleg a római százados játékokkal függött össze.¹⁰ A saeculumot mint száz éves időszakasz a köztársaság korától jelen volt a római gondolkodásban, ugyanis kiemelt jelentőségük volt a római történelemben. Egy-egy *saeculum* lezárulásának nagy jelentőséget tulajdonítottak, amelyet káprázatos ünnepi játékokkal, az un. *ludi saeculares*-sel ünnepeltek meg.¹¹

Ugyanakkor két olyan adatunk is van, amelyek cáfolják, hogy a szögbeverés hagyománya eredetileg szorosan kapcsolódott az évszázados játékokhoz. Kr. e. 331-ben¹² és Kr. e. 313-ban¹³ is neveztek ki ugyanis *dictator clavi figendi causá*-t. Kr. e. 331-ben Róma városában sok előkelő polgár hunyt el gyanús körülmények között. Egy szolga feljelentett több az előkelő asszonyt (*matrona*), hogy méregkeveréssel foglalkoznak és az ő mesterkedéseiknek estek áldozatul. A nőket elfogták és a Forumra vitték ahol méregkeveréssel vádolták meg őket. A nők tagadták bűnüket és a rágalmazással vádolták feljelentőjüket, erre az felszólította őket, hogy ha neki van igazuk, akkor iganak a szerből, amit magukkal hoztak. A nők el is fogyasztották azt és meg is haltak. Ezt követően további bűnösöket fogtak el és közülük százhetvenet ítélték el méregkeverésért. Livius szerint a rómaiak az egész esetet egy csodajelnek tartották, mivel még sohasem fordult elő méregkeverési ügy Rómában. („*Prodigii ea res loco habita captisque magis mentibus quam consceleratis similis uisa*”) Majd megvizsgálták az évkönyveket és ezek alapján egy dictatort neveztek ki a szög beverésére, hogy engesztelő szertartást hajtsanak végre, amely megbékíti a szembenálló feleket. A dictator Cn. Quinctilius volt, helyettese a lovassági parancsnok L. Valerius. A szög be-

8 ab Urbe condita 391: „(...) L. MANLIVS A. F. A. N. CAPITOLIN. IMPERIOSSVS DICT CLAVI FIG CAVSSA (...)”

9 a. U. c. 491: „(...) CN FVLVIVS CN F CN N MAXIM CENTVMALVA DICT CLAVI FIG CAVSSA (...)”

10 MOMMSEN, Th. *Die römische Chronologie bis auf Caesar*. Berlin, 1959². 175. skk. (Vö. CIL I. 1. p. 32. annus 391: *De clavo inde ab anno 291 centesimo quoque anno in pariete aedis I. O. M. Capitolini figendo* cf. Mommsenus *Chronol.* 175).

11 Censorinus 2005, 160-178.

12 Livius VIII. 18.

13 Livius IX. 28.

verése után mindketten azonnal letették tisztségüket. („*Itaque memoria ex annalibus repetita in secessionibus quondam plebis clauum ab dictatore fixum alienatasque discordia mentes hominum eo piaculo compotes sui fecisse, dictatorem clauis figendi causa creari placuit. Creatus Cn. Quinctilius magistrum equitum L. Valerium dixit, qui fixo clauo magistratu se abdicauerunt.*”). A szamnisz háborúk eseményeiről tudósítva, a Kr. e. 313-as évnél Livius megemlíti, hogy L. Papirius Cursor és C. Iunius Bubulcus consulok dictatornak nevezték ki C. Poetiliust, hogy egy járvány kitörése miatt beverje a szeget a templom falába („...*Poetelium autem pestilentia orta clauis figendi causa dictatorem dictum*”). Vagyis mindkét előbb tárgyalt eset egy *prodigium*-hoz, baljós előjelhez fűződött.¹⁴

Ha figyelembe vesszük a bevezetőben említett Kr. e. 2-ben történt szögbeverést (elvonatkoztatva attól, hogy nem egy dictator, hanem a censor végezte a szertartást), akkor láthatjuk, hogy az öt rendelkezésünkre álló évszám (Kr. e. 363, 331, 313, 263 és 2) nem állítható semmilyen rendszerbe.

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a szögbeverés rítusának két változata volt az ókori Rómában, az egyik az évi rendszerességgel végrehajtott, amely a hivatalukat betöltött magistratusokhoz kapcsolódott, a másik pedig egy bajelhárító rítus volt, amelynek végrehajtására dictatort nevezett ki valamelyik consul.¹⁵ Az éves rendszerességgel végrehajtott szögbeveréssel kapcsolatban két forrásunk is van, Livius és Festus, és valószínűsíthetjük azt, hogy a köztársasági Rómában hosszú időn keresztül gyakorolták ezt a szertartást. Ezt erősíti meg legalábbis Cassius Dio tudósítása, aki Augustus vallási restaurációs politikájánál említi meg a szögbeverés ősi szokásának felelevenítését, új tartalommal töltve fel azt.

A szögbeverés rítusának ugyanakkor nemcsak a tartalma, hanem a színhelye is rendkívül fontos. A liviusi tudósításban láthattuk, hogy amikor a királyok elűzését követően M. Horatius Pulvillus felavatta a capitoliumi Iupiter templomot (Kr. e. 509), ő is a szögbeverés szertartásával tette ezt.¹⁶ Ha elolvassuk a templom felszentelésének körülményeiről tudósító másik Livius helyet, akkor valószínűsíthetjük, hogy a szentelés Horatius consul-

14 A *prodigium* a jövőben bekövetkező súlyos bajra utaló „intelem”. KÖVES-ZULAUF, *Bevezetés ...* 62. A *prodigium*ot felismerve a baj megelőzhető, ha a rontó szellemet pl. defixálják. Vö. LATTE, *Religionsgeschichte...* 154.

15 HANEL, K. *Das altrömische Eponyme Amt*. Lund, 1946. 125 skk. idézi: VERSNELL, H. S. *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*. Leiden, 1970. 271.

16 Livius VII. 3.

ságának végén történt.¹⁷ Ha az előző Livius szöveghelyet ismét figyelembe vesszük, akkor azt is vélhetjük, hogy Horatius consul szögbeverési szertartása az első consuli évet zárta le, vagyis a Tarquiniusok zsarnoki uralma alól felszabaduló római köztársaság első évének végét. Mindez egy új hagyomány kezdetét jelentette, hiszen – ha elfogadjuk Livius tudósítását – a consulok évről-évre elvégezték ezt a szertartást, amely így szorosan összekapcsolódott a római emlékezettel és múlttal, hiszen a Minerva szentély falába vert szegek mindegyike egy-egy római consul-pár nevezetes tetteire, valamint a római történelem egy dicsőséges vagy viszontagságos évére emlékeztetett.¹⁸

Amikor Kr. e. 2-ben Augustus felújította ezt a régi szertartást, akkor új tartalommal töltötte meg. Az uralma egyik védnökének tekintett Mars Ultor templomába átkerülve már nem a consul, vagy a dictator verte be a szeget a falba, hanem a censor, vagyis az a személy, aki az öt évente tartott lustrum alkalmával megújította a római polgárok közösségét. Éppen ezért került át Mars a hadisten templomába, mivel a lustrum eredeti funkciója a katonai sorozásra való alkalmasság megállapítása volt.¹⁹

„Dictator clavi figendi causa”

Vztáh náboženského rítu a života štátu v Ríme

Resumé

V rímskej historickej tradícii figuruje starý rítus, ktorého podstatou je, že vedúci rímsky magistrát vbil jeden kliniec do steny svätyne Minervy kostola Jupitera na kapitule. Štúdia sa zaoberá dejepiseckými prameňmi tohto rituálu (Livius, Festus a Cassius) a interpretuje dve formy tohto rituálu. Jedna verzia sa spája s magistrátmi zastávajúcimi svoje úrady, druhou formou bol riutál na odvrátenie nešťastí,

17 Livius II. 8: „Nondum dedicata erat in Capitolio Iouis aedes; Valerius Horatiusque consules sortiti uter dedicaret. Horatio sorte euenit: Publicola ad Veientium bellum profectus. Aegrius quam dignum erat tulere Valeri necessarii dedicationem tam incliti templi Horatio dari. Id omnibus modis impedire conati, postquam alia frustra temptata erant, postem iam tenenti consuli foedum inter precationem deum nuntium incutiunt, mortuum eius filium esse, funestaque familia dedicare eum templum non posse. Non crediderit factum an tantum animo roboris fuerit, nec traditur certum nec interpretatio est facilis. Nihil aliud ad eum nuntium a proposito auersus quam ut cadauer efferri iuberet, tenens postem precationem peragit et dedicat templum. Haec post exactos reges domi militiaeque gesta primo anno.”

18 BODEL, *Chronology* ... 291.

19 BODEL, i.h.; Mars Ultor kultuszának növekvő szerepéhez: ZANKER, P. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor, 1988. 108.

na čo bol niektorým konzulom vymenovaný diktátor. Zdá sa pravdepodobným, že v republikánskom Ríme po dlhú dobu vykonávali obe obrady.

Rituál vbitia klinca malo nielen dôležitý obsah, ale zároveň aj miesto konania bolo veľmi dôležité. Zdá sa pravdepodobným, že obrad a jeho vznik sa úzko spájajú s vyhnaním kráľov a vysvätením kostola Jupitera na kapitule. Vysvätenie sa konalo na konci konzulského obdobia M. Horatia Pulvilla, čiže na konci prvého konzulského roku. To všetko znamenalo začiatok novej tradície, keďže – keď prijmemu správu Livia – konzuli každoročne vykonávali obrad vbitia klinca, ktorý sa tak úzko spojil s rímskou pamäťou a minulosťou, keďže každý kliniec vbitý do steny svätyne Minerva pripomínal dôležité činy jednotlivých rímskych konzulských dvojíc, tiež aj jeden slávny alebo ťažký rok rímskych dejín.

Podľa správy Cassia Dia roku 2 pred Kristom obnovil tento starý obrad Augustus, ale naplnil ho novým obsahom. Rituál vbitia klinca premiestnil do kostola Marsa Ultora, ktorého považovali za jedného z ochrancov cisárskej moci, a rítus nevykonával konzul, alebo diktátor, ale censor, čiže tá osoba, ktorá pri príležitosti lustrum každý piaty rok obnovila spoločenstvo rímskych občanov. Renovácia obradu vbitia klinca bola dôležitým elementom v náboženskej reštauračnej politike cisára Augusta.

KOMPLEXNÁ ANALÝZA PATROCÍNÍÍ SLOVENSKA

Viliam JUDÁK – Štefan POLÁČIK

Complex Analysis of the Patrociniums in Slovakia

Abstract: *On the basis of the monograph Judák, V., - Poláčik, Š., (2009) and after the first evaluation of the patrociniums' structure in Slovakia in the work Judák, V., - Poláčik, Š., (2011) we submit more complex research essay on the interaction of the patrociniums and other religious, historical and geographical indicators. In this study we concern ourselves with the patrociniums of Three Persons of the Trinity (sum 1133), of Blessed Virgin Mary (1762), of Saint Joseph (94), of the Apostles (354) and of the Blessed and the Saints (2585). The data are connected with 79 administrative districts of Slovakia, in which the Roman Catholic and the Greek Catholic patrociniums were processed. For data processing a methodology of factor analysis has been used.*

We worked with 24 indicators (auxiliary data to patrociniums, such as data on population, religiosity, nationality and other indicators – density of population, altitude). In the first stage we extracted 7 factors which pointed out the disjunction of more indicators with patrociniums. Therefore we carried out the second analysis with 12 indicators and we extracted 4 complex factors. On the basis of the calculated values there were also constituted the types of the districts. The first factor always identifies and reflects the key indicators. In our case the Patrocinium of Blessed Virgin Mary with higher factor scale [0,601] is concerned. The Patrocinium of the Blessed and the Saints influences the data of all 4 factors. The main characteristics of the 3rd factor (the only one) is the Patrocinium of Three Persons of the Trinity. The 4th factor characterizes the Patrocinium of Saint Joseph and the Patrocinium of the Apostles.

Key words: *patrociniums, Slovakia, factor analysis*

1. Úvod

Na základe bohatosti údajov nachádzajúcich sa v práci Judák, V. – Poláčik, Š. (2009) a po prvom vyhodnotení štruktúry patrociníí na Slovensku v práci Judák, V. - Poláčik, Š. (2011) predkladáme komplexnejšie štúdiu o interakcii patrociníí a ďalších religióznych, historických a geografických ukazovateľov. Ide o patrocinia Božích osôb (1133), Preblahoslavenej PM (1762), sv. Jozefa (94), apoštolov (354), resp. blahoslavených a svätých (2585). Dáta sú viazané na 79 okresov Slovenska, v ktorých sa nachádzajú a budeme spracovávať patrocinia rímskokatolícke a gréckokatolícke.

2. Metódy spracovania dát

V tejto štúdii sme sa rozhodli využiť kvantitatívny rozbor patrocínií na území Slovenska. Ťažiskovou štatistickou technikou bude faktorová analýza (ďalej FA).

2.1. Faktorová analýza (FA) a analýza hlavných komponentov (Principal Component Analysis – PCA)

FA (a PCA) sú štatistické multivariačné metódy. Z matematicko-štatistického hľadiska ide o komplikované a komplexné metódy. Používajú sa v mnohých vedných odboroch, najmä v psychológii (kde metódy vznikli), ekonómii, ale i v prírodných vedách (geológii, geografii, ekológii, biológii).

Analýza hlavných komponentov bola rozvinutá Pearsonom, K. (1901) a Hotellingom, H. (1933). Myšlienku prvého použitia PCA v oblasti produktivity v poľnohospodárstve realizoval Kendall, M. G. (1939).

V slovenskej geografickej literatúre bola FA použitá na identifikáciu regionálnych typov na Ponitří (Poláčik, Š. (1972)) a na komplexnú geografickú analýzu regiónu Nitra v štúdii Poláčik, Š. (1980).

Širší prehľad FA a PCA je napr. v práci Jackson, J. E. (1991). Detailný opis metód je v prácach: Harman, H. H. (1974) a Überla, L. (1975)

Z aplikačného hľadiska je hlavným cieľom metód redukcia počtu premenných ukazovateľov a redukcia dát pri zachovaní čo najviac relevantných informácií. Pri správnom použití FA (PCA) môžeme získať faktorový (komponentný) priestor, ktorý má vlastnosti euklidovského. Táto vlastnosť sa najčastejšie využíva v kombinácii s cluster analysis pri tvorbe typov. Okrem toho sú to pomocné techniky v procese stavby či overovania hypotéz, prípadne pri navrhovaní nových ukazovateľov alebo nových koncepcií. Pri práci s metódami je potrebná kreativita a nie využívanie ako black boxu.

2.2. Zhluková analýza (Cluster analysis)

Cieľom zhlukovej analýzy je vytvorenie optimálnych typov klasifikácie. Zaoberá sa tým, ako by mali byť objekty (štatistické jednotky) zaradené do skupín tak, aby bola čo najväčšia podobnosť v rámci skupín a čo najväčšia rozdielnosť medzi skupinami. Jedna z najznámejších prác, ktorá sa zaoberá zhlukovou analýzou je Johnson, R. A. – Wichan, D. W. (2001). Zhluková analýza zahŕňa množstvo postupov. Existujú dve hlavné skupiny zhlučovacích metód - hierarchické a nehierarchické. Hierarchické zhlučovacie metódy vychádzajú z jednotlivých objektov, ktoré reprezentujú zhluky. Ich spájaním sa v každom kroku počet zhlukov postupne znižuje, až sa nakoniec všetky zhluky spoja do jedného celku. Hierarchické metódy

vedú k hierarchickej (stromovej) štruktúre, ktorá sa graficky zobrazuje ako stromový diagram (dendrogram). Najznámejšie hierarchické postupy sú metóda najbližšieho suseda a wardov typ grupovania (Ward, J. H. (1963)), nehierarchické zhlučovacie metódy nevytvárajú stromovú štruktúru. Najznámejšia nehierarchická zhlučovacia metóda je metóda k-priemerov. Tá vytvorí k-zhluky tak, aby bol vnútroskupinový súčet štvorcov minimálny.

2.3. Základné výpočtové kroky

Ako sme uviedli vyššie, detailný opis metód je v prácach Harman, H. H. (1974) a Überla, L. (1975), kde je možné nájsť komplexnú štruktúru metód. My vychádzame z mnohoročných skúseností práce s metódami a s relevantným softvérom. Pri výpočte vychádzame zo základných dát, ktoré obsahujú informácie v prvom rade o patrocíniách. Celý proces je náročný na špeciálny softvér a množstvo krokov, ktoré možno zhrnúť na tieto komplexné postupy:

(1) Volba dát. Zvoliť dáta je potrebné cielene tak, aby viedli k racionálnemu riešeniu. Dáta musia spĺňať množstvo štatistických podmienok, najmä kritériá normality a šikmosti. Obyčajne sa na dosiahnutie kritérií používajú rôzne transformácie (napr. logaritmické, mocninové).

(2) Korelácie. Pri používaní FA, resp. PCA je výpočet korelácií prvým krokom k identifikácii kauzálnych väzieb medzi dátami - premennými. Korelácie sú obyčajne prezentované ako korelačná matica ($N \times N$, kde je v súbore N premenných), ktorá obsahuje číselné hodnoty medzi -1 a 1.

(3) Výpočet faktorov. Korelačná matica je základná, vstupná štruktúra. Počet premenných (N) je zmenšený, pričom sa získajú hlavné informačné danosti. Existuje viacero postupov ako extrahovať faktory (pozri Harman, H. H. (1974) a Überla, L. (1975)). Číselná forma je tzv. faktorová matica. Obsahuje číselné hodnoty - faktorové váhy (loadings). Súčet druhých mocnín faktorových váh $a_{i1}^2 + a_{i2}^2 + a_{i3}^2 + \dots + a_{ij}^2$ ($i = 1, 2, \dots, N$ je počet premenných - ukazovateľov) a je rovný časti variability premenných (X_i) vysvetlenej všetkými faktormi F_j ($j = 1, 2, \dots, k$). Tento súčet sa nazýva komunalita premennej. Komunalita premennej je teda tá časť variability premennej, ktorá je vysvetlená faktormi. Maximálna možná hodnota komunality je rovná 1. Faktory sa označujú $F_1, F_2, \dots, F_k$.

(4) Rotácia faktorového systému. V najbežnejšom prípade sa používa varimax rotácia. Varimax (ortogonálna rotácia) je metóda zjednodušujúca faktory. Takéto faktory sú potom lepšie interpretovateľné. Pri interpretácii vychádzame z faktorových váh rovnako orientovaných a vytvárajúcich logickú jednotu. Faktory sa označujú $RF_1, RF_2, \dots, RF_k$.

(5) *Faktorové skóre*. Faktorové skóre je finálnym krokom vo FA a slúži jednak ako charakteristika sledovaných objektov, jednak ako umelé premenné pre ďalšie analýzy. Faktorové skóre je obyčajne lineárnej kombinácie faktorových váh a štandardizovaných premenných.

(6) *Zhluková analýza* – výpočet podobnosti (dendrogramov). Dendrogramy sú veľmi komplexné (aj grafické) štruktúry hovoriace o podobnosti objektov (príp. lokalít) vzhľadom na faktor. Základným vstupom sú hodnoty faktorového skóre.

Na báze spracovania euklidovského faktorového skóre vznikol i postup separácie typov podľa najvyššieho faktorového skóre. Takúto metódu využili v štúdií kvantitatívnej analýzy potenciálov regiónu Tatranská Lomnica Poláčik, Š. – Oťaheľ, J. (1983).

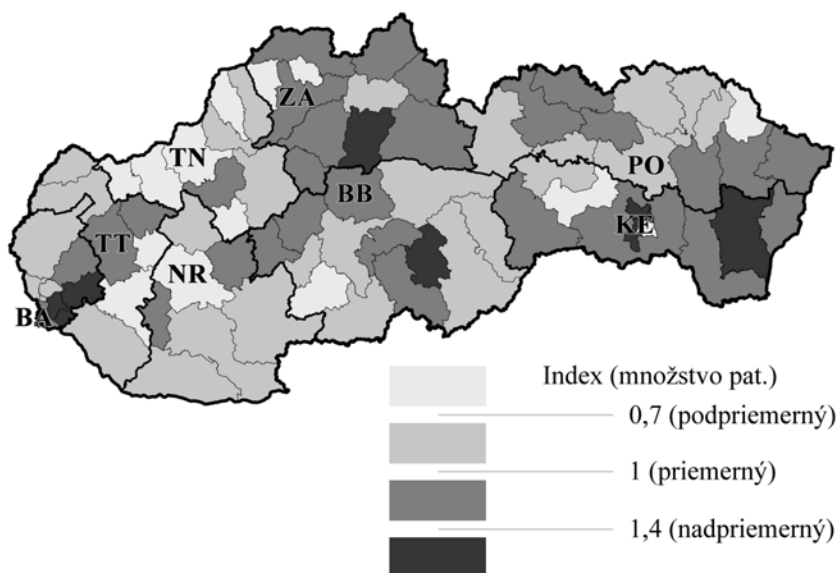
3. Základné dáta – patrocíniá na Slovensku, religiozita, národnostná štruktúra obyvateľstva a niektoré geografické ukazovatele

V prácach Hudák, J. (1984), Judák, V. – Poláčik, Š. (2009) a Judák, V., – Poláčik, Š. (2011) sa dozvedáme množstvo informácií o patrocíniách na Slovensku. V tejto štúdií sa pokúšame o hlbšiu analýzu vzťahov vychádzajúcich z korelačných väzieb patrocínií na Slovensku, religiozity, národnostnej štruktúry obyvateľstva a niektorých geografických ukazovateľov. Sme si vedomí, že patrocíniá siahajú do hlbkej histórie Slovenska a niektoré z ukazovateľov majú platnosť len malý interval na časovej škále. Napriek tomu sa pokúšame o integráciu týchto daností. Gréckokatolícke a rímskokatolícke patrocíniá sme integrovali, čo nás viedlo k univerzálnemu územnosprávnemu členeniu – 79 okresov. Štruktúry dát sú nasledovné:

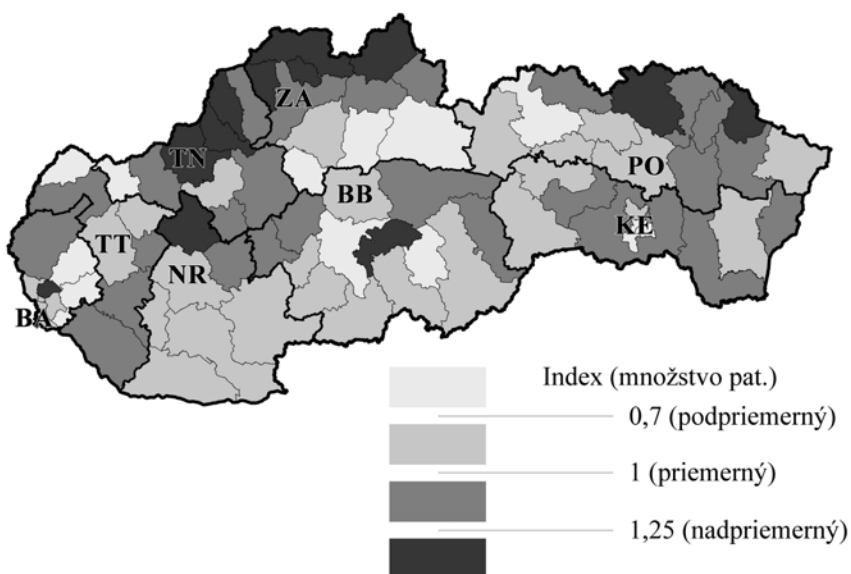
A. Patrocíniá

- (1) Božie osoby $[(a_{1,j}/b_j)/(A_1/B) = a_{1,j}]$ – počet patrocínií Božích osôb v okrese j ; b_j – počet všetkých pat. v okrese j ; A_1 – počet patrocínií Božích osôb vo všetkých okresoch; B – celkový počet pat na Slovensku] – pozri mapu č. 1. (indexy).
- (2) Preblahoslavená PM $[(a_{2,j}/b_j)/(A_2/B) = a_{2,j}]$ – počet patrocínií Preblahoslavená PM v okrese j ; b_j – počet všetkých pat. v okrese j ; A_2 – počet patrocínií Preblahoslavená PM vo všetkých okresoch; B – celkový počet pat na Slovensku] – pozri mapu č. 2. (indexy).
- (3) Sv. Jozef $[(a_{3,j}/b_j)/(A_3/B) = a_{3,j}]$ – počet patrocínií sv. Jozef v okrese; b_j – počet všetkých pat. v okrese j ; A_3 – počet patrocínií sv. Jozef vo všetkých okresoch; B – celkový počet pat na Slovensku] – pozri mapu č. 3. (indexy).

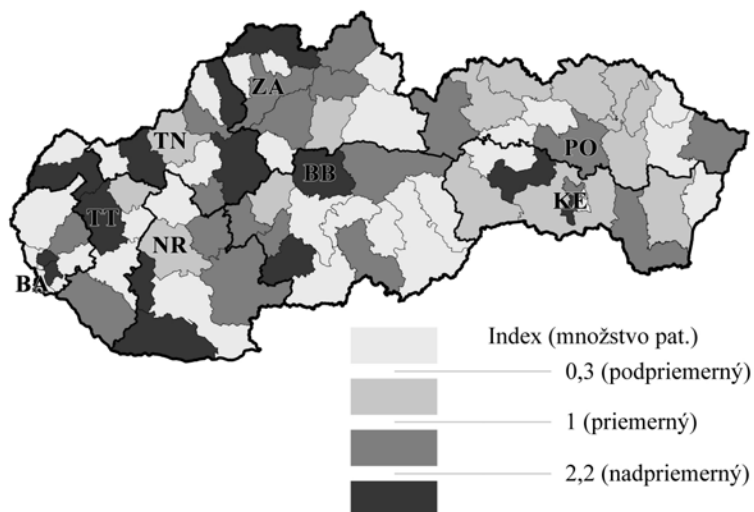
Mapa č. 1: Patrocíniá Božích osôb



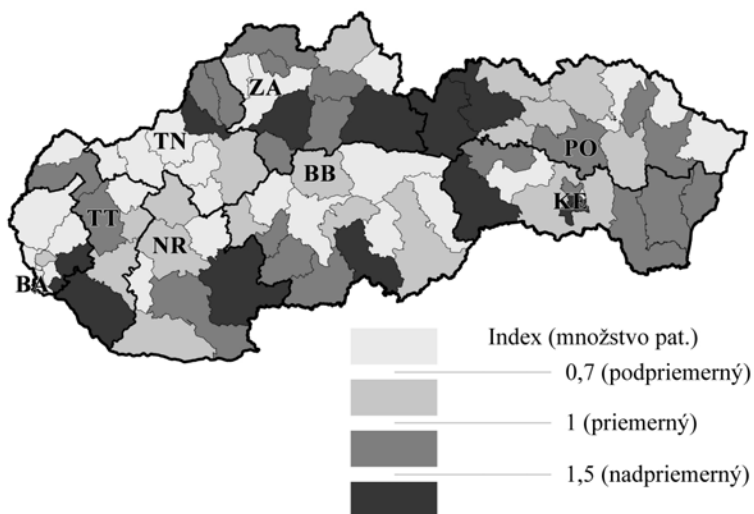
Mapa č. 2: Patrocíniá Preblahoslavenej PM



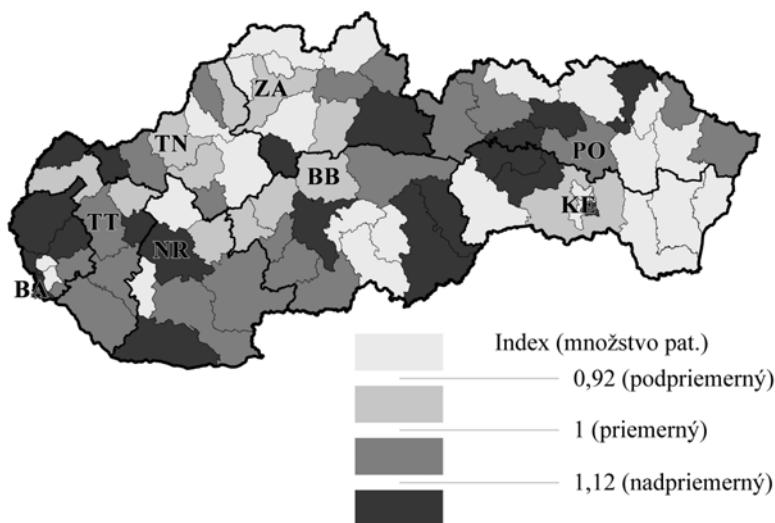
Mapa č. 3: Patrociniá sv. Jozefa



Mapa č. 4: Patrociniá apoštolov



Mapa č. 5: Patrocíniá blahoslavených a svätých



- (4) Apoštoli $[(a_{4,j}/b_j)/(A_4/B) = a_{4,j}]$ – počet patrocínií apoštolov v okrese; b_j – počet všetkých pat. v okrese j ; A_4 – počet patrocínií apoštolov vo všetkých okresoch; B – celkový počet pat na Slovensku] – pozri mapu č. 4. (indexy).
- (5) blahoslavení a svätí $[(a_{5,j}/b_j)/(A_5/B) = a_{5,j}]$ – počet patrocínií blahoslavení a svätí v okrese j ; b_j – počet všetkých pat. v okrese j ; A_5 – počet patrocínií Blahoslavení a svätí vo všetkých okresoch; B – celkový počet pat na Slovensku] – pozri mapu č. 5. (indexy).

Schéma, pomocou akej boli vypočítané základné dáta (aj dáta prezentované v mapovej forme), sú v tab. č. 1.

Tab. č.1. Schéma základných, vstupných dát (indexov)

	pat. Božích osob	pat. Prebloslavenej PM	pat. sv. Jozefa	pat. Apoštolov	pat. blahoslavených a svätých	ostatné pat.	pat. spolu v okrese
Okr. 1 Bratislava I	$a_{1,1}$ (7- 0,95)	$a_{2,1}$ (10- 0,87)	$a_{3,1}$ (0- 0)	$a_{4,1}$ (1- 0,43)	$a_{5,1}$ (21- 1,25)	$a_{6,1}$ 0	b_1 39
.							
Okr j	$a_{1,j}$	$a_{2,j}$	$a_{3,j}$	$a_{4,j}$	$a_{5,j}$	$a_{6,j}$	b_j
Okr 79 Trebišov	$a_{1,79}$ (40- 1,16)	$a_{2,79}$ (54- 1,01)	$a_{3,79}$ (5- 1,75)	$a_{4,79}$ (13- 1,21)	$a_{5,79}$ (70- 0,89)	$a_{6,79}$ 0	b_{79} 182
Spolu	A_1 1133	A_2 1762	A_3 94	A_4 354	A_5 2585	A_6 80	B 6008

*čísla v zátvorke sú absolútne a vypočítané, relatívne hodnoty podľa predpisu - indexy

B. Pomocné dáta k patrocíniám

- (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.);
- (7) Počet patrocínií (v okr.) / počet obyvateľov (v okr.);
- (8) Počet patrocínií (kaplniek v okr.) / počet katolíckych kostolov (v okr.);
- (9) Počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.);

C. Rok prvej zmienky

- (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.);
- (11) Rok prvej zmienky o obci (v okr. meste);

D. Obyvateľstvo

D1. Príslušnosť k náboženstvu a počet ateistov

- (12) Počet katolíkov (% v okr.);
- (13) Počet ateistov (% v okr.);
- (14) Počet ev. a. v. (% v okr.);
- (15) Počet reformovaných (% v okr.);
- (16) Počet pravoslávnych (% v okr.);

D2.Národnosť

- (17) Slovenská (% v okr.);
- (18) Maďarská (% v okr.);

- (19) Česká (% v okr.);
- (20) Rómska (% v okr.)

D3. Ostatné ukazovatele o obyvateľstve

- (21) Hustota obyvateľov (v okr.);
- E. Ďalšie geografické ukazovatele
- (22) Nadmorská výška (v okr. meste);
- (23) U (J-S) súradnice juh --- sever (v okr. meste);
- (24) V (Z-V) súradnice západ --- východ (v okr. meste);

Štatistické zdroje sú nasledovné:

- A (1) – (5); čiastočne B (6) – (8) Judák, V. - Poláčik, Š. (2009)
- B (6) – (8); C (10) čiastočne Slovenský štatistický úrad, Bratislava
- B (9); C (11); D (12) – D (21); E (22) Slovenský štatistický úrad, Bratislava
- E (23) – E (24) Úrad geodézie, kartografie a katastra Slovenskej republiky, Bratislava

4. Korelácie medzi jednotlivými ukazovateľmi

Korelácie sú zobrazené v tab. č. 2. Pokúsime sa opísať, príp. interpretovať niektoré hodnoty dvojíc premenných. Korelačné hodnoty sú v intervale $<-1, 1>$. Hodnoty blízke jednej hovoria o tesnej priamej závislosti - nárast jednej veličiny spôsobuje nárast druhej. Hodnoty blízke -1 zas hovoria o nepriamej závislosti - nárast jednej veličiny spôsobuje pokles druhej veličiny. Vyššie hodnoty budú mať bezprostredný vzťah na výsledky ďalších analýz. Hodnoty okolo nuly znamenajú nezávislosť dvojíc veličín (premenných), a že medzi skúmanými veličinami nie je žiadny vzťah.

Korelačnú maticu sme rozdelili na sektory podľa skupín tak, ako sme premenné rozdelili v časti 3. Všímame si najmä korelačné vzťahy medzi skupinami (A) patrocíniá; (A) patrocíniá vs. (B – E) ostatné ukazovatele; (B – E) ostatné ukazovatele.

4.1. Korelačné vzťahy medzi patrocíniami

Najvyššie korelačné záporné hodnoty sú medzi ukazovateľmi (1) pat. Božích osôb; (2) pat. Preblahoslavená PM; (5) pat. blahoslavení a svätí. Je to logický fakt nepriamej závislosti tejto trojice ukazovateľov. Najsilnejšia nepriama závislosť je medzi (2) pat. Preblahoslavená PM a (5) pat. blahoslavení a svätí, kde korelačná väzba je $-0,574$.

4.2. Korelačné vzťahy medzi patrocíniami a ostatnými premennými

Najviac významných korelácií vidíme vo dvojiciach premenných (2) *pat. Preblahoslavená PM* (5) *pat. blahoslavení a svätí* s ostatnými premennými, kde je (9) počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.) [s koreláciou (2) 0,395 resp. (5) -0,25], (11) rok prvej zmienky o obci (v okr. meste) [0,232 resp. -0,27], (12) počet katolíkov [0,454 resp. -0,313], (13) počet ateistov [-0,432 resp. 0,283] a (14) počet ev. a. v. [-0,402 resp. 0,303]. Tieto číselné hodnoty znamenajú, že *pat. Preblahoslavenej PM* je viac v okresoch, kde je i viac ukazovateľa (9) a (12), menej (13), (14) a mladším (neskorším) rokom prvej zmienky obci, príp. v okr. meste (11). Keďže korelácie (5) *pat. blahoslavení a svätí* sú s opačným znamienkom ako má (2) *pat. Preblahoslavená PM*, tak aj tvrdenie s ukazovateľmi (9), (11), (12), (13), (14) sú opačné.

(1) *pat. Božích osôb* má jednu významnejšiu korelačnú väzbu s (15) – počet reformovaných [0,234].

(2) *pat. Preblahoslavená PM* má (okrem toho, ktoré sme už spomenuli vyššie) aj vyššiu koreláciu s (10) rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) [0,274] a (23) U (J-S) súradnice juh --- sever [0,322] – t.j. v smere na sever je viac týchto patrocínií.

(3) *pat. sv. Jozef* nemá (okrem (5)) *pat. blahoslavení a svätí* [-0,267]) významnejšie korelačné väzby.

(4) *pat. apoštolov* má 4 významnejšie korelačné väzby s ostatnými ukazovateľmi. Sú to (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) [-0,304] – čo znamená, že rok zmienky sa znižoval so znižovaním počtu patrocínií v okrese; (15) Počet reformovaných [0,246] – v okresoch, kde žije viac reformovaných je i viac *pat. apoštolov*; (17) Počet slovenskej nár. [-0,222] – v okresoch s menším počtom obyvateľov slovenskej národnosti je viac *pat. apoštolov*; (18) Počet maďarskej nár. [0,222] – v okresoch s väčším počtom obyvateľov maďarskej národnosti je viac *pat. apoštolov*.

4.3. Korelačné vzťahy medzi ostatnými premennými

V sektore ostatných premenných je pomerne mnoho významných korelačných väzieb, a to najmä v časti obsahujúcej dáta o obyvateľstve. Upozorníme na najvyššie korelácie.

(12) *Počet katolíkov* má logicky najvyššie korelácie s (13) *Počet ateistov* [-0,736] a (14) *Počet ev. a. v.* [-0,733].

(13) *Počet ateistov* a (14) *Počet ev. a. v.* je priama závislosť [0,556] - väčšina týchto skupín ľudí žijú v identických okresoch s (19) *Počet českej nár.* [0,663] a (23) U (J-S) súradnice juh --- sever [-0,553] – žijú v južných okresoch; (24) V (Z-V) súradnice západ --- východ [-0,467] – žijú v západných

okresoch; (21) Hustota obyvateľov [0,410] – žijú v okresoch hustejšie zaľudnených.

(15) *Počet reformovaných* má nepriamu koreláciu s (17) *Počet slovenskej nár.* [-0,757] a priamu s (18) *Počet maďarskej národnosti* [0,856]; súčasne žijú v okresoch s nižšou nadmorskou výškou ((22) *Nadmorská výška* [-0,406]) a v južných okresoch ((23) *U (J-S) súradnice juh --- sever* [-0,566]).

(16) *Počet pravoslávnych* má dva významné korelačné koeficienty: (24) *V (Z-V) súradnice západ --- východ* - žijú najmä vo východných okresoch [0,706] a (20) *Počet rómskej nár.* [0,489] signalizuje, že v okresoch je tiež väčšie množstvo obyvateľov tejto národnosti.

(17) *Počet slovenskej nár.* a (18) *Počet maďarskej nár.* majú najvyššiu hodnotu (nepriamu) kor. koef. [-0,857].

(19) *Počet českej nár.* je s kor. koef. nepriamej závislosti (20) *Počet rómskej nár.* [-0,511]; v priamej závislosti kor. koef. signalizuje, že obývajú hustejšie zaľudnené okresy ((21) *Hustota obyvateľov* [0,593]) a (24) *V (Z-V) súradnice západ --- východ* [-0,555] – tiež žijú v západnej časti Slovenska.

(20) *Počet rómskej nár.* a (24) *V (Z-V) súradnice západ --- východ* znamená (potvrďuje kor. koef.) [0,75], že táto národnosť žije viac vo východných okresoch Slovenska.

5. Využitie faktorovej analýzy

5.1. Faktorová analýza s 24 premennými

Vzhľadom na špecifickosť metodickéj a údajovej štruktúry sme sa rozhodli pre komplexný pohľad na patrocíniá. Svedčí o tom i rozsah dát (pozri časť 3).

Pri interpretácii vychádzame najmä z najvyšších faktorových váh a hodnôt komunalít.

Pri tomto kroku (pokuse využiť 24 premenných) sa ukázalo, že bolo extrahovaných 7 faktorov. V troch faktoroch (RF_1 , RF_3 a RF_4) – *dominujú premenné obyvateľstva* a patrocíniá (premenné (1) – (5)) neobsahovali žiadne významné faktorové váhy.

V prvom faktore dominovali faktorové váhy obyvateľstva (17) *Počet slovenskej nár.* [0,844] a (18) *Počet maďarskej nár.* [-0,928] a náboženstva (15) *Počet reformovaných* [-0,856]. Faktorové váhy (22) *Nadmorská výška* [0,648] a (23) *U (J-S) súradnice juh --- sever* [0,774] sa viažu s obyvateľstvom slovenskej národnosti.

V tretom faktore, podobne ako v RF_1 , prevládli ďalšie váhy obyvateľstva: (19) *Počet českej národnosti* [0,831] a (20) *Počet rómskej národnosti*

Tab. č. 2

KORELAČNÁ Matica	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)	(13)	(14)	(15)	(16)	(17)	(18)	(19)	(20)	(21)	(22)	(23)	(24)
(1) Pat. Božích osob	1,000	-0,340			-0,401										0,234									
(2) Pat. Prebhlhoslavení PM	-0,340	1,000			-0,574				0,395	0,274	0,232	0,454	-0,432	-0,402									0,322	
(3) Pat. sv. Jozef	0,083	0,036	1,000		-0,267					-0,304					0,246									
(4) Pat. Apoštol	0,059	-0,214	0,198	1,000																				
(5) Pat. biskup a svätí	-0,401	-0,574	-0,267	-0,143	1,000				-0,250			-0,313	0,283	0,303										
(6) Počet parocínií (v okr.) / počet izernia pľacha (okr.)	0,146	0,003	0,000	0,034	-0,054	1,000			0,444	-0,317		0,254	-0,305	0,367							0,593			
(7) Počet parocínií (v okr.) / počet obyvateľov (v okr.)	-0,044	0,159	-0,161	0,028	0,014	0,074	1,000					0,373	-0,642	-0,226	-0,252	0,344					-0,701	0,283	0,286	0,464
(8) Počet parocínií (kaplniek v okr.) / počet katolíckych kostolov (v okr.)	0,103	-0,103	0,195	0,030	-0,033	0,178	-0,170	1,000				0,317	-0,237	-0,387								0,257		-0,396
(9) Počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.)	-0,046	0,395	0,000	-0,128	-0,250	0,444	0,026	0,067	1,000			0,718	-0,320	-0,603	-0,455								0,347	
(10) Rok prvej zmienky o parocínií (v okr.)	0,018	0,274	-0,162	-0,304	-0,205	-0,317	0,021	-0,122	-0,095	1,000	0,413													
(11) Rok prvej zmienky o obci (v okr. meste)	0,100	0,232	-0,142	0,056	-0,270	-0,160	0,118	-0,111	0,027	0,413	1,000													
(12) Počet katolíkov	-0,086	0,454	0,036	-0,026	-0,313	0,254	0,373	-0,072	0,718	0,042	0,023	1,000	-0,736	-0,733	-0,313									
(13) Počet ariostov	0,104	-0,432	0,100	0,010	0,283	-0,046	-0,642	0,317	-0,320	-0,164	-0,230	-0,736	1,000	0,556	0,225	-0,308								
(14) Počet ev. a. v.	-0,014	-0,402	-0,068	0,053	0,303	-0,305	-0,226	0,115	-0,603	-0,083	-0,049	-0,733	0,556	1,000	-0,300									
(15) Počet reformovaných	0,234	-0,182	0,049	0,246	-0,051	-0,034	-0,252	-0,237	-0,455	0,001	-0,025	-0,313	0,225	-0,022	1,000									
(16) Počet pravoslávnych	0,119	-0,013	-0,121	0,021	0,005	0,367	0,344	-0,387	-0,053	0,035	0,189	0,009	-0,308	-0,300	0,152	1,000								
(17) Počet slovenskej nár.	-0,046	0,111	0,006	-0,222	-0,068	0,118	-0,032	0,260	0,537	-0,182	-0,103	0,234	-0,044	0,030	-0,757	-0,243								
(18) Počet maďarskej nár.	0,134	-0,174	0,051	0,222	0,022	-0,115	-0,268	-0,090	-0,485	0,095	-0,062	-0,298	0,296	0,102	0,856	-0,107								
(19) Počet českej nár.	-0,017	-0,194	0,055	-0,047	0,145	0,183	-0,661	0,299	0,029	-0,252	-0,238	-0,464	0,663	0,283	-0,018	-0,139								
(20) Počet rímskej nár.	0,110	-0,144	-0,063	0,207	0,069	0,034	0,444	-0,222	-0,337	-0,024	0,186	0,003	-0,214	0,004	0,276	0,489								
(21) Husovia obyvateľov	0,120	-0,055	0,129	-0,016	-0,086	0,593	-0,701	0,201	0,388	-0,199	-0,261	0,002	0,410	-0,096	0,107	-0,102								
(22) Nadmorská výška	0,048	0,003	-0,013	0,084	-0,071	-0,203	0,283	0,257	0,092	-0,116	0,180	0,136	-0,253	0,017	-0,406	-0,078								
(23) U (J-S) susediace juh --- sever	-0,138	0,322	-0,081	-0,037	-0,209	-0,006	0,286	0,014	0,347	0,027	0,280	0,353	-0,553	-0,223	-0,566	0,190								
(24) V (Z-V) susediace západ --- východ	0,150	0,031	-0,113	0,189	-0,146	0,091	0,464	-0,396	-0,095	0,116	0,327	0,131	-0,467	-0,215	0,131	0,706								

[-0,494]. Premenné – súčasť faktora (21) Hustota obyvateľov [0,871]; čiastočne tiež prepočítaná s obyvateľstvom (7) Počet patrocínií (v okr.) / počet obyvateľov (v okr.) [-0,766] a (22) Nadmorská výška [-0,421] poukazuje na obyvateľstvo žijúce v nižších polohách.

Tab. č. 3a. Faktorová matica (24 premenných)

Premenná (ukazovateľ)	RF ₁	RF ₂	RF ₃	RF ₄	RF ₅	RF ₆	RF ₇	Komunalita
(1) Pat. Božích osôb							0,902	0,863
(2) Pat. Preblahoslavená PM		0,552			0,535		-0,386	0,764
(3) Pat. sv. Jozef						0,633		0,480
(4) Pat. apoštoli						0,768		0,660
(5) Pat. blahosl. a svätí		-0,425			-0,645	-0,363	-0,297	0,823
(6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.)		0,480	0,428	0,375	-0,404		0,283	0,801
(7) Počet patrocínií (v okr.) / počet obyvateľov (v okr.)		0,248	-0,766	0,295				0,797
(8) Počet patrocínií (kaplniek v okr.) / počet katolíckych kostolov (v okr.)	0,270			-0,456			0,435	0,557
(9) Počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.)	0,422	0,763	0,255					0,837
(10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.)					0,682	-0,463		0,736
(11) Rok prvej zmienky o obci (v okr. meste)				0,283	0,705			0,615
(12) Počet katolíkov		0,885	-0,276					0,900
(13) Počet ateistov		-0,608	0,554	-0,264				0,847
(14) Počet ev. a. v.		-0,844						0,749
(15) Počet reformovaných	-0,856							0,842
(16) Počet pravoslávnych				0,900				0,837
(17) Počet slovenskej nár.	0,844			-0,258				0,858
(18) Počet maďarskej nár.	-0,928							0,914
(19) Počet českej nár.		-0,303	0,831					0,845
(20) Počet rómskej nár.			-0,494	0,639				0,744
(21) Hustota obyvateľov		0,245	0,871					0,886

(22) Nadmorská výška	0,648		-0,421			0,259		0,723
(23) U (J-S) súradnice juh --- sever	0,774			0,261	0,272			0,825
(24) V (Z-V) súradnice západ --- východ			-0,392	0,823				0,888
Rozptyl	3,844	3,549	3,392	2,844	2,117	1,581	1,465	18,791
Sumárny rozptyl	3,844	7,393	10,785	13,629	15,746	17,326	18,791	
% rozptyl	16,015	14,789	14,133	11,850	8,821	6,586	6,104	78,297
% sumárny rozptyl	16,015	30,804	44,937	56,787	65,607	72,193	78,297	

* *prázdne miesta v tabuľke obsahovali faktorové váhy, ktorých absolútna hodnota bola nižšia ako 0,2; najvyššie, najvýznamnejšie faktorové váhy sú zvýraznené tučným písmom*

Aj štvrtý faktor sa ukázal pre patrocíniá ako irelevantný. V ňom sú zlúčené (16) Počet pravoslávnych [0,900]; (20) Počet rómskej nár. [0,639] a obyvateľstvo z východného Slovenska (24) V (Z-V) súradnice západ --- východ [0,823].

Dve premenné (v RF_2): (13) Počet ateistov a (14) Počet ev. a. v. sa ukázali len protipólom (12) Počet katolíkov.

Posledná dvojica premenných, ktoré sa veľmi neodlišujú sú (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) a (11) Rok prvej zmienky o obci (v okr. meste). Premenná (11) dosiahla nižšiu komunalitu ako (10). Okrem toho (10) sa bezprostredne viaže s patrocíniami, keďže táto premenná bola vypočítaná z nich.

Po zvážení cieľa a váh premenných vo faktoroch RF_1 ((15), (17), (18), (22), (23)), čiastočne RF_2 ((13), (14)), RF_3 ((7), (19), (20), (21)), RF_4 ((16), (24)) a RF_5 (11) sme usúdili, že posledných 14 premenných bude pre ďalšiu, hlbšiu analýzu patrocínií nepotrebných. V tabuľke č. 3a sú tieto irelevantné časti faktorovej matice vyznačené tmavším tieňovaním.

5.2. Faktorová analýza s 10 premennými

Po poslednej etape sme s identickými dátami a rovnakým postupom opakovali výpočty s desiatimi premennými. Výsledok je v tab. č. 3b. Celkove sa nepodarilo reprodukovať percento rozptylu z prvej analýzy (24), keďže % rozptylu bolo 78,297 a % rozptylu v novej analýze (10) je len 69,75, čo je o 8,55 % menej. Významné však je, že sa podarilo reprodukovať premenné patrocínií. Keď v stĺpci komunality je suma patrocínií (24 ukazovatele (1) - (5)) 3,59, suma komunalít patrocínií (10) je 3,763.

Tab. č. 3b. Faktorová matica (10 premenných)

Premenná (ukazovateľ)	RF ₁	RF ₂	RF ₃	RF ₄	Komunalita
(1) Pat. Božích osôb			0,915		0,882
(2) Pat. Preblahoslavená PM	0,601	0,582	-0,345		0,823
(3) Pat. sv. Jozef				0,749	0,581
(4) Pat. apoštoli		-0,217		0,724	0,586
(5) Pat. blahoslavení a svätí	-0,385	-0,674	-0,371	-0,389	0,891
(6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.)	0,566	-0,476	0,398		0,709
(8) Počet patrocínií (kaplniek v okr.) / počet katolíckych kostolov (v okr.)		-0,221	0,401		0,240
(9) Počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.)	0,900				0,826
(10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.)		0,746		-0,383	0,716
(12) Počet katolíkov	0,835				0,721
Rozptyl	2,383	1,728	1,439	1,425	6,975
Sumárny rozptyl	2,383	4,111	5,550	6,975	
% rozptyl	23,830	17,282	14,387	14,250	69,749
% sumárny rozptyl	23,830	41,112	55,499	69,749	

*prázdne miesta v tabuľke obsahovali faktorové váhy, ktorých absolútna hodnota bola menšia ako 0,2; najvyššie, najvýznamnejšie faktorové váhy sú zvýraznené tučným písmom

Premenná (5) pat. blahoslavení a svätí dosiahla najvyššiu komunalitu v celom súbore – táto premenná je najlepšie vysvetlená z variability faktorov. Okrem toho je táto premenná zastúpená v každom faktore.

5.2.1. Interpretácia faktorov

Faktor 1 (RF₁). Kľúčové váhy sú (2) pat. Preblahoslavená PM [0,601]; (9) počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.) [0,9]; (12) Počet katolíkov [0,835]; (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.) [0,566]. V tomto faktore je s mínusovým znamienkom premenná (5) pat. blahoslavení a svätí [-0,385]. V štruktúre tohto faktoru sú (2) pat. Preblahoslavená PM a katolícky orientované premenné. RF₁ je **patrocínium Preblahoslavenej PM (+katolíckych kostolov (chrámov) a okresov s najväčším podielom katolíkov)**. Je zaujímavé, že v prvom faktore sa nachádza pat. Preblahoslavenej PM s vyššou faktorovou váhou [0,601] ako pat. blahoslavení a svätí [-0,385]. Absolútne je pat. Preblahoslavenej PM o 832 menej ako pat. blahoslavení a svätí.

Faktor 2 (RF_2). Najvyššiu absolútnu hodnotu (v druhom stĺpci) má faktorovú váhu premenná (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) [0,746]. Druhú najvyššiu absolútnu hodnotu (je v časti patrocínií (premenné (1)-(5)) má premenná a faktorová váha (5) pat. blahoslavení a svätí [-0,674]. Neprehliadnuteľná je faktorová váha (2) pat. Preblahoslavená PM [0,582]. Keďže sa vždy prikláňame k patrocíniám, interpretácia RF_2 je **pat. blahoslavení a svätí** (+ so starším rokom prvej zmienky o patrocíniu). Opačná dimenzia patrí pat. Preblahoslavenej PM s mladším rokom prvej zmienky patrocínia.

Faktor 3 (RF_3). Na tomto faktore má maximálnu účasť (1) pat. Božích osôb [0,915]. Faktor dopĺňajú (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.) [0,398] a (8) Počet patrocínií (kaplniek v okr.) / počet katolíckych kostolov (v okr.) [0,401]. Hlavná charakteristika tohto faktora je (RF_3) **pat. Božích osôb**. Na tejto dimenzii má i miesto (2) pat. Preblahoslavená PM [-0,345] a (5) Pat. blahoslavení a svätí [-0,371].

Faktor 4 (RF_4). Štvrtý faktor má najvyššie hodnoty (3) pat. sv. Jozef [0,749] a (4) pat. apoštoli [0,724]. Faktor dopĺňa (5) pat. blahoslavení a svätí [-0,389] a (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) [-0,383]. Hlavná charakteristika, ktorá popisuje RF_4 , je **pat. sv. Jozefa a pat. apoštolov**.

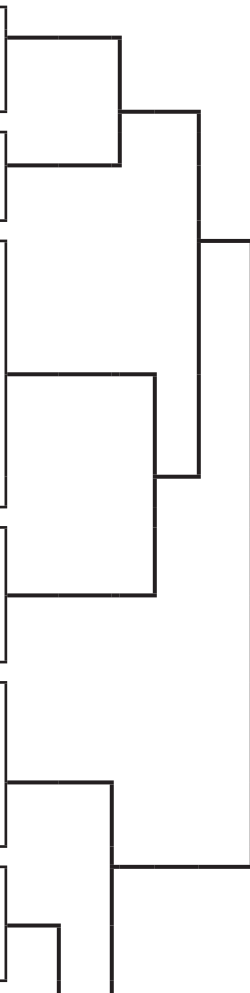
5.2.2. Faktorové skóre

Celkom sa využije potenciál faktorovej analýzy až po zhodnotení faktorového skóre. Ako bolo konštatované vyššie, faktorové skóre je lineárnou kombináciou faktorových váh a štandardizovaných premenných. Skóre má identické charakteristiky faktorov ($F_1 - F_4$). Na báze faktorového skóre urobíme triedenie okresov Slovenska podľa patrocínií a pomocných ukazovateľov.

5.2.2.1. Zhluková analýza (cluster analysis)

Pomocou wardovej metódy sme využili euklidovskú geometriu, ktorou sme vytvorili faktorovou analýzou. Najvhodnejšie delenie objektov (okresov Slovenska) je na 7 klustrov/skupín. Jednotlivé skupiny majú zloženie (pozri tab. č. 4). Metóda produkuje dendrogram, ale v tomto prípade ide o kompromis tabuľka/graf - zlúčenie tabuľky a finálnych krokov agregovania v dendrograme.

Tab. č. 4. Zloženie typov (1 - Bratislavský kraj BA (k.), 2 - Trnavský TT k., 3 - Trenčiansky TN k., 4 - Nitriansky NR k., 5 - Žilinský ZA k., 6 - Banskobystrický BB k., 7 - Prešovský PO k., 8 - Košický KE k.)

2 - Skalica, 3 - Myjava, 4 - Komárno, 5 - Liptovský Mikuláš, 5 - Turčianske Teplice, 6 - Revúca, 6 - Rimavská Sobota, 6 - Zvolen	Aa	
1 - Bratislava I, 1 - Bratislava IV, 1 - Pezinok, 4 - Nitra, 7 - Levoča, 7 - Sabinov, 8 - Košice IV	Ab	
1 - Bratislava V, 1 - Malacky, 2 - Galanta, 2 - Hlohovec, 3 - Bánovce nad Bebravou, 3 - Nové Mesto nad Váhom, 3 - Partizánske, 3 - Púchov, 3 - Trenčín, 4 - Nové Zámky, 5 - Bytča, 5 - Dolný Kubín, 6 - Brezno, 6 - Veľký Krtíš, 7 - Medzilaborce, 7 - Snina, 7 - Stropkov, 7 - Svidník, 8 - Gelnica, 8 - Košice – okolie, 8 - Sobrance, 8 - Spišská Nová Ves	Ac	
3 - Ilava, 4 - Topoľčany, 4 - Zlaté Moravce, 5 - Čadca, 5 - Kysucké Nové Mesto, 5 - Námestovo, 5 - Tvrdošín, 6 - Detva, 7 - Bardejov, 7 - Humenné, 8 - Košice III	B	
1 - Bratislava III, 2 - Piešťany, 2 - Senica, 2 - Trnava, 3 - Považská Bystrica, 3 - Prievidza, 5 - Žilina, 6 - Žarnovica, 6 - Žiar nad Hronom, 7 - Prešov, 7 - Stará Ľubovňa, 7 - Vranov nad Topľou, 8 - Trebišov	Ca	
2 - Dunajská Streda, 4 - Levice, 4 - Šaľa, 5 - Martin, 6 - Krupina, 6 - Lučenec, 6 - Poltár, 7 - Poprad, 8 - Rožňava	Cb	
1 - Bratislava II, 1 - Senec, 5 - Ružomberok, 6 - Banská Bystrica, 6 - Banská Štiavnica, 7 - Kežmarok, 8 - Košice I, 8 - Košice II, 8 - Michalovce	D	

Číselné charakteristiky pomocou faktorového skóre je v tab. č. 5. Hlavné typy sú: patrocíniá blahoslavení a svätí – A; patrocíniá Preblahoslavená PM – B; patrocíniá sv. Jozef a apoštoli – C; patrocíniá Božích osôb – D.

Stanovené typy charakterizujeme podľa nosných (najvyšších), prípadne doplnkových priemerných faktorových skóre. V priemerných FS si treba všimnúť nielen absolútnu hodnotu, ale i znamienko (orientáciu) hodnoty, ktorá má, podobne ako faktorové váhy, zásadný význam.

Tab. č. 5. Charakteristické číselné znaky jednotlivých skupín podľa wardovej metódy (priemerné faktorové skóre v skupinách; [1]-najvýznamnejšia skupina; [2] – druhá významná skupina).

Hl. typy/ typy		FS ₁	FS ₂	FS ₃	FS ₄	počet	%
A	Aa	[1] -1,808	-0,654	-0,650	[2] -0,890	8	10,13
	Ab	0,210	[1] -1,766	0,085	[2] -0,531	7	8,86
	Ac	0,134	0,460	[1] -0,784	[2] -0,599	22	27,85
B		[2] 1,162	[1] 1,312	0,149	-0,150	11	13,92
C	Ca	[2] 0,636	-0,199	0,347	[1] 0,672	13	16,46
	Cb	[2] -0,960	0,242	0,143	[1] 0,992	9	11,39
D		-0,263	-0,729	[1] 1,603	[2] 0,890	9	11,39

Hl. typ A, Typ Aa (8 okresov). Všetky priemerné faktorové skóre FS₁ – FS₄ sú záporné. Dominantnou premennou tohto typu je (5) pat. blahoslavení a svätí. Napriek nižšej faktorovej váhe RF₁ [-0,385] sú skóre **FS₁ najvyššie [-1,808]**. V iných faktoroch je tento typ zviazaný FS₂ s (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.) [napr. okr. 3-Myjava, 6-Zvolen, 6-Revuca]; FS₄ s (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) [6-Zvolen] a FS₃ s (2) pat. Preblahoslavená PM.

Hl. typ A, Typ Ab (7 okresov). Má záporné, priemerné faktorové skóre **FS₂ (dominantná [-1,766])** a FS₄ [-0,531]. Zodpovedá to opäť štruktúre (5) pat. blahoslavení a svätí (RF₂ a RF₄). Z ostatných premenných na skóre participujú FS₂ (5) a (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.); FS₄ s (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.). V relevantných okresoch je dôležitý ukazovateľ (10) [napr. 4-Nitra].

Hl. typ A, Typ Ac (22 okresov). V tomto type sú previazané dve kľúčové premenné, (5) pat. blahoslavení a svätí so (2) pat. Preblahoslavená PM. Obe premenné majú temer rovnaké faktorové váhy v RF₃ (5) a [-0,371], resp. (2) a [-0,345]. Integrácia nie je len v kľúčovom faktore RF₃, kde generuje priemerné fakt. skóre **FS₃ [-0,784]**, ale ako je vidieť i FS₄ a FS₂. V oboch faktoroch pôsobí (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.). Skóre FS₄ [-0,599] tvorí z faktorových váh dvoch premenných (5), (10) a FS₂ [0,460] zas (2), (10).

Hl. Typ B (11 okresov). Orientácia faktorového skóre v tomto type je na kľúčovú premennú (2) pat. Preblahoslavená PM. V prvom a druhom faktore sú faktorové váhy RF_1 [0,601] a RF_2 [0,582] a skóre FS_1 [1,162], **FS_2 [1,312]**. Najvyššie skóre (FS_1 i FS_2) nadobudli okresy 4 - Topoľčany, 5 - Čadca, 5 - Kysucké Nové Mesto, 5 - Námestovo a 6 - Detva.

Hl. typ C, Typ Ca (13 okresov). Štvrtý faktor (RF_4) integruje premenné (3) pat. sv. Jozef [0,749] a (4) pat. apoštoli [0,724]. V štruktúre faktorového skóre vytvárajú priemer **FS_4 [0,672]**. Typ dopĺňa RF_1 a jeho obraz v FS_1 [0,636] - (2) pat. Preblahoslavená PM; (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.); (9) Počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.); (12) Počet katolíkov.

Hl. typ C, Typ Cb (9 okresov). Podobne sú v tomto type premenné štruktúry (3) pat. sv. Jozef [0,749] a (4) pat. apoštoli [0,724], avšak priemer faktorového skóre nadobúda hodnotu **FS_4 [0,992]**. Podobne ako v type Ca ovplyvňuje štruktúru tohto typu i prvý faktor (RF_1), lenže na rozdiel od Ca ho ovplyvňuje premenná (5) pat. blahoslavení a svätí. Typ reprezentujú napr. okresy 2 - Dunajská Streda, 5 - Martin, 7 - Poprad, 8 - Rožňava.

Hl. Typ D (9 okresov). Dominantným priemerným faktorovým skóre je v **FS_3 [1,603]**. Doplnkové hodnoty sú FS_4 a FS_2 (záporné hodnoty). Tento typ zásadne formuje (1) pat. Božích osôb. S relatívnymi počtami patrocínií Božích osôb sú nasledovné okresy: 1 - Bratislava II, 1 - Senec, 5 - Ružomberok, 7 - Kežmarok, 8 - Košice I, 8 - Košice II, 8 - Michalovce.

5.2.2.2. Prehľad patrocínií na báze analýzy faktorového skóre v krajoch Slovenska

V časti 5.2.2.1 sme vytvárali a porovnávali skupiny, subjekty a typy okresov tak, že sme sa snažili spájať ich podľa štruktúry. V tejto časti sú územné celky/dané kraje Slovenska. Využívame vypočítané faktorové skóre a za každý kraj sme vypočítali priemerné hodnoty (FS pozri Tab. č. 6). Je zrejmé, že absolútne hodnoty sú oproti typom 5.2.2.1 nižšie (pozri Tab. č. 5). I tak možno jednotlivým krajom pripísať kvality, poradie patrocínií a pomocných ukazovateľov. Významnejšie hodnoty sú vyznačené tučným písmom.

Tab. č. 6. Priemerné faktorové skóre v krajoch Slovenska
([1]-najvýznamnejšia skupina FS)

Kraj	FS ₁	FS ₂	FS ₃	FS ₄	počet	%
1 - Bratislavský	-0,146	-0,833	[1] 0,890	-0,322	8	10,13
2 - Trnavský	0,234	-0,387	[1] -0,534	0,032	7	8,86
3 - Trenčiansky	0,098	0,291	[1] -0,755	-0,038	9	11,39
4 - Nitriansky	0,003	[1] 0,275	-0,186	0,063	7	8,86
5 - Žilinský	0,283	[1] 0,339	0,140	0,191	11	13,92
6 - Banskobystrický	[1] -0,594	0,266	0,021	-0,084	13	16,46
7 - Prešovský	[1] 0,387	-0,100	-0,100	-0,124	13	16,46
8 - Košický	-0,164	-0,097	[1] 0,383	0,261	11	13,92

Podľa absolútnej hodnoty sme zoradili relevantné hodnoty. Za relevantnú hodnotu považujeme tú hodnotu, ktorá zaručí existenciu aspoň jednej kvality v krajoch (v riadkoch) i interpretovateľné faktory (v stĺpcoch). V tomto prípade je to hodnota **0,261**. Menšie absolútne hodnoty považujeme pre interpretovanie za nepotrebné.

Aby sme mohli prehľadne charakterizovať význam a poradie kvalít patrocínií, vychádzame z Tab. č. 3b. a uvádzame:

- (1) pat. Božích osôb má relevantnú váhu v faktore RF₃ a v rovnakej orientácii (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.) a (8) Počet patrocínií (kaplniek v okr.) / počet katolíckych kostolov (v okr.) – označenie **BO (RF₃ (6 8))**;
- (2) pat. Preblahoslavená PM má relevantné váhy vo faktoroch RF₁, RF₂ a RF₃.
RF₁ má pomocné ukazovatele (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.); (9) Počet katolíckych kostolov (v okr.) / celkový počet kostolov (v okr.); (12) Počet katolíkov označený **PM (RF₁ (6 9 12))**;
RF₂ má pomocný ukazovateľ (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr.) označený **PM (RF₂ (10))**;
RF₃ je podobnou váhou ako (5) pat. blahoslavení a svätí označený **BL&S+PM (RF₃)**;
- (3) pat. sv. Jozef a (4) pat. apoštoli sú v RF₄ a označené **svJ+A (RF₄)**;
- (5) pat. blahoslavení a svätí má premenná faktorové váhy vo všetkých faktoroch RF₁ označený **BL&S (RF₁)**;
RF₂ pomocný ukazovateľ (6) Počet patrocínií (v okr.) / územná plocha (okr.) a **BL&S (RF₂ (6))**;
RF₃ je podobnou váhou ako (2) pat. Preblahoslavená PM označený **BL&S+PM (RF₃)**;

RF4 má pomocný ukazovateľ (10) Rok prvej zmienky o patrocíniu (v okr) a je označený **BL&S (RF4 (10))**;

Podľa tohto označenia môžeme prezentovať tab. č. 7, kde je možné konštatovať, že hlavné patrocíniá v Bratislavskom a Košickom kraji sú (1) pat. Božích osôb [napr. okresy 1 - Bratislava II, 1 - Senec, 8 - Košice I, 8 - Košice II, 8 - Michalovce].

Tab. č. 7. Poradie patrocínií (a pomocných ukazovateľov) v jednotlivých krajoch Slovenska (podľa najvyššieho faktorového skóre)

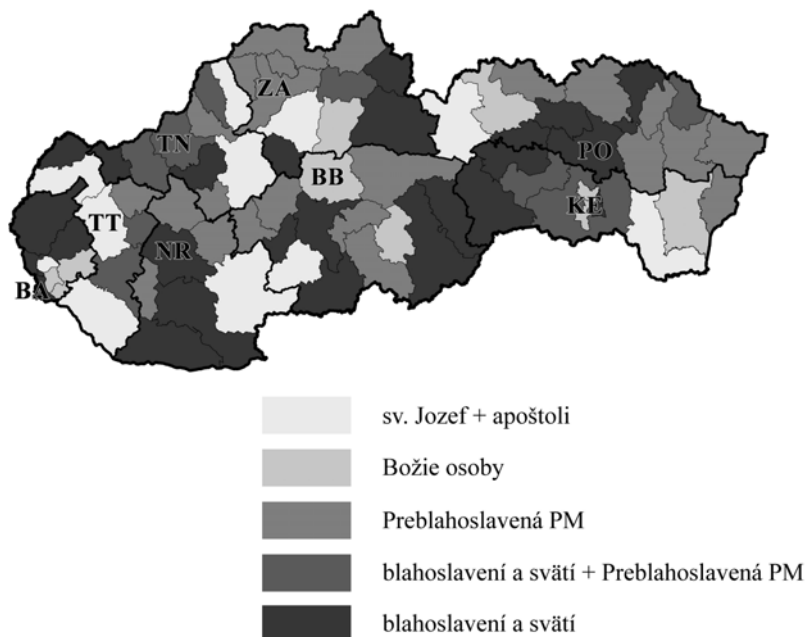
Kraj	Poradie patrocínií (a pomocných ukazovateľov)		
	Najvýznamnejšie pat.	Druhé významné pat.	Tretie v poradí pat.
1- Bratislavský	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))
2 - Trnavský	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₂ (6))	
3 - Trenčiansky	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))	
4 - Nitriansky	PM (RF ₂ (10))		
5 - Žilinský	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	
6 - Banskobystrický	BL&S (RF ₁)	PM (RF ₂ (10))	
7 - Prešovský	PM (RF ₁ (6 9 12))		
8 - Košický	BO (RF ₃ (6 8))	sv]+A	

Kraje 4 - Nitriansky, 5 - Žilinský a 7 - Prešovský majú na prvom mieste (2) pat. Preblahoslavená PM. [4 - Topoľčany, 4 - Zlaté Moravce; 5 - Čadca, 5 - Kysucké Nové Mesto, 5 - Námestovo, 5 - Tvrdošín; 7 - Bardejov, 7 - Humenné]. Kraje Trnavský a Trenčiansky sú nevyhranené medzi (5) pat. blahoslavení a svätí a (2) pat. Preblahoslavená PM. Banskobystrický kraj má najvýznamnejší pat. (5) pat. blahoslavení a svätí [6 - Revúša, 6 - Rimavská Sobota, 6 - Zvolen]

5.2.2.3. Individuálne zhodnotenie patrocínií (a pomocných ukazovateľov) v okresoch Slovenska (podľa najvyššieho faktorového skóre)

Identický postup ako pri zhodnotení patrocínií v krajoch Slovenska sme využili pri okresoch. Výsledok je prezentovaný v tab. č. 8. Zároveň je najvýznamnejšie patrocíniu v každom okrese (podľa poslednej metódy) zobrazené na mape č. 6. Ak budeme akceptovať podmienky tak, ako boli postavené v časti 5.2.2.2, je limitná hodnota $-0,444$ (FS₃ v 5 - Dolný Kubín). V tom prípade sú tmavšie podfarbené patrocíniá irelevantné – sú menšie, ako táto limitná hodnota.

Mapa č. 6: Patrociniá v okresoch Slovenska (podľa najvyššieho faktorového skóre)



Tab. č. 8. Poradie patrocinií (a pomocných ukazovateľov) v okresoch Slovenska (podľa najvyššieho faktorového skóre)

Kraj-okres	Poradie patrocinií (a pomocných ukazovateľov)			
	Najvýznamnejšie pat.	Druhé významné pat.	Tretie v poradí pat.	Štvrté v poradí pat.
1 - Bratislava I	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₁)
1 - Bratislava II	BO (RF ₃ (6 8))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₁)
1 - Bratislava III	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₂ (6))
1 - Bratislava IV	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₁ (6 9 12))
1 - Bratislava V	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S (RF ₁)	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₂ (10))
1 - Malacky	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)
1 - Pezinok	BL&S (RF ₂ (6))	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₄ (10))
1 - Senec	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₁)	svJ+A (RF ₄)
2 - Dunajská Streda	svJ+A (RF ₄)	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))
2 - Galanta	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₁)
2 - Hlohovec	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₂ (6))
2 - Piešťany	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S (RF ₂ (6))
2 - Senica	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₁ (6 9 12))
2 - Skalica	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)

2 – Trnava	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))
3 – Bánovce nad Bebravou	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)
3 – Ilava	PM (RF ₂ (10))	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S+PM (RF ₃)
3 – Myjava	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₂ (6))
3 - Nové Mesto nad Váhom	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₂ (10))
3 - Partizánske	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₄ (10))
3 - Považská Bystrica	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₂ (6))
3 – Prievidza	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₂ (10))
3 – Púchov	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))
3 – Trenčín	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₁ (6 9 12))	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₄ (10))
4 – Komárno	BL&S (RF ₁)	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))	svJ+A (RF ₄)
4 – Levice	svJ+A (RF ₄)	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))
4 – Nitra	BL&S (RF ₂ (6))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))
4 - Nové Zámky	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₁ (6 9 12))
4 – Šaľa	PM (RF ₂ (10))	BO (RF ₃ (6 8))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₁)
4 - Topoľčany	PM (RF ₁ (6 9 12))	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))
4 - Zlaté Moravce	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₄ (10))
5 – Bytča	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))
5 – Čadca	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))
5 - Dolný Kubín	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₂ (10))
5 - Kysucké Nové Mesto	PM (RF ₁ (6 9 12))	PM (RF ₂ (10))	svJ+A (RF ₄)	BL&S+PM (RF ₃)
5 - Liptovský Mikuláš	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))	svJ+A (RF ₄)	BL&S+PM (RF ₃)
5 – Martin	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₁)	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₂ (10))
5 - Námestovo	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))
5 - Ružomberok	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₁ (6 9 12))
5 - Turčianske Teplice	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))
5 – Tvrdošín	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	PM (RF ₂ (10))	BO (RF ₃ (6 8))
5 – Žilina	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))	svJ+A (RF ₄)
6 - Banská Bystrica	BO (RF ₃ (6 8))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))
6 - Banská Štiavnica	BL&S (RF ₂ (6))	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₁)
6 – Brezno	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₄ (10))
6 – Detva	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)
6 – Krupina	svJ+A (RF ₄)	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))
6 – Lučenec	PM (RF ₂ (10))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₁)	BO (RF ₃ (6 8))
6 – Poltár	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₁)	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₄ (10))
6 – Revúca	BL&S (RF ₁)	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₂ (10))
6 - Rimavská Sobota	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))

6 - Veľký Krtíš	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S (RF ₁)	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)
6 – Žarnovica	PM (RF ₁ (6 9 12))	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₂ (10))
6 - Žiar nad Hronom	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))
6 – Zvolen	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)
7 – Bardejov	PM (RF ₁ (6 9 12))	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))
7 – Humenné	PM (RF ₂ (10))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))
7 – Kežmarok	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₁)
7 – Levoča	BL&S (RF ₂ (6))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))
7 - Medzilaborce	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₁)
7 – Poprad	svJ+A (RF ₁)	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₁)	BL&S+PM (RF ₃)
7 – Prešov	BL&S (RF ₂ (6))	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))
7 – Sabinov	BL&S (RF ₂ (6))	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₄ (10))	BO (RF ₃ (6 8))
7 – Snina	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)
7 - Stará Ľubovňa	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))
7 – Stropkov	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S+PM (RF ₃)	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₂ (10))
7 – Svidník	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))	BL&S (RF ₁)
7 - Vranov nad Topľou	PM (RF ₁ (6 9 12))	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₂ (10))	svJ+A (RF ₄)
8 – Gelnica	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₁ (6 9 12))	svJ+A (RF ₄)	PM (RF ₂ (10))
8 - Košice - okolie	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₂ (10))	svJ+A (RF ₁)	PM (RF ₁ (6 9 12))
8 - Košice I	BO (RF ₃ (6 8))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))	PM (RF ₁ (6 9 12))
8 - Košice II	BO (RF ₃ (6 8))	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S (RF ₁)
8 - Košice III	BL&S (RF ₄ (10))	PM (RF ₂ (10))	BO (RF ₃ (6 8))	PM (RF ₁ (6 9 12))
8-Košice IV	BL&S (RF ₂ (6))	BL&S+PM (RF ₃)	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₁)
8 - Michalovce	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₁)	svJ+A (RF ₄)	BL&S (RF ₂ (6))
8 – Rožňava	BL&S (RF ₁)	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₂ (6))
8 – Sobrance	PM (RF ₂ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	BL&S (RF ₁)	BL&S (RF ₄ (10))
8 - Spišská Nová Ves	BL&S (RF ₄ (10))	BL&S+PM (RF ₃)	PM (RF ₁ (6 9 12))	BL&S (RF ₂ (6))
8 – Trebišov	svJ+A (RF ₄)	BO (RF ₃ (6 8))	BL&S (RF ₁)	PM (RF ₂ (10))

6. Záver

Pri písaní tejto štúdie sme vychádzali z práce Judák, V. - Poláčik, Š. (2009), ktorá bola obsahovým aj údajovým impulzom pre hlbšiu analýzu patrocínií na Slovensku. Prvou analýzou štruktúry patrocínií na Slovensku bola práca Judák, V. - Poláčik, Š. (2011) a v tejto štúdii sme sa pokúsili o komplexnú kvantitatívnu analýzu. Patrocíniá Božích osôb, Preblahoslavenej PM, sv. Jozefa, apoštolov, resp. blahoslavených a svätých sme študovali v 79 slovenských Slovenska mnohoznačnou metódou. Keďže doposiaľ nebola publikovaná štúdia tohto typu, snažili sme sa do nej vložiť rôzne premenné. Okrem numericky upravených patrocínií sme pripravili aj: pomocné dáta k patrocíniám (4 premenné); rok prvej zmienky (rok – 2 premenné); dáta o obyvateľstve (10 premenných); ďalšie geografické ukazova-

tele (3 premenné). Zároveň sme upozornili na niektoré korelačné väzby. Prvá analýza s 24 premennými ukázala, že väčšina premenných vytvára disjunktnú množinu s patrocíniami na Slovensku. Na báze poznania korelačnej a faktorovej matice sme boli nútení vybrať 10 premenných a celý proces opakovať. Osvedčený a preverený postup nám ponúkol riešenie – 4 komplexné faktory, ktoré sme následne interpretovali a využili na mnohostranné použitie faktorového skóre. Išlo o čiastočné štúdie:

- Zhlukovú analýzu wardovho typu na definovanie 7 typov okresov podľa patrocínií Slovenska;
- Prehľad patrocínií na báze analýzy faktorového skóre v krajoch Slovenska;
- Individuálne zhodnotenie patrocínií (a pomocných ukazovateľov) v okresoch Slovenska.

7. Literatúra

- Harman, H. H. 1974: *Modern factor analysis*. Chicago. (ruský preklad: Sovremennyy faktornyy analiz, Statistika, Moskva).
- Hotelling, H., 1933: *Analysis of a Complex of Statistical Variables Into Principal Components*, Journal of Educational Psychology, volume 24, pages 417 – 441; 498 – 520.
- Hudák, J.: *Patrocíniá na Slovensku (Súpis a historický vývin)*, Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1984.
- Jackson, J. E., 1991: *A User's Guide to Principal Components*. Wiley-Interscience, John Wiley & Sons, New York, (us). 569 p., ISBN 0471471348
- Johnson, R. A., – Wichan, D. W. 2001: *Applied Multivariate Statistical Analysis*, New Jersey, Prentice-Hall Publisher: (767 p., Pearson Education, ISBN-13: 9780130925534)
- Judák, V., - Poláčik, Š., *Katalóg patrocínií na Slovensku*, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2009, Publikácia vznikla v rámci grantového projektu VEGA Ministerstva školstva SR č. 1/4685/07. tlač: Michal Sukeník, Sereď, s: 476, [ISBN: 978-80-969787-3-1, EAN: 9788096978731]
- Judák, V., - Poláčik, Š. : *Štruktúra patrocínií na Slovensku*, Liturgia, SSV Trnava, XXI, 2011 (2), s: 155 – 170
- Kendall, M. G. 1939: *The geographical distribution of crop productivity in England*. Reprinted from the 'Journal of the Royal Statistical Society' CII: I, 21-62. 42p;
- Pearson K., 1901: *On lines and planes of closest fit to systems of points in space*, Philosophical Magazine, Series 6, vol. 2, no. 11, pp. 559 – 572.
- Poláčik, Š., 1972: *Regionálne typy stredného a časti dolného Ponitria*. Acta Geographica Universitatis Comenianae, Economico Geographica 11, Bratislava, p: 171 – 199.

- Poláčik, Š., 1980: *Automatizované spracovanie dát v geografii (aplikácia na okres Nitra)*, Kandidátska práca, Geografický ústav SAV, Bratislava 1980, s: 114 + samostatné prílohy 56 s. v grafickej a číselnej forme.
- Poláčik, Š., – Ořahel, J., 1983: *Quantitative analysis of the landscape potential functions (suitabilities) of the Tatranska Lomnica model territory* (In: J. Drdoř ed.: *Landscape synthesis – Geoecological Foundations of Complex Landscape Management*). Veda, Bratislava, 1983, s: 120 – 133.
- Überla, L. 1975: *Faktorenanalyse*, Springer Verlag, Berlin – Heidelberg. (slovenský preklad: Faktorová analýza, Alfa, Bratislava,)
- Ward, J. H.: *Hierarchical grouping to optimize and objective function*, Journal The American Statistical Association, 1963, 58, p: 236 – 244.

**MILENARISTI, VIZIONÁRI A LŽEMESIÁŠ ŠABTAJ CVI.
Z UTOPICKÝCH DEJÍN 17. ST. NA MOSKOVSEJ RUSI,
V PURITÁNSKOM ANGLICKU A NA BLÍZKOM VÝCHODE**

Ján ŠAFIN

Millenarists, visionaries and „Lie „Messiah Sabtaj Cvi. The history of utopia in 17th century in Moscow Russia, in the puritan England and in the Middle East

Abstract: *The Jewish all over the world have continued awaiting their Messiah. The foundations of the teaching rest with the biblical apocalyptic literature. The present study explores the mystical dates of the 17th century, particularly the year 1666, which by its exceptionality linked the East and the West of the Christian world. The strongest apocalyptic sympathy relates to Russians. The paper further pays attention to eschatological tendency in the English and the Jews and introduces several personalities from their ranks. Special focus in on the personality of Sabbatai Zevi, his teaching and his opponents.*

Keywords: *millenarists, visionaries, Sabbatai Zevi, Russians, the English, the Jewish*

Počas mnohých storočí po celom svete rozptýlený židovský národ neprestal očakávať príchod Mesiáša, ktorý by ho zhromaždil do zeme predkov a pozdvihol trón múdrosti na „Sinajskej hore“. Všeobecne sa verilo, že Mesiáš bude mať ľudskú prirodzenosť a bude potomkom z rodu kráľa Dávida, no o tom, ako sa konkrétne zjaví synom Izraela sa názory rôznili: jedni tvrdili, že príde ako pokorný služobník Boží, nikým neuznaný a do Jeruzalemu vstúpi na oslíkovi, druhí – že povstane pred svojím národom ako hrozný vodca, sprevádzaný búrkou a prorokom Eliášom. Nie je nič prekvapujúce, že pri tejto všeobecnej viere až presvedčení sa čas od času objavovali samozvanci, tvrdiaci o sebe, že práve oni sú tým dlho očakávaným Pomazaným Božím. Všetci vyhlasovali za svoj cieľ obnovenie kráľovstva Izraela, len jedni silou zbraní, druhí modlitbou.

Židovská a kresťanská apokalyptika

Základy tohto učenia sú položené v biblickej apokalyptickej literatúre. Pritom samotné pomenovanie „Zjavenia“ či „Apokalypsy“ sme si zvykli konkrétne vzťahovať na dielo sv. apoštola a evanjelistu Jána, v ktorom sa hovorí o mystickom videní na ostrove Patmos. V tomto videní sú opisované posledné dni tohto sveta, druhý, slávny príchod Krista a Posledný či Strašný súd. Mnohí si zvykli považovať toto dielo za list, v ktorom apoštol Ján rozpráva kresťanom a skrze nich celému svetu o udivujúcom zjavení, ktorého sa mu kedysi dostalo. Striedajúcimi sa obrazmi videnia je Pán Boh v obklopení dvadsiatich štyroch starcov, odstránenie siedmich pečatí, sedem anjelov so siedmymi trúbami, bitka archanjela Michaela s drakom, sedem čiaš hnevu, nebeský Jeruzalem... Tieto zostanú v pamäti každého, kto číta Jánovo Zjavenie, cez ktoré chceli ľudia preniknúť do najvzdialenejšej budúcnosti, kedy sa bude jednať o definitívnom osude tohto sveta. Nie náhodou sa grécke slovo „apokalypsa“ dostalo do mnohých jazykov ako synonymum svetovej katastrofy, zahynutia a znovuvzkriesenia všetkého stvorenstva. Je zaujímavé, že mnohé apokryfy sa snažia napodobňovať evanjelia, Skutky apoštolské, epištoly či iné biblické knihy, no pokiaľ ide o Jánovu Apokalypsu, žiadnu čo len čiastočne úspešnú napodobeninu prakticky nenájdeme. Čo si niektorí vysvetľujú záhadnosťou a „inotajnosťou“ Jánovej knihy, ktorá napriek nespornej kánonickosti nie je používaná ani v liturgickej praxi ortodoxnej kresťanskej cirkvi.

Iní autori tento fakt vysvetľujú historickými príčinami, konkrétne tým, že apokalyptika ako politicko-náboženský žáner sa zrodila ešte pred vznikom kresťanskej literatúry. Navyše, vzniknúc v epoche Starého Zákona a naberajúc na sile v posledných storočiach pred Kristom, apokalyptika mala mimoriadne veľký vplyv na Židov, predovšetkým na tých, ktorí žili v Judei v dobe Ježiša Krista a z ktorých mnohí sa stali prvými kresťanmi. Takto v ranokresťanskej literatúre žáner zjavenia naďalej žil svojim starým, no ešte aktívnejším životom. Aj pred Jánovou Apokalypsou, i po nej vznikali diela s touto tematikou, ktoré si boli v čomsi fundamentálnom podobné; jedny z nich boli výraznejšie a originálnejšie, iné menej. No je nesporné, že už aj z literárneho pohľadu Jánova Apokalypsa predstavuje absolútny vrchol, v istom zmysle zavŕšenie celého predchádzajúceho vývoja.

Z toho logicky vyplýva, že pokiaľ chceme pátrať po jej „predkoch“, musíme sa obrátiť k prvým apokalyptickým textom judaizmu, ktoré nachádzame v knihách starozákonných prorokov – koniec-koncov proroctvo sa najviac zhoduje s apokalypsou, hoci ich nemožno vždy a úplne stotožňovať. Starozákonné proroctvá sa týkali predovšetkým príznakov príchodu me-

siáša, opisovali čas jeho pobytu na zemi i kedy doba mesianizmu nastane, čo bude pre ňu charakteristické. Takýchto miest máme hneď niekoľko napríklad u proroka Izaiáša, Jeremiáša, Ezechiela, Daniela i malých prorokov. Nie vždy pritom ide o apokalypsu. Prorok prevažne hovorí o „budúcom“, niečom, čo má prísť. Apokalypsa o „posledných časoch“ a konci tohto sveta. Nepúšťajúc sa do komplikovaných, a pre niekoho aj sporných otázok biblickej chronológie, ľahko si môžeme všimnúť, že jedným z prvých textov, kde Starý Zákon hovorí jazykom apokalypsy je 24. až 27. kapitola knihy proroka Izaiáša. Prorok na týchto miestach vykresľuje desivý obraz absolútne spustošenej zeme a takmer úplne vyhubeného ľudstva (Iz 24, 1-20). Toto nie je proroctvo o osudoch Egypta, Týru a Babylonu – zničenie a spustnutie sú súdené celej zemi!¹ Avšak utrpenia a muky týchto dní zároveň predznamenávajú nástup iného dňa, ktorý očakávali spravodliví, trpiaci násilím hriešnikov – Dňa Súdu. Hospodin zostúpi na Sion a súd sa uskutoční v Jeruzaleme. No Boh sa tu zjaví nielen Židom, ale aj pohanom a ľudia budú súdení podľa ich skutkov. Táto „Izaiášova apokalypsa“ je zároveň jedným z prvých miest v Biblii, kde sa jasne hovorí o vzkriesení mŕtvych (Iz 26, 14-20). Takýmto spôsobom Izaiáš prorokujúc o zahynutí sveta, Božom súde a odmene pre spravodlivých v podobe ich vzkriesenia pre nový, večný a šťastný život, označuje základné témy budúcej apokalyptiky, vrátane Jánovho Zjavenia. V podobnom tóne pokračuje aj prorok Joel, ktorý umiestňuje posledný súd do Josafatovej doliny (Joel 4, 15), pričom jedným z najdôležitejších proroctiev starobylej apokalyptiky je jeho proroctvo o zoslaní Svätého Ducha. Toto sa naplní v deň Päťdesiatnice, kedy Joela zacituje apoštol Peter: „Vylejem z môjho ducha na každé telo“ (Joel 2, 28). V „Apokalypse Izaiášovej“ i v Knihe proroka Joela takto dostávame počiatok židovskej apokalyptiky. No v týchto starozákonných textoch ešte niet jasného pohľadu na históriu človečenstva ako na cestu k „posledným dňom“ a súdu. Takýto pohľad sa objavuje až u proroka Daniela. V druhej časti jeho knihy apokalyptický žáner nielen, že po prvýkrát nadobudol završenú formu, ale spolu s Jánovým Zjavením sa dočkal svojho najznamenitejšieho vyjadrenia. Preto Nikolaj Berďajev o Danielovej knihe hovoril ako o prvej filozofii dejín: svetové monarchie striedajú jedna druhú, zamieňajú i predlžujú tradíciu predchádzajúcej – Babylonská ríša, Perzská ríša, ríša Alexandra Macedónskeho a jej helenistické mocnárstva, Rímske impérium... Toto videnie o štyroch kráľovstvách vysvetľuje Danielovi archanjel Gabriel, ktorý mu tiež objasňuje význam Jeremiášovho proroctva o sedemdesiatročnom spustnutí

1 VITKOVSKAJA, M.G. – VITKOVSKIJ, V.E. *Židovská a kresťanská apokalyptika* [online]. [cit. 2011.06.11.] Dostupné na internete: <<http://blend.org.ua/?p=67>>.

Jeruzalema (Jeremiáš 25, 11 sq.): hovorí sa tu nie o 70 rokoch, ale o sedemdesiatich sedminách. To znamená, že musí uplynúť 490 rokov – a vtedy príde Mesiáš, či, podľa slov Danielových – „Syn človeka“ – známe meno, ktorým sám seba pomenovával Ježiš Kristus.

Keď sa proroctvo o sedminách naplnilo, povstal nový mimoriadne vážny problém, a to, že religiózni a politickí vodcovia židovského národa Krista ako mesiáša neprijali. Po istom čase sa im podarilo presvedčiť aj väčšiu časť národa, že to bolo správne rozhodnutie. Veď čo by to bol za mesiáš, ktorého by Rimania popravili na kríži spolu so zločincami? A čo sa zmenilo v dejinách? Smrť a hriech sú tu naďalej, pohania dominujú, nepravosť víťazi, zem sa nestala kráľovstvom nebeským... Ich rozčarovanie, sklamanie ale aj netrpezlivosť boli priveľké. Tu v nich začal dominovať chiliazmus s neprekonateľnou túžbou po Kráľovstve Božom. Ako napísal Nikolaj Berďajev, vtedy sa v nich táto túžba, „náboženská a socialistická, túžba, aby pravda napriek všetkým protivenstvám zvíťazila už na zemi, toto očakávanie pravdy a víťazstva, konkrétnej pravdy a spravodlivosti v kolektívnom osude národa – sa stalo hlavným duchovným princípom, ktorý rozohral celú tragédiu odvrhnutia Krista židovským národom“.² Mesianistická a chiliastická idea vývoja viedla k akceptovaniu ilúzií. Sekularizovaná „stráca svoj evidentne náboženský charakter a preberá charakter svetový, dokonca antireligiózny“.³ Rodí iluzórnu nádej, že je možné imanentné rozuzlenie tragédie svetových dejín, že je možné dosiahnuť dokonalý stav vo vnútri dejín. Idea vývoja sa teda javí ako utópia zemskeho raja alebo tisícročného kráľovstva. Ba čo viac, toto Božie kráľovstvo sa má podľa vyznávačov tejto idey realizovať ľudskými silami. Takto sa zrodilo novoveké náboženstvo vývoja s jeho teóriou progresu, ktorá nie je vedou, ale len sploštenou formou náboženskej idey, svetským chiliazmom, ktorý bol predovšetkým na pôde židovského národa permanentne narúšaný rôznymi perzekúciami a nešťastnými historickými okolnosťami, priamo protirečiacimi túžobne očakávanému vývoju.

Rusko, Západ a Židia na prahu apokalyptického novoveku

Sedemnásťte storočie bolo storočím mimoriadne dramatickým, storočím ráznych charakterov a jasných tvárí. Ale aj storočím mystických dátumov. Rok 1648, 1666, 1699... Predovšetkým rok 1666, obsahujúci tri šesty pečate šelmy-antikrista budil mimoriadny politicko-religiózny záujem.

2 Citované u: SAWICKÝ, Adam. Pesimizmus a nádej Berďajevovho existencializmu. In *Kultúrny život*, 1. augusta 1990, s. 10.

3 Tamže.

Ten bol zrejmy nielen na Západe, ale aj Východe, nielen medzi kresťanmi, ale aj judaistami. V troch prípadoch je ľahko dokumentovateľný. No hlavne v dvoch sa stal symptomatickým. V prvom je spojený s menom Šabataja Cviho. V druhom s obradovou reformou v ruskom kresťanstve. Pútnickou a túlavou sa stáva duša európskeho človeka sedemnásteho storočia, poznámenal o. Georg Florovsky... V istom zmysle je to pochopiteľné. Ako plynuli storočia kresťanských dejín apokalyptické nálady raz naberali inokedy strácali na sile. Tak tomu bolo na Východe i Západe kresťanského rozdeleného sveta. No spomedzi všetkých kresťanských národov pravdepodobne ani u jediného nebolo tak silné apokalyptické cítenie a eschatologické očakávanie, pripomínajúce ono hebrejské, ako u Rusov. Eschatologický rozmer kresťanstva sa tiahne ruskými dejinami ako červená niť a nič sa na tom dodnes nezmenilo. Rovnako tomu bolo aj v pozoruhodných posledných desaťročiach stredovekého Západu, koncom XV. storočia, kedy Rusko prežilo vlastnú, povedané slovami Arnolda Josepha Toynbeeho „religióznou renesanciu“, kladúc si za hlavný cieľ očistenie pravoslávnej viery od rôznych nánosov, ktoré síce nemali vyslovene heretický charakter, a neraz mohli byť prejavom ľudovej zbožnosti, no ktoré vnímali ako brzdu v duchovnom vývoji pravoslávnej Rusi. Religiózne myslenie, literatúru i umenia vtedy ovládli osobitne intenzívne eschatologické a apokalyptické nasmerovania. Rusi ráтали roky nie od počiatku kresťanstva, ale ako tomu bolo zvykom v starých kresťanských dobách, od stvorenia sveta. Podľa slov E. F. Šmurla „vo vedomí národov kresťanskej Európy nikdy nezmizovala myšlienka o blízkom nástupe konca sveta. Už v prvých storočiach kresťanstva ho boli pripravení očakávať ku koncu šiestej tisíciky od stvorenia sveta (r. 492 po Christovom narodení); neskôr tento moment vzťahovali k roku 1000 po Christovom narodení, a potom k siedmej tisícke rokov (r. 1492 po narodení Christa). Na konci XIV. storočia mních Jozef Bryennios, konštantinopolský kazateľ, pustil do obehu myšlienku, že po uplynutí sedemdesiateho storočia (7000 rokov), v posledný deň 12. mesiaca, v siedmej hodine poslednej noci, 31. augusta r. 7000, to znamená 1492 – podľa iného počítania 25. marca 1492 – nastane strašné zúčtovanie so životom“. Podľa E. F. Šmurla „v Grécku sa táto myšlienka stala takmer všeobecným presvedčením; ľudia nezriedka opúšťali svoje domovy, vzdávali sa služby a utekali do monastierov, pripravujúc sa na nadchádzajúci Strašný súd“.⁴ Podobné nálady prevládali aj na Rusi, kde ešte boli umocnené tým, že práve po marec roku 1492, teda mesiac, kedy sa na Rusi začínal nový rok, bol urobený výpočet paschácie (dňa sviatkovania Paschy – Veľkej noci). Eschatologické očakáva-

4 ŠMURLO, E. F. cit. dielo, s. 278.

nia zároveň poukázali na potrebu ďalšieho výpočtu paschálie, ktorý sa robil podľa astronomických tabuliek. Tento sa zakladal na tzv. „mirotovnom krugu“, inak nazývanom Veľký indikcion, paschálny cyklus či jednoducho **alfa** (podľa číselného významu gréckych hlások; $a = 1$, $l = 30$, $f = 500$, $a = 1$), ktorý obsahoval 532 rokov. Veľký indikcion predstavoval dokonalý cyklus, po uplynutí ktorého sa postavenie fáz mesiaca (luny), dni, týždne a dátumy mesiacov opakujú, to jest sviatok Paschy sa stáva periodickým. Pretože v r. 1408 po Christovom narodení (v r. 6916 od stvorenia sveta: $5508 + 1408 = 6916$) sa skončil 13. Veľký indikcion (532 krát $13 = 6916$), presvedčenie niektorých ľudí o tom, že sa priblížil koniec sveta, viedlo k tomu, že netreba vypočítat pascháliu na celý nový v poradí 14. Veľký indikcion, ale že ju stačí pripraviť na najbližších 84 rokov ($1408 + 84 = 1492$). Avšak drvivá väčšina pravoslávnych hierarchov a učencov tento naivný názor neprijímala, preto v roku 1492 zvolali do Moskvy veľký snem, na ktorom mali rozhodovať o výpočte novej paschálie, pričom ustanovili, že nový občiansky rok sa bude začínať 1. septembrom, ako bolo pravidlom u Grékov, čo chcel ešte metropolita Cyprián. Preto mal rok 1492 iba šesť mesiacov.⁵ V súvislosti s prorockými o konci siedmej tisíciky rokov skôr môžeme hovoriť o vážnych udalostiach, ktoré mali byť spojené s dátumom konca siedmej tisíciky rokov, medzi ktoré nesporne patrí vyhnanie Židov zo Španielska a objavenie nového kontinentu – Ameriky, k brehom ktorého Krištof Kolumbus dorazil práve v roku 1492...

No pokiaľ, ako píše A. L. Jurganov, ľudí v 15. a 16. st. znepokojoval čas príchodu Krista, tak v nasledujúcom storočí sa ich vnímanie preorientovalo na symbolické číslo⁶, ktorého zmysel nie dvojzmyselne poukazoval na antikrista. Jeho príchod začal o nič menej znepokojovať, ako samotný Druhý príchod Krista...⁷ Presvedčenie o zavládnutí antikrista bolo spojené s očakávaním skorého konca sveta. Podľa nových výpočtov, keď nevyšiel rok 1492, začali niektorí religiózni blúznivci tvrdiť, že antikrist sa ujme moci v roku 1666 a o tri roky neskôr predpokladali koniec sveta. O nevyhnutnosti apokalyptických dôb mali svedčiť aj desivé historické udalosti tej doby. Strašná morová nákaza r. 1654, zoberúca si za obeť takmer polovicu obyvateľov Ruska, obradová reforma v cirkvi spojená s niektorými veľmi subtilnými vieroučnými otázkami r. 1655-56, ktorá vyvolala rozkol a stáročné diskusie o čistote a autentickejši viery.⁸

5 ARSENIJ (IVAŠČENKO). *Letopis cerkovnych sobytij*. St. Peterburg, 1899, s. 572.

6 666.

7 JURGANOV, A. L. *Kategorii russkoj srednevekovoj kultury*. Moskva, 1998.

8 KARTAŠOV, A. V. *Očerki po istorii russkoj cerkvi*. Moskva, 1992, T. 2.

Rastu, konkretizácii a popularite eschatologických očakávaní v 17. st. napomáhalo rozšírenie možnosti pre gramotnú časť obyvateľstva čítať ako samotnú Apokalypsu, tak aj komentár k tejto najzáhadnejšej knihe. Na začiatku 17. st. totiž ukrajinský teológ Lavrentij Zizanij (Tustanovskij) urobil slovanský preklad „Výkladu na Apokalypsu arcibiskupa Andreja Cézarejského“. Tento preklad z kyjevského vydania Pamby Beryndy z r. 1625 sa dočkal pomerne veľkého rozšírenia v rôznych rukopisoch a opisoch, čo samozrejme zanechalo výrazné stopy na celkovom naladení obyvateľstva. Avšak v spomínanom „Výklade“ nie sú uvádzané konkrétne dátumy príchodu konca časov. Tie sa objavujú skôr ako výsledok turbulencie iných konkrétnych udalostí polovice 17. st., a to predovšetkým tých, ktoré boli spojené s rozkolom v ruskom kresťanstve a vznikom tzv. staroobrjadstva.

Učenie o antikristovi sa vtedy stalo jedným zo základných bodov stúpcov tzv. starej viery. Obraz antikrista bol nimi neraz personifikovaný s obrazmi patriarchu Nikona, cára Alexeja Michajloviča alebo trochu neskôr Petra Veľkého. Rázne útočiac na existujúci poriadok pred, podľa ich názoru, antikristovým príchodom, svoje nádeje na lepší život stúpenci staroobrjadstva spájali s chiliastickými očakávaniami, teda s nástupom tisícročného kráľovstva Božieho. V spojitosti s tým bol veľký moskovský snem z r. 1666-67 nútený preskúmať otázky spojené s využitím Apokalypsy v zápase s „rozkolníckymi učiteľmi“. Na sneme bolo rozhodnuté, že slová o príchode Antikrista treba vzťahovať k samotným rozkolníkom a nie k oficiálnej cirkvi. Koniec týmto znepokojujúcim apokalyptickým náladám, ktoré sa prejavovali v rôznych sférach vtedajšieho ruského života, položil až pomerne zdarný priebeh rokov 1699 až 1702, kedy namiesto príchodu antikrista ruský cár Peter Veľký vykonal svoju slávnú cestu na Západ, a Štefan Javorský, akýsi zástupca na patriaršom prestole, ktorý Peter r. 1700 zrušil, mohol napísať dielo „Znamená príchodu antikrista a koniec sveta“ (Moskva 1703), v ktorom dokazoval, že tento príchod nie je v najbližšej dobe očakávaný.

Od začiatku 18. st. začína prevládať v hornej vrstve ruskej spoločnosti racionálny renesančno-barokový svetonáhľad. Strašný súd sa mení na abstraktnú, mimozmyslovú či nadzmyslovú ideu, a Druhý Kristov príchod, tzv. Parúsia je odtrhávaný od konkrétneho času. V spojitosti s tým zostane téma apokalypsy aktuálnou hlavne v staroobrjadskej umeleckej kultúre.

17. storočie bolo dobou rozšírenia v ruskom prostredí skôr tzv. malej či osobnej eschatológie, koncentrovanej na problémy posmrtného údelenia duše konkrétneho človeka. Téma „Sporu života so smrťou“ je v tejto dobe badaateľná nielen v literatúre ale aj v ikonopisectve, no najplnšieho vtelenia sa dočká v osobných rukopisných synodikoch.

Anglicko na ceste k tisícročnému kráľovstvu

Eschatologické naladenie v 17. storočí sa zďaleka netýkalo iba Rusov. Minimálne dva ďalšie národy začali ostrejšie prežívať historický čas a predovšetkým anticipovať jeho zakončenie. Jednými boli Angličania a druhý národ, ktorý eschatologickú problematiku vniesol do dejín – Židia. Osobitná úloha pri rozvinutí koncepcie, spojennej s číslom 1666 patrí Anglicku.⁹ Od momentu objavenia sa puritanizmu v 50. rokoch 16. storočia až po reštauráciu r. 1660 sa Anglicko stáva hlavným centrom rozvinutia eschatologických tém – minimálne v západnej Európe. Reforma Henricha VIII., prenasledovanie a útek puritánov, ktorých texty boli tlačené v Holandsku, poskytli nový impulz rozvinutiu chiliastických učení.¹⁰ Jedným z prvých anglických textov, ukazujúcich na osudový dátum, bol pamflet z r. 1610, vykladajúci predpovede starozákonnej III. Knihy Ezdrášovej.¹¹ Zmiešavajúc prorocktvá o svetových kráľovstvách z kódexu Ezdráša a čísel Apokalypsy, traktát predpovedal strašlivé udalosti, ktoré sa mali odohrať v r. 1666. Pri zdôrazňovaní apokalyptického významu čísla 666 svoju úlohu zohrala nielen číselná symbolika Biblie, ale aj samotný historicko-religiózný vývoj západnej Európy, zvlášť v 16. st., ktoré bolo, ako sa ukázalo, v dejinách západného kresťanstva mimoriadne dôležité. Po humanizme a renesancii prichádza reformácia, alebo ako niektorí hovoria, severný humanizmus. Tento severný humanizmus, ale nezostane iba severný. Už r. 1534, počas vlády známeho kráľa Henricha VIII., sa cirkev v Anglicku oddelila do rímskokatolíckej. Takto sa formuje budúca anglikánska cirkev. Skôr než došlo k jej „zoštátneniu“, protestantizmus pokračoval vo svojom prudkom a niekedy ťažko nekontrolovateľnom vývoji. Čas panovania Edwarda VI. (1547-1553) prial reformám v cirkvi. Horšie tomu bude v prípade jeho nástupkyne, katolíckej kráľovnej Márie (1553-1558), kedy mnohí z protestantov trpeli kvôli svojmu religióznemu presvedčeniu a veľa z nich radšej volilo nútený exil v Ženeve u Jeana Calvina, ako smrť či uväznenie doma, na Britských ostrovoch. Keď sa r. 1558 žezla moci ujala nová kráľovná, Alžbeta, pridržiavajúca sa pro-

9 MILWARD, P. *Religious Controversies of the Jacobean Age*. London, 1978.; BALL, Br. W. *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*. Leiden, 1975.; TOON, P. (ed.) *Puritans, the Millenium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*. Cambridge, 1970.; BRADY, D. The Number of the Best in Seventeenth and Eighteenth-Century England. In *Evangelical Quarterly* 1973, 45.; MILTON, A. *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought (1600-1640)*. Cambridge. 1992.

10 ROUSSAT, R. *Livre de l'estat et mutation des temps provant par autoritez de l'Ecriture et par raisons astrologales la fin du monde estre prochaine*. Lyon, 1550. p. 10.; Reprints ROUSSAT R. *Livre de l'Etat et Mutation des Temps*. Slaikine, 1981.

11 CHRISTOPHER, H. *Antichrist in 17th Century England*. London, 1971, p. 26.

testantizmu - lebo od toho závisel aj jej trón¹² - veľmi veľa reformátorov sa tomu úprimne potešilo. No už čoskoro prišlo rozčarovanie. Tí z veriacich, ktorí si želali totálnu roztržku s katolíckou minulosťou a katolíckou cirkvou a takýmto spôsobom očistenie cirkvi, sa v 60. rokoch 16. storočia začali nazývať puritánmi (čistými).

Puritáni verili, že sú „povolání vytvoriť štát, zhodný s vôľou Božou“. Vo svojej knihe o puritanizme v čase kráľovnej Alžbety vydavateľ a historik Leonard J. Trinterud opisuje názory istého puritána menom William Folkl: „O tejto dôstojnej pokornosti Bohu a jeho cirkvi prorokuje Izaiáš 49, 23: „A králi budú tvojimi živiteľmi, a ich kráľovné tvojimi dojčiacimi; tvárou až po zem sa ti budú klaňať a lízať prach tvojich nôh, a spoznáš, že Ja som Hospodin, že nádejajúci sa na Mňa nebudú zahanbení.“ Prorok mal na mysli, že králi a kráľovné budú natoľko pozorní k zachovaniu cirkvi, že slúženie sa im nebude zdať príliš ponížujúcim, lebo takýmto spôsobom môžu prinášať úžitok cirkvi Krista. K tejto dôstojnej pokore Svätý Duch prizýva kniežatá v druhom žalme potom, ako sa im nepodarilo zvíťaziť v zápase proti kráľovstvu Krista: „A tak pochopte králi; naučte sa sudcovia zeme! Slúžte Hospodinovi so strachom a tešte sa /pred Ním/ s chvením“ (Ž 2, 10, 11), rozhlasujúc, že pokoriť sa Kristovi je radostnou službou, a navyše, slúžiť Bohu znamená v skutočnosti vládnuť.“¹³

John Wilson poznamenáva, že „puritáni boli patriotmi Anglicka. Vykladali historický osud svojho národa v kontexte biblického rozprávania. Anglicko bolo pre nich centrom čistej cirkvi a veľkým ohniskom odporu proti antikristovi počas celého trvania kresťanských dejín. Taktiež verili, že ono bude žriedlom, živiacom očistenú Európu, zbavenú sily antikrista, ktorá je vtelená do rímskej moci. Angličania si spravidla cenili svoju rodnú zem a domnievali sa, že je unikátna. Hnutie reformovaného protestantizmu rozvíjalo tieto silné pocity v teologických obrazoch, ktoré predstavovali Anglicko ako prostriedok obrodu kresťanského sveta“.¹⁴

Puritáni sa usilovali zabezpečiť parlamentnú podporu a pokúsiť sa ustanoviť presbyteriánsku formu riadenia anglikánskej cirkvi. Keď sa medzi parlamentom a kráľom Karolom rozpútala v 40. rokoch 17. st. občianska vojna, puritáni využili možnosť presvedčiť parlament a národ a obnoviť

12 EASTON, Emily – WILLIAMS, Rogers. *Prophet and Pioneer*. New York : Houghton Mifflin, 1930, p. 6.

13 TRINTERUD, L. J. *Elizabethan Puritanism*. New York : Oxford University Press, 1971, p. 299.

14 WILSON, J. F. *Pulpit's in Parliament: Puritanism During the English Civil Wars, 1640-1648*, Princeton. N. J. : University Press, 1969, p. 17.

svoju zmluvu s Bohom.¹⁵ Od r. 1640 po rok 1649 čítali kázne Dlhému parlamentu (1640-1653) v Londýne pri pokuse zabezpečiť sa vládnu podporou pri realizovaní ich religióznych cieľov.¹⁶ Domnievali sa, že tisícročné kráľovstvo nastane každú chvíľu. V r. 1643-1644 puritánsky kňaz Stephan Marshall kázal o poslednom kráľovi, ktorý bol nad kráľom Karolom I., vyhlasujúc: „Pána Ježiša Krista sa usilujeme posadiť na Jeho trón, aby bol Hospodinom a Kráľom vo svojom Izraeli, nad Jeho cirkvou, medzi nami“.¹⁷ Mnohí puritáni vyzývali k zjednoteniu Krista so štátom, k teokracii. Historik Chicagskej univerzity M. M. Knappen povedal nasledujúce: „Puritáni cítili, že štátom podporovaná cirkev zakúsila nevyhnutnosť kresťanskej vlády, aby vládla zbraňou moci.“¹⁸ Spoločnosť ako Starého tak aj Nového Anglicka bola riadená prostredníctvom kresťanov, ktorí neponechávali možnosti pre nekresťanov.

Nové Anglicko

V novej Encyklopédii Britanika sa píše: „Puritánsky ideál svätého štátu, kde žije zmluvou spojená spoločnosť, bol realizovaný v americkej kolónii Virgínia Thomasom Daylom“.¹⁹ Puritáni ako aj „Pilgrims“ prišli do Nového Sveta, aby sa vyhli „religióznym ohraničeniam“ vo svojej domovine. Pokiaľ sa pilgrimisti oddelili od cirkvi, tak puritáni chceli transformovať cirkev zvnútra. Problém vznikol vtedy, keď sa niektorí nechceli pridržovať vieroúčného presvedčenia a spôsobu života väčšiny. „Keď sa začali rozvíjať tieto tendencie a iné odklonenia od ortodoxnej puritánskej doktríny, tak ľudia, ktorí ich nasledovali, sa rýchlo napravili alebo boli vyhánaní z kolónie.“ Vedenie chcelo založiť kolóniu v zálive Massachusetts ako „Sion v púšti“, ako vzor čistoty a ortodoxie, kde sú odpadlíci od viery okamžite napravní.²⁰ Teraz, v Novom Svete, puritáni prenasledovali iných rovnako ako ich prenasledovali v Anglicku. Religiózni lídri využili štát, aby vnútili svoje dogmy. Výsledkom bol útek mnohých obyvateľov Nového Sveta do regiónov, ktoré sa neskôr stali štátmi Connecticut a Rhod Island. Roger Williame, ktorý založil Rhod Island, bol vyhnaný z Massachusettsu.²¹ Baptisti siedmeho

15 *New Encyclopedia Britannica*. Chicago : University of Chicago, 1993, 15 (th) edition, vol. 9, p. 809.

16 WILSON, J. F. cit. dielo, p. 18.

17 Tamže, s. 233.

18 KNAPPEN, M. M. *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*. Chicago : University Press, 1939, p. 401.

19 *New Encyclopedia Britannica*. vol. 9, p. 810.

20 Tamže, t. 29, p. 204.

21 Tamže.

dňa v Amerike, na Rhod Islande ako prví začali zachovávať siedmi sobotný deň.²² Sobota sa v Novom Svete začala sviatkovať najprv práve tam, lebo kolónia podporovala religióznu slobodu, ktorá neexistovala vo väčšine iných štátov.

V istom zmysle puritánska eschatológia chce byť ohlasovateľom posledných udalostí pozemskej histórie. Jedným z prvých aspektov, ktorý má čo dočinenia s jasne vyjadreným postmilenarizmom či vierou v to, že človečenstvo musí ustanoviť tisícročné kráľovstvo na zemi pred Kristovým návratom alebo Jeho Druhým príchodom. Takto sa zrodil puritánsky postmilenarizmus.

Thomas Brightman

V anglickej apokalyptickej tradícii 16. a 17. st. Thomasovi Brightmanovi patrí unikátne a veľmi dôležité miesto. Jeho exegéza knihy Zjavenia mala ohromný vplyv na priebeh puritánskeho hnutia v Anglicku pred a počas puritánskej revolúcie. Brightman revolučné riešenie formuloval v termínoch vzťahov medzi prorocťvom a históriou čím pozoruhodne inšpiroval radikálnych puritánov v Anglicku a taktiež v Novom Anglicku, pokúsiac sa realizovať v čase a konkrétnom historickom počinaní ich milenaristické očakávania a eschatologické vízie. „Brightmanova interpretácia Zjavenia,“ uvádza Avihu Zakai, „v skutočnosti konštituovala jedinečnú filozofiu dejín, ktorá dodala Puritánom koherentnú percepciu týkajúcu sa oboch významov ich chápania času v Božou prozreteľnosťou danej histórii a rozhodujúcu úlohu svätých v čase blízkeho milénia“. Jeho základný predpoklad, že skrze čas a históriu môže kráľovstvo Božie vzrastať už tu, na tejto zemi, a že tento svet a nie budúci je skutočným poľom, na ktorom celá história rozuzlenia drámy všetkých čias bude Božou prozreteľnosťou odhalená, vytvoril nový zmysel religióznych a politických záväzkov medzi puritánmi, týkajúcich sa ich vlastnej rozhodujúcej úlohy v kozmickej bitke medzi Kristom a Antikristom. Brightman nasledujúc sv. Augustínom ustanovený dualistický pohľad na svet, hľadal taký bod v čase a v dejinách, kedy nebeské a pozemské mesto budú splývať, zrastať, alebo kedy viditeľná a neviditeľná Cirkev sa zjednotia a takto ponoril milénium do času a dejín. V neposlednom rade Brightmanova práca vzbudila nové historické vedomie v Anglicku v prvej polovici 17. st. Prebudila zmysel bezprostredne hroziaceho naplnenia prorocťiev knihy Zjavenia v čase a dejinách, hlboko zasadiac individuálne presvedčenie, že ich čas je časom blízkeho milénia, a teda viery,

22 McLoughlin, W. G. *Rhode Island: A Bicentennial History*. New York : Norton, 1978, p. 13.

že je povinnosťou svätých vstúpiť na pomoc Kristovi pri transformovaní sveta na kráľovstvo Božie.

Apokalyptická tradícia v historiografii je rovnako stará ako samotný biblický text. Jej podstata je zaujímavá pokiaľ ide o vzťah medzi proroctvom a dejinami, alebo medzi históriou sakrálnou a sekulárnou, profánnou, pričom jej cieľom je ukázať plný význam a hodnotu následne odvodenú z Božou prozreteľnosťou utvoreného vzoru. Cieľom tejto histórie je oslobodiť posvätnú históriu od sekulárneho rozmeru času – oslobodenie, ktoré sa stane pri naplnení proroctva.²³

Práve preto niektorí anglickí historici a teológovia tvrdia, že Thomas Brightman ako prvý prepracoval teóriu tisícročného kráľovstva, ktorej sa pridŕžoval sv. Augustín z Hipponu. Podľa nich sv. Augustín stotožnil tisícročné kráľovstvo s dejinami Cirkvi. Brightman, ktorý sa narodil r. 1562 a už r. 1584 sa ako dvadsaťdva ročný stal členom rady kráľovského „kolidžu“ pri Cambridskej univerzite, sa zasa domnieval, že existujú dve tisícročné kráľovstva. Prvé od roku 300 po rok 1300, druhé od r. 1300 po rok 2300. Na rozdiel od Augustína pozeral na dejiny optimisticky, veriac, že pred koncom sveta, pred posledným utrpením a druhým príchodom Krista sa svet stane lepším.²⁴ Významnú úlohu v tomto procese mal zohrať aj vyvolený národ. Budúcnosť Židov sa dostala do puritánskej eschatológie dlho pred objavením dispenzacionizmu.²⁵ Mnohí očakávali návrat Židov do Palestíny a ich obrátenie sa ku Kristovi. John Owen a Savojska deklarácia o viere a poriadku (1658) sú toho príkladom. Deklarácia hovorí o lepšej budúcnosti, ktorá sa týka aj Židov. „V zhode s jeho (Kristovým) príslubom očakáva-

23 ZAKAI, A. Thomas Brighton and English apocalyptic Tradition. In *Menasseh ben Israel and his World*, Leiden, 1989, p. 31.

24 TOON, P. (ed.). *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 – 1660*. Cambridge : James Clarke, 1970, p. 31.

25 Dispenzacionizmus (od angl. dispensation – rozdelenie, perióda). Ide o súhrn teologických predstáv, kolujúcich v časti západného kresťanstva, ktoré vyplávali na povrch hlavne po vzniku reformácie. Cez prizmu týchto predstáv je historický proces členený ako dôsledné rozdelenie Božieho zjavenia podľa období, každému z ktorých odpovedá osobitný typ zmluvných vzťahov s Bohom. Nemajúc základné štruktúry v podobe akýchsi religióznych organizácií, dispenzacionizmus sa šíril hlavne ako teologická tradícia, zachovávajúc si vplyv na rôzne prúdy v protestantizme. Stúpenci tohto učenia sa pridŕžujú doslovného výkladu Biblie, vrátane eschatologických proroctiev. V tejto súvislosti sa pridŕžujú aj tzv. premilenarizmu, predpokladajúceho vieru v uchvatnutie cirkvi na nebesá pred nástupom času zavládnutia antikrista („Veľkého Utrpenia“). Zvyčajne vydeľujú sedem etáp „rozdelenia milosti“ – od stvorenia človeka až po ukončenie tisícročného kráľovstva na zemi a zničenia satana. Toto učenie je výsledkom exegézy puritánskymi teológmi 17.-18. st. starozákonnej histórie ako reťaze dohody Boha s ľuďmi.

me, že v posledný deň bude antikrist zničený, Židia povolani, protivníci Jeho drahého Syna rozdrvení, a cirkvi Kristove, súc zmnoženými a upevnenými skrze bezprekážkové a bohaté vyliatie svetla a milosti, budú sa kochať spokojnejším, pokojnejším a slávnejším stavom, než je ten, ktorým vládli doposiaľ.“²⁶ Peter Toon pomenoval túto koncepciu „slávou posledného dňa“. John Owen sa domnieval, že ten nastane ako výsledok vyliatia Svätého Ducha a že všetky národy budú „slúžiť záujmom kráľovstva Krista“. „Vplyv Satana v politike a náboženstve bude viac než len skrotený.“²⁷

John Durham (1622-1658) bol pravdepodobne „najpresvedčenejším obrancom tohto starého škótskeho postmilenarizmu“.²⁸ „V Starom a Novom Anglicku, a taktiež v Škótsku eschatologická doktrína, teraz zvyčajne nazývaná postmilenarizmom, existuje až doposiaľ a má mnoho stúpcov. K jej najznámejším obrancom patrili Jonathan Edwards s jeho „Dejinami vykúpenia“, Daniel Whitby s „Prerозpráváním a Komentárom Nového Zákona“, Charles Hodge a Augustus Strong s ich prácami zo systematickej teológie a Patrick Firebarn s jeho „Výkladom prorociev“.“²⁹

Kristus a tisícročné kráľovstvo

Čo potom chápať pod tisícročným kráľovstvom a aká úloha v ňom bude patriť Kristovi? Stúpenci chilizmu sa často domnievali, že Kristus bude v tisícročnom kráľovstve fyzicky prítomný. Avšak puritáni sa pridržovali rôznych názorov ohľadom toho, či Kristus bude naozaj prítomný v tomto kráľovstve na zemi. Napríklad Joseph Mead rysuje slávny obraz tisícročného kráľovstva, počas ktorého Kristus získa víťazstvo nad nepriateľmi a spúta Satana, takže tento nemôže viac klamať národy. Počas tejto doby sa cirkev bude tešiť z pokoja a slobody, nebude prenasledovaná a jej členovia nebudú trpieť ako predtým. Mead písal, že prítomnosť Krista v tomto kráľovstve bude slávna a očividná, no neveril, že bude na zemi viditeľný. Svojim čitateľom pripomenul, že „vždy v kráľovstve Krista je Jeho Trón a izby na nebi“. Taktiež predpokladal, že „Kristus môže na krátku dobu zostúpiť na zem a zhromaždiť všetkých Židov“.³⁰

Piati monarchisti v puritánskom Anglicku

Piati monarchisti, nesúhlasní s dovoľením Bohu ustanoviť Jeho vlastné tisícročné kráľovstvo, reprezentovali extrémistickú skupinu, naklonenú

26 TOON, P. (ed.). *Puritans, the Millenium...*, p. 37.

27 Tamže, s. 39.

28 Tamže, s. 40.

29 Tamže, s. 41.

30 CLOUSE, R. G. *The Rebirth of Millenarianism. Puritans.* p. 60, 61. Cit. u Petra Toona.

k ustanoveniu kráľovstva silou. V tomto ohľade môžu pripomínať súčasné hnutie Kresťanskej koalície a tzv. dominiona. Piaty monarchisti boli silní v polovici 60. rokov 17. st., no v 80. rokoch toho istého storočia ich už nebolo. Inšpirovaní knihou Zjavenia vysvetľovali také symboly ako neveľký roh podľa inštitúcie im súčasného politického života v Anglicku. Veľa rozprávali o „politickej, sociálnej a ekonomickej štruktúre tisícročného kráľovstva“.³¹

Monarchisti posudzovali otázku, či Kristus bude alebo nebude prítomný na zemi v čase tisícročného kráľovstva. Niektorí si mysleli, že svätí, nachádzajúci sa na nebesiach, sa nemôžu počas tisíc rokov zaobísť bez Krista. „Pokiaľ by Kristus prišiel, vláda by pochopiteľne bola monarchická. V opačnom prípade by bola urobená podľa starozákonného vzoru.“³² Taktiež sa domnievali, že počas tisícročného kráľovstva bude existovať hierarchická spoločnosť, ekvivalentná tej, ktorá vtedy existovala v Anglicku. „Svätí budú riadiť (s Božím odobrením) svoje predtým utláčané a neobrátené masy. Hoci väčšina z piatich monarchistov pochádzala z nižších vrstiev spoločnosti, nedomnievali sa, že všetci ľudia z nižších vrstiev boli svätí. Varovali pred tým, že bezbožný žobrák bude rovnako trpieť ako bezbožný kráľ. Hlavná úloha vlády v čase tisícročného kráľovstva okrem zavedenia nového sociálneho poriadku bude obsiahnutá v zakorenení zákonov Božích.“³³

Všimnite si dva momenty v ich názoroch: tisícročné kráľovstvo je očividne skúmané ako možnosť dosiahnuť rovnoprávnosť, potrestať utláčateľov, a taktiež upevniť zákony Božie a vnútiť ich ostatným. Pripomínajúc súčasných teonomistov, piaty monarchisti napomáhali vstiepeniu všetkých novozákonných zákonov v Anglicku, a taktiež predpokladali ich prítomnosť v tisícročnom kráľovstve. B. S. Capp sa o piatich monarchistoch vyjadril nasledovne: „Prijmúc za ideál štátne formy vlády Izraela, svätí taktiež prijali starozákonné zákony. Vyzvali k zmene všetkých existujúcich zákonov a súdov a zavedeniu Mojžišovho kódexu. Mali na mysli nielen desať / Božích/ prikázaní či mravný zákon (poz. Exodus 20), ale aj všetky právne zákony a tresty za ich narušenie, spomenuté vo všetkých knihách Mojžiša.“ To sa týka aj trestov smrti za niektoré hriechy.³⁴ Kázeň piateho monarchistu mohla trvať sedem hodín a „zvyčajne obsahovala politické a duchovné učenie“. B. S. Capp ešte poznamenáva, že „svätí viedli diskusie na tému, aký krst je správny: kojencov alebo v dospelosti, či skladanie rúk bolo doplňujúcou sviatosťou, a aký deň – sobota, alebo nedeľa je pravým dňom Hospo-

31 CAPP, B. S. *Extreme Millenarianism. Puritans*. p. 68, 87.

32 Tamže, s. 72.

33 Tamže, s. 73.

34 Tamže, s. 74.

dinovým. No s nástupom tisícročného kráľovstva všetky sviatosti budú odstránené.³⁵ V januári 1661 neveľká skupina piatich monarchistov sa stala nezvyčajne bojovnou. Istý muž menom Venner „viedol približne päťdesiat svojich stúpencov po uliciach Londýna v snahe ustanoviť kráľovstvo Božie silou. Zastrášujúc kričali: „Kráľ je Ježiš a hlavy na bránach.“ Títo vzbúrenci, ktorí sa postavili na odpor prevyšujúcim silám protivníka, sa počas štyroch dní nechceli vzdať. Dvadsať šesť „svätých“ bolo zabitých a dvadsiatich zoberali do zajatia. Vennera ranili devätnásťkrát predtým, než sa im ho podarilo zlapať. Potom ho spolu s dvadsiatimi spoločníkmi popravili a ich hlavy, nie hlavy ich nepriateľov, boli vztýčené na londýnskom moste. Vennerovo sprisahanie bolo zostavené v Londýne, no jeho ohlas sa dostal až do Exeteru, ktorý Venner navštívil niekoľko týždňov predtým, a vďaka čomu boli zatknuté stovky podozrivých. V Londýne dochádzalo k ďalším, aj keď menším výbuchom násilnosti, medzi nimi aj k vzbure väzňov – Piatich monarchistov v Newgatskej väznici, a vystúpeniu skupiny svätých, ktorí poškodili a spálili dekoráciu, pripravenú ku korunovácii.“³⁶

Lžemesiáš Šabtaj Zvi a veľké mystické znepokojenie³⁷

Podobne tomu bolo aj v prípade židovského národa, ktorého očakávania na konci 15. st. boli poznamenané vážnou historickou udalosťou - núteným

35 Tamže, s. 76.

36 Tamže, s. 88.

37 Literatúra o Šabtajovi Cvim je skutočne bohatá. Zo starších, myslíme tým dorevolučných prác (do roku 1917) spomeňme aspoň tieto diela: EDMEN, Jakov. *Torath hake-naot*. Lvov, 1870.; SASPORTAS, Jakov. *Kizur Zizat Nowel Zebi*. Odesa, 1867.; BRILL, Nachum. Toledot Schabethai Zewi. In *Ha-Karmel*, IV., vyšlo aj osobitným vydaním vo Vilniuse r. 1879.; Haketab o hamichtab beinjan sod haelohut — In *Bet ha-Midrash* A. G. Weissa 1865, s. 64 a 100 a sq.; (Anonymné) Meoraot Zewi (veľa reedícií), existuje voľný preklad do ruštiny, ktorý vyšiel v časopise „Rassvet“ r. 1860, № 21 a 21; „Šabtaj Cvi“ P. Ljakuba; Sippur Maase Schabthai Zewi we-Natan Haasati; In *Kobez al-Jad (Mekize-Nirdamim)*. 1885, s. 133-136.; Bratia Franses, Zewi Mudach, ibid., s. 100-128.; Maase Tobia, Benátky 1707; Stern: Ein abenteuerlicher Bericht über Nathan Lewi und Sabbatai Zewi. In *Magazin Berliner'a*, 1888, s. 100-104.; EPSTEIN, A. In *Rev. Ét. Juiv.* 1893, avril-juin, s. 209-219.; Geiger, Deutsche Schriften über S. Z., In *Zeitschrift für Gesch. d. Jud. in Deutschland*, 1892.; Grätz, Gesch. d. Jud., T. X. (v hebrejskom preklade T.VIII), Noten 3, 4, 6, 7; Simon Dubnov: Sabbataj Cevi i pseudomessianizm v XVII v. In: Voschod 1882, №7—9; Dawid Kahan: Eben hatoim, Viedeň 1872 a In Haschachar III; M, Jost: Gesch. d. Judent. und seiner Sekten; J. Lewinsohn, Temunath Schabethai Zewi, In *Keneset Isra'el Rabinoviča*, III; „Hrob v Dulcinio“. In *Jevrejskije zapisky*“ 1881, № 4; Gudemann: Lieder zu Ehren S. Z., In *Monatsschrift*, XVII, s. 117; Schudt: Jud. Merkwürdigkeiten, t. II; Grätz, Die Sabbatianisch-Messianische Schwärmerei in Amsterdam, в Monatsschrift, XV; A. Neubauer: Der Wohnsitz und die Schwindeleien der Sabbatianer, In *Monatsschrift*, т. XXXVI; Der Erzbetrüger Sabbatai Zewi, der letzte,

exodom Židov z Pyrenejského polostrova. Reakciou na prakticky, ak nie zničenie, potom rozhodne zmrazenie niekoľko storočí fungujúcej a rozvíjajúcej sa židovskej komunity v Španielsku a Portugalsku bol nárast mysticko-apokalyptických nálad medzi židovským obyvateľstvom. Vtedy sa, opisuje v slávnej knihe „Hlavné prúdy v židovskej mystike“ Gerschom Scholem, ako neobvyčajne homogénne hnutie, slobodné od akýchkoľvek odchýlok, sa rozvíja židovská mystika. Scholem zdôrazňuje, že to boli práve katastrofické udalosti tej doby, ktoré bezprostredne viedli k vzniku novej cfatskej školy s jej zameraním sa na vyriešenie niektorých vážnych problémov, vyvolaných veľkou historickou kataklizmou, alebo ktoré práve vďaka nej vyšli na povrch. Táto škola zároveň vypracovala úplne novú doktrínu. „Zdá sa mi,“ píše Scholem, „že táto doktrína, v tej podobe, ako ju sformuloval Luria a v akej bola neskôr prebratá židovskou teológiou, predstavuje mimoriadne presne vyjadrenie apercepce všetkého stvorenstva, ktoré po roku 1500 začalo v židovstve dominovať. V týchto nových ideách sa spája mystický výklad faktu vyhnanstva s nemenej mystickou teóriou o ceste k vykúpeniu. Starý duch mystického nazerania je obohacovaný novým elementom mesiášskej extázy, apokalyptickým snívaním o završení periódy utrpenia a úpadku. Rozšírenie lurianskej kabaly s jej doktrínou tikkun, to jest obnovením kozmickej harmónie prostredníctvom mysticky traktovaného judaizmu, mohlo priviesť k realizácii všetkých latentne prítomných síl, ktorým bola svojim vznikom a úspechom zaviazaná. Pokiaľ bola kabala skutočne vyjadrením naladenia rozumov, prevládajúcim v tej dobe, potom je celkom

falsche Messias der Juden, unter Leopolds I Regierung, Halle 1760; L. Löw: Zur Gesch. d. Jud. in Ungarn, в Ben Chananja, 1858.; Simon Dubnov: Istoričeskaja spravka. In *Voschod*, 1883, III.; Berchin: Istoričeskaja zametka, In *Voschod*, 1883, V—VI; Kritikus: Južno-russkoje duchovenstvo i jevreji v XVII v. In *Voschod*, 1887, IV.; Dawid Kahan: Chebrath Jehudah ha-Chasid в Keneset-Israel Rabinoviča, 1886, т. I, s. 775-784.; Gedaljah mi-Semjatitsch, Schaalu Schelom Jeruschalaim, Berlín 1710.; A. Danon: Une Secte Judéo-Musulmane en Turquie, Rev. Ét. Juiv. XXXV a XXXVII (hebrejský preklad in: Sefer Ha-Schanah, Varšava 1900, s. 154-184); Grätz: Überbleibsel der Sabbatianer in Salonichi, in: Monatsschrift, т. XXVI, s. 130 a XXXIII, s. 49 (hebrejský preklad In: Hazezirah 1884, № 12 a 13; ruský preklad In: Voschod 1884, № 6); T. Bent: Jevrejskije sektanti v Salonikach. In *Voschod*, 1889, № 11-12. Z umeleckých spracovaní osobnosti Šabtaja Zviho a jeho epochy treba spomenúť: A. Š. Fridberg: Zadon u-Mschugah, в Ha-Schiloach, T. II (Zichronoth le-Bet Dawid, T. IV), A. Many, Choze-Chezjonot (veľký nezakončený román); III. Aš: Šabtaj Cevi. In Literarische Monatsschriften, 1908, Vilnius T. III; a v Almanachu „Šipovnik“, V; I. Zangvil: Tureckij Messija“. In *Voschod*; a „Messija Turok“. In Russkoje bogatstvo; Žulavskij: Konec Messii, Almanach „Šipovnik“, T. XI, Sankt Peterburg 1911. Pravdepodobne najlepšou knihou o Šabtajovi Cvim je dielo Gerschoma Scholema: *Sabbataï Tsevi*. Le messie mystique 1626-1676, Ed. Verdier, coll. «Les dix paroles», 1990.

prirodzené, že musela byť ustanovená, čo najdôslednejšia analógia medzi historickými podmienkami, v ktorých sa formovala sudba židovského národa v spomínanej epoche rozkvetu kabaly, a vnútorným rozvinutím židovského religiózneho myslenia, zvlášť vo všetkých jeho nových aspektoch. Národ, ktorý trpel všemožnými strastami, aké len mohlo vyhnanie a prenasledovanie spôsobiť, národ, ktorý si v tej dobe vypracoval mimoriadne jemné pociťovanie života, prúdiaceho medzi dvoma pólmi – vyhnaním a vykúpením, nepotreboval veľa na to, aby urobil posledný krok smerom k mesianizmu. Objavenie sa Šabtaja Cviho a Nathana z Gazy urýchlilo nástup tohto momentu, vyslobodiac skrytú energiu, ktorá bola postupne nakopená mnohými predchádzajúcimi generáciami. Výbuch vulkánu, keď k nemu došlo, bol desivý.³⁸ Tento proces symptomaticky poznamenal celé šesťnásťte a prvú polovicu sedemnásťteho storočia, pre ktoré je charakteristický nárast netrpezlivého očakávania mesiášskej éry. Toto očakávanie posilní ešte jedna mimoriadne tragická udalosť, ktorá doľahne na židovský národ. Poldruha storočia od vyhnania Židov zo Španielska a Portugalska vypuklo na území dnešnej Ukrajiny krvavé povstanie Bohdana Chmelnického (1596-1657), ktoré sa ako povodeň rozlialo na územie Bieloruska, Poľska a Litvy, mimoriadne bolestivo zasiahnuc do života celého východoeurópskeho židovstva. S týmto takmer dvadsať rokov trvajúcim povstaním, ktoré sa v historickej pamäti Poliakov zachovalo pod pomenovaním „Potopa“, je spojená natoľko tragická stránka v dejinách židovského národa, že v jeho historických prameňoch ho kvôli krvavým masakrám židovského obyvateľstva nazývajú „gzerot tach“ (/Hospodin/ kary). Že nejde iba o poetické vyjadrenie hovorí fakty. Napríklad v mestečku Niemirow počas jediného dňa zahynulo približne šesť tisíc ľudí a židovské kroniky sa zastavujú až na 100 000 mŕtvych a 300 zničených obciach. Menaše ben Izrael síce tvrdil, že väčšina Židov nakoniec smrti unikla a čísla z kroník sú nadsadené, nič to však nemení na fakte, že išlo o tragédiu mimoriadne veľkých rozmerov, a tí, ktorí ju zažili a prežili o nej rozprávali srdcervúce príbehy, hlboko pôsobiace na city a predstavivosť svojich židovských poslucháčov. Mnohí preto verili, že nejde iba o ďalšiu z mnohých perzekúcií, o ktorých sa môžeme dočítať v knihách dejepiscov, ale o „predmesiášske muky“ (chewle maschiach) Izraela, tie desivé utrpenia Židov, ktoré podľa nich musia predchádzať objavenie sa „Mesiáša“. Obrovský počet Židov, strhnutých prúdom entuzianizmu, naložil na seba najextravagantnejšie formy pokánia, „podob-

38 SCHOLEM, G. *Osnovnyje tečenija v jevrejskoj mistike* (z angl. Major Trends in Jewish Mysticism, preložil do ruštiny N. Bartman, redaktor dr. N. Prat, Biblioteka-alia). Jeruzalem, 1989, s. 112– 113.

ných ktorým,“ podľa slov súčasníkov, „nikto nevidel a nikdy už neuvidí, po-
kiaľ nenastane skutočné Vykúpenie“. ³⁹ Vďaka tomu mesianizmus postup-
ne dostával stále konkrétnejšie kontúry až bol nakoniec personifikovaný
v ústrednej postave celého nového pseudomesiášskeho hnutia, ktorou sa
stal Šabtaj Cvi. Roland Goetschel v rozsiahlej stati „Mysticismus, mesianiz-
mus, chasidizmus, od stredoveku do 20. storočia“ pripomína, že „plameň
mesianizmu“, ktorý v Poľsku roku 1648 len v tichosti tlel pod povrchom, sa
zrazu rozohorel práve s príchodom hnutia Šabtaja Cviho (1626-1676)“. ⁴⁰ 17.
sivana 5425 (31. máj 1665) sa Šabtaj Cvi pred komunitou v Gaze verejne vy-
hlásil za Mesiáša. Dôležitú úlohu v tomto neobyčajne smelom až opovážli-
vom počine zohral jeho „prorok“ Nathan z Gazy. Max I. Daymond v pútavo
napísanej knihe „Boh, Židia a dejiny“ hovorí, že „spomedzi všetkých „me-
siášov“, zrodených kabalou, najzaujímavejšou a najkomplikovanejšou figú-
rou bol Šabtaj Cvi“. ⁴¹ K úspešnosti šabatianskeho hnutia prispel ešte jeden
dôležitý mysticko-historický fakt. Ten bol spojený s istým kabalistickým
proroctvom z jedného miesta v Zohare (Bereschit, s. 139), na základe ktoré-
ho vypočítali, že k príchodu mesiáša má podľa židovského kalendára dôjsť
v roku 5408 od stvorenia sveta (1648 kresťanskej éry), vďaka čomu budú Ži-
dia vyslobodení z galútu (rozptýlenia, diaspóry). Mal to byť rok nevidaného
zlomu v živote vyvoleného národa. Jedni, prevažne kresťania v Británii, sa
domnievali, že práve vtedy dôjde, ako predpovedal apoštol Pavol v Epištole
k Rimanom k obráteniu všetkých Židov na kresťanstvo, iní, hlavne judaisti,
že znovuvybudujú jeruzalemský chrám r. 70 zničený Vespazianovými a Ti-
tovými rímskymi légiami, a obrodia kráľovstvo Izraela. V súvislosti s tým
sa čoskoro rozšírila zvesť o mesiášovi, ktorý sa objavil na Blízkom východe,
chystá sa navrátiť deti Izraela späť do Svätej zeme a pozdvihnúť ich nad
ostatné národy. Hovorilo sa, že sa volá Šabtaj Cvi, je synom obchodníka
s košer hydinou a pochádza z tureckej Smyrny (dnešný Izmir).

Scholem i Kriwaczek podotýkajú, že dnes by sme ho pravdepodobne
označili za človeka trpiaceho duševnou chorobou, ktorej symptómy by
mohli byť prirátané akútnej maniodepresívnej psychóze alebo bipolárnej
afektívnej poruche. Vtedy sa však na celý tento prípad pozerali úplne inak.
Nech je to už akokoľvek, tento veľmi vzdelaný jedinec stal za zrodom me-
sianistického hnutia, ktoré uznávaný bádateľ na poli židovského mysticiz-
mu, spomínaný Gerschom Scholem označil za „najväčšie a najvýznamnej-

39 SCHOLEM, G. *Osnovnyje tečenija...*, s. 112.

40 GOETSCHER, R. *Mysticismus, mesianizmus, chasidizmus, od stredoveku do 20. sto-
ročia*. In *Tisíc rokov aškenázskej kultúry*. Bratislava : Kaligram, 2002, s. 346.

41 DAJMONT, M. I. *Jevreji, Bog i istorija*. Moskva, 1994.; v elektronickej podobe pozri:
<<http://www.litmir.net/br/?b=74022&p=25>>.

šie v židovských dejinách od doby zničenia Chrámu⁴². A dodajme, že toto hnutie takmer spôsobilo jidiš spoločenstvu skazu.⁴³

Kde však hľadať príčiny Šabtajovho úspechu? Okrem spomenutých historických posunov, ktoré vážne zasiahli do života židovského národa, svoju úlohu tuhá zohralo niekoľko symbolikou naplnených historických faktov. Po prvé už to, že sa narodil 9. ava, výročný deň zničenia prvého i druhého jeruzalemského chrámu, ako sa tradovalo v židovskom podaní. Po druhé, že 9. ava roku 1626 pripadlo na najposvätnější z pohľadu judaizmu deň týždňa – na sobotu. Práve preto ho podľa miestneho zvyku pomenovali Šabtaj. Po tretie, že sa blížili „apokalyptické“ roky 1648 a 1666. A po štvrté, že sa na jeho stranu pripojili dvaja mimoriadne učené Židia Avraam Jachini a spomínaný Nathan z Gazy. Ďalšie je zahalené rúskom tajomstva a prachom minulosti.

Šabtajovým otcom bol istý Mordechaj Cvi, rodák z Peloponézu, pravdepodobne z aškenázskej rodiny, o ktorej nie je známe, že by medzi jej pradávnymi predkami bol kráľ Dávid, z ktorého rodu mal Mesiáš pochádzať. Mordechaj sa ešte v mladosti presťahoval do Smyrny, kde sa mu vďaka úspešnému obchodu so židovskými kupcami z Európy podarilo zhromaždiť značné imanie. Dvaja jeho ďalší synovia, Eliáš a Jozef taktiež boli úspešnými obchodníkmi. No pokiaľ ide o Šabtaja, jeho záujmy smerovali úplne inde. Vieme, že mal dobré židovské vzdelanie. Ešte ako chlapec veľmi usilovne študoval Talmud a ďalšiu rabínsku písomnosť pod vedením smyrnského chachama, známeho talmudistu Jozefa Iskafa (Eskapa; 1570-1662), veľkého učiteľa zákona, autora komentáru k „Šulchan aruchu“ a práce o Maimonidovi. No už vtedy sa stále viac zaujímal o Kabalu, než Talmud a od pätnástich rokov sa úplne oddal kabalistickým štúdiám. Vo veľmi mladom

42 Citované u: KRIWACZEK, P. s. 241 – 242. Pozri tiež elektronickú „Elektronnu ju jevrejskuju enciklopediju“ judaicu In <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13636&query=>. Tu sa píše: „Patologické prejavy psychiky Šabtaja Cviho, rôzne a nečakané premeny nálady, neustále prechody od stavu duševného vzrušenia, exaltácie k ťažkej a bolestivej melanchólíi, depresiám – sa odzrkadlili aj na charaktere jeho mysticismu a na ideológii a osude šabtiánskeho hnutia. Šabtajovi stúpenci interpretovali takúto zmenu nálad v teologických termínoch a pridávali hlboký mystický zmysel protirečivým stavom ducha ich učiteľa, nazývajúci periódy oduševnenia „veľkým osvietením“, a melancholické nálady „pádom“ či „ukrytím Božskej Tváre“. V momentoch exaltácie bolo jednanie Šabtaja Cviho určované výlučne „hlasom zhora“, a v tej dobe podnikal čas od času také kroky, ktoré šli nielen proti obecné prijatým normám správania, ale aj požiadavkám Halachy, napríklad verejne hláskoval Meno Božie (Tetragrammaton). Kvôli opakujúcej sa excentrickej výtržnosti, o ktorej sa nezachovalo hodnoverných svedectiev, bol Šabtaj Cvi vyhnaný z Izmiru (na začiatku roka 1650).“

43 Tamže.

veku bol Šabtaj Cvi pomenovaný „chachamom“ a dostalo sa mu tzv. „smi-chi“, niečo ako zasvätenie, posvätenie. Keď mal šesťnásť, prestal navštevovať učiteľov a stal sa samoukom, získavajúc poznanie a vedomosti zväčša v úplnom emeritstve. Táto jeho autoedukácia bola čas od času sprevádzaná prísnyim dodržiavaním pôstov, rituálnych očistení, neraz počas prebdených nocí. Zdá sa, že už v tej dobe venoval istú, aj keď zatiaľ len malú pozornosť kabalistom z Cfaty (Sefatu), ktorých učenie, osobitne luriánska kabala, neskôr zohrajú tak významnú úlohu pri formovaní šabataistickej ideológie.

Kruh jeho poznávania zavŕšili dva či tri roky, ktoré prežil v klauzúre, postihujúc tajomstvá Zoharu, čítajúc knihy známeho otca najnovšej kabaly Isaaka ben Solomona Aškinasi Lurieho a tiež kabalistu Josifa ben Chaima Vitala. Vďaka tomu sa čoskoro aj sám postavil do čela krúžku svojich rovesníkov, zdieľajúcich rovnaký záujem o kabalu a židovskú mystiku a jednomyseľne uznávajúcich jeho autoritu. Obklopený týmito žiakmi často odchádzal na morské pobrežie, kde praktizoval dosť neobvyklé rituálne očistenie a modlitbu pod otvoreným nebom. Pravidelnými pôstmi a sebatrýznením sa podobne ako v 3. storočí kresťanskej éry neoplatonik Plotín dostal do stavu extázy aj vďaka čomu si rýchlo získal reputáciu muža nielen veľmi vzdelaného a múdreho, ale aj svätého života. V židovskom prostredí išlo o kapitál, ktorý mu, hoci aj pochádzajúcemu z chudobnej rodiny, otváral dvere do najvyššej spoločnosti. Tak tomu bolo aj v jeho prípade. Jeden z najbohatších smyrnských kupcov súhlasil s tým, aby sa jeho krásna dcéra vydala práve za Šabtaja. Onedlho bola vystrojená veľkolepá svadba, ktorá ale novomanželom nepriniesla očakávané šťastie, skôr len rozpaky, sklamanie a v prípade nevesty ešte aj neprijemné poníženie. Šabtaj žil so svojou manželkou len ako so sestrou, a tak ho nahnevaný svokor donútil rozviesť sa s jeho dcérou. Po nejakom čase Šabtajov otec syna opäť oženil, no história sa zopakovala. Pritom o Šabtajovi hovoria, že bol krásavcom, mal nádherný hlas a vášnivý temperament zapáleného kazateľa. Dve škandalózne manželstvá a následné rozvody kvôli jeho snahe zachovať si panickosť a nepodávať sa pre dušu zhubným telesným vzrušeniam, mu na druhej strane priniesli popularitu: okolo Šabtaja sa ešte viac zomkli jeho nadšení stúpenci. Okrem predpokladanej svätosti ľudí na ňom priťahovalo aj pomerne zriedkavé spojenie spravodlivého života s načítanosťou a učenosťou hodnou židovského vzdelanca a kabalistu.

Mimochodom, Šabtajove neúspešné manželstvá pripadli do doby veľkých politicko-religiózných turbulencií, do ktorých spadá aj r. 1645, kedy sa začala zdĺhavá vojna medzi Osmanskými silami a Benátskou republikou; vojenské akcie prebiehali zväčša na mori a obchodné cesty z Istambulu do

talianskych a francúzskych prístavov sa stali veľmi nebezpečné. Mnohí európski kupci preto preniesli svoje obchodné operácie do Smyrny. Šabtajov otec sa stal maklérom istej anglickej firmy a rýchlo zbohatol, čo pripisovali predovšetkým duchovnému zdokonaľovaniu syna a následnému Božiemu požehnaniu. Teraz sa k Šabtajovi už aj doma správali mimoriadne úctivo. Otec sa vzdal pokusov po tretíkrát ho oženiť a on pokojne počas noci odchádzal z domu a brieždenie ho často zastihlo pohrúženého do modlitby a kontemplácie niekde v okolí Smyrny. Pravidelne sa postil v presvedčení, že zdržanlivosť, mravná čistota a umŕtvenie tela mu pomôžu dosiahnuť pravú svätosť. Paul Kriwaczek o tom píše: „Čas od času sa oddával prísny aske- tickým cvičeniam, hladovaniu, bičovaniu vlastného tela a úplnému odrie- kavaniu, inokedy bol neovládne hnáný k horúčkovitej činnosti, hlásal Božie zjavenie a porušoval bežné pravidlá judaizmu. Vo svojej opovážlivosti si dovoľoval verejne a nahlas vysloviť tetragram, štyri písmená Božieho me- na...“⁴⁴

Tieto duševné cvičenia Šabtaja Cviho boli obohacované obecnými sprá- vami o údajne skorom príchode Mesiáša a o vážnych historických zmenách s tým spojenými, ktoré sa prostredníctvom otca dostávali aj k Šabtajovi. Už zakladateľ novodobej židovskej historickej vedy Heinrich Graetz vo svojej niekoľkozväzkovej práci „Dejiny Židov“ (Geschichte der Juden) naznaču- je, že prvé mesianistické predstavy v nepokojnej mysli mladučkého Šabtaja mohla prebudiť podobná historka rozprávaná v dome anglického úradníka v Smyrne, pre ktorého Šabtajov otec pracoval a ktorý bol stúpencom po- liticko-náboženského hnutia „Piateho kráľovstva“ (Fifth Monarchy Men) z dôb vlády Olivera Cromwella, ktoré si zakladalo na viere v Kristov Druhý príchod (tzv. Parusiu).

Mimochodom, v tej dobe v Amsterdame učil o príchode mesiáša chi- liastický kresťanský kazateľ Petrus Serrarius. A v Londýne v rovnakom čase veľmi známy Samuel Pepys počul, čo sa hovorí o Šabtajovom vystúpení na svetovej scéne: „S istotou hovorím to, čo som už raz alebo dvakrát začul rozprávať po meste o jednom Židovi, ktorý menom ostatných každému po- núka desať libier s tým, že ich dostane sto, pokiaľ bude istý človek v Smyr- ne v nadchádzajúcich dvoch rokoch všetkými panovníkmi Východu a pre- dovšetkým zvrchovaným Pánom uznaný za kráľa sveta, podobne ako my tuná uznávame kráľa anglického. Tento muž je vraj skutočne mesiáš. Ktosi menoval svojho priateľa, ktorý týmto spôsobom získal desať kusov zlata, a tvrdí, že onen Žid už takto rozdal tisíc a sto libier, čo je vec veľmi podiv-

44 KRIWACZEK, P. s. 242.

ná. Skutočne, tento rok 1666 bude rokom veľkej udalosti – aké to však bude mať následky, vie jedine Boh!⁴⁵

V roku 1648 ešte stále mladý, dvadsaťdvaročný mystik, duchovne exaltovaný, zbalamutený vlastnými predstavami a zážitkami, ako aj úctou masy národa, ktorá ho už predtým považovala za svätého, začal v sebe spočiatku ostražito no stále intenzívnejšie živiť nebezpečnú myšlienku – čo keď tým dlho očakávaným mesiášom, o ktorom všetci Židia i kresťania stále častejšie hovoria, je práve on? Po troch rokoch podobných, bohatou fantáziou živých predstáv a úvah, Šabtaj vyhlásil, že dosiahol absolútnu svätosť a teda sa stal „Mašiáchom“. Spočiatku túto novinku oznámil iba svojim najbližším žiakom, ktorí s nim samozrejme okamžite súhlasili a on sa odvážil na skutočne bláznivý krok: pri veľkom zhromaždení národa nahlas vyslovil tajné, štvorhláskové meno Boha, čo predtým nikto neurobil viac ako poldruhatísícročie, od doby spomínaného zničenia jeruzalemského chrámu, čo bolo dovolené iba veľkňazovi, aj to len raz v roku, počas sviatočnej bohoslužby na Deň zmierenia (Iom Kipur).

Šabtajov počin mal efekt výbuchu zvlášť silnej bomby. Znepokojení smyrnskí rabíni žiadali od neho vysvetlenie, a počujúc od Šabtaja, že tak učinil na základe práva mesiáša, ihneď na neho uvalili „cherem“ (niečo ako anatému), s čím súhlasil aj jeho niekdajší učiteľ Jozef Eskapa. Šabtaj preto v roku 1651 spolu s najbližšími žiakmi opúšťa Smyrnu. Jeho novým domovom sa stáva Solún, staré centrum kabalistiky, kde počet Šabtajových prívržencov rastie tak rýchlo, že miestni rabíni, posilnení správou o uvalenom na neho v Smyrne „chereme“, ho donútia ako kedysi apoštola Pavla opustiť aj toto mesto. Šabtaj sa však stihol pred odjazdom po tretíkrát „oženiť“. Tentoraz naozaj šlo o kuriózne manželstvo. Jeho nevestou nebola žena, ale zvitok Tóry, ktorý slávnostne držal v rukách, symbolizujúc večné a nerozlučné spojenie medzi ním – Mašiáchom – a Tórou.

Odcestujúc zo Solúna, namieril si to do Istanbulu. Tu sa k nemu pripádal talentovaný kazateľ Avraam Jachini, obľúbenec davu a znalec starých hebrejských rukopisov. Práve Jachini, učenec, ktorému patrilo miesto prvého kazateľa v Konštantínopole a ktorého národ považoval za nového Šalamúna Múdrehu, ako ho zvykli nazývať, pravdepodobne prvý dodal celému príbehu politickú kontúru. V Jachiniho hlave skrsol na tú dobu skutočne šialený nápad - využiť mesiášstvo Šabtaja pre zorganizovanie takého židovského hnutia, ktoré by za pomoci kresťanských monarchov mohlo priviesť k vytvoreniu na území Palestíny hoci len čiastočne nezávislého štátu pod vládou sultána. Rýchlo preto pripravil údajne starý hebrejský manuskript,

45 Spísané 19. februára 1666. Citované u: KRIWACZEK, P. s. 243.

vysvetľujúc, že ho našiel v istom depozitári kníh, medzi vetkými rukopismi. V tomto sfalšovanom dokumente, zostavenom samotným Jachinim, sa písalo: „A ja, Avraam, som sa na celý rok uzavrel do samoty a oddával sa nazeraniu veľkého krokodíla, ktorý naplňal egyptskú riekou, a premýšľal, kedy nastane jeho zázračný koniec, i počul som hlas: „I narodí sa syn u Mordechaja Cviho v 5386 roku (1626), i pomenujú ho Šabtajom. On porazí veľkého krokodíla a zbaví sily krutého plaza. On aj je skutočným mesiášom. Postav sa a počuj o sile tohto človeka, hoci je na prvý pohľad slabý a vyziabnutý. Je veľmi milovaný, je mi milý... a bude sedieť na mojom prestole...“

Potom nasleduje neveriteľné rozprávanie o objaviacom sa malom škriatkovi, výškou tak jeden lakeť, ktorý aj s koreňom vyvrátil gigantickú horu, čo malo alegoricky ukázať, že nie v hmotnej veľkosti je sila. Toto proctvo je zakončené nasledujúcimi slovami: „A tento človek, o ktorom som ti rozprával, bude sa veľa namáhať nad poznaním Boha, a o ňom prorokoval Abakuk (2, 4): „Spravodlivý bude žiť svojou vierou... Jeho súčasníci ho budú prenasledovať a hanobiť, ale ich duše pochádzajú zo zmesi egyptskej spodiny“ (Ex 12., 38), hoci sú rabínmi a vodcami pokolenia. Bude činiť veľké zázraky a obetuje sám seba kvôli osláveniu mena Hospodinovho.“

Vyfabrikovaný rukopis, podarovaný Šabtajovi, celkom pochopiteľne urobil na smyrnského rodáka veľký dojem a potvrdil zdanlivo logické súvislosti. Definitívne uveril vo svoje poslanie a vyvolenie. Avšak rabíni nechceli v ňom uznať víťaza nad „veľkým krokodílom“ a pokračovali v jeho perzekúcii. Vtedy Jachini a iní „mesiášovi“ stúpenci vytvorili niečo ako „štáb“, pričom Šabtaja presvedčili, aby svoju činnosť preniesol do Palestíny, čím by k sebe pritiahol pozornosť celého židovského sveta, prebývajúceho v diaspóre. Nebol to úplne nereálny plán, preto si Šabtaj zriadil novú rezidenciu v staroslávnom Jeruzaleme. Tu neustále navštevoval hroby veľkých predkov židovského národa, celé noci trávil pri pamätníkoch niekdajšej slávy vyvoleného ľudu a modlil sa alebo spieval žalmy a „Veľpieseň“. Ako plynuli roky, jeho sláva rástla. Stále nové a nové obce šabatiancov vznikali všade tam, kde žilo židovské obyvateľstvo: od Poľska po severnú Afriku, od Gázy po Amsterdam. A rástol aj vplyv Šabtaja. Neraz sa na neho obracali s prosbou o pomoc, radu. No istého dňa, potom čo ho poprosili, aby sa pred tureckou mocou prihovril za jeruzalemských Židov, odišiel do Egypta. Takto Šabtaj po Solúne a Konštantinopoli putuje do Káhiry, kde v tom čase žil rodák z Aleppa, kabalista, mecenáš, obchodník Rafael-Jozef, nosiaci titul Sarafabaši. Jeho dom bol centrom kabalistov Egypta a on sám, nehľadiac na svoje bohatstvo a štedrosť, viedol asketický život, často sa postil a riadil strohými

predpismi Ariho. Šabtajovým učiteľom sa v tej dobe stal podľa istého prameňa Samuel Primo, ktorý neskôr bude osobným sekretárom Šabtaja. Toto veľmi posilnilo vieru v Šabtajove mesiášstvo, pretože Prima, podobne ako „mesiáša“ považovali nielen za učeného kabalistu, ale aj svätého muža. Dokonca najvýraznejší protivník šabatinstva, rabín z Hamburgu Jakob Sasportas, o ktorom ešte bude reč, o ňom hovoril ako o učenom mužovi („talmid chacham“). Primo súč jedným zo Šabtajových spolupracovníkov, ponúkol mu celý svoj majetok, aby s nim naložil podľa vlastného uváženia. Avšak najvplyvnejšieho prívrženca mystik zo Smyrny získal v osobe viackrát spomenutého Nathana ben Beniamina Haleviho, mladého aškenázskeho Žida z Gazy, ktorý vďaka svojmu temperamentu a spisovateľskému talentu rýchlo zaujal druhé miesto v šabatianskom hnutí. Masa ho začala považovať za proroka Eliáša, ktorý mal, ako sa od dávnoweku tradovalo v národnom židovskom podaní a čo prešlo aj do kresťanstva, prísť, aby sprevádzal mesiáša, v tomto prípade Šabtaja Cviho, ktorý sa 17. sivana 5425 (31. máj 1665) pred komunitou v Gaze verejne skutočne vyhlásil za Mesiáša.

Súčasníci preto sarkasticky hovorili: Šabtaj prišiel do Káhiry ako biedny agent a odišiel ako mesiáš. Primo rozposielal listy na všetky strany, v ktorých vyzýval židovské obyvateľstvo k pokániu a príprave na príchod mesiáša. Špeciálnymi kazateľmi sa stali aškenázsky Žid M. Bloch a sefardsky – Šabtaj Rafail, ktorí boli poslaní do Európy a Afriky. Na čele agitácie v Ázii bol učený Avraam Jachini. Nakoniec sa ale ukázalo, že Palestína nebola práve najvhodnejším miestom pre centrum šabatianskeho hnutia, už len preto, lebo židovské obyvateľstvo tejto oblasti tvorilo sotva 2000 ľudí, v drvivnej väčšine chudobných a udržiavaných vďaka prostriedkom, prichádzajúcim z diaspóry. Navyše škody spôsobené židovskému obyvateľstvu v Poľsku a na Ukrajine značne znížili kvalitu a počet príspevkov; v krajine panovala extrémna chudoba a závislosť od rabínov z cudziny. Dozvediac sa, že konštantinopolskí rabíni sú nepriateľsky naladení voči Šabtajovi, jeruzalemskí sa ho snažili čím skôr vypoklonkovať. Zatiaľ v jeho rodnom meste, v Smyrne, Šabtajovi bratia Eliáš a Jozef Cvi, poprední členovia obce a mnohí iní priaznivci, horlivo pripravovali pôdu pre nového mesiáša. Starý cherem bol zabudnutý, rabín Jozef Eskapa už nebol medzi živými, niekdajšiu hlavu miestneho rabinátu, Arona Lapapu zosadili, a tak sa mohol Šabtaj r. 1665 nerušene vrátiť domov. „Mesiáš“ namiesto Lapapu vymenoval známeho talmudistu, taktiež člena rabinátu Chaima Benveniste, ktorý otvorene prešiel do tábora šabataistov.

Medzitým, kým na Blízkom Východe riešili otázku Šabtajovho mesiášstva, v ktoromsi poľskom alebo ukrajinskom mestečku počas „chmelniči-

ny“ zobrali kozáci do zajatia sedemročné židovské dievčatko, ktoré sa volalo Sára. Rodičov jej zavraždili priamo pred očami a nad dievčatkom sa zľutovali len kvôli jej veku a kráse. Preto ju zobrali so sebou a dali na výchovu do istého ženského katolíckeho kláštora. Sára tam žila pomerne dlho, no keď ju chystali na prijatie krstu, podarilo sa jej z kláštora ujsť. Po úteku našla azyl v jednej z mála zachovajúcich sa neporušených židovských obci. Miestni Židia sa síce báli nechať pri sebe dievča, ktoré ušlo z kláštora, no neponechali ju ani napospas osudu a nakoniec sa im ju predsa len podarilo prepraviť za hranice, do Nemecka a odtiaľ sa dostala až do Amsterdamu, kde doslova akoby zázrakom stretla svojho vlastného brata, o ktorom si myslela, že rovnako ako rodičia zahynul. Všetky tieto udalosti zanechali na dievčati nezmazateľný dojem. Sára nadobudla presvedčenie, že Boh nie náhodou zachoval jej život a vieru pri toľkých nebezpečenstvách, a že jej je súdené vykonať niečo neobyčajné. Postupne sama seba utvrdila v presvedčení, že je predurčená na to, aby sa stala nevestou budúceho mesiáša. Vyrastúc na skutočnú krásavicu, ktorú túžili pojať za manželku mnohí muži, ona, nevediac zatiaľ o Šabtajovi, všetkých odmietla, argumentujúc tým, že jej je súdené stať sa manželkou prichádzajúceho mesiáša. Keď sa dopyčula o Šabtajovi, jej presvedčenie, že práve on je jej predurčeným ženíchom bolo nevyvrátiteľné. Hľadala možnosť ako sa s ním, čo najskôr stretnúť, a keď sa dozvedela, že je v Káhire, ihneď sa za nim vybrala. Zakrátko Šabtajovi oznámili, že ho žiada o prijatie neznáma krásavica, ktorá tvrdí, že je mesiášovou nevestou. Už pri prvom stretnutí Sára slávnostne povedala, že vidí pred sebou človeka, ktorý jej je predurčený za manžela. Ťažko povedať, aké pocity sa jej v skutočnosti zmocňovali. No o Šabtajovi vieme, že bol ohromený: zdalo sa mu, že samotný Boh hovorí ústami krásnej dievčiny. Tu v Káhire zosnovali novú svadbu Šabtaja, štvrtú v jeho živote – aj keď tretia môže byť považovaná za svadbu iba v inotaji – pričom tento manželský zväzok bol všetkými prijatý ako zázračný, „v pravde uzavretý na nebesiach“.

Približne v tej istej dobe dvaja z najvplyvnejších šabataistov Nathan Halevy a Samuel Primo vypracovali plán zhrnutý do troch základných bodov: Pomocou usilovnej propagandy pripraviť veci tak, aby k istému, presne stanovenému času, sa čo najväčší počet Židov z celého sveta zhromaždil do Konštantínopolu. S Božou pomocou a za podpory kresťanských monarchov, zvrhnúť tureckého sultána. Znovuzrodiť izraelské kráľovstvo.

Všeobecne vládlo presvedčenie, že toto všetko sa musí uskutočniť v osudovom roku 1666 kresťanskej éry. Primo a Halevy zatiaľ rozosieli v znetlívle listy k židovským obciam, v ktorých vyzývali Židov k pokániu a k dôstojnej príprave na príchod mesiáša. Do začiatku magického roka 1666 zostávali už len mesiace.

Roku 1665 Šabtai Cvi spolu so svojou krásnou manželkou a skupinou najbližších stúpcov vystúpil z lode v smyrnskom prístave. Po štrnásťročnej neprítomnosti víťazoslávne vstúpil do rodného mesta. Zástupy chudobných Židov uvítali tohto vyhnanca s radostným pokrikom: „Nech žije mesiáš, nech žije kráľ židovský Šabtaj Cvi!“ K drobným trhovníkom, roznášačom, remeselníkom sa pripojila elita židovskej obcíny. Zo všetkých končín Osmanskej ríše sem prúdili davy ľudí, ktorí chceli vidieť tak dlho očakávaného mesiáša. Prichádzali nielen Židia, ale aj kresťania a moslimovia. Podplatená politická moc Smyrny cez prsty pozerala na prebiehajúce udalosti a s nimi spojené rôzne manifestácie. V židovských štvrtiach sa odohrával nekonečný sviatok.

Jeruzalemský krúžok poslal svojich predstaviteľov do Smyrny. Prišli delegáti z Aleppa. Národ sa s osobitnou horlivosťou oddával verejnému pokániu a sebabičovaniu; stúpenci Šabtaja sa naopak zaoberali účinnou filantropiou, postili sa počas pondelka a štvrtka, niektorí aj celé týždne a svoju oddanosť Šabtajovi vyjadrovali v hlučných pouličných manifestáciách za spievania žalmov a špeciálnych piesni, narýchlo zložených na počesť „mesiáša“. Niektorí kabalisti tvrdili, že kvôli uľahčeniu pre nastanie „geuly“ treba „prejaviť duše, ktoré sa nachádzali v potencii, t.j. treba dať telesný zovňajšok tej záso-be duší, ktoré sú zatiaľ na nebi. Za týmto účelom sa len v samotnom Solúne konalo približne 700 svadieb maloletých chlapcov a dievčat. Z rôznych častí prihádzali zvesti o tajomnom objavení sa „prorokov“ a „prorokýň“, starcov a detí, ale predovšetkým žien, ktoré v stave obscesie a záchvatoch konvulzie hovorili o príchode mesiáša v osobe Šabtaja Cviho a o obnovení chrámu v Jeruzaleme. Toto všetko silne vplývalo na národ, dokonca aj u skeptikov sa postupne vytratili pochybnosti. „V mene syna a prvorodeného Hospodínovho, Boha Izraela, Šabtaja Cviho, mesiáša Boha Jákovovho a záchrancu židovského národa“ Samuel Primo rozosielať cirkulujúce správy každej silnejšej židovskej obcíne: „Všetkým synom Izraela pokoj! Potom, ako ste boli učinení hodnými uvidieť veľký deň Hospodina a počuť slovo Božie od jeho prorokov-sluhov, váš nárek sa zmenil na radostné plesanie a deň trau-ru na deň radosti a veselosti. Pôst desiateho tebetu nech bude premenený na sviatok, pretože váš vykupiteľ žije a váš kráľ-spasiteľ prišiel.“ V mnohých obciach Primovo nariadenie sväto-sväte plnili, nehladiac na znepokojenie, ktoré toto zjavné narušenie zákona vyvolávalo medzi rabínmi.

Zatiaľ šabatiánske hnutie dávno prekročilo hranice Turecka, rozlejúc sa ako obrovská vlna v lete r. 1665 do Európy a počas októbra a novembra zaplaviac Livorno, Benátky, Amsterdam, ktoré boli v permanentnom obchodnom styku s Levantom, a odtiaľ pokračujúc do Nemecka, Maďarska,

Talianska, Poľska a taktiež do iných krajín, kde pobývala židovská diaspora. Tridsaťročná vojna, desivé udalosti v Poľsku, Litve, Bielorusku a na Ukrajine sa mnohých židovských obcí, zväčša vynikajúco organizovaných, veľmi bolestivo dotkli. V Rakúsku počas panovania Leopolda I. Židia stonali pod jarmom jezuitov a mešťanov a blízkosť vyhnaní sa vznášala v povetrí. Došlo k vyhánaniu Židov zo španielskych kolónií v severnej Afrike. Vláda slobodného mesta Hamburg ich ponižovala a vysmievala sa im. Rabín a predstavitelia židovskej obce v Ríme slúžili na posmech hýrivého húfu. Amsterdam bol preplnený maranmi, utekajúcimi zo Španielska a Portugalska. K tomu všetkému sa pridalo krvavé zničenie najvýznamnejšieho židovského centra tej doby – Poľska a Litvy. Nie div, že národ čakal na zázračnú záchranu mimoriadne dychtivo a znepokojene. Autorita Menašeho ben Izraela pozdvihovala upadajúceho ducha národa, k čomu prispeje aj ním publikovaná „Nádej Izraela“ (Mikweh-Israel), v ktorej dokazuje blízkosť židovského obrodenia. Túto myšlienku podporujú tiež niektorí z jeho kresťanských priateľov (Paulus Felgenhauer, Henrich Jessey). Kresťanskí teológovia, hlavne na Západe, so znepokojením očakávajú začiatok apokalyptického roka, ktorý má urobiť prevrat v dušiach všetkých Židov. „Podľa svedectva kresťanských súčasníkov komunita vo Frankfurte nad Mohanom celkom podľahla mesiášskej horúčke. Stovky rodín predávali svoje majetky a odchádzali do Svätej zeme. Tieto udalosti boli sprevádzané kajúcnyim hnutím. Výstižne ho ilustrujú dve vydania penitenčných listín „Tikunej tšuva“ z roku 1666, ktoré boli zostavené podľa vzoru penitenčných listín Nathana z Gazy. Existuje množstvo podobných svedectiev aj pre ďalšie regióny, napríklad Vestfálsko, ale aj pre Viedeň, Prahu a zvyšok Čiech a Moravy.“⁴⁶ Akoby na potvrdenie tohto všetkého kolujú listy Prima a Nathana o príchode mesiáša. Poslovnia európskych dŕžav v Turecku, vodcovia duchovenstva na Východe a predstavitelia európskych firiem svojimi podrobnými správami napomáhajú ich šíreniu. A národ uveril. Nešťastní „Marani“, utečenci a exulanti zo Španielska a Portugalska, ale tiež z Poľska, Litvy a Ukrajiny sa postavili do prvých radov hnutia. Kresťan Henrich Oldenburgsky písal v decembri roku 1665 z Londýna svojmu priateľovi, slávnemu filozofovi Benediktovi (Baruchovi) Spinozovi: „Všetci tuná hovoria o možnosti návratu Židov do svojej krajiny. Nemnohí tomu veria, ale mnohí si to želajú. Prial by som si vedieť, čo o tom hovoria amsterdamskí Židia. Pokiaľ sa tieto nádeje naplnia, potom to vyvolá prevrat.“ Spinoza podľa všetkého na to odpovedal ostražito, no aj sám pripúšťal možnosť obnovenia židovského kráľovstva.“⁴⁷

46 GOETSCHER, R. *Mysticism, mesianizmus...*, s. 347.

47 NEJMARK v časopise TŠLH, II, 287.

V Amsterdame zvesť o Šabtajovi Cvim vyvolala neobyčajnú radosť. Masa ľudí sa zhromaždila v synagóge „portugezov“, zvitky Tóry boli vybrané zo schránky, a národ za zvukov hudby začal plakať. Samotný rabín dával pozor na to, aby tance prebiehali v istom poriadku, aby sa ich mohli zúčastniť všetci zhromaždení. Kresťanom zo Židov hovorili, že prišiel mesiáš a že odteraz nie sú otrokmi. Na počesť Šabtaja Cviho boli ustanovené synagogálne obrady, a čoskoro Nathan rozposlal aj špeciálne modlitby, ktoré sa ihneď dostali do novovydaných modlitebníkov.

Aj preto sa k šabtiánskemu hnutiu pridali nielen masy národa ale tiež jeho špičky, ako boli rabíni Isaak Aboab a Mojsej d'Agilar, rektor ješiboty Isaak Nagar a filozof Benjamin Musafija. Z Amsterdamu sa správa rozniesla do Hamburgu, kde sídlil spomínaný hlavný odporca Šabtaja, rabín Jakob Sasportas, ktorý dejiny pseudomesiášskeho hnutia opísal v diele „Cicas nobel Cvi“ (podľa Izaiáša 28, 1). Jeho rozvážnosť a pokoj prekvapujúcu správu o „príchode mesiáša“ značne skorigovala a postarala sa o niečo menšie vzrušenie. Zároveň vďaka nemu máme mimoriadne presné informácie o šabataizme. Jakob Sasportas vo svojom diele „detailne opísal svoj spor s vodcom šabataistickej strany v Hamburgu, Mojše Gideonom Abudientem (zomrel roku 1688). Ten bol horlivým kazateľom a postaral sa, aby jeho kázne boli preložené z hebrejčiny do španielčiny a v auguste 1666 vytlačené v Glückstadte pod názvom „Koniec dní, ktorý ohlasuje príchod posledného dňa predpovedaný všetkými prorokmi a vysvetľuje mnohé nejasné miesta svätej Biblie“. Predstavení hamburgskej komunity v snahe chrániť podľa nich čistotu viery a v presvedčení, že kniha predstavuje pre židov nebezpečenstvo, po troch týždňoch skonfiškovali všetky jej výtlačky. Zachránil sa len jediný exemplár. Vo východnej Európe mali udalosti podobný spád. V Krakove vznikli so schválením rabiho Arjeho Lejba Mendela dve jidiš vydania penitenčnej príručky „Tikunej tšuva Erec Svi“ (Procedúry pokánia vo Svätej zemi). Penitenčná horúčka a mesiášske nadšenie sa v Poľsku a Rusku natoľko zintenzívnili, že začali vyvolávať konflikty s kresťanskou populáciou. Židia boli napádaní v Pinsku, vo Vilniuse a v Lubline. Kráľ Ján Kazimír musel ediktom z 5. mája 1666 zabezpečiť ochranu židov, ale zároveň im zakázal verejné vystúpenia s obrazom Šabtaja Cviho. Záujem poľských Židov o toto hnutie sa prejavil aj vo výbere vyslancov, ktorí boli z Poľska nominovaní do Galipolu. Bol medzi nimi napríklad rabi Izaja ha-Levi z Komárna, syn rabiho Davida ha-Leviho z Lvova, ktorý patril medzi najväčšie talmudistické autority v Poľsku, ako aj jeho zať, rabi Arje Lejb ben Samuel Cvi Hirsch. Oboch táto návšteva nadchla, podobne ako rabiho Berechju Beracha z Krakova. S príchodom ľvovského kabalistu, Nehemju ha-Kohe-

na však veci dostali opačný spád. Nehemja vonkoncom nebol presvedčený o mesiášstve Šabtaja Cviho, prestúpil na islamskú vieru a intervenoval proti nemu u sultána. Následky toho činu sú všeobecne známe.⁴⁸

Religiózne autority židovského národa stoj čo stoj museli niečo podniknúť, lebo šabtianstvo sa šírilo neobyčajne rýchlo a jeho ideológia zasiahla nielen prostých ľudí ale aj učencov. Glikel z Hamelnu, ktorá žila vtedy v Hamburgu, vo svojich memoároch o spomínaných udalostiach z čias Šabtaja Cviho píše nasledujúce: „Keď spomínam na „tešuva“, ktorému sa odďávali starí aj mladí, písanie sa stáva ťažkým. No beda nám, pretože sme zhrešili. Ó, Stvoriteľ sveta! Všetky tvoje deti sa silno natrpeli pokáním, modlitbou a dobročinnosťou. Radosť, ktorá sa nás všetkých zmocnila pri obdržaní listov, sa nedá opísať. Väčšinu listov dostali cfatskí Židia. Boli čítané v cfatskej synagóge, kde prichádzali taktiež aj nemeckí Židia. Mladí utečenci z Portugalska sa odievali do svojich najlepších odevov, prepásavali sa zelenými stuhami, emblémom Šabtaja Cviho, a, tancujúc za zvuku bubnov a cimbalo, odchádzali do svojich synagóg. Niektorí ľahkoverní (chudáci!) predávali všetok svoj majetok a domy a zo dňa na deň očakávali vykúpenie. Môj svokor, pokoj mu, ktorý vtedy žil v Hamelne, opustil dom, dvor a všetko svoje hospodárstvo a odišiel do Hildesheimu, a k nám do Hamburgu poslal dva veľké sudy s plátnom a rôznymi potravinovými zásobami, pretože tento dobrý človek si jednoducho myslel, že z Hamburgu pcestuje do Svätej zeme. Takto tieto sudy stáli zamknuté viac ako rok.“⁴⁹ Glikelninu správu do istej miery dopĺňajú niektorí kresťanskí spisovatelia v Hamburgu, s radosťou reeditujúci senzáčné zvesti, ktoré dostávali od Židov z Orientu, neraz ich síce pozmeňujúc, prekrúcajúc, vedome či nevedome kaziac a dopĺňajúc. Záujem, ktorý o tieto správy prejavili kresťanské komunity, bol pre Židov najlepším dôkazom ich pravdivosti. „Pokánie a sebabičovanie sa vykonávalo podľa stanoveného pravidla, vypracovaného Nathanom a palestínskymi kabalistami (Tikkun). Po ukončení všetkých predpísaných sebatrýznení, „očistení“ neraz trávili čas vo veselosti a orgiách, nezriedka prestupujúc hranice spoločenskej morálky. To isté sa dialo aj v Benátkach, Livorne, Avignone a v mestách Maroka. V synagógach bola na počesť Šabtaja čítaná modlitba, ustanovená pre kráľa, „Hannoten Teschua“. „Ten, kto dá spásu kráľom a moc úradníkom... nech ochráni, požehná a oslávi do nebies... nášho Hospodina a kráľa, haraw hakadosch, Zedik wenoscha, Šabtaja Cviho, mesiáša, Boha Jákobovho, nech vynesie do nebies jeho slávu a nech povýši jeho kráľovstvo, nech mu dá moc a cnosť,

48 GOETSCHER, R. *Mysticismus, mesianizmus...*, s. 347 – 348.

49 Zichronoth morath Grlückel Hamel, vydanie D. Kaufmana, s. 80 – 83.

a národy všetkých krajín nech sa mu poklonia. Jeho moc nech bude večná, jeho kráľovstvo neochvejné... nech uvidia vaše oči a potešia sa naše srdcia obnovením chrámu... a nech bude takou jeho vôľa. Amen.“ Mesiášska viera ožila aj v Rakúsku, Čechách, Uhorsku, na Morave... Ani východná Európa nezostala nedotknutá. V záznamoch igumena (opáta) Oresta sa hovorí, ako „kvôli činnosti klamára Sapsaja (Šabtaja) sa šíril strach v Poľsku a na Litve po rôznych mestách, aj v Mogileve“⁵⁰. Znepokojené naladenie západoeurópskeho duchovenstva, prenesené do krajov na Východ Európy dosvedčuje archimandrita (predstavený kláštora) Joanikij Galjatovskij, ktorý bol istú dobu rektorom Kyjevskej duchovnej akadémie a ktorý považoval za potrebné napísať juhorským jazykom špeciálnu knihu, podrobne dokazujúc nemožnosť príchodu židovského mesiáša.

Napriek tomu nebol počet odporcov Šabtaja Cviho veľmi veľký a spomínaný opozičný rabín Jakob Sasportas, vodca európskych antišabatiancov sa sťažoval, že na bojovom poli zostal sám. Iní odporcovia šabatajovcov sa však báli otvorenejšie vystúpiť a na listy Sasportasa, vyzývajúce k nelútostnému zápasu s heretikmi, nereagovali. Niektorí z nich dokonca vzali šabatianske hnutie pod svoju ochranu; iní predpokladali, že časť pravdy tieto inak potešujúce správy predsa len obsahujú; ďalší sa sťažovali, že vystúpiť a otvorene bojovať proti „celému národu“ sa nedá a bolo by to aj nezmyselné a bezcieľné. No neúnavný Sasportas nadviazal kontakt s rabínmi z Konštantínopolu, Smyrny a Jeruzalema, aby spoločnými silami viedli zápas proti lžemesianizmu. Úspech šabataistickej agitácie napriek tomu prekonal všetky očakávania, a čo je najhoršie, ešte viac presvedčil Šabtaja Cviho o pravdivosti jeho misie. Nakoniec nadišiel aj dlho očakávaný „apokalyptický“ rok 1666 a mesiáš sa spolu so svojimi najbližšími spolupracovníkmi rozhodol vybrať do Konštantínopolu, aby zvrhol sultána z trónu a stal sa kráľom Palestíny. Správa o tomto zámere sa rozchýrila po celej diaspóre a národ strpel v očakávaní zázrakov, lebo čo iné, ako zázrak mohlo zvrhnúť sultánovu moc a po stáročiach vyhnanstva vrátiť izraelský národ do zaslúbenej zeme? Pred odjazdom Šabtaj rozdelil celý zemský okrsok medzi svojich 26 najbližších spolupracovníkov. Tradícia hovorí, že jedným z kandidátov na kráľa bol aj akýsi žobrák, ktorý sa volal Avraam Rubio. Obecné presvedčenie o víťazstve Šabtaja bolo natoľko silné, že mnohí bohatí ľudia mu ponúkali veľké majetky výmenou za budúce kráľovstvo a žobráci sa za nič na svete nechceli vzdať svojej chudoby a ustúpiť.

50 § 70, Dodatok k II. Zväzku „Archeologičeskich sbornikov dokumentov, otnosiaščich sa k istorii severo-zapadnoj Rusi“, Vilnius, 1867, s. XXIV.

Židovské obyvateľstvo Konštantínopolu s nadšením uvítalo „kráľa a mesiáša“, pripojili sa aj moslimovia. K zármutku Šabtaja Cviho, sultán v Konštantínopole nebol. No veľký vezír Ahmed Keprili, obávajúc sa národného povstania, prikázal zatvoriť Šabtaja do väzenia pre nemajetných dlžníkov. Odtiaľto ho, zakutého do pút, previezli do pevnosti v Gallipoli pozdĺž Dardanelského prielivu. Na krátky čas nastal zmätok a bezradnosť. No vodcom hnutia sa čoskoro podarilo obnoviť prestíž „mesiáša“. Poukazovali na to, že vezír, dobre vediaci o revolučných zámeroch Šabtaja, ho napriek tomu neodsúdil na smrť, v Osmanskej ríši bežnému trestu aj za oveľa menšie zločiny, ako je snaha zvrhnúť sultána, ale sa obmedzil iba na jeho uväznenie. Tento fakt, podľa mienky vodcov hnutia, jasne svedčí o Šabtajovej božskosti. Samotný Šabtaj vysvetlil svoj neúspech tým, že hriechy národa ešte nie sú dostatočne očistené a mesiáš ich musí vykúpiť svojím strádaním. S dvojnásobnou silou sa národ pustil do plnenia predpisov „tikkunim“ a v synagógach bolo počuť hlasný nárek plačúcich a bedákajúcich ľudí, jednoducho „kajúcnikov“. Bohatí šabataisti, podplatiaci stráž, skrášlili pevnosť, väžňa zaodeli do kráľovských šiat a postavili mu vo väzení trón. Veriaci po tisícoch prichádzali, aby na vlastné oči uvideli mesiáša. Pevnosť v Gallipoli-se bola nimi pomenovaná mystickou „Migdal oz (Pevnou vežou či Vežou moci)“. Z rôznych končín diaspóry posielali listy s vyjadrením „verne poddaných pocitov“ Šabtajovi. Prišli delegáti aj z egyptského židovstva (rabíni Gondor a Juda Šaraf), poľský kazateľ, autor „Zera Berach“ Berachja, predstavitelia občín Nemecka, Holandska, Poľska, Talianska, Turecka, Perzie, severnej Afriky, Palestíny. V rozpakoch sa ocitli dokonca aj inak skeptickí konštantínopolskí rabíni a opatrne navrhli jeruzalemskému rabínovi Abrahámovi Omegovi, aby sa pripojil k expedícii, posielanej nimi do Gazy za účelom rozhovorov s Nathanom. Jedine neváhajúci Sasportas so „zatajeným dychom“ čakal na správy z Východu. Rabinát z Benátok zadal otázku konštantínopolským rabínom, či sú pravdivé správy o prichádzajúcej spáse. Tento list sa dostal do rúk šabataistov a Jachini odpovedal v mene rabínov v alegorickej forme: „Pýtate sa na mladé jahniatko, ktoré kúpil Izrael Jeruzalemský, syn Abraháma, a kvôli ktorému vznikol nesúlad medzi príbuznými, či je transakcia výhodná – potom vedzte, že ide o tovar najlepšej kvality, má odbyt vo všetkých krajinách, a beda tomu, kto o tom pochybuje. Podľa názoru skúsených kupcov, zisk bude ohromný. Len treba počkať na veľký trh.“ List prechádzal z rúk do rúk, robili z neho kópie, čítali v synagógach aj na burzách v rôznych mestách. Samotný Šabtaj hľadal oporu v prejavoch viery obklopujúcej ho masy národa. V jeho mene boli rozoslané listy o zrušení pôstu dňa 17 tammuza. Streda, 24. tammuza, bola vyhlásená za veľkú

sobotu, či sobotu mesiáša, a približne 5000 ľudí len v samotnom Gallipolise ju zachovávalo so všetkou strohosťou bežnej soboty. Taktiež bol zrušený pôst počas dňa národného smútku – 9 ava, výročného dňa narodenia Šabtaja Cviho a jeho štyridsiatky, kvôli čomu následne rozposlali okružný list. V celom rade obcí zachovávali tento príkaz, nehladiac na vznetlivé protesty nespokojných rabínov. „Vaad štyroch strán“ poslal do Gallipolisu dvoch predstaviteľov-delegátov poľského židovstva: Ješaju, syna Ľvovského rabína Davida Haleviho (Tare Zahab) a jeho bratanca Leiba-Herza. Veselé prijatie, ktorého sa dostalo delegátom, nadšené naladenie päťtisícovej masy, bohaté skrášlenie „kráľovského dvorca“, a nakoniec osobnosť samotného Šabtaja Cviho ich okúzlili. Delegáti mu rozpovedali o biednom postavení Židov, ktorí ich poslali, a o hrôzach „chmelničiny“. „Nerozprávajte,“ odpovedal im Šabtaj Cvi, „vidíte túto knihu „Zok haitim“ (opísanie zničenia obcí plukmi Bohdana Chmelnického, naša poz.); táto nemizne z môjho stola. Som odetý do červeného odevu a aj zvitky Tóry sú do červenej zabalené, lebo blízko je deň pomsty, a môj rok záchrany nastúpil. Oznámte túto radostnú zvesť všetkým vašim bratom.“ Starcovi Dávidu Halevimu, otcovi delegáta, Šabtaj Cvi poslal ako dar rubáš a pripojil list: „Čoskoro sa za Vás pomstím a uteším Vás, ako utešuje matka.“ List bol zapečatený pečatou, zobrazujúcou hada. Na rozlúčku sa Šabtaj Cvi pomodlil, zaspieval a horko zaplakal. Dojatí delegáti po príchode domov rozposlali kópie listu do všetkých končín „diaspóry“ s priložením podrobného výkladu všetkého, čo videli a počuli v Gallipolise. Takmer každá židovská obec sa rozdelila na väčšinu „veriacich“ a menšinu „odmietajúcich“ Šabtaja ako mesiáša. Našli sa aj takí, ktorí vyhlásili, že „neveriaci“ v mesiášstvo Šabtaja Cviho odmietajú základy judaizmu. V Uhorsku zrážky medzi nepriateľskými stranami prechádzali do krvavých bitiek a v Benátkach bol jeden „odmietajúci“ zabitý „veriacim“ len kvôli tomu, že sa nepostavil počas čítania modlitby za zdravie Šabtaja Cviho. Na Morave sa do zápasu zamiešala miestna štátna moc. Z Poľska prišiel do Gallipolisu populárny medzi tamojším židovstvom už spomínaný Ľvovský kabalista Nehemiáš ha-Kohen. Šabataisti s netrpezlivosťou očakávali jeho príchod. Tri dni a tri noci, hovorí legenda, strávil Nehemiáš osamote so Šabtajom Cvim, počas ktorých viedli spor o momentoch majúcich predchádzať objavenie sa mesiáša. Nakoniec Nehemiáš rozhodol, že mesiášsky čas ešte nenastal a Šabtaj nie je mesiášom. Vyjdúc od Šabtaja, oznámil túto zvesť mase národa, vyjadriac obavy, že zbytočne zdvihnutý hluk sa môže skončiť nešťastím pre Židov. Šabtajovi bol takto uštedrený priamy úder. Znepokojená masa chcela zabiť ohovárača, teda Nehemiáša, tak nečakane sa vyvršujúceho nad ich najšľachetnejšími nádejami. V záchvate hne-

vu sa Nehemiáš vyhlásil za moslima, dostal možnosť predstúpiť na islam a predstaviť sa vezírovi, pričom mu rozpovedal o revolučnom zámere Šabtaja, poukážuc na to, že jedine samotný Šabtaj je za všetko vinný. To všetko bolo oznámené sultánovi, ktorý nariadil priviesť Šabtaja. Nečakaná výzva definitívne odzbrojila teraz už slabého, náladám sa poddávajúceho Šabtaja, ktorý sa ešte nestihol spamätať z Nehemiášovho úderu. Národ, zachvátený panikou, sa zhromaždil v synagóge, „veriaci“ spolu s „neveriacimi“, a modlili sa k Bohu, prosiac Ho, aby sa stretnutie Šabtaja Cviho so sultánom neskončilo katastrofou pre turecké židovstvo. 15 elula (v septembri 1666) predstúpil Šabtaj pred sultána, ktorý ho čakal v Hadrianopolskom paláci. Prostredníkom medzi sultánom a Šabtajom Cvim, nepoznajúcim turecký jazyk, bol istý Žid, ktorý už predtým konvertoval na islam, lekár Guidon. Na sultánovu otázku, či je pravdou, že je mesiášom, Šabtaj Cvi odpovedal, že on to nehovorí, ale že takto ho vnímajú ľudia. Sultán prikázal, aby bol samozvanec rozstrieľaný. Vtedy na pomoc vyľakanému a bezradnému Šabtajovi prišiel spomínaný lekár Guidon, ktorý mu navrhol zachrániť si život prijatím islamu, lebo jeho mesiášsky vrtoch sa aj tak nevydaril. Šabtaj privolil. Namiesto kráľovskej koruny „mesiáša“ si dal na hlavu moslimský turban, bol premenovaný na Muhameda-Efendiho a povýšený na Capigi Baschi Otoraka. Hneď za nim prijala islam aj Sára a niektorí z blízkych lžemesiášových ľudí.

Židovstvo zachvátil pocit zúfalstva. Drvivá väčšina sa s hrôzou odvracala od renegáta. Sultán, dozvediac sa o revolučných zámeroch Židov, projektoval množstvo represívnych mier a chystal sa potrestať smrťou 50 rabínov Turecka. Po mnohých úsiliach sa pripravovaný trest podarilo odvrátiť. V Európe sa o tom, čo sa udialo, dozvedeli oveľa neskôr. Aspoň správa o tom, že 24 elula, t.j. už po prijatí Šabtajom Cvim islamu, odchovanci hlavného ješibotu v Amsterdame na jeho počesť premenovaného na „Jeschuot Meschicho“, poslali slávnostné blahoprianie: „Nášmu Hospodinovi a kráľovi, mesiášovi spravodlivému,“ a filozof Musafia spolu s odchovancami ješibotu „Keter Tora“ odoslal list „kráľovi kráľov, mesiášovi Bohu Jáкова, kráľovi a osloboditeľovi,“ o tom svedčia. List sa končí slovami: „Prosíme, aby ste nám oznámili, či sa máme okamžite k Vám vydať do domu nášho Boha alebo čakať na Vaše rozhodnutie“. V Hamburgu sa ešte počas sviatku Jom Kipur po „Kol Nidre“ modlili za zdravie „Mesiáša“ a z Talianska začiatkom Češvana prišli delegáti, so Samsonom Bakim na čele. No čoskoro sa zvešť o Šabtajovom renegátstve rozšírila aj po Európe. Rabíni i „neveriaci“ sa s hnevom vrhli na šabatianov. Niektorí z rabínov dokonca vystúpili proti smútku niekdajších šabatianov, lebo „celý národ zhrešil“. No mnohí

Šabtajovi stúpenci sa nemohli zmieriť s neočakávaným rozuzlením celého príbehu. Začali sa šíriť úplne fantastické správy typu, že nie Šabtaj Cvi, ale len jeho tieň prijal islam, zatiaľ čo samotný Šabtaj vystúpil na nebo. Iní sa celkom pochopiteľne skepticky stavali k podobným správam. Nakoniec obdržali list Nathana Gazského: „Idem, aby som sa stretol s našim kráľom. Pokiaľ sa k vám doniesli podivné správy o našom pánovi – nech je zväčšovaná jeho sláva – nebojte sa a buďte silnejší vo vašej viere, lebo jeho skutky sú tajomnými skúškami a toto všetko je hlbokým tajomstvom, nikto ho nerozlúšti. Čoskoro sa všetko vyjasní a vy spoznáte a pochopíte.“ V tábore šabatianov bolo opäť badateľné oživenie záujmu. V niektorých synagógach zasa čítali modlitby za Šabtaja Cviho. Kabalisti sa pokúšali v odpadlícťve Šabtaja nájsť sekrétny zmysel mimoriadnej dôležitosti. Na druhej strane hadrianopolskí rabíni s cieľom prebrať masu národa z tohto religiózneho opitia vydali výzvu, podpísanú akoby samotným Šabtajom Cvim, v ktorej sa „mesiáš“ kajal zo svojich hriechov a svoje rozhodnutia o zničení pôstov a pod. anuloval...

Ďalší život Šabtaja je už menej zaujímavý. Občas mimoriadne horlivo študuje Korán u svojho nového učiteľa Mufti-Vanni-Efendiho, celé noci narieka, plače, spieva Dávidove žalmy. Sára čoskoro zomrela. Šabtaj sa opäť oženil tentoraz s dcérou nie bezvýznamného učenca, zúrivého šabataistu Jozefa Filozofa. Opäť sa okolo neho vďaka agitácii svokra začala koncentrovať masa fanatických stúpenčov. Sultán, dozvediac sa, že Šabtaj je naďalej v tesných kontaktoch so židmi, prikázal, aby ho poslali do ďalekého Albánska. Počas dňa „Jom Kipur“ r. 1676 chorí a opustení Šabtaj Cvi zomiera v zapadnutom meste Dulcinio a miestnymi kresťanmi je pochovaný na cintoríne v Čiernej Hore. O 4 roky neskôr v Sófii zomrel aj Nathan. Po istej dobe sa okolo ich mohýl utvoril celý rad legiend.

Šabtiánske hnutie, ktoré sa od momentu prijatia Šabtajom Cvim islamu od neho emancipovalo, pokračovalo v rozvíjaní sa aj po smrti svojho zakladateľa, hoci stratilo všetky charakteristické črty „klasickej“ epochy. Moment národnej obrody bol odsunutý do úzadia a postupne dokonca úplne vytlačený. Jeho miesto zaujali nejasné kabalistické teórie a kedysi výrazne národné hnutie nabralo obmedzenú sektársku formu, zriedkavo vyvierajúc v živelných výbuchoch.

Šabianské hnutie sa od momentu prijatia Šabtajom Cvim islamu od neho emancipovalo. Pokračovalo v rozvíjaní sa aj po smrti svojho zakladateľa, no stratilo všetky charakteristické črty svojej „klasickej“ epochy. Moment národnej obrody bol odsunutý do úzadia a postupne dokonca úplne vytlačený. Jeho miesto zaujali nejasné kabalistické teórie. Kedysi výrazne

národné hnutie nabralo obmedzené sektantské formy, ktoré zriedka vyvierali do živelných výbuchov. Vrátiaci sa zo severnej Afriky Avraam-Michail Cardoso založil osobitný systém šabtianskej kabaly, podľa ktorej sa Božstvo skladá z dvoch princípov. Prvá príčina predstavuje silu natoľko abstraktnú a vzdialenú od sveta vecí, že s ním nemá žiadnu spojitosť. Medzi ním a božstvom sa nachádza druhý princíp božstva, alebo, podľa názoru iných šabtiancov, jeho emanácia – Svätý Otec (AVA QUADOSH). Práve k nemu majú ľudia nasmerovať svoj pohľad a svoju pozornosť, pretože on je aj „vodcom stvorenia“. Mesianizmus, či víťazstvo svätosti nad nečistotou, je obsiahnutý v samotnej jeho prirodzenosti, a mesiáš-človek môže preto dosiahnuť plné zliatie, splynutie s Božstvom. Avšak ľudia vôbec nepoznajú a neuznávajú „Aba Quadoscha“ a svoje nádeje smerujú k nedosiahnuteľnému pre ľudí „Sibba rischonah“. Práve preto Šabtaj Cvi nedosiahol stupeň skutočného mesiáša, no svojím utrpením vydláždil cestu mesiášovi, ktorý má prísť.

Putujúc po rôznych obciach a oduševňujúc všade rozptýlených šabtiancov, Cardoso v niektorých mestách sám seba vydával za mesiáša. V tomto ohľade s ním úspešne súperil jeho spolubojovník a učeník Mordechaj Mochiach z Eisenstadtu. Mordechaj rozvíjal myšlienku, že v dušiach moslimov, odvodzujúcich svoj pôvod od Izmaela, syna praotca Abraháma, tlejú pod hrubou vrstvou nečistoty božské iskry (nizuzoth), túžiace po vyslobodení; pokiaľ sú skryté, nie je možné dosiahnuť sviatok svätosti, a teda aj príchod mesiáša, aby ich oslobodil. Preto Šabtaj Cvi prestúpil na islam. Zatiaľ sa v Smyrne objavil nový prorok – kantor Daniel-Izrael Bonafo, ktorý predpovedal, že Šabtaj Cvi ešte vstane z mŕtvych. Jocheved, vdova Šabtaja Cviho, Jozef Filozof, jeho otec Solomon Florentin a iní členovia šabtianskej sekty v Salonikach, Smyrne a Hadrianopole vyhlásili za Šabtajovho nástupcu, dokonca za jeho inkarnáciu na zemi maloletého brata jeho vdovy, Jakoba Querida, premenovaného na Jakoba Cviho. K ním sa pripojili mnohí z miestnej mládeže, medzi nimi aj budúci chacham sefardskej obce v Amsterdame Solomon Ajlon. Medzi touto skupinou panoval názor, že zlo môže byť porazené iba zlom, že čím je zašpinenejšie telo, tým je čistejšia duša a že iba vtedy, keď Šabtaj Cvi odovzdal svoje telo nečistej sile a sám uviazol v islame, jeho duša sa spojila so svojim arciprameňom. Preto sa ideálom svätého stáva ten stupeň, o ktorom sa hovorí v Zohare: „Dobrý vo vnútri, no jeho krov je zlý“. Touto teóriou bola ospravedlňovaná bezuzdnosť mravov, neskrývaný rozvrat morálky a neprístojnosť, ktoré panovali v Salonikách. Prenasledovaná tureckou mocou a rabínmi, táto sekta v počte asi 400 ľudí s Jakobom Cvim na čele prijala r. 1687 islam. Aby moslimov presvedčili o úprimnosti svojej konverzie, Jakob Cvi spolu so svojimi najbližšími ľuďmi vykonal

púť do Mekky. Avšak na spiatocnej ceste zomrel r. 1695 v Alexandrii a jeho miesto zaujal jeho syn Berachya. – Mordechaj Mochiach navštíviac Moravu, Čechy, Nemecko, Taliansko (kde sa istý čas koncentrovali šabtianci zo západnej Európy), sa nakoniec usadil v Reggiu. Tu Mordechaj vyhlásil, že on je mesiáš a že je odhodlaný ísť do Ríma k pápežovi, kvôli vykonaniu svojej mesiášskej misie. Mordechaj ešte dodal, že v prípade potreby je pripravený prestúpiť na kresťanstvo, lebo kresťania pochádzajú od Ezaua, syna patriarchu Izáka a v ich dušiach je preto chránených veľa neoslobodených iskier Božích. Prenasledovaný miestnymi Židmi, Mordechaj ušiel do Poľska. Tam prišiel aj hebronský šabtinianec, osobne poznajúci Šabtaja Cviho, Avraam Kuneki, a prisťahovalec z Poľska, pobývajúcí na Východe a oboznámený so šabtinianskou sektou v Salonikách, Chaim Malach (Megalech, chodok). Vďaka tomu, že sa po krvavom účtovaní Bohdana Chmelnického v Poľsku šírila kabala, šabtinianstvo si práve tu našlo novú vhodnú pôdu. Na čele s kabalistom a askétom Judom Chasidom, mužom z prostého národa, nevynikajúcim osobitnými talmudickými znalosťami, poľskí šabtinianci oslavovali „tešuva“ podľa „tikkunim“, úprimne veriac v skorý nástup „konca zázrakov“. Chaim Malach hlásal, že Šabtaj Cvi, podobne ako Mojžiš, pobývajúci na nebi 40 dní, sa štyridsať rokov po svojom zmiznutí vráti a ukončí začaté dielo. Z Východu Malach priviezol do Poľska teóriu o tom, že kvôli dosiahnutiu svätosti je potrebné prejsť všetkých 49 brán nečistoty a že skutočné dobro spočíva v tom, že všetkými je považované za zlo. A z týchto dvoch protikladných elementov – „kajúcich sa“ askétov, plačúcich a kvíliacich za Sionom a poškvrnených, bezuzdných epikurejcov – sa utvorilo šabtiniánske hnutie v Poľsku. Spojil ich protest proti existujúcej rutine a túžba po obnove. Medzi členov tejto novej šabtinianskej skupiny, ktorá sama seba nazývala „chasidim“, okrem iných vstúpili: Gedlia zo Semjatiča, Mojsej Kaz, Salmon Fišgof a i. Krakovský rabín, neskúsený v týchto otázkach, sa na túto skupinu spýtal vtedy hádam hlavnej authority, rabína v Amsterdame Chachama Cviho, neľútostného nepriateľa šabtinianov a ten odpovedal, že oni podľa všetkých príznakov, sú šabtiniáni a treba s nimi neľútostne bojovať. Prenasledovaný rabínmi, Juda Chasid spolu s 1500 prívržencami sa r. 1699 vybral do Palestíny. Cestovali po súši, cez Taliansko, zastavujúc sa počas tejto cesty vo všetkých občinách, všade hlásajúc lásku k Sionu a pokánie. Viedenský mecenas David Oppenheim niektorých z nich spolu s Chimom Malachom vyslal po mori. Ostatní pod vedením Judu pokračovali v putovaní po súši. Približne 500 z nich túto cestu neprežilo. Juda tretí deň po príchode do Jeruzalema, 6. češvona 1700 taktiež zomrel (jeho príbytok, v Jeruzaleme známy pod pomenovaním „Churwath rabbi Jehudah Hachas-

sid“ je až dodnes považovaný za svätyňu). Jeruzalemskí rabíni uvítali nových pútnikov, nazývaných šabtinianmi, nepriateľsky. Unavení, bezprizorní a osirotení „chasidi“ sa rozprúchli po celom svete, mnohí z nich sa pripojili k sekte „denme“, iní sa vrátili do Poľska (Gedalia zo Semjatiča, Izzaiáš z Zbaraža), niektorí z nich neskôr prijali v Nemecku kresťanstvo. Malach so svojimi učeníkmi zostával v Jeruzaleme. Nový impulz šabtinianskemu hnutiu dodal vtedy sa objaviaci agitátor Nehemiáš Chajon, zápas s ktorým spojil rabínov všetkých krajín.. Rozvíjajúc myšlienku Cardosa, Chajon hlásal myšlienku o „troch uzloch viery“. Okrem Arcipríčiny či Nekonečného, existuje ešte „svätý cár alebo Boh izraelský“ a tretia sila – Svätý Duch či „Šechina“, predstavujúca ženský princíp Božstva.

Chajon, človek neobyčajnej energie a nijako zvlášť silných mravov, prišiel o svoj rabínsky post v tureckom meste Iskupia, kvôli čomu začal putovať po Európe. V Prahe ho uctievali ako svätca, navštevovali ho takí znamenití ľudia ako bol Naftali Kohen a vtedy ešte mladý Jonatan Euben Schutz. On sa zaoberal praktickou kabalou, nadviazal styky s populárnym na Morave šabtinianom Leibelom Prosnicom, úplným ignorantom a avanturistom a spolu začali prevádzať temné veci. Chajona chránil sefardský chacham z Amsterdamu Ajlon, inak tajný šabtinianec. Avšak aškenazský rabín z Amsterdamu Chacham Cvi považoval Chajanovu knihu za heretickú a vydal ju na spálenie. Stúpenci Chajona a Ajlona z pomsty udali Chachama Cviho vláde a tak bol nútený mesto opustiť. Znepokojení rabíni z rôznych krajín a obcí drzého heretika nakoniec odovzdali „cheremu“. Chajon sa vydal do Turecka. Do celej záležitosti sa ale zamiešal veľký vezír, a jeruzalemskí rabíni v r. 1725 nakoniec súhlasili s tým, aby bola z neho kliatba stiahnutá, s tým, že najprv dostali od neho predbežne podpísaný súhlas, že sa viac kabalistikou zaoberať nebude. Vrátiac sa do Európy, Chajon sa pokúšal opäť nadviazať styky so šabtiniancami v Poľsku, kde sa hnutie v tej dobe rozrástlo do väčších rozmerov. No smrť mu v tom zabránila. Rabíni sa zbytočne usilovali potlačiť okúzlenie kabalou. Zaoberali sa ňou totiž aj niektoré významné osobnosti ako Mojsej-Chaim Luzzato a Jonatan Eibenschutz. Jonatana šabtiniani dokonca istú dobu považovali za mesiáša a vtelenie Šabtaja Cviho. V Poľsku zápas proti šabtinianom viedol „Vaad štyroch strán“. R. 1722 boli v Ľove odovzdaní „cheremu“ všetci tajní prívrženci i zjavní „šabsecviníci“ či „šebsi“. V rôznych mestách Litvy a Poľska, Ukrajiny a Haliča ešte žili žiaci I. Chasida a Ch. Malacha. Takéto krúžky pôsobili v Žolkieve pod vedením Icchaka Kadejnera, v Zločeve na čele s talmudistom Fišelom, v Ľove, Pogodiče, Grodeke, Bučače, Kljačkove a mnohých iných mestách. Osobitne je známy Moše-Meir Žolkievskij a Eliša Šor, ktorý sa neskôr stal jedným

z najpoprednejších predstaviteľov a aktivistov frankizmu. V Prahe r. 1726 v predvečer Jom Kipura bol opakovane vyhlásený „cherem“ šabtinianom a na jar toho istého roka na jarmoku vo Frankfurte – tretíkrát. Vtedy bolo taktiež zakázané čítať kabalistické diela, ktoré vyšli po objavení sa Šabtaja Cviho, pretože boli podozrievané z nakazenia šabtinianstvom a herézou. Keď v Poľsku šabtiánske dielo síce odumieralo, no zároveň sa stalo zárodkom nového hnutia – frankizmu. Osmanská vláda a muslimské duchovenstvo jeho členov často perzekvovali. No tajomnosť, ktorou sa sekta obklopila, nedáva možnosť detailne preštudovať celú jej históriu a spôsob života. K šabtinianom ešte môžeme toľko dodať, že tzv. dönme = doslova po turecky „odpadlíci od viery“, považovali za ich pokračovateľov a že táto sekta ešte začiatkom 20. st. existovala v Tesalonikách, majúci asi 4000 členov (chaverim), ktorí žijú veľmi uzavreto. Manželstvo uzatvárajú iba medzi sebou, vydávajú sa za pravoverných moslimov, no v tajnosti vyznávajú židovskú vieru. Základy ich viery spočívajú v nasledujúcom učení: Niet Boha okrem Boha a Šabtaj Cvi je jeho prorok. Nastane doba, kedy všetci Židia uznajú mesiášstvo Šabtaja Cviho a stanú sa „maaminim“ (veriacimi); až do tej doby nemožno so židmi vstupovať do manželstva, no ani ich netreba nenávidieť, lebo sú našimi budúci bratmi. Záhrobný život existuje iba pre „maaminim“. Navonok sa treba vydávať za moslima a pozorne skrývať svoju príslušnosť k sekte. Vo vnútornom živote je nevyhnutné zachovávať Mojžišove zákony, mať svoj vlastný bet-din, ktorý rieši záležitosti medzi „maaminim“ podľa zákonov židovského práva a ktorého ustanovenia sú záväzné pre všetkých členom sekty. Je stroho zakázané odhaľovať tajomstvo svojej viery moslimovi alebo židovi. Porušiaci tento zákon je považovaný za zradcu a odpadlíka od viery a takého treba nenávidieť. Je zakazovaná krvná pomsta, dvojženstvo, rozvody, používania alkoholických nápojov. Bolo odporúčané zostať v tureckom poddanstve. Každý člen sekty mal mať dve mená, z ktorých jedno je určené pre záhrobný život.

Na prelome 19. a 20. st. sa sekta delila na 1. Smirlov, ktorí svoj počiatok odvodzovali od samotného Šabtaja Cviho; 2. Jakubitov – považujúcich za mesiáša aj Jakoba Querida, a 3. Veriacich v proroka či mesiáša Osmana Babu, ktorý sa objavil na konci 18. st. a zachránil sektu pred zánikom. Členovia prvej skupiny, známy taktiež pod pomenovaním Karavejo, sa dosť zaoberali trhovníctvom a obchodom a boli pomerne majetní; členovia tretej skupiny či Honios boli väčšinou chudobní remeselníci alebo dokonca úplne nemajetní. Jakubiti sú najvzdelanejšími medzi „maaminim“, väčšinou boli úradníkmi a pracovali v mestskej alebo štátnej službe. Všetky tieto skupiny žili vlastným spôsobom života, navzájom sa nemali práve v láske, dokonca

sa vyhýbali tomu, aby medzi sebou uzatvárali manželské zväzky. Čo bolo medzi nimi silne rozvinuté bola dobročinnosť, filantropia. Najslávnejšie oslavovaným dňom bol sviatok 9. ava – „deň našej radosti“, t.j. deň narodenia Šabtaja a podľa ich podania aj Jakoba Querida a Osmana Babu. Vtedy všetci členovia sekty (okrem mladých dievčat a neženatých mládenčov) prichádzali do Kalu (synagóga), kantor či Pajtan, čítal modlitby na počesť Boha a jeho proroka. Modlitby, až na niektoré výnimky, boli čítané španielsky (ladino). Predstavitelia obce ako Ab-Bet-Din, Pajtan, Schamasch (slúžka) a i., ovládali starožidovský jazyk (starý ivrit). Okrem sviatku 9. ava sa ako sviatočné dni zachovali taktiež sviatky 14., 21. a 24. Sivana; 9. a 17. tammuza, Svätá sobota 24. tammuza, 15. ava (alebo, podľa niektorých prameňov, 16., t.j. deň obriezky Šabtaja Cviho), 17. kislea – Purim, 21. adara a 24. adara. Na jar sviatkujú tiež „deň baránka“, kedy všetci ženatí členovia sekty sa zúčastňujú bratskej hostiny v Kal. Okrem ustanovených modlitieb Pajtan ešte čítal nahlas z knihy Zohar a prorokov. Osobitnej úcte sa medzi členmi sekty tešila „Veľpieseň“ a „Žalmy“. Modlili sa potichu, nespievajúc, aby neupútali pozornosť moslimov. Samotná synagóga musela byť tesne obklopená domami „maaminim“. O ďalších detailoch sa už vie veľmi málo. Náhodne získane správy Avraamom Danonom sú protirečivé, mnohé zostáva nevysvetlené. Začiatkom 20. st. sekta získala právo slobodne vyznávať svoju vieru a dönme (turecky „odpadlíci od viery“) - šabtianci sa stávajú natoľko dôležitou silou mladotureckej strany, že jeden z členov sekty Mehmed Džavid Bej dokonca získal kreslo ministra financií v Turecku.⁵¹

51 Židovská encyklopédia Britannica [online]. Dostupné na internete:
<<http://www.brockhaus-efron-jewish-encyclopedia.ru/beje/18-1/036.htm>>.

A TÖRTÉNELMI TISZÁNINNENI REFORMÁTUS
EGYHÁZKERÜLETA 16. SZÁZADBAN
II.

DIENES Dénes

Abstract: *In Europe where the reformation was not consolidated as a result of the exclusive application of the principle of cuius regio eius religio the Helvetian trend appeared everywhere. As this was the situation in our homeland, the Lutheran religious reformation partially proved to be of a transitory stage. It is a well-known fact that the Saxons of Transylvania and the Germans of the Highlands entirely, somewhat also the Slovaks remained within the Lutheran framework, yet the Hungarians exceeded it, moreover the Antitrinitarian side-shoot strengthened. The data reporting about the Upper-Hungarian appearance of the Helvetian trend in the middle of the century were connected to Kassa and Eger. Then between 1561-1566 at four synods- Tarcál, Gönc- the pastors accepted a Helvetian minded catechism and creed. The spread of Helvetian trend could not be hindered even by the landlord's (Gábor Perényi) intervention.*

At Upper-Hungary there were four dioceses formed, but a common district was not created neither by the leadership of a bishop. The dioceses compiled their own code which regulated the moral life of believers and pastors.

With the leadership of Lukács Egri dean of Ung, the Antitrinitarian trend also sprang up in this church region. Lutherans and the Reformed stood up against him together. Even if in the last third of the 16th century there were serious faith theory debates between the Lutherans and the Reformed.

The pastors of the church region were mainly trained by the schools of Sárospatak, Debrecen, Gönc, Szikszó and Szepsi. 14% of the wing of pastors studied at Wittenberg.

There were Slovak congregations of Lutheran profession under Reformed church leadership in Zemplén and Ung counties.

At the same time, Slovaks of the Reformed faith also existed in the Cis-Tibiscan Church District. Ethnically there were congregations partly mixed of Hungarians and Slovaks, partly those formed only of Slovak believers.

Keywords: *Reformation, faith debates, pastors.*

A REFORMÁCIÓ MÁSODIK SZAKASZA

– ÖNÁLLÓ SZERVEZKEDÉS, TANBELI SZÉTVALÁS

Európában, ahol nem a cuius regio eius religio elv kizárólagos alkalmazásának következményeként szilárdult meg a reformáció, mindenütt megjelent a helvét irány. Miután hazánkban ez volt a helyzet, a lutheri hitújítás részben átmeneti állomásnak bizonyult. Közismert, hogy az erdélyi szászok, a felvidéki németek egészen, a szlovákok részben megmaradtak az evangélikus keretek között, a magyarok viszont túlléptek azon, sőt az antitrinitárius oldelhajtás is megerősödött.

Már Dévaival kapcsolatban is terjedt az a gyanú felső-magyarországi évei során, hogy zwingliánus nézeteket vall, Kálmáncsehiről pedig már ez nagy valószínűséggel állítható újhelyi papsága idején. Az 1548. évi országgyűlés már sietett – napjainkban gyakran használt kifejezéssel élve – elhatárolódni a helvét irány terjesztőitől, amikor így határozott: „anabaptistas et sacramentarios... procul expellendos esse de omnium bonis”, tehát mindenki távolítsa el őket birtokairól.¹ A két fogalom egymás mellett nem lehet véletlen, anabaptistának lenni a 16. századi Európában halálos bűnnek számított, s hogy a sacramentariusnak nevezett helvét irányúakat együtt sújtotta velük a törvény, az nyilvánvalóan az azonos megítélésből fakadt. Ez a súlyosan megbélyegző elnevezés – sacramentarius – az úrvacsora-vitákhoz kapcsolódik, annyit tesz, hogy a szentség megüresítője, s mint ilyen, a Krisztus testi jelenlétének tagadását illetve tagadóját kell alatta érteni. Az 1550. évi országgyűlés általános értelemben beszélt az eretnek tanok kiirtásáról, de jellemző, hogy a következő évek dekrétumai csak ismételtetni tudják, hogy a meghozott végzéseket végre kell hajtani, ami nyilvánvalóan annak hiányát jelenti.² Az evangélikus városok egyébként ezeket a végzéseket úgy értékelték, hogy az ágostai hitvallást követőkre nem vonatkoznak.³

Az bizonyos, hogy az országgyűlések protestáns ellenes végzéseit nem hajtották végre. Oláh Miklós vizitátorai megállapíthatták az eretnek-gyanús eseteket, a következmények azonban elmaradtak, s nem segítettek a zsinatok sem. Verancsics Antal intézkedései okozhattak komoly kellemetlenséget bebörtönzött lelkipásztoroknak, amint az Eger környékét érintő esetben láttuk, ezek azonban inkább egy-egy közösség szimpátiáját növelték az üldözöttek iránt, vagy egyenesen nyílt tüntetésekhez vezettek, mint Hu-

1 MÁRKUS, Dezső et al. (ed.). *Magyar Törvénytár 1000 – 1526*. Budapest, 1899, s. 226 – 227.

2 Tamze s. 308 – 309, 340 – 341, 406 – 407.

3 HERMANN, Eged. *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München, 1973, s. 220.

szár Gál letartóztatása Kassán (1560). Ez utóbbi esetben sem az uralkodó, sem az egri püspök nem jutott semmire a prédikátort kiszabadító várossal szemben.⁴ Hasonlóképpen nem tudtak érvényt szerezni a helvét irányt elmarasztaló végzésnek sem. Nem is igen tehették, hiszen a dolog természetéből adódóan, a sacramentarizmusra utaló tanbeli tényeket nem tudhatták olyan egyszerűen megállapítani azok, akiknek kellő hatalmuk lett volna a törvény betűje szerint cselekedni. Annál is inkább, mert a kezdeményezők Melanchthonra hivatkoztak.⁵ Mire pedig a szakértő teológusok meghúzták a világos választóvonalakat, akkorra egyrészt a helvét irány már elterjedt, másrészt többen a hatása alá kerültek olyanok is, akik képesek voltak megvédeni annak követőit.

A század közepén a helvét irány felső-magyarországi megjelenéséről tudósító adatok Kassához és Egerhez kötődnek. Az utóbbi helyen – mint olvashattuk fentebb – csak annyit említenek, hogy 1555-ben a várbeli prédikátor sacramentarius volt. Feltehetően szintén erre utal Henkel Konrád kassai lelkésznek a megjegyzése a városban 1554 – 56 között megjelenő rajongókról.⁶ Bár ez alatt érthetett anabaptistákat is, akik a Szepességben találtak menedéket éppen ez időtájt.⁷

Melanchthonra hivatkozott Szegedi Gergely is, amikor 1557-ben több ízben prédikált Kassán, s helvét irányú teológiai meggyőződését a gyülekezet elé tárta.⁸ Az evangélikus teológusok nem is hagyták szó nélkül, Radácsi (Radaschin) Mihály bártfai, Polyánkai Mihály eperjesi lelkészek és Stöckel Lénárt egyházjogi és teológiai érvekkel bíralták álláspontját. A kassai tanács előzetes vizsgálat és ordináció feltételéhez kötötte alkalmazását, s feltehetően ennek is köszönhető volt, hogy Szegedi végül Debrecenbe ment. Erre az időre azonban a tiszáninneri magyar lutheránus lelkészek között már egyre erőteljesebben hódított a helvét irány. Thúri Farkas Pál Tolnárol Sárospatakra jött rektornak 1558-ban, ekkor már minden bizonnyal a helvét irány

4 BOTTA, István. *Huszár Gál élete, művei és kora* (1512? – 1575). Budapest, 1991, s. 187 – 198.

5 BOTTA, István. *Melius Péter ifjúsága. A magyarországi reformáció lutheri és helvét irányai elkülönülésének kezdte*. Budapest, 1978, s. 161. Botta szerint Melanchthon úrvacsoráról szóló tanítása nem különbözött Luther álláspontjától. Ezzel szemben BUZOGÁNY Dezső arra a következtetésre jutott, hogy Fülöp Mester elutasította az ubiquitas tanát. = *Melanchthon úrvacsora tana levelei alapján*. Debrecen – Budapest, 1999.

6 KEMÉNY, Lajos. *A reformáció Kassán*. Kassa, 1891, s.17.

7 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest, 1977, s. 81.

8 BOTTA, István. *Melius Péter ifjúsága...*, s. 162.

híveként.⁹ Kálvin Istitutioját méltató latin disztichonja ez irányú elkötelezettségét elég jól kifejezi.

Praeter apostolicas post Christi tempora chartas,
Huic peperere libro secula nulla parem.¹⁰

Thúri Farkas Pál pataki megjelenése annak is jele lehet, hogy az itteni lelkész, Kopácsi István szintén a helvét reformáció tanítása felé fordult. Az egri egyházmegye lelkipásztorai közül némelyek 1561-ben Tarcalon értekezletet tartottak, amelyen megvitatták a predestinációról szóló tanítást. A 17. században Szilágyi Benjámín István úgy tudta, hogy ezen a zsinaton Kopácsi meghatározó szerepet játszott.¹¹ A következő esztendőben, ugyancsak Tarcalon ülésezett az a zsinat, amelyen Kálvin János genfi munkatársának és utódának Théodore de Bèze-nek 1560-ban közzétett hitvallását a jelen lévők elfogadták, s ezzel egyértelművé tették a helvét irányhoz való csatlakozásukat. A zsinaton Kopácsi elnökölt, de jelentős szerepe volt Szikszai Fabricius Balázs pataki rektornak is.¹² Tarcalon minden bizonnyal megjelent a tiszáninnyi magyar lelkipásztorok többsége, sőt annak is vannak jelei, hogy ekkor már megszerveződben voltak az önálló – az ötvárostól minden tekintetben független – egyházmegyék, de legalább ez a zsinat meghatározó volt ebben a tekintetben is.

Az eredetihez képest némely pontokon átalakított hitvallás V. részének 21. cikkelyébe betoldottak egy olyan szakaszt, amely a lelkipásztorok közösségének vezetőjéről nyilatkozik.¹³ Megállapítja, hogy szükséges ilyen személy, de az elnevezésén nem kell vitatkozni. Ugyanakkor világossá teszi ez a részlet, hogy a „régieknek” a püspökökre vonatkozó rendelkezését elvetik a zsinat résztvevői a „rettenetes helytelenkedő uralkodás” miatt, amely az

9 BOTTA, István. *Melius Péter ifjúsága...*, s. 163. SZABÓ, András: *A késő humanizmus irodalma Sárospatakon (1558-1598)*. Debrecen, 2004, s. 37 – 38. /Egyház, Nemzet, Művelődés 1./ SZABÓ, András: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr a 16. századból: Alaghy János*. In: FABINYI, Tibor (ed.). *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből*. Budapest, 1984, s. 215.

10 Szenci Molnár Albert adta ki és fordította le. *Szenci Molnár Albert költői művei*. Sajtó alá rendezte Stoll Béla. RMKT, 17. VI. 364, 428. Az szent könyvek után, kiket az nagy apastalok írtak, / Ennél jobb könyvet még soha senki nem írt.

11 Sárospataki Füzetek, 1857, s. 164. ZOVÁNYI, Jenő. *A reformáció Magyarországon 1565-ig*. Budapest, 1922, s. 403.

12 SZABÓ, András. *A késő humanizmus irodalma Sárospatakon (1558-1598)*. Debrecen, 2004, s. 42.

13 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*. Budapest, 1881, s. 394 – 395.

egyházat tönkre tette. Ez az állásfoglalás nem lehet véletlen, egyértelmű utalást kell látnunk benne az egri püspök főhatóságának elutasítására nézve. Láttuk fentebb, hogy már korábban is ordináltak lelkészeket saját hatáskörben a lutheránusok Felső-Magyarországon, most pedig végérvényesen elfordultak a tiszáninneri lelkipásztorok a római katolikus egyházigazgatótól.

A tarcali hitvallás sajátossága, hogy elfogadói kiegészítették Bèze szövegét ott, ahol álláspontjuk attól eltért vagy abban nem találtak arra vonatkozó kifejtést. Így határozták el és toldották be az eredeti szövegbe, hogy keresztelekor nem kell nevet adni a megkereszteltnek, továbbá, hogy a házaselektől nem kell templomi esküt megkövetelni és végül, hogy úrvacsoraszertáskor ostyát nem szabad használni. Az első két követelményre alább még vissza kell térnünk az anabaptizmus kapcsán. A harmadik pont a következő évek lutheránus-református vitáinak központi kérdésévé lett.

A tarcali zsinattal párhuzamosan az a különös helyzet is előállt Tiszáninnen, hogy az egri katonaság és a környéken élő protestáns lakosság 1562-ben, a Verancsics püspökkel való harcában egy teljesen református szellemben megfogalmazott hitvallást kapott támaszul a debreceniektől. A tiszáninneri vezető lelkipásztoroknak ismerniük kellett a Debrecen-Egervölgyi Hitvallást, mégsem ezt fogadták el Tarcalon. Talán azért, mert különféle zavaró tényezők és a sietség miatt a szerzők a rendszerességre nem sok gondot fordítottak, illetve a nyomtatásba is igen sok hiba esett. Így ez a kelleténél kevesebb idő és gond ráfordításával megszerkesztett hitvallás nem számíthatott arra, hogy szimbolikus tekintélyre emelkedhet.¹⁴ Ugyanakkor a Bèze által szerkesztett irattól azt is várni lehetett, hogy nemzetközi tekintélyre emelkedik majd, s ezzel is szilárdabbá teszi a tiszáninneriek helyzetét.

A reformációt támogató főnemesség köre folyamatosan kialakult ezen a vidéken is, a lelkipásztorok változó és a helvét reformációt befogadó teológiai álláspontját viszont nem követte a patrónusok mindegyike. Némethi Ferenc tokaji kapitány a hatvanas évek elején már kapcsolatban állt Melius Péterrel. A debreceni reformátor neki ajánlotta 1562-ben megjelent kátéját, majd az ugyanebben az évben „Confessio Ecclesiae Debrecinensis”-t, azaz a nevezetes Debrecen-Egervölgyi Hitvallást, pontosabban annak szinte azonos szövegű, és Némethinek, mint „az Úr egyháza pártfogójának” dedikált változatát.¹⁵ Mágócsy Gáspár és felesége Massai Eulália, Bebek György

14 BUCSAY, Mihály. *A tarcali zsinatok és a Tarcal-Tordai Hitvallás jelentősége*. Református Egyház, 1964, s. 149 – 152.

15 SZABADI, István. *Némethi Ferenc és a reformáció*. Egyháztörténeti Szemle, 2005, 2. évf.

és neje Patócsy Zsófia szintén jelét adták a helvét irány támogatásának.¹⁶ Ugyanez mondható el Báthory György és Báthory Anna esetében. Velük szemben viszont szigorúan megmaradt a lutheránus teológia keretei között Alaghy János és Perényi Gábor.

A helvét irányú lelkipásztorok szervezkedésének hamar következményei lettek Tiszáninnyen. Perényi Gábor, aki egyrészt meggyőződésesen ragaszkodott az ágostai hitvalláshoz, másrészt feszült viszonyban volt a tarcali zsinatot támogató Némethi Ferencsel, 1563-ban ellenlépésekre szánta rá magát.¹⁷ A birtokain szolgáló helvét irányú lelkészeket Sátoraljaújhelyre rendelte, ahol számon kérte őket. Világossá tette, hogy birtokain nem járul hozzá az úrvacsora kovászos kenyérrel való kiszolgáltatásához, s egyáltalán az ágostai hitvallástól való eltéréshez. Miután a számon kért lelkészek a wittenbergi és lipcsei egyetemre hivatkoztak, Thúri Farkas Pál ekkor már sa-jószentpéteri és Solti Bernát tolcsvai lelkészeket Wittenbergbe és Lipcsébe küldte, az ottani teológusok véleményét kikérni. Elgondolható, hogy ennek az akciónak a helvét irányúakra nézve csak negatív következménye lehetett. Az említett egyetemek határozottan elutasították azt az álláspontot, hogy Bèze hitvallása lényegi azonosságot hordozna az ágostai hitvallással, a kovászos kenyér használatát pedig még kevésbé tartották elfogadhatónak. Mindez nem akadályozta meg a helvét irányú lelkészeket abban, hogy 1564 tavaszán – ismét Tarcalon – ünnepélyesen megerősítsék az 1562-ben kialakított álláspontjukat, sőt feltehetően ugyanekkor Kálvin kátéjának használatáról is döntöttek. Hamarosan híre kelt, hogy némelyek, legfőképpen Thúri Pál Sajószentpéteren, gyakorlatban is bevezették a kovászos kenyér alkalmazását az ostyá helyett. Perényi Gábor felháborodását Patócsy Zsófia és Massai Eulália közbenjárása enyhítette, s elérték, hogy a felvidéki luther-

16 Melius Mágócsynak dedikálta 1563-ban a Magyar prédikációkat (RMNy 194), fele-ségének, Massay Euláliának a Válogatott prédikációk című, szintén 1563-ban megje-lent művét (RMNy 196), majd 1565-ben a Jó b könyvét (RMNy 213). Ugyancsak nekik, valamint Bebek Györgynek és Patócsy Zsófiának és másoknak a a Jelenések könyvét (RMNy 259). Massay Euláliának és Patócsy Zsófiának Sámuel és Királyok könyveinek fordítását (RMNy 205).

17 ZOVÁNYI, Jenő. *A reformáció Magyarországon 1565-ig...*, s. 412 – 422. SZABÓ, And-rás: *Egy elfelejtett Luther-követő főúr...*, s. 216 – 218. Egészen nyilvánvaló, hogy Perényi Gábort meggyőződése vezette. 1564-ben megfogalmazta végrendeletét, melyben világosan hangot adott lutheránus hitének: „A mi urunk Jézus Krisztus szent vacsoráját hiszem és vallom csak aszerént, amint Őfelsége szerzette, hogy reámondván az igéket a kenyérre és a borra, kik igaz hittel élnek vele, Krisztus urunknak igaz testét és véré-t veszik... a sacramentáriusoknak hamis opiniojuknak teljességgel ellene mondván...”. MARTON, János. *A sárospataki református főiskola története*. Sárospatak, 1931, s. 115.

ránus lelkészek vizsgálják meg Thúri gyakorlatát. Thúrit támogatta a tárgyalások során két sajozsentspéterei lelkésztársa, Schocenius János és Varsányi János, valamint Károlyi Gáspár gönci és Barnabás göncruszkai lelkész. Természetesen a lutheránus lelkészek nem tudták elfogadni Thúriék álláspontját, s ennek ismeretében Perényi Gábor 1564 augusztusában Töketeresre, hitvitára hívta a felvidéki lutheránus papokat és birtokainak helvét meggyőződésű lelkészeit. A 13 - 14-én végül nem Terebesen, hanem Füzéren lezajlott alkalmon lutheránus részről jelen volt Radácsi Mihály ötvárosi esperes, Hilarius Tamás kassai lelkész, valamint a kisszebeni lelkész, Ilosvai Benedek későbbi tályai lelképásztor és Faber Tamás bártfai rektor, esetleg még mások is. A helvét irányt valló lelkészek közül természetesen Thúri Pál jelent meg, és ott volt Castrensis Lőrinc egri prédikátor, Kopácsi István pataki lelkész, zempléni esperes, valamint Ferenc toronyai lelkész. Thúrit – és nyilvánvalóan társait is – elítélték a lutheránusok, különösen abban, hogy kovászos kenyeret használt az úrvacsorában. A szentspéterei prédikátor határozottan kijelentette, hogy nem hajlandó megváltoztatni meggyőződését, azonban néhány nappal később aláírt egy kötelezvényt, amelyben engedelmességet ígért Perényi Gábornak, és kötelezte magát az ostya használatára. A bizonyára lelkiismereti válságba került Thúri,¹⁸ Károlyi Gáspár és Mohi Ferenc javaslatára, nem tartotta meg a kötelezvényben ígértetket, ezért nem maradhatott Perényi birtokain, kénytelen volt a Tiszántúlra távozni. Perényi nem csak vele volt ilyen szigorú, Kopácsi esperes és Szikszai Fabricius Balázs rektor is elhagyta Sárospatakat. Ugyanígy járhatott Ferenc toronyai lelkész és a sátoraljaújhelyi prédikátor, mert ők is kinyilvánították, hogy nem hajlandók az ostya használatára. Álláspontjuk és gyakorlatuk nem volt elszigetelt, 1565-ben a Kassa város birtokát képező Forró lakosai nem találtak maguknak olyan prédikátort, aki hajlandó lett volna az úrvacsorát ostyával kiosztani.¹⁹

1564. augusztus 15-én a helvét irányt támogató Mágocsy Gáspár hívására Egerbe érkezett Alaghy János másokkal együtt, valamint Melius Péter Debrecenből, s vitát folytattak az úrvacsora kérdéséről, mely alkalommal a művelt és teológiai kérdésekben is tájékozott lutheránus főúr nem hagyta meggyőzni magát.²⁰

18 Így érthető az az indoklás, ami a gönci zsinat résztvevőinek a tiszántúliakhoz írt levelében olvasható: Thúri „inkább megszegte fogadalmát, minthogy a már általunk is elvetett kenyeret [azaz ostyát] használja azoknak a kegyeseknek a botránkozására, akikért Jézus Krisztus meghalt.” LAMPE, Adolf – EMBER, Pál: *Historia Ecclesiae Ref. in Hungaria*. 1728, s. 138.

19 ZOVÁNYI, Jenő. *A reformáció Magyarországon 1565-ig...*, s. 412 – 422.

20 SZABÓ, András. *Egy elfelejtett Luther-követő főúr...*, s. 217.

Alaghy János és Perényi Gábor mindent megtett, hogy megakadályozza a helvét irány végleges megerősödését Tiszáninnyi. Sárospatakon megjelent, nyilván Perényi hívására, 1564 decemberében Sztárai Mihály, aki mindvégig kitartott Luther tanai mellett. Minden bizonnyal az lett volna a legfőbb feladata, hogy a zempléni lelkészeket is megtartsa ezen a teológiai állásponton. Távoznia kellett Csanádi Imre szántói prédikátornak, a helyére Károlyi András került, Tállyára pedig Ilosvai Benedeket hívta Alaghy, ők ekkor még ragaszkodtak az ágostai hitvalláshoz. Alaghy János el is küldte őket az ötvárosi lelkészekhez annak a kérdésnek a tisztázására, ami a leglátványosabban fejezte ki a lutheri és a helvét irány közötti különbséget, tudniillik, hogy megengedhető-e a kenyér használata az úrvacsorában az ostya helyett. Az ügy kapcsán az is világossá vált, hogy a teológiai nézeteltérés következtében Ilosvainak a szomszédos gyülekezetek lelkészeivel a viszonya igen megromlott.²¹ 1566-ban Szántóra ismét lutheránus prédikátor került Szántai Festő Lukács személyében, s a tállyai káplán, Hejcei Balta Bálint is evangélikus volt. A két tekintélyes nagyúr azonban már nem tudott gátja lenni a bontakozó eseményeknek, annál is inkább, mert 1567-ben mindketten meghaltak.

A felső-magyarországi német lutheránusok szintén nagyon érzékenyen reagáltak a helvét tanok megjelenésére, ami egyben évtizedes, igen éles teológiai vitának a nyitányát is jelentette a két felekezet között. Gyarmati Bíró Márton kassai magyar prédikátor 1567 táján mozgalmat indított a templomi képek ellen. Véleménye szerint olyan templomban, ahol ezeket megtűrik, igaz keresztyének nem járulhatnak jó lelkiismerettel az úrvacsora vételére. A kassai magyarok magukévá tették prédikátoruk álláspontját, és távol maradtak a szentség kiszolgáltatása idején. Ugyanebben az időben, 1567 nyarán az uralkodó kiadott egy rendeletet a Kassa környéki sacramentáriusok megfélemezésére, melyben meghagyta, hogy sehol ne fogadják be prédikátorait. Schwendi Lázár főkapitány utasította a kassai tanácsot, hogy vessenek véget a „zwingliánusok” törekvéseinek. Mindezek következtében Gyarmati helyzete ellehetetlenült, Schwendi főkapitány örökre kitiltotta a városból elfogatás terhe alatt.²²

Uralkodói rendeletek, lutheránus patrónusok, ellenérdekelt lutheránus közösségek ellenlépései nem bizonyultak elegendő akadállyal a helvét reformáció útjában. A Károlyi Gáspár székhelyén, Göncön 1566. január 22-én összegyülekezett lelkipásztorok zsinata megerősítette Bèze hitval-

21 ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*. Budapest, 1977, s. 173.

22 Tamze, s. 174 – 175.

lását és Kálvin kátéjának használatát. A következő esztendőben pedig az abaúji, a borsodi és a zempléni egyházmegyék képviselői Debrecenben aláírták a II. helvét hitvallást.²³ 1567-ig a Bèze hitvallásán alapuló Tarcaltordai hitvallás számított irányadónak a magyar református gyülekezetekben. A gönci zsinat vonatkozó határozata arra is egyenes utalás, hogy a Tiszáninnen, a helvét irány bontakozásának éveiben Bèze-t, illetve mesterét, Kálvint tekintették a Szentírás leghűbb tolmácsainak, és az ő iránymutatásukat fogadták el.²⁴

A református egyházmegyék kialakulása

Figyelemre méltó, hogy a helvét szellemben tartott tarcali zsinatok egybe estek a tridenti zsinat lezáródásának idejével. A jelek szerint a vezető lelkipásztorok ekkor még nem ismerték a tridentinum szövegét,²⁵ ennek ellenére nyilvánvalóan voltak információik a zsinat protestantizmust elutasító szelleméről. Verancsics Antal püspök egri megjelenése és ellenreformációs tevékenysége pedig végképp szétrombolta azt az illúziót, ha egyáltalán volt ilyen, hogy a régi egyház-igazgatási keretek között elhelyezhető a hitvallásukban és külső formájukban egyaránt megváltozott, megújult gyülekezetek és lelkipásztorok közössége. Mint láttuk, a tarcali zsinat 1562-ben már világosan ki is nyilvánította ebbeli álláspontját. Ugyanakkor az a felismerés is megfogalmazódhatott a lelkipásztorokban, különösen a helvét irány terjedése során, hogy a felső-magyarországi lutheránus németekkel sem tartható fenn hosszú távon a szervezeti közösség. Abból a tényből, hogy több tiszáninneri lelkész ott szenteltette fel magát, arra lehet következtetni, hogy kezdetben az öt szabad királyi város egyházmegyéje valamiféle felügyeleti jogot gyakorolhatott az itteni lelkipásztorok és gyülekezetek fölött. Ezt erősíti meg, hogy Sárosban 1608-ig közös igazgatás alatt éltek az evangélikusok és a reformátusok.²⁶ Az ötvenes évek során azonban folyamatosan kialakították önálló egyház-igazgatási kereteiket a tiszáninneri vármegyék gyülekezetei és lelkipásztorai. Mohi Ferenc feltehetően már 1556-ban borsodi, Kopácsi István 1559-ben zempléni és Károlyi Gáspár 1564-ben abaúji (kassavölgyi) esperes volt.²⁷ A gömör-kishonti esperes a Sárospatakról 1564-ben feltehetően Pelsőcre távozott Kopácsi István lett, ugyanebből az esztendőből ismeretes Gönci András pálóci lelkész, mint ungi senior.²⁸

23 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 613.

24 BUCSAY, Mihály. *A tarcali zsinatok és a Tarcaltordai Hitvallás jelentősége...*

25 RÉVÉSZ, Imre. *A Debrecen-Egervölgyi Hitvallás és a Tridentinum*. Budapest, 1934.

26 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 522.

27 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 94, 12, 703.

28 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 336, 665.

A gönci zsinat több egyházmegye értekezlete volt, noha a házigazda esperes, Károlyi Gáspár bocsátotta ki a meghívót.²⁹ Feltehetően minden egyházmegye képviseltette magát, de bizonyosan jelen voltak az abaújiak mellett a zempléniek, és a borsodiak. A zsinati cikkelek félreérthetetlenül olyan egyházi szervezet képét villantják fel, amelynek élén az esperes áll, akinek a lelkészek kötelesek engedelmeskedni.³⁰ A lelkeszi szolgálat rendje, lelkész és tanító viszonya, a gyülekezeti élet legfőbb kérdései olyan állapotról tanúskodnak, amelyre már nem az alakulás, formálódás folyamata a jellemző, hanem nagyrészt nyugvópontra érkezett. A zsinat cikkelyei ezért nem ideiglenes, átmeneti szabályzatot rögzítettek, hanem hosszú távra előremutató érvénnyel fogalmazódtak meg. A meghívó utal arra, hogy az egyházmegyék gönci értekezletén, az egyházmegyei élet kiemelkedő jelentőségű eseményére, azaz új lelkipásztorok felavatására és bekebelezésére (ordináció) is sor került.³¹

Egy-egy esperes mellé helyettest vagy helyetteseket is választottak (con-senior). Lehetett különleges feladata és hatásköre, ilyen volt például Zemplénben a lutheránus szláv gyülekezeteket felügyelő consenior.

Az egyházmegyék határai nem igazodtak teljes egészében a vármegyék-hez. Valószínűleg a középkori egri egyházmegye kerületi beosztása nyomán, kisebb-nagyobb, praktikus megfontolások során született változtatásokkal szerveződtek meg a protestáns seniorátusok.³² Megfigyelhető, hogy a Zemplén vármegyében fekvő nagymihályi kerület szinte teljes egészében az ungi egyházmegye részévé vált, ugyanez mondható el a homonnai és a sztrópkói kerület településeiről. Így az Olyka-Ondava vonalától keletre eső vidéke Zemplénnek az ungi egyházmegye része lett, de Ung néhány határ menti beregi és szabolcsi települést is bekebelezett. A szerencsi kerület községeit részben a kassavölgyi, részben pedig a borsodi seniorátus sorolta tagjai közé. A zempléni egyházmegye törzsét a zempléni és a helmeci kerület alkotta, a varannói districtus szláv lutheránus egyházai is ide csatlakoztak később. Az Abaúj vármegyében lévő füzéraljai kerület területe földrajzi szempontból természetes módon kapcsolódott Zemplénhez, az itteni települések nem is az abaúji, hanem a zempléni egyházmegye tartozékai lettek. Nem magyarázható mással, csak a földrajzi-gazdasági viszonyokkal, hogy az Abaújban lévő nagyújvári kerület déli részének települései (Szikszó és Felsővadász vi-

29 LAMPE, Adolf – EMBER, Pál: *Historia Ecclesiae Ref. in Hungaria...*, s. 130 – 132.

30 KISS, Áron: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 443 – 445.

31 Így értem ezt a félmondatot: „atque singuli de sua doctrina confessionem edant”. LAMPE, Adolf – EMBER, Pál. *Historia Ecclesiae Ref. in Hungaria...*, s. 132.

32 *Az egri főegyház Szent János könyve*. KANDRA, Kabos (ed.). Adatok az egri egyházmegye történetéhez. III. füzet. Eger, 1886. passim.

déke) miért a borsodi egyházmegyéhez csatlakoztak. Ugyanez kebelezte be Heves vármegyének hozzá közelebb fekvő helységeit is.

A 16. század végén a gömör-kishonti és a borsodi esperességek egyesültek, méghozzá úgy, hogy az előbbinek lutheránus egyházai nem csatlakoztak.³³ Gömör északi részén ugyanis, a németek és szlávok által lakott helységek megmaradtak az ágostai hitvallás keretei között. A csatlakozás idejét Zoványi Jenő előbb 1608 utánra tette, mert összefüggést látott az 1608. évi I. törvénycikk – minden vallásnak vagy felekezetnek saját feljebbvalói, superintendentensei legyenek – és az egyházmegyék egyesülése között.³⁴ Viszont több gömöri gyülekezet vizitációját a borsodi egyházmegye kebelében végezték már évekkel 1608 előtt, ugyanez érvényes a tornai egyházakra is, így azután későbbi művében 1595 körülre datálta az egyesülés idejét.³⁵ Inkább arról az egyszerű tényről lehet szó, hogy a helvét hitvallású gyülekezetek saját hitsorsosaikkal akartak egy igazgatási keretben élni, ezért a 16. század utolsó harmadában csatlakoztak. Elképzelhető, hogy ez 1584 körül történt közelebről, mert ugyanebben az időben a kis-honti evangélikusok hét egyházközsége a murányvidéki lutheránus superintendentia keretei közé lépett,³⁶ s ekkor válhattak el tőlük a reformátusok. Ennél többet és pontosabbat nem mondhatunk. Miután Torna vármegye keleti felének gyülekezetei az abaúji, a nyugatra eső települések egyházai a borsodi seniorátus tagjai lettek feltehetően már a kezdetektől, így nem is volt önálló tornai esperesség.³⁷ A vármegyék közül Borsod és Ung maradt – előbbi igen kevés kivételtől eltekintve – csorbíthatatlan az egyházmegyék határainak kialakulása során.

33 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 220.

34 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyarországi superintendentiák a XVI. században*. Budapest, 1898. /Magyar protestáns Egyháztörténeti Monographiák/. 27, valamint 102. jegyzet. Zoványi ennek ellentmond Lexikonában, amikor a borsod-gömör-kishonti egyházmegye első esperesének szolgálati idejét 1592-től számítja... s. 93.

35 DIENES, Dénes. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek a 16.-17. századból*. Budapest, 2001. i. m. Pl. Csoltó, Kerepec, Sajógömör, Tornalja, Zádorfalva; Szőlősdó, Szögliget, Jósavafő stb. ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 169.

36 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 315, 416. Zoványi Jenő arról is tud, hogy Losonc és Fülek szintén a borsodi egyházmegyéhez tartozott egy ideig, sajnos a forrását – ami nála nem ritka eset – nem közli. ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 169.

37 Másként ZOVÁNYI, Jenő. *Magyarországi superintendentiák...*, s. 27. Az az érve Zoványinak, hogy a 16. században borsodi és nem borsod-gömöri, illetve abaúji és nem abaúj-tornai néven nevezik magukat ezek az esperességek, azért nem perdöntő, mert az elnevezésekben nem jelenik meg az összes vármegye, amelynek területére kiterjedtek a seniorátusok.

Ezen a ponton szembe kell néznünk azzal a kérdéssel, hogy a tiszáninnyi református egyházmegyék miért nem szervezték püspöki igazgatás alatt álló egyházkerületté esperességeiket. Zoványi Jenő álláspontja szerint a „katolikus püspök hatalma folyvást kiterjedt rájuk”, mely helyzetnek fenntartásáért a királyi kormányzat is mindent megtett, ennél fogva nem választhattak püspököt, majd pedig megszokták az esperesi kormányzat önállóságát.³⁸ Később is fenntartotta álláspontját, noha elismerte, hogy a református esperesek „máskülönben nem törődtek” az egri püspökkel.³⁹ Az ellentmondást nem kívánta feloldani, nekünk kell megkísérelni. A fentiek vonatkozó részleteiből kiderülhetett, hogy az egri püspök bármennyire is igényelte egyházmegyéje papsága fölött a hatalmat és az intézkedési jogot, még saját székvárosában sem tudta azt maradéktalanul érvényre juttatni. Amikor pedig a papság nagyobbik része gyülekezeteivel együtt a helvét teológia alapjaira helyezkedett, a katolikus püspöki hatalmat kifejezetten el is utasította a tarcali zsinaton. Igen hangsúlyos, hogy éppen ezen a ponton fogalmazták meg saját álláspontjukat, nem pedig az egyébként átvett Bèze-féle hitvallás eredeti szövegét fogadták el csupán. Az is egészen világos, hogy a püspökválasztás elvi kérdésében nem volt egységes a zsinati atyák álláspontja, mert amikor kinyilvánították, hogy szükséges egy szervező-elnöklő vezető, azt is leszögezték, hogy „annak nevezetén nem kell villongani”, ami bizony azt jelenti, hogy eleget villongtak azaz vitatkoztak fölötte. Az elnevezés tekintetében öt lehetséges változatot soroltak fel: antistes, senior, rector, director, intendens.⁴⁰ Természetesen szóba sem jöhetett az episcopus, miután a római értelemben vett püspöki tisztséget egyértelműen elutasították, ráadásul ezzel valóban ki is provokálhatták volna a katolikus hierarchia ellenlépéseit. Nem fordul elő a superintendens kifejezés sem, amit általában a protestáns püspökök használtak tisztségük jelölésére. Nincs abban semmi különös, hogy a református papság elvi okoknál fogva, a kellő egyetértés hiányában nem kívánta az egyházmegyéket nagyobb szervezetbe integrálni, megelégedett azok laza szövetségével, hiszen a legfontosabb kérdésekben – például az antitrinitárius küzdelem során – amúgy is egységesen léptek fel. Az itteni esperesek az egri püspökkel valóban nem törődtek, hiszen a lelkészeket tőle függetlenül ordinálták, sőt az excommunicációt is gyakorolták, azaz püspöki hatáskört bírtak egyházmegyéjükben. Kopácsi István például 1567-ben, az ekkor még külön álló gö-

38 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyarországi superintendentiák a XVI. században...*, s. 27.

39 ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 165.

40 COMPENDIUM doctrinae Christianae... In publicis synodis Tartzaliensi ac Thordensi editum et publicatum... Sárospatak, 1655. 444. RMNy 2604.

mör-kishonti egyházmegyében egyházat látogatott Rimaszombatban, ami egyértelmű jele a protestáns öngazgatásnak: „Tisztelendő Kopachi István és Miskolczi Péter uraimék ő kegyelmek visitationkér jöven, ő kegyelmeket harmad napig meg marasztánk, költöttünk tizenkét forintot, magának esp. uromnak adánk nyolc forintokat.”⁴¹

De abban sem áll meg Zoványi véleménye, hogy az egri püspök hatalma „folyvást” érvényesült, mert Verancsics 1563-ban elhagyta Egert, majd pedig miután esztergomi érsek lett, 1569 és 1572 között nem töltötték be a püspöki széket. Lett volna tehát alkalom református püspök választására.⁴² Egy ponton azonban – némi módosítással – Zoványival egyet értünk, tudniillik abban, hogy a megszokásnak lehetett annyi szerepe, miszerint a reformáció első szakaszában, a lutheránus esperesi kormányzat idején, valóban nem választhattak egyházpolitikai okoknál fogva püspököt Felső-Magyarországon, ellentétben Erdéllyel és a Tiszántúllal. A református egyházmegyék megszervezése során ennek talán volt mintaszerű befolyása a történetekre. Végső soron pedig azt mondhatjuk, hogy Tizsáninnen geopolitikai helyzete lehetővé tette az eltérést a többi protestáns egyházvidékhez képest, mert ez a terület az alakuló Erdélyi Fejedelemségnek és a Magyar Királyságnak egyaránt a perifériáján volt, s ebből adódóan nagyobb mozgástérrel rendelkezett.

A tizsáninneneni helységek számára meghatározóvá vált a török jelenléte. Különösen Fülek (1554) majd Eger (1596) eleste következtében a hivatalos békeidőben is egymást követték a katonai akciók az itteni vármegyék területén, falvak, mezővárosok pusztulását idézve elő. A gyakori háborúk még inkább elmélyítették az amúgy is rendkívül nehéz helyzetet. Éppen a református egyházmegyék kialakulásának utolsó szakaszában, 1566-ban a tatárok végigpusztították ezt a vidéket, amit megrázóan énekelt meg Szegedi Gergely, akkor éppen az egri vár prédikátora.⁴³ Ez a helyzet magyarázza, hogy meglehetősen hullámzó volt az egyházközségek életének színvonala.

41 S. SZABÓ, József. *Debreceni és sárospataki papok a reformáció századában*. Debrecen, 1916.

42 *Magyar Katolikus Lexikon*. (Viczián János ed). Budapest, 1993. II., s. 803. BALÁZSI, Ferenc – SZERDAHELYI, Nándor. *Heves vármegye története...* s. 252-261. Vagy mit mondjunk arra, hogy a győri katolikus püspökség területén választottak protestáns püspököt (Szegedi Máté majd Beythe István), miként a csallóköziek is az esztergomi főegyházmegyében (Bornemisza Péter). Zoványi szerint mindkét esetben kihasználták a katolikus főpap halálát (Liszi János püspök, Verancsics Antal érsek). ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 241. Magyar protestáns egyháztörténeti..., s. 120.) Vajon a tizsáninneniek miért nem használták ki ugyanazt a lehetőséget? Szerintem elvi okoknál fogva.

43 Szánja az Úristen híveinek romlását. RPHA-1300.

Népes anyaegyházak váltak leányegyházakká, vagy éppen pusztultak el, az erőtlenebb filiák olykor évekig eltűntek a színről, némelyek véglegesen.

Katolikusok maradtak ugyan az egyházmegyék területén, de többnyire szórvány helyzetben. A helyzetet jól illusztrálja, hogy a kutatás jelen állása szerint Abaúj, Borsod és Zemplén vármegye egyetlen mezővárosában sem maradt önálló plébániájuk, s ez volt a helyzet minden valószínűség szerint Ungban is.⁴⁴ (Kassa sajátos helyzetbe került, amikor az egri püspökség oda költözött, de a város közismerten kívül maradt a tiszáninnen református egyházigazgatás keretein.) Az orthodox vallásúak viszont pozícióikat megőrizték, sőt a rutének folyamatos betelepülésével, különösen Ungban és Zemplénben, még meg is erősítették.

Antitrinitárius viták Tiszáninnen

Alig jutott nyugvópontra a lutheránus kereteket túllépő egyházmegyék élete a patrónusi beavatkozásoktól sem mentes viták után, máris szembe kellett nézni a vezető lelkipásztoroknak olyan problémával, amit ők maguk is okoztak a lutheránus álláspontot képviselőknél. Miután néhány éve már zajlott az ország keleti felében az antitrinitáriusok elleni küzdelem, számítani lehetett rá, hogy az itteni lelkipásztorokat sem hagyja érintetlenül a reformáció teológiai radikalizálódása. Nyilvánvaló, hogy a helvét irány képviselői nem hagyhatták szó nélkül, amikor néhány lelkipásztor hangoztatni kezdett olyan tanításokat, amelyek a Szentháromság kérdésében a tagadás irányába mutattak. Az ellenlépésekre nem csak teológiai megfontolások késztették őket, hanem komoly szerepet játszott a politikai körülmény is. Tarthatatlan lett volna a „sacramentarizmus” bélyegét magán hordozó helvét reformáció helyzete, ha követői szemet hunynak a közöttük bontakozó antitrinitárius kezdeményezések fölött. A későbbi fejlemények igazolhatták a tiszáninneniek aggodalmait. Az uralkodó 1570 márciusában kiadott egy pátenst, melyben fellépésre utasította a hatóságokat az Erdélyből a Királyságba behatolt Szentháromság-tagadó tanokat képviselők ellen. A rendelet az eretnekek felkutatásával a hierarchiát bízta meg, s kiterjesztette jogosítványukat a sakramentáriusokkal és a zwingliánusokkal – tehát a reformátusokkal – szembeni eljárásra is.⁴⁵ A királyi országrészben az uralkodó és környezete a lényegyet tekintve nem tett különbséget a helvét és az antitrinitárius teológia között, hanem mindkettőt eretnekségnek tartotta, s Miksa

44 Borovszky Samu felsorol ugyan 4 községet – hivatkozás nélkül –, ahol „biztosan” katolikus volt a pap a 16 – 17. század fordulóján, de a tizedjegyzékek nyugtatványai nem igazolják állítását. BOROVSKY, Samu. *Borsod vármegye története a legrégibb időkől a jelenkorig*. I. kötet. Budapest, 1909, s. 103.

45 Verancsics Antal összes munkái. i. m. XII., s. 342 – 349.

igyekezett is mindent megtenni annak érdekében, hogy az unitáriusokat elítélő országgyűlési végzés a sacramentáriusokra is kiterjedjen.⁴⁶ Hogy ez mégsem így történt, annak minden bizonnyal az állt a hátterében, hogy Miksának fontosabb volt a rendek megnyerése Rudolf megkoronázásához (1572), így azután a sacramentáriusokat „futni hagyta”. Bizonyosnak tűnik tehát, hogy a teológiai megfontolások mellett a tiszáninnyi reformátusok vezető lelkipásztorait a politikai megfontolások is cselekvésre ösztönözheték.

Egri Lukács prédikátor hosszabb kolozsvári lelkipásztorkodás után 1565 tavasza táján tért vissza Egerbe, s itt minden bizonnyal már az antitrinitárius teológia hatása alatt kezdett prédikálni.⁴⁷ Álláspontja hamar közismertté válhatott, a dolog természetéből adódóan maga sem titkolhatta, mert az 1566 januárjában összehívott gönci zsinaton már az antitrinitárius kérdés volt az egyik fő téma. „Senki önféjének költeményeit, avagy a Sátántól támasztott új tantételeket ne tanítsa” – rögzítették a zsinati atyák rögtön az első cikkelyben.⁴⁸ Az értekezleten vita is folyt, Egri Lukács előadhatta álláspontját, melyre Károlyi Gáspár válaszolt. Megegyezés nem született itt sem, miként az ilyen irányú kísérletek Erdélyben is zátonyra futottak. Erdélyben az antitrinitárius reformáció jelentős politikai támogatást élvezett, Tiszáninnyi viszont szó sem volt ilyenről. Inkább arra következtethetünk, hogy magában Egerben is nehezzé válhatott Lukács prédikátor helyzete Mágocsy Gáspár intézkedései nyomán. Ezzel lehetett összefüggésben, hogy a református főkapitány Genfbe küldte Thúri Mátyást és Szikszai Hellopeous Bálintot, talán az antitrinitárius teológia elleni küzdelemre való jobb felkészülés érdekében. Minden esetre Egri Lukácsnak távoznia kellett Egerből, 1566 végén ungvári lelkész lett. Nem lehetetlen, hogy itt földesúri pártfogást élvezett, és befolyásosabb lelkésztársai, akik között esperesi tisztet vitt,⁴⁹ sem állhattak messze teológiai álláspontjától, mert az ungiak nem jelentek meg Debrecenben 1567-ben, s így a helvét hitvallást sem fogadták el ekkor. Viszont az Egri Lukács bebörtönzése után választott esperesük, Szikszai Gergely, aláírta a Theodore de Bèze-hez intézett levelet.⁵⁰

46 Magyar Országgyűlési Emlékek V., s. 346, 379.

47 SZABÓ, András. *Egri Lukács „megtérése”*. Az antitrinitarizmus Északkelet-Magyarországon 1565-1574. ItK, 1984, s.543 – 557. Ahol az adatokat külön nem jelzem, mindeütt ezt a munkát követem.

48 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...* s. 443.

49 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 165. Az esperességről szóló adat bizonytalan.

50 SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor*. Budapest, 1984, s. 163.

A kassavölgyi esperesi tisztséget viselő Károlyi Gáspár állt a Szentháromságot tagadókkal szembeni küzdelem élére. A helvét hitvallást elfogadó debreceni zsinatot (1567) követően azonnal elhatározták a trinitárius teológia Tiszán inneni megszilárdítását, s ennek érdekében november 15-én Göncön meghívót bocsátottak ki arra a zsinatra, amelynek helyszínéül Szikszót jelölték, s a tanácskozást 1568. január 6-ára tűzték ki. A kitűzött tételek döntő részben a Szentháromság tanának védelmében fogalmazódtak meg, ugyanakkor tárgyalni óhajtottak néhány olyan kérdést, amelyet Tarcalon már egyszer rögzítettek, de nyilvánvalóan nem született bennük teljes egyetértés. Ilyen volt a predestináció, a keresztség, a házassági eskü és az úrvacsorai kenyér ügye.⁵¹ A zsinat kezdeményezői nevében Károlyi Gáspár, Mohi Ferenc esperesek és Szikszai Fabricius Balázs pataki tanár a meghívó kelte után két nappal levelet írtak Schwendi Lázár felső-magyarországi főkapitánynak, hogy ne akadályozza meg a gyűlést, sőt legyen annak védnöke, segítse elő, hogy „az Arius tanával megfertőzöttek”⁵² mindnyájan, de kiváltképpen Egri Lukács, kénytelenek legyenek megjelenni. Ugyanakkor a tiszántúliak kapjanak menlevelet – ugyanis háború folyt Erdély és a Királyság között –, valamint a felvidéki lutheránus lelkészeknek is legyen kötelező a részvétel. Nem volt túlságosan taktikus lépés, hogy a lutheránusokat sértő ostya-kérdést is tárgyalni óhajtó értekezleten óhajtottak egységfrontot létrehozni az ágostai hitvallásúakkal a tiszáninnyi reformátusok. A főkapitány beavatásának pedig az a magyarázata, hogy az adott helyzetben a debreceni zsinathoz hasonló rendezvényt a közvetlen politikai és katonai hatalom tudta és beleegyezése nélkül nem lehetett megkockáztatni. Schwendi élt is a hatalmával és nem engedélyezte a zsinatot, bizonyára nem a lutheránus ellenes élt hordozó programpontra okán, sokkal inkább a feszült politikai helyzetből kiindulva.⁵³ Viszont nem maradt közömbös az ügy iránt, mert hamarosan elfogatta Egri Lukácsot, Kassára vitette, ahol 1568. január 27-én, evangélikus lelkipásztorok vezető szerepével és a reformátusok

51 Helyesen állapította meg Szabó András Kathona Gézával szemben, hogy a tételeknek csak egy része vonatkozhatott Egri Lukácsra. (KATHONA, Géza. *Egri Lukács antitrinitárius-anabaptista nézetei. ItK 1971, s. 403-424.*) Véleményem szerint a tarcali zsinaton megtárgyalt hittani és gyakorlati kérdések némelyikében nem volt még teljes a lelkipásztorok közötti egyetértés, különböző gondolkodás és gyakorlat élt a mindennapokban, s a tervezett értekezleten ezekre is ki akartak térni, mivel a debreceni zsinat szellemében – különösen a helvét hitvallás elfogadásával – lezártnak kellett tekinteni őket.

52 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 623.

53 Lazarus von Schwendi a hitvallási türelmet képviselő humanista volt. (SCHMID, Peter. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band IX. Herzberg, 1995. Spalten 1235 – 1239.*) Ez a türellem azonban nem terjedt ki a szentháromság-tagadókra.

részvételével zsinatot hivatott össze, amely elítélte az ungvári prédikátort. Egri tisztes körülmények között raboskodott. S bár ügye megjárta a legfelsőbb fórumokat is, s olyan személyiségek jártak közbe érte, mint Dudith András, aki száműzetésre óhajtott volna változtatni a rabságot, majd pedig maga Lukács prédikátor is kész lett volna szabadsága érdekében elfogadni a Szentháromságról szóló tant, haláláig (1574) nem szabadult börtönéből.

Egri Lukács bebörtönzésével nem ért teljesen véget az antitrinitárius mozgalom Tiszáninnen, kétségtelen azonban, hogy a legtehetségesebb képviselőjét veszítette el. A fentebb már emlegetett Csanádi Imréről is bebizonyosodott, hogy nem állt meg a svájci teológiai irány mellett, amiért annak idején el kellett hagynia Abaújszántót. 1566-ban Kassán már a Szentháromság tagadás mellett térített, s nem kímélte eközben az amúgy is érzékeny lutheránusokat sem, amikor azt hangoztatta, hogy azok nem Krisztus testét, hanem az ördögét veszik az úrvacsorában.⁵⁴ Ha ez így volt, még csodálkozhatunk is, hogy megúszta tizenöt napi fogsággal, majd 1567. január 30-án örökre kitiltották a városból. Fél évvel később ugyanezt az ítéletet hozta a magisztrátus egy Borbély Orbán nevű polgárral szemben is, mert Egri Lukács és Csanádi Imre tanítását dicsérte.⁵⁵ Ezek után Csanádi feltehetően Sáros vármegyében igyekezett meggyőződésének híveket szerezni, mert 1568 februárjában körlevélben sürgették, hogy innen is tiltsák ki. Csanádi végig kitartott meggyőződése mellett, így azután Tiszáninnen nem maradhatott, Erdélyben, Kalotaszentkirályon lett unitárius prédikátor. Kassán még évekig emlegették, méghozzá kifejezetten elismerő hangon szóltak tanításáról.⁵⁶

Név szerint ugyan másokat nem ismerünk, de az antitrinitárius teológia elterjedt voltát jelzi, hogy Ceglédi Ferenc sárospataki lelkész, zempléni esperes 1568-ban szükségesnek látta egy zsinat összehívását az ügyben Patakon is. Nyilvánvalóan a zempléni papság ingadozó tagjait volt hivatva megerősíteni ez az értekezlet. Ugyanakkor a meghívó levélből kitűnik, hogy az egyházmegyei életben ekkor kezdett rendszeressé válni a lelkipásztorok ilyen jellegű összejövetele, amit alátámaszt az is, hogy a gönci zsinat 22. cikkelye épp a közelmúltban tette kötelezővé a megjelenést a prédikátoroknak a zsinatokon. Ceglédi levele pedig elmondja, hogy a tan megerősítése mellett a lelkipásztorok erkölce feletti örökös is indokolja a rendszeresen tartandó értekezleteket, miként ezt a Patakit is.⁵⁷

54 RÉVÉSZ, Kálmán. *Százéves küzdelem a kassai református egyház megalakulásáért. 1550 – 1650.* Budapest, 1894, s. 12.

55 Tamže

56 ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 174.

57 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 445, 635.

Három tiszáninneni református esperes (Károlyi Gáspár, Hevesi Mihály, Szikszai Gergely) 1568. május 1-i keltezéssel levelet írt Theodore de Bèze-nek, melyben amellett, hogy beszámoltak Magyarország siralmas helyzetéről, megerősítették a helvét hitvallás melletti elkötelezettségüket, és irodalmi-hittani segítséget kértek az antitrinitáriusok elleni küzdelemhez. „Kérünk titeket és esedezünk, hogy ha Isten dicsősége és egyházának haszna valamennyire megindít titeket, írjatok minél előbb ezek ellen az istentelenségek ellen név szerint vagy az erdélyi fejedelemnek, vagy csupán e királyság egyházközségeinek ajánlva; ezt hogy megcselekedjétek, újra és újra könyörögve kérjük.”⁵⁸ Ezzel az európai protestantizmus, azon belül a református reformáció vezéralakján keresztül a magyar református reformációt, s annak mindennapi meghatározó harcait igyekeztek bekapcsolni az európai szellemi vérkeringésbe. Hogy mennyire nem túlzás az ügy kapcsán európai kontextusról beszélni, azt éppen ugyanebben az évben, 1568 elején Erdélyben megjelent, az antitrinitárius teológiát népszerűsítő könyv svájci fogadtatása mutatja.⁵⁹ A névtelenül kiadott, a Szentháromságot gúnyoló fámetszeteket tartalmazó írás a háromság-tagadók ellenségei között sorolja fel többek között Bullingert és Bèze-t is. Henrik Bullinger veje, Josias Simler azonnal reflektált is rá, felszólította az összefogásra a veszélyeztetett területeket, különösen a lengyel, litván, magyar és erdélyi egyházak papjait és világi patrónusait. Majd 1575-ben ugyancsak Simler Aethicus Cosmographia című, Balassi Jánosnak ajánlott művében ismételten kitért a magyaroknak az „igaz vallás” melletti, azaz a Szentháromság tagadókkal szembeni küzdelmére.⁶⁰ Tehát akár azt is mondhatjuk, hogy ily módon az esperesek leveleiben megfogalmazott segítségkérés meghallgatásra talált, a „Nyugat” nem ment el közömbösen a magyar reformátusok ügye mellett. Egyébként az az óhaj, hogy a jeles európai reformátorok fizikai jelenlétükkel is vegyenek részt az ügytárgyalásban, az 1569. évi nagyváradi hitvitán is elhangzott, ami talán csak jelképesen, a kérdés európai jelentőségét kívánta aláhúzni: „Sőt ezt kívánnók, hogy más országból is fő tudós emberek eljönnének, bátor ugyan Béza ő maga is, avagy Simlerus, hogy az Istennek tiszta igéjéből az igazság kinyilatkoznék.”⁶¹

Erdélyből kiindulva az antitrinitárius kérdés még sokáig napirenden maradt, s a tárgyalt zsinatokat követően is jelen volt még egy ideig a Tiszán-

58 SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...*, s. 162 – 163.

59 De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione libri duo. RMNy 254.

60 IMRE, Mihály. *A Vizsolyi Biblia egyik forrása – Petrus Martyr*. Debrecen, 2006, s. 30 – 33.

61 BALÁZS, Mihály. *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli atitrinitarizmus kezdetei*. Budapest, 1998, s. 20.

innen. Erre utalhat Meliusnak 1570-ben kiadott Igaz Szent Írásból kiszedett ének című művének ajánlása.⁶² A debreceni püspök a maga kérlelhetetlen módján és kemény stílusában halált követel a Szentháromság tagadókra, akiket az Isten szőlőjébe beszabadult vadkanoknak, rókáknak nevez. Majd pedig követendő példaként hozza fel: „Isten éltesse ő nagy[sága] Ugnot Christoph uramat, az egri kapitánt, hogy a rókákat, kanokat kergeti”. Ezek szerint Egerben Lukács pap távozását követő esztendőkből még lehettek antitrinitáriusok, s az 1569-ben főkapitánnyá kinevezett Ungnád Kristóf erőlyesen lépett fel ellenük.

Anabaptisták és rajongók

Melius Péter értesülése Ungnád kemény intézkedéseiről nem csak az antitrinitáriusokkal hozható kapcsolatba. A főkapitánynak Egerben, 1570-ben határozottan fel kellett lépnie azokkal a katonákkal szemben is, akik Karácsony György mozgalmának befolyása alá kerültek.⁶³ A török csodás körülmények között való legyőzését vizionáló „fekete ember” üzenete a halálra szántságban élő, ezért a spiritualizmusra fogékonyabban reagáló egri vitézek közé feltehetően nem előzmények nélkül érkezett meg.

Az adatok meglehetősen szegényesek, de némi nyoma van annak, hogy az anabaptista nézetek Tiszáninnen is terjedtek imitt-amott. Pető János kassai magyar prédikátor részére a város 1559-ben minden bizonnyal nem ok nélkül adott ki olyan szolgálati rendelkezést, melyben szigorúan tiltotta az újrakeresztelők tanításának támogatását.⁶⁴ Melius imént idézett ajánlásából pedig az is megtudható, hogy Felső-Magyarországon két újító, Gárgyános Máté és Mezögyáni Ambrus bűnhődött halállal, akiknek tevékenysége feltehetően az anabaptista tanokhoz köthető. A nép hitéletébe, még ha egy-egy közösségük a lutheri vagy helvét teológia köré is szerveződött, felszívódhattak az anabaptista szemlélet egyes elemei. Sőt, a lelkipásztorok sem maradtak érintetlenek ezektől. Fentebb szó volt arról, hogy Tarcalon 1562-ben a zsinat által elfogadott hitvallásban állásfoglalás született a házassági eskü elvetéséről. Arany Tamás spiritualista nézeteiről ismert tiszántúli lelkipásztor, akivel szemben Melius Péter lépett fel igen határozottan, hangsúlyozta 1561-ben, hogy „az eskütésnek nem kell lenni a házasságban a lelkipásztor által, mert nincs az Írásban”.⁶⁵ A tarcali határozat világosan mutatja, hogy ugyanebben az időben ezt a nézetet a zsinati többség is magáénak vallotta

62 RMKT, 16. VII. 129 – 133.

63 RÉVÉSZ, Imre. *Debrecen lelki válsága 1561 – 1571*. Budapest, 1936, s. 69 – 71. Az egriekről az alább részletezett adatok is itt.

64 KEMÉNY, Lajos. *A reformáció Kassán...* s. 92 – 93.

65 RÉVÉSZ, Imre. *Debrecen lelki...*, s. 33.

a tiszáninneni egyházvidéken. Az eskü megtagadása illetve tiltása jellegzetesen anabaptista vonás. A Szikszóra tervezett zsinat (1568) kiadott tételeiben az antitrinitárius teológia mellett az anabaptista tanítással szembeni határozott ellentmondás szintén szerepel, ez pedig létező problémára utal. A 22. cikkely kiáll a gyermekkeresztség mellett, a következő pedig elutasítja a többnejűséget. Közismert, hogy szélsőséges, rajongó újrakeresztelők – ilyen volt például a Sion királyság Münsterben – az Ószövetségre hivatkozva többnejűséget hirdettek és gyakoroltak. Ugyanez a szikszói cikkely, ellentmondva a tarcali végzésnek, egyértelműen meghatározza, hogy „a házastársakat esküvel kell egybekötni”.⁶⁶ Mindezek mellett illetve velük keveredve jelent meg az eleve elrendelés (predestináció) szélsőséges értelmezése is. Eszerint a gonosztettekre és jócselekedetekre egyaránt predesztinálva van az ember, ennél fogva a bűnnek is Isten az oka, amiből következik, hogy akik vétkeznek, azok „nem tehetnek róla”.⁶⁷ A predestináció kérdése szinte minden tiszáninneni zsinaton kiemelt helyet kapott, a szikszói tételek pedig kiemelten foglalkoztak vele, ellentmondva a szélsőséges, Felső-Magyarországon is megjelenő értelmezésnek.

Az egri katonák között szintén felbukkantak határozottan anabaptista színezetű vonások: „se törvént nem tettek, [...] szitkot nem mondtak, nem esküdtek, egymást afféléért megfeddették” – tudható meg korábbi parancsnokuktól, Forgách Simontól. A vitézek nem akarták tétlenül nézni, hogy a „szent had” legyőzi a törököt, hanem maguk is részesei óhajtottak lenni a diadalnak. Ezért előbb kapitányukat kérték, hogy bocsássa el őket, majd Szikszai Hellopoeus Bálint prédikátortól kérték számon, hogy azt hirdette, miszerint Karácsony György nem Isten embere. Lelkészüik kitarított véleménye mellett, sőt a katonákat feddette, hogy inkább Isten ígéjének higgyenek olyan erős meggyőződéssel, amilyennel hitelt adtak a hamis híreszteléseknek. A főkapitány a hangadókat tömlöcbe záratta, de talán nem tudott volna gátat szabni az eseményeknek, ha másnap meg nem érkezik a hír Karácsony hadának súlyos vereségéről.

Végül is azt mondhatjuk, hogy Felső-Magyarországon a rajongó mozgalmak szórványosan jelentkeztek ugyan, de bizonyos elemeikben érintették még a prédikátorokat is, végső hatásukban viszont elszigeteltek maradtak.

66 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 622.

67 RÉVÉSZ, Imre. *Debrecen lelki...*, s. 22.

Tiszáninneni lelkipásztorok a 16. században

A papok a beszedett tizednek egy részét – általában borból nyolcadot, terményből negyedet – javadalmuk részeként megkapták. A tizedszedőknek az átvételről nyugtát adtak, amelyek ugyan nem teljes, de Tiszáninnenre nézve elég jó tájékoztatást nyújtanak a lelkipásztorokról a 16. század hatvanas-hetvenes éveitől kezdve.⁶⁸

Általános jelenség ezekben az évtizedekben, hogy a lelkipásztorok igen gyakran változtatják a helyüket. Egészen nyilvánvaló, hogy az egyházmegyei szervezet megszilárdulásától kezdve a gyülekezetek éltek a papmarasztás jogával, mely szokás a szabad papválasztást is feltételezi. A lelkészt csak egyetlen esztendőre fogadták, s annak elteltével értékelték munkáját, s vagy marasztották, vagy menesztették. A lelkész nem volt egészen kiszolgáltatott, mert – mint fentebb utaltunk rá – valós ok nélkül nem lehetett őt elküldeni, ugyanakkor ő maga is dönthetett a távozás mellett esztendeje elteltével marasztása esetén is. A gyakori változások mögött kereshető egyaránt a gyülekezet és a lelkész elégedetlensége. Utóbbi esetben az életkörülmények és a javadalom körüli problémák lehettek a döntő okai a távozásnak. A papmarasztás során nem égettek fel minden hidat maguk mögött a lelkipásztorok, mert nem ritka eset, hogy többször is visszatértek a korábban elhagyott községbe, mezővárosba.

A lelkészekre jellemző „munkaerő vándorlás” behálózta az egész országot. A felső-magyarországi gyülekezetekben szolgált számos lelkipásztor éppen úgy Erdélyből, Tiszántúlról, Dunántúlról, miként innen származó sok pap az ország más vidékein. Az sem mondható el, hogy a tiszáninneni református papság gerincét a bennszülöttek alkották volna. A nevezett időszakban az itteni négy református egyházmegyében mintegy 160 olyan lelkipásztor azonosítható, akik szűkebb pátriájukban szolgáltak, míg 26-an innen származtak ugyan, de más egyházvidéken munkálkodtak.⁶⁹ Az utóbbi szám csak töredéknek tekinthető, mert az említett forrás nem fedi le az ország teljes területét. A más vidékekről érkezett lelkipásztorok száma valamivel meghaladta a 300 főt ebben az időszakban, tehát Tiszáninnen nem volt önellátó, az új egyházi értelmiség tekintetében „behozatalra” szorult.

A református egyházmegyékben, ugyanabban az időszakban mintegy 350 lelkész szolgált 900 gyülekezetben, ha minden anyaegyház parókiája be volt töltve. Ez az optimális helyzet azonban nem állt fenn talán sohasem, a háborúk és a soha nem szűnő katonai akciók pusztításai következtében.

68 ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyek mellet.* In: Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár. Budapest, 1929, s. 5 – 141.

69 Az adatok között Kassát nem vettem figyelembe.

Összehasonlításként rendelkezünk a Heves vármegyei adatokkal ugyanebből az időből, ahol mintegy 35 lelkész és pap (protestáns és katolikus) jutott a mintegy 110-120 helysége.⁷⁰ Hevesben ezek szerint 3,4 község jutott egy lelkészre vagy papra, míg a református egyházmegyékben 2,6, tehát a helyzet általában kedvezőbb volt az utóbbi esetben. Az arányok közötti különbség abból adódik, hogy Heves vármegye jelentős része korán hódoltság lett. A református egyházmegyék egyenkénti, optimális arányai a következők: Abaújban 1,9; Borsodban 2,5; Ungban 3,4; Zemplénben pedig 2,7 gyülekezet jutott egy lelkészre. Borsodnál a befolyásoló tényező a hódoltság, míg Ung és Zemplén esetében a települési viszonyok a meghatározók.

A legtöbb lelkipásztort ezekben az évtizedekben Miskolc adta (15), utána következett Szikszó (12), ez a két mezőváros kiemelkedett a többiekhez képest. Olaszliszka (9), Gönc (7), Eger (5), Tarcál (5), Nagytálya (5), Sajószentpéter (5), Abaújszántó (4), Hejce (4), Mohi (4), Torna (4), Nagymihály (3), Rimaszombat (3), Tállya (3), Ungvár (3), Sátoraljaújhely (3), Nagykapos (2), Tokaj (2), Maklár (2), Telkibánya (2), Heves (2), Korlát (2), Szobránc (2) a következő sorrend. Többségükben olyan települések, amelyek a középkor utolsó évtizedeiben már színvonalas iskolákkal rendelkeztek, ami szülőtteik egyetemjárásában is megmutatkozott. Egészen egyértelmű, hogy ezek a művelődésre is gondot fordító települések a reformáció során sem mondtak le ilyen irányú törekvéseikről. Mintegy 70 azoknak a helységeknek a száma, amelyekből egy-egy lelkész származott, s melyek számára feltehetően min tául szolgálhattak a közelükben fekvő mezővárosok.

A lelkipásztorok képzettségének színvonala sok esetben nehezen vagy egyáltalán nem állapítható meg. A tiszáninneni származásúként azonosított 186 lelkész közül 29 tanult Wittenbergben, 4 pedig Debrecenben (utóbbiakat nem találjuk a wittenbergiek között, a nem tiszáninneni gyülekezetben szolgáló pedig 1-1 volt csupán). E 33 lelkész származási hely szerint így csoportosítható: Szikszó (10), Miskolc (6, ebből 2 Debrecenben), Eger (3), Gönc (2), Mohi (2), Heves (1), Körtvélyes (1), Nagykapos (1), Nagytálya (1), Sajószentpéter (1, Debrecen), Szobránc (1), Tarcál (1), Tard (1), Telkibánya (1, Debrecenben), Torna (1). A más vidékről származó lelkipásztorok közül 33 tanult a wittenbergi egyetemen, összesen tehát a 16. század utolsó négy évtizedét figyelembe véve, a református egyházmegyékben meghaladta a hatvanat az egyetemen tanult prédikátorok száma (a lelkészi kar 13 - 14 %-a). A lelkészek igen nagy többségének tehát a hazai iskolák nyújtottak képzettséget.

⁷⁰ BALÁZSI, Ferenc – SZEDERKÉNYI, Nándor. *Heves vármegye története*. Eger, 1897. II., s. 406.

Mindehhez még néhány adatot hozzáfűzhetünk. Számításaink szerint a vizsgált időszakban, tehát nagyjából 1560 és 1600 között 29 tiszáninneri helységről 70 diák tanult Wittenbergben, 2 településről 1-1 fő Heidelbergben.⁷¹ Ennek alapján az imént felsorolt jelentősebb, jó iskolát tartó helységek közé kell számítani még Sárospatakot és Szepsit. A legújabb kutatás meggyőzően igazolta, hogy a pataki iskola a 16. század utolsó harmadában lényegesen színvonalasabb intézmény volt annál, mint azt korábban vélték.⁷² A felsorakoztatott adatok alapján pedig elgondolható, hogy Patak mellett Szikszón (13 wittenbergi és 1 heidelbergi diák) és Miskolcon (8) a korban szokásos humanista ismeretek mellett a teológia alapjait is taníthatták. A jobb iskolák közé kell sorolnunk Abaújszántó, Eger, Gönc, Olaszliszka, Rimaszombat, Sajószentpéter, Sátoraljaújhely, Szepsi intézményeit is. Ezekre nézve jellemzőnek és nem kivételnek foghatjuk fel a Miskolci Csulyak István önéletírásából származó adatot, miszerint egy igyekvő kisdiák az olaszliszakai iskolában hat-hét évesen magyar és latin kötött szövegek sokaságát véshette elméjébe, sőt latinról már fordított is, nyolc-kilenc éves korában (1584) görög olvasást tanulhatott, Újhelyben pedig hiánytalanul elsajátíthatta a latin grammatika alapjait.⁷³ A debreceni névsort 1588-tól ismerjük, ez az iskola a korábbi években is fogadhatott felső-magyarországi diákokat, hiszen a század utolsó évtizedében 19 tiszáninneri helységről 32 diák tanult itt.⁷⁴ Közülük mindössze egy járt Wittenbergben, a többiek számára Debrecen a tanulmányok befejező állomása volt minden bizonnyal. Ide Miskolcra 6, Göncről 4, Szepsiből és Noszvajról 3-3 ifjú érkezett. Bártfa iskolája pedig ezekben az évtizedekben a felvidék legjobb intézményének számított, többeknek lehetett „nevelő iskolája”, már csak a földrajzi közelség okán is.

A lelkipásztorok többségének bizonyosan voltak könyveik. Hédervári István gálszécsi prédikátor 1570-ben a könyveit fiának hagyta testamentumában.⁷⁵ Debreceni János abaújszántói (később nagykárolyi) prédikátor tulajdonában lévő könyvekről, 1576-ból fennmaradt egy jegyzék.⁷⁶ Kitű-

71 Ők tehát nem azonosíthatók mindnyájan a tizedjegyzékek alapján a lelkészek között. Egy diákot csak egy intézményben vettem figyelembe. THURY, Etele. *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve*. In: Iskolatörténeti adattár II. Pápa, 1908, passim.

72 SZABÓ, András. *A késő humanizmus irodalma...* i. m.

73 JENEL, Ferenc et al.. *Régi Magyar Költők Tára XVII. század. 2. kötet*. Budapest, 1962, s. 284.

74 THURY, Etele. *A debreceni református főiskola törvényei s az ezeket aláírt tanulók névsora*. In: Iskolatörténeti Adattár II. Pápa, 1908, s. 68-468. Heidelbergi peregrinusokra: Sárospataki Füzetek 1862, s. 560 – 561.

75 MPEA 1928. 3 – 5.

76 MPEA 1928. 23 – 24.

nik belőle, hogy a prédikátor könyvkereskedéssel foglalkozott, s talán nem számított egészen kivételnek ebben hivataltársai között. Vélhetőleg az általa árult nyomtatványok utalnak irodalmi érdeklődési körére. A kilenc, különböző példányszámokban meglévő nyomtatvány többsége történelmi témát hordozott. Az oszmánok lepantói vereségét (1571) tárgyaló historiának a magyarországi török jelenlét adott különös jelentőséget. A *Historia Alexandri Magni* latin című, de magyar nyelvű krónikás ének Ilosvai Selymes Péter tollából született és 1574-ben Debrecenben hagyta el a nyomdát. Ugyanitt és ebben az évben jelent meg Hunyadi János históriája, mely szintén krónikás ének, Nagybáncai Mátyás a szerzője. Krónikás ének Temesvári Istvánnak a kenyérmezei diadalról írt műve is, mely Kolozsvárott jelent meg 1573-ban. A Mátyás királyról szóló históriás éneket Göröcsöni Ambrus írta, s ugyancsak ezekben az években látott napvilágot. A históriás ének sajátosan 16. századi műfaj, rendkívüli közkedveltségnek örvendett. Az írástudatlanok számára az irodalmi műveltség közvetítője volt – énekelve, hallás után sajátították el tartalmát, sőt egyes részleteit szó szerint is. Az olvasni tudók olvasmányigényeit pedig leginkább ezek a krónikás énekek szolgálták ki. Hazai és világtörténeti példákkal aktuális célok felé mozgósították a hallgatókat, olvasókat, jelen esetben a rendkívül nehéz időkben való helytállásra. A szántói lelkésztől ezeket a nyomtatványokat a mezővárosi polgárok éppen úgy vásárolhatták, mint a lelkipásztorok, vagy a diákok. Az utóbbiak lehettek a potenciális vásárlói annak a két tankönyvnek, amely szerepelt a szántói lelkész kollekciójában. Molnár Gergely kolozsvári tanár iskolai használatra szánt latin nyelvtana (1556) sokáig igen népszerű volt. A Heltai Gáspár által 1562-ben kiadott retorikai tankönyv – egy bázeli humanista nyomdász műve: *Troporum schematum ac figurarum communium libellus* – a szónoki beszéd fordulatainak a gyűjteményét tartalmazta. Nyilvánvalóan a lelkipásztorok érdeklődését kelthette fel Melius Juhász Péternek a *Jelenések könyvéhez* írt magyar nyelvű kommentárja (1568). Mindössze egy példányban volt meg Melanchthon munkáinak gyűjteménye, ezért azt talán nem is szánta eladásra Debreceni János. Az Abaúj vármegyei Korlát lelkipásztorának könyveit 1575-ben vették leltárba,⁷⁷ talán azért, mert ekkor elhunyt. Személyét közelebbről nem ismerjük, könyvei alapján művelt, magasan képzett prédikátor lehetett. Kétséget kizáróan helvét hitvallású vidéken szolgált, 90 kötetet meghaladó könyvtárában azonban túlnyomóan lutheránus könyvek voltak. Magától Luthertől több olyan könyve volt, amelynek címét nem tünteti fel az inventárium, ugyanakkor a korláti pap megvásárolta a reformátornak a *Genezishez* írt kommentárját és egy

⁷⁷ Inventarium librorum pastoris Korlatini. MKSz 1911. 310 – 312.

prédikációs kötetét is ezeken túl. Luther munkássága iránti érdeklődésének tekinthetjük, hogy nagy vitapartnerének, Johannes Eck-nek a reformátor ellen írott művét is olvasta. Megvolt a könyvtárban Melanchthon híres *Loci Cummunes-e*, Johannes Brenznek sok munkája és Falcuistól is volt könyve a korláti lelkésznek. Olvasta a helvét reformátorokat szintén, Zwinglit, Oecolampadiust, Bullingert, utóbbinak több művét is forgatta. Az egyházatyák jelenléte egy lelkészi könyvtárban a 16. században természetesnek számít, ebben a gyűjteményben Augustinus, Tertullianus, Chrysostomus, Eusebius és Cyprianus egy-egy műve található meg. Tudatosan gyűjthette a biblia-magyarázásokat, könyvtárának harmada ilyen jellegű munka volt. Nem közböbs, hogy voltak magyar bibliái: egy Újszövetség, egy Zsoltárok könyve, és a magyar bibliának első és negyedik része. Közelebbről az első Sylvester János (1541) vagy Heltai Gáspár (1562) fordítása lehet, de szóba jöhet Pesti Gábor (1536) műve is. A másodikkal kapcsolatban Bencédi Székely István zsoltárfordítására (1548) és Heltaiéra (1560) egyaránt gondolhatunk. A harmadik tétel esetében Heltai ószövetség-kiadásai jöhetnek szóba. Van tudomásunk Károlyi Gáspár könyveiről is. Halála után öt évvel, 1597-ben az örökösök közt szétosztottak 73 művet, de csak egy részüknek címét jegyezték föl. A bibliafordító olvasta Kálvin, Melanchthon, Erasmus műveit, de Caesar és Xenophón, sőt az egyházatyáknak több munkájával is rendelkezett. Hagyatékában volt 7 magyar Biblia krudában, tehát kötetlenül, nyilvánvalóan a vizsolyi nyomtatványról lehet szó.⁷⁸ Károlyi özvegye Szóts Anna Sárközi Tálás János egri lelkészhez ment nőül, s az ő könyveinek egy részét is örökölte 1597-ben.⁷⁹ Az osztozás során említést tettek több mint 60 kötetről, de csak harmadának szerzőjét vagy címét jegyezték le. Elég sok volt a bibliai kommentár, közöttük több is Kálvintól. Tálás János is olvasta Melanchthon és az egyházatyákat, Ciprianust, Ambrosiust, Augustinust. Károlyi és Sárközi könyvei ugyanarról a prédikátori körről, a külhoni egyetemet járt, a műveltség hazai szintjének legfelső fokán álló lelkészi értelmiségről adnak tájékoztatást. A könyvek száma nem túl sok, ha egyáltalán a teljes képet adják az említett jegyzékek. A nyilvánvalóan sokkal kedvezőbb egzisztenciális lehetőségek között élő Telegdi Miklós esztergomi érsek nagyjából ötször annyi könyvet gyűjtött, mint Károlyi Gáspár.⁸⁰ Tartalmi szempontból viszont azt mondhatjuk, hogy a reformáció és a késő humanizmus művelődési

78 VARGA, András. *Magyarországi magánkönyvtárak I. 1533 – 1657*. Budapest – Szeged, 1986. /Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 13./ 57.

79 Tamze s. 58.

80 Tamze s. 36 – 43.

eszménye hatott döntő módon a 16. század utolsó harmadában élő református prédikatori értelmiségre.

Mindazáltal elgondolható – különösen a szerveződés átmeneti időszakában –, hogy voltak olyan lelkészek, akik semmilyen teológiai képzésben nem részesedtek. Egyes „eretnek gyanús” papokról az esztergomi főegyházmege vizitációs feljegyzései azt mondják, hogy „volt katona, volt jobbág, volt községi előljáró”.⁸¹ Az 1548. évi 10. cikkely pedig méltatlankodva állapítja meg, miszerint „sok helyen avatatlan emberek és többnyire kézművesek nem átalottak a hitszónokok tisztét teljesíteni”.⁸² Persze ehhez hozzá kell tenni, hogy a katolikus főpapság szemében minden olyan lelkész avatatlan volt, akit nem katolikus püspök szentelt fel. Ugyanakkor a másik oldal éppen ilyen elmarasztaló nyilatkozatot tett a „pálista” papokról. Mágócsy Gáspár sérelmezte, hogy az ő „igaz prédikátorait” üldözik, viszont az érsek a maga papjait védelmezi, „akik rablók, erkölcstelenek és így járnak az ol-tárhoz bömbölni, misézni, bolondoskodni”.⁸³ Minket a fentebbi adatok arról győztek meg, hogy a 16. század második felében, amikorra folyamatosan felnöött az új lelkésznevezések – bár a képzettség színvonala többféle skálán mozoghatott – az iskolázottságnak egy bizonyos fokát a protestáns lelkipásztorok elérték. A minimumnak a latin nyelv elsajátítása és az ezzel járó deákos műveltség, tehát a latin retorikai-poétikai képzettség, valamint az alapos biblia- és hitvallási ismeret tekinthető. Ezekhez pedig nyilvánvalóan társult a magyar nyelvű prédikáció megszerkesztésének és előadásának jártassága. Ámbátor a megszerkesztés készsége nem is volt kizárólagos követelmény, a „gyengébb ajándékú atyafiaknak”⁸⁴ – ahogy Köleséri Sámuel fogalmazott később a 17. században – megengedték a mások által írt igehirdetések előadását.

A reformációt közvetlenül megelőző időszakban a papi hivatal elnyerésének egyáltalán nem volt feltétele az alapos teológiai képzettség Európa nyugati felében sem. Megelégedtek a hittani alapokkal, a mise liturgiájának és az ünnepeknek ismeretével, a latin nyelvben való jártassággal és a szövegmagyarázat készségével. A magisteri fokozattal rendelkező, humanista műveltségű Zwingli már papként, önképzés útján vált igen magasan képzett te-

81 PÉTER, Katalin. *A pap templomából a gyülekezet templomába vezető út*. In: Egyháztörténeti Szemle, 2006, é. 2.

82 Magyar Törvénytár... , s. 227.

83 BÉRES, Gyula. *A tornai fősperesek , 1273-1776*. In: Egyháztörténeti Szemle 2009, é. 1. s. 37.

84 KÖLESÉRI, Sámuel. *Arany alma*. Debrecen, 1673. A kegyes olvasónak. RMK I. 1144.

ológussá.⁸⁵ A reformáció ebben a tekintetben annyi többletet mindenképpen hozott, hogy az alapos bibliaismereten nyugvó prédikálás (biblia-magyarázás) fontosságát hangsúlyozta és meg is követelte, de egyéb vonatkozásban nem sokat változtatott a papság műveltségének általános színvonalán.

Az egyházmegyei élet jellemző vonásai, különös tekintettel a kánonokra és a zsinatokra

A tiszáninnyi református egyházmegyéek életét részletesen szabályozó kánonok a 16. század utolsó évtizedeiben fogalmazódtak meg és léptek hatályba. Ezt megelőzően minden bizonnyal a gönci zsinat cikkelyeit tekintették mérvadónak. Az 1566. január 23-án elfogadott, 22 cikkelyből álló szabályok a reformáció úgynevezett formai alapelveire, a Sola Scriptura elvre épültek.⁸⁶ A „Szentírást és isteni rendeleteket kell az egyházban megtartani” és el kell utasítani az „Antikrisztus tanát”, ahogy az első cikkely hangsúlyozza. Határozott és egyértelmű állásfoglalás ez a középkori katolicizmus örökségével szemben, mely a szövegben később ismét előjön, például a keresztség esetében, amikor a katolikus szertartás elemeit az „Antikrisztus szemetei” kifejezéssel minősítik a kánonok megfogalmazói. Itt is hangsúlyozzuk ennek alapján, hogy a szervezetüket kialakított református egyházmegyéek minden tekintetben függetlennek tartották magukat az egri püspöktől. A Sola Scriptura elv első gyakorlati következménye, hogy a lelkipásztoroknak legyen bibliájuk, és rendszeresen tanulmányozzák azt. A Szentírás mellett a prédikátorok Bèze hitvallását is szerezzék meg, s legyen az is rendszeres olvasmányuk, ezek mellett Kálvin genfi kátéja a harmadik lelkipásztori kézikönyv.

Az egyházi életben két sákramentummal kell élni, a keresztséggel és az úrvacsorával. Az erről szóló cikkely feltételezi a szükségkeresztség gyakorlatát, ebben a kivételes esetben engedi meg a gyülekezet jelenléte nélküli keresztelest. A középkor folyamán általános gyakorlatként élt a halálveszélyben lévő csecsemő megkeresztelése, abból a megokolásból, hogy a keresztség eltörli az eredendő bűnt. Ilyen esetben bárhol, még laikus, sőt nem keresztyén személy is elvégezhetette az erre az alkalomra előírt szertartást. A bábák kaptak elsősorban eligazítást az ilyen esetekben való teendőkre. A gönci kánonok cikkelye meglehetősen szükséavú, mert csak annyit mond, hogy ilyen esetben „minél előbb” lehet kereszteni, tehát nem kell megvárni a gyülekezeti istentiszteletet. Mégis úgy véljük, hogy a laikus keresztelest nem enge-

85 GÄBLER, Ulrich. *Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába*. Budapest, 2008, s. 23, 32.

86 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 443 – 445.

di meg, hanem csupán a gyülekezeten kívüli szertartást.⁸⁷ A lelkész kapja itt azt az utasítást, hogy szükséghelyzetben megkeresztelheti a gyermeket háznál is. Kizárt viszont, hogy ennek dogmatikai megokolása volt, nyilván a szokás hatalma érvényesült anélkül, hogy külön indokolták volna.

Az igehirdetéshez elengedhetetlenül hozzá kell kapcsolni a nép kátészerű tanítását is, melynek az alapvető tananyaga az apostoli hitvallás és a miatyánk. A zsinati határozat nem veti el a több évszázados gyakorlatként élő perikópa rendet, de meghagyja, hogy törekedni kell a Biblia teljesebb magyarázatára. Nem írja elő tehát a lectio continua (folyamatos igeolvasás) gyakorlását, hanem a lelkészekre bízta, hogy „a prófétákból vagy az apostolokból” is válasszanak magyarázandó részeket. A perikópa szerinti igeválasztás rendjének kialakulása összefügg az egyházi esztendő egész rendszerének megformálásával. Minden ünnepnek (vasár- és ünnepnapnak) megvolt a maga ószövetségi és újszövetségi ígéje. Zwingli és Kálvin a lectio continua rendjét követte, ellenben Luther ugyan kritikailag értékelte a középkori perikópa rendet, tehát a vasárnapokra és ünnepekre rendelt válogatott és kötelezően előírt bibliai szakaszokat, de nem elvetette, hanem kiegészítette azt. A hazai református reformáció lényegében ugyanezt az utat járta. Középkori örökségként élt tovább a heti három prédikációs nap, amit a gönci végzés minimum követelményként ír elő a lelkészek számára, amikor azt mondja, hogy lehetőleg minden nap, de legalább a három szokott napon kell magyarázni az ígét. Szerda és péntek böjti nap volt a középkorban, ez a két hétköznapi és a vasárnap lett a református egyházi életben a megkövetelt, s többé-kevésbé meg is tartott rendszeres istentiszteletek kötött ideje. A későbbi vizitációkból kitűnik, hogy általában a leányegyházakban leginkább ezeken a hétköznapiakon volt igehirdetés, ha a lelkész a körülmények miatt vasárnap nem jutott el a filiákba.

Egészen érdekes, hogy az igehirdetés gyakorlásához a kánon elválaszthatatlanul odaköti az úrvacsora kiosztását. Elképzelhető ugyanis, hogy az eucharisztia gyakorlását minden vasárnap megkívánták a gönci atyák, mint elvben Kálvin is Genfben. Ez azonban csak elvi-teológiai álláspont lehetett itt is, mert valójában csak négyszer osztottak úrvacsorát egy évben, éppen úgy mint Kálvin Genfjében (böjtfő, húsvét, pünkösd, karácsony). A minta ebben a gyakorlatban azonban nem annyira Genf, hanem inkább Zürich lehetett, ahol kifejezetten Zwingli javaslatára korlátozták évi négy alkalomra

⁸⁷ Ennek ellenére a 17. század közepéről is van adat a reformátusok között előforduló laikus keresztelezésről. „Bónis György maga keresztelezte meg gyermekét s mindjárt megholt” – jelentették az egyházlátogatóknak 1643-ban Tolcsván. DIENES, Dénes (ed.). *Zempléni vizitációk 1629-1671. Miskolci Csulyak István zempléni esperes és hivatali utódainak feljegyzései*. Sárospatak, 2008, s. 152.

az úrvacsora kiosztását. Egyébként az úrvacsora kiszolgáltatását kizárólag a gyülekezeti közösséghez kötötte a gönci végzés, nem engedte meg a betegeknek háznál kiosztani, noha vigasztalásukat a lelkésztől megkívánta. Nincs rá utalás, csak feltételezhető, hogy az utolsó kenetkezéssel kapcsolódó szent gyónás és áldozás szertartásától való elhatárolódás jegyében született ez a rendelkezés.

Az ünnepek rendjét a vasárnapokon túl a karácsony, körülmetélés (tulajdonképpen újév), nagypéntek, húsvét, mennybemenetel, pünkösd körére korlátozták a gönci zsinat tagjai. A szentek ünnepeit pedig egyszerűen hallgatással kellett mellőzni.

A lelkipásztori szolgálat hármasságát előfeltételként rögzíti a kánon, amikor elhíváshoz, választáshoz és felavatáshoz (*vocatio, electio, ordinatio*)⁸⁸ köti azt. Az ordináció, a papszentelés ünnepélyes aktusa más tartalmat nyert a reformációban. A középkori egyházban az ordinációra kizárólag a püspök volt jogosult, s az szentségnek számított, amiből eltörölhetetlen jellege származott. Akit egyszer pappá szenteltek, az ezt az állapotot nem veszíthette el többé. A gönci zsinat végzésében az ordinációnak semmiféle szentségi jellege nincs. Az esperes vezetésével a lelkipásztorok közössége végezte kézrátétellel. Szimbolikus aktusnak számított, mert az ordinációt valójában a Szentlélek gyakorolta a lelkipásztori közösség által. A református esperes, még ha kiemelt szerepet kapott is az ordinációban, semmiképpen nem örökölte a katolikus püspökség kegyosztói hatalmát, de még a kormányzóit sem teljes egészében, sokkal inkább a főesperes (archidiakonus) fegyelmező jogkörét. A református esperes a lelkipásztori közösség kötelékében kormányzott, valójában első volt az egyenlők között. Ezért nem is kapott a tisztséghez kötődő különös és állandó javadalmat. Az egyházmegye vezetésében természetesen nem kapott részt minden lelkész, hanem csak a legtekintélyesebbek. Az ő testületüket, élén az esperessel, presbitériumnak nevezik a gönci cikkelyek.

Az ordinációt meg kell előznie az elhívásnak és a választásnak. Az elhívás (*vocatio interna*) személyes ügy, Isten Lelkének belső, titkos munkája, amiről azonban úgy tesz bizonyosságot a jelölt, hogy a hivatáshoz szükséges tanulmányok során alkalmasnak mutatkozik. Ezért az ordináció szertartásához feltehetően már a kezdetek idején hozzátartozott valamiféle elméleti vizsga is. A választás (a szöveg, mint láttuk, más kifejezést használ, de a *vocatio externa*-ról van szó) közösségi aktus, a gyülekezet gyakorolja. A megtanultak és az arról való számadás mellett a külső elhívás is a belső elhívás igazolására, megerősítésére szolgál.

88 LAMPE, Adolf – EMBER, Pál. *Historia Ecclesiae Ref. in Hungaria...*, s. 133.

A lelkipásztorok szolgálatvállalásában általában annak a szempontnak kellett érvényesülnie, hogy ne a nyereségvágy határozza meg igyekezetüket. Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy ne vállaljanak sok gyülekezetet. Ez a határozat lelkészhiányt feltételez. Másrészt ügyeljenek a gyülekezeten belüli munkamegosztásra, azon belül lehetőleg egy tisztséget töltsenek be. A kánon hármat nevez meg: lelkész, diakónus, iskolarektor. A diakónus elnevezés szorul csupán magyarázatra. A középkorban áldozópappá még nem szentelt, a pap szolgálatát segítő személy volt, magyar elnevezése szerpap. A 17. századi református vizitációs jegyzőkönyvekben káplán, segédlelkész, másodlelkész jelentésben fordul elő. Annyiban tehát megőrizte a középkori jelentését protestáns közegben is, hogy egy tekintélyesebb lelkész munkatársa volt, de nyilvánvalóan túl volt az ordináción.

A lelkészek erkölcsi életére vonatkozó cikkely a „cégéres bűnök” között kiemelten említi a részegséget, de ide sorolja a kereskedést is, s kifejezetten óv a világi dolgokba való elmerüléstől. A kereskedés (cauponatio), mely a részegséggel összefüggésben áll a szövegben, egészen pontosan az italkereskedeésre, a „korcsmáltatásra” vonatkozhatott.

Az iskolák felügyelete lelkészi hatáskör volt, a tanítókat lényegében a lelkészek beosztottaiként alkalmazták, sok esetben nem is volt teljesen önálló javadalma, hanem a lelkész a magáéból juttatott neki, ilyen volt elsősorban az étkezés. Ezt a gönci zsinat kifejezetten a prédikátorok lelkére köti, különösen is azért, hogy a tanító ez által szorosabban kötődhet lelkipásztorához, amivel esetleges erkölcsi kihágásai megelőzhetők. A tanítók ugyanis nem voltak ekkor és még sokáig többségükben családos emberek.

A házasságkötés körülményeit szabályozó cikkely szigorúan tiltotta a vasárnapi lakodalmazást. A házasságkötés legalsó korhatárát a 14. évben szabta meg, ugyan a nemek megkülönböztetése nélkül, de a gyakorlatban ez a leányokra vonatkozott, a fiúk ennél idősebb fejjel kötöttek házasságot. A lelkészek nem adhatták össze a nagy korkülönbségű párokat sem.

A szikszóra tervezett zsinatot (1568) ugyan nem tartották meg, de a tervezett napirend a gyakorlati egyházi élet aktuális problémáira tartalmaz néhány utalást.⁸⁹ A tarcali végzéssel ellentétben megerősíteni óhajtották, hogy a házastársakat esküvel kell egybekötni. Az indoklás kiemeli, hogy a házasság a házasfelek kölcsönös szövetsége, ezért indokolt az eskü, más oldalról pedig a könnyelműségből fakadó hűtlenség visszatartására szükséges. Az úrvacsorával kapcsolatosan határozottan leszögezték a tervezetet összeállító esperesek, hogy azt kovásztalán kenyérrel kell kiosztani, ugyanakkor a „pápista ostyát”, mint a „bálványozó mise” eszközét határozottan elvetet-

⁸⁹ KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 621 – 622.

ték. Miután a kovászos kenyér használata néhány évvel korábban már Tarcalon elfogadást nyert, ismételt felvetése megengedi azt a feltételezést, hogy a hatvanas évek végén még nem volt egységes a gyülekezetek gyakorlata. Az is megtörténhetett azonban, hogy a szikszói tervezetben a kovásztalan kenyér ajánlásáról szóló kijelentés a lutheránusoknak tett taktikai engedmény jegyében született, miután velük közösen kívántak a reformátusok fellépni a háromság-tagadókkal szemben.

A legsúlyosabb egyházi büntetést, az excommunicatiot a gönci kánonok alkalmazni írják elő, mintegy ultima ratioként a megátalkodott bűnösök estében. Hatálya alá eshetnek a lelkipásztorok és gyülekezeti tagok személyesen, de közösségek is. Miután „országos ügy” lett belőle, tudomásunk van arról, hogy Károlyi Gáspár abaúji esperes alkalmazta is a tarcaliakkal szemben.⁹⁰

A szepesi kamara jelentette 1584 szeptemberében Ernő főhercegnek, hogy a Károlyi megtiltotta a tarcali prédikátornak az igehirdetést és a szentiségek kiszolgáltatását, sőt a temetési szertartást is. A kerteket őrző kerülők ugyanis rajtakaptak néhány diákot gyümölcslopás közben, s tettlegességre kerülván a sor, az egyik diák megsebesült, majd belehalt sérülésébe. A diák bizonyos értelemben „egyházi személynek” minősült, miután az iskola életére elsődlegesen az egyházi törvények voltak érvényesek. A kamara nem egészen elfogulatlan jelentése azt sugalmazza, hogy miután minden törvényesen zajlott, Károlyi illetéktelenül avatkozott az ügybe, noha pontosan megnevezi tisztségét: „a környék többi prédikátora között seniori hivatalt visel, s mintegy superintendensként működik”. A magyarországi királyi helytartóként intézkedő katolikus főherceg pedig egyenesen laikusnak nevezte Károlyit, és követelte megbüntetését Mágocsy Gáspártól, aki Tállya földesuraként az egyház és az akkor ott szolgáló esperes kegyura volt és így világi bírójának számított. A főherceg annyiban helyesen gondolkodott, amennyiben a katolikus egyházi hagyomány és jog keretei között nézte az ügyet, s nyilván nem sok információja lehetett a református egyház törvényeiről. Vagy ha volt is valamilyen, kétségbe vonta annak legitimitását, minthogy Erdélytől eltérően Magyarországon illet a reformátusok ekkor még nem is nyertek. Károlyi a református egyházban érvényes kánonok alapján cselekedett, s egészen bizonyosan súlyos oka volt, hogy a kiátkozás végső lépésére szánta el magát, feltehetően nem is egy személyben, hanem a presbitérium, tehát az egyházmegye vezető lelkésztestülete támogatásával. Ezt az okot azonban a kamarai jelentés elhallgatja. A gönci végzés vonatkozó szövege szerint ott kell így eljárni, ahol megvetik a lelkipásztorokat,

90 SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...*, s. 173 – 177.

vagy ahol a bűnöket a feddések és figyelmeztetések ellenére sem hagyják el. A jogi eljárás során történhetett valami, amivel az egész mezőváros fejére idézte a legsúlyosabb egyházi fenytést. A kamara jelentése szerint egy hónapnál hosszabb időre terjedt ki a büntetés ideje, s „úgy hírlík, hogy ez időtől fogva már öt csecsemő halt meg keresztleetlenül”. Ez egyrészt súlyos érv a katolikus főherceg előtt a határozott fellépésre az esperes ellen, másrészt a református Tarcalon is élő hagyományra utalva, megvilágítja a szükségkezestség sajátos megjelenésének hátterét a gönci zsinat és a későbbi kánonok cikkelyei között. Végül pedig semmi nyoma annak, hogy Károlyi bajba jutott volna a főhercegi intézkedés nyomán, így az is könnyen feltételezhető, hogy a református Mágocsy Gáspár nagyon is illetékesnek tarthatta Károlyit és helyénvalónak eljárását.

Az excommunicatiohoz képest enyhébb volt, mégis járhatott igen komoly következményekkel a fegyelmezésnek az a gyakorlata, amikor a lelkész a szószékről nyilvánosan „kiprédikálta” az erkölcsi normába vagy az írott törvényekbe ütköző cselekedeteket és személyeket. Tokajban 1592-ben házasságtörési ügyben az esküdtek és a bíró között egyenetlenség támadt, s Kalmár Benedek főbíró és Szikszai Imre deákot, aki korábban az uradalom udvarbírája volt, tehát befolyásos ember, az a vád érte, hogy a vétkekes félnek kedveztek.⁹¹ Akik az ügyet a nyilvánosság erejével akarták elrendezni, azonnal a prédikátorhoz mentek, aki panaszuksnak helyt adva élt is tiszteből eredő kötelességével. A főbíró azonban vérig sértődött és panaszt tett a lelkész ellen: „... az prédikátor engemet Anyaszentegyházban kiprédikállott, velem egyetemben annak felette ez itt való tiszttartó uramat, ilyen képpen, hogy mi tartjuk az fele tisztátalan személynek pártját, kiváltképpen azt mondta: te bíró, az nyilván való paráznának pártját fogod”. Hasonlóan nyilatkozott Imre deák is: „... az prédikáción mindjárt paráznának párt tartóinak prédikálta bennönket az prédikátor”. Ennek azután közvetlen és közvetett hatása is volt: „Én bizony igen szégyeltem, – vallotta meg Imre deák – hogy ilyen nagy gyalázat esett méltatlan rajtunk az egész város előtt, hiszen nem oly cégéres latrok vagyunk mi, sem oly gonosz tevő emberek, hogy minket publice, mint oly gonosz életű embereket az keresztyének közül ki prédikáljanak, ugyan el holtam vala szégyenletemben annyi sok jámbor előtt.” Közvetett eredményként pedig az ügynek folytatása lett, mert a lelkészt fel is jelentették az udvarbíró előtt mondván, hogy „nem az prédikátor viseli itt az ő Felsége jószágának gondját” – ennél fogva nem is illetékes a városi hatóságot nyilvánosan megbírálni. Igen valószínű, hogy a tokaji lelkész épp úgy bántatlan maradt, mint Károlyi esperes, mert a sértett előljárók morgá-

91 ECKHARDT, Sándor. *A kiprédikált tokaji bíró*. Magyar Nyelv, 1953, s. 213 – 215.

sa ellenére egy-egy közösség elvárta tőle hogy a közélet tisztaságának „lelki” felvigyázójaként alkalmazza a kiprédikálás fegyverét. Ez az elvárt prédikátori magatartás pedig abból a bibliai-népegyházi gondolkodásból fakadt, mely szerint mindenki az evangéliumi törvény alá van rekesztve, s ennek őre a lelkipásztor.

Miután a gönci kánonok nem tértek ki minden kérdésre, ami felvetődhetett az egyházi élet során, előbb-utóbb szükség volt egy részletekbe menő törvénykönyvre. A vizsolyi sajtó 1595-ben közreadta az abaúji kánonok vagy felső-magyarországi cikkek néven emlegetett kánonos könyvet, mely azonban korábban, talán az 1570-es évek elején formálódhatott meg.⁹² Az 55 cikkelyből álló törvénykönyv valóban átfogja az egyházi élet teljes területét.

A gönci kánonok és a felső-magyarországi cikkek közötti összefüggés egészen világos, az utóbbi az előbbinek részletekbe menő kifejtése, természetesen új elemekkel bővítve. Az első cikkely még őrzi az antitrinitárius viták emlékét, mert kijelenti, hogy aki nem a Szentháromság vallója és hirdetője, kiközösítendő. A lelkészek ordinálásának ügyében hangsúly kerül arra, hogy az a zsinaton történjék, és a zsinat teljességének a hozzájárulása szükséges hozzá. A minimális tanulmányi szint, amit vizsgán kellett ellenőrizni a felavatás előtt, a hittan – tehát a református teológiai tanítás – „középszerű” ismerete volt, valamint a készség a tanításra, és „erkölcsi bizonyítvánnyal” is rendelkeznie kellett a jelöltnek. Az esperes az ordinált lelkésznek bizonyítványt adott a felavatás tényéről. Írásbeli igazolást kapott az a lelkész is, aki más egyházmegyébe távozott. Az esperes tudta nélkül nem történhetett meg a lelkészek helyváltoztatása. A papmarasztás szokása már létezett, ezért a törvény kiter annak szabályozására. Védi a tisztességesen munkálkodó lelkészeket, valós és igaz ok nélküli elbocsátás esetén a lelkési szolgálat megvonását helyezi kilátásba. A lelkészek mindennapi életét körülíró erkölcsi törvények tiltják a világi ügyekben való részvételt, mint amilyenek a törvényszéki perek, tizedszedések, s ha valaki ez ellen vétene, 12 forint bírságot kénytelen fizetni. Nem foglalkozhat a lelkész semmiféle olyan ügylettel, amelyben felmerül a nyereszkesedés lehetősége: uzsorával, kereskedéssel. A részegeskedés, a perlekedés és hasonló botránkozató magatartás, amennyiben a javulásnak nincs esélye, hivatalvesztéssel jár. A köztörvényes bűnök esetén nincs helye mérlegelésnek, az állásvesztés azonnali. A tánc a botránkozató magatartás kirívó formájának számított, attól a lelkipásztorokat szigorúan eltiltották. A fényűzést, mely az öltözködésben mutatkozhatott meg kirívóan, a családtagok esetében is korlátok közé szorította

92 RÉVÉSZ, Kálmán. *Az abaúji kánonokról*. In: *Protestáns Szemle*, 1912, s. 483 – 487. KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 708 – 722.

a kánon: drága ruhát és idegen öltözetet nem viselhetett sem a lelkész, sem a felesége. A szolgálattól való eltiltás bizonyos esetekben lehetett ideiglenes. Az egyházi fegyelmet a lelkészeknek el kellett fogadniuk, azzal szemben semmilyen más hatósághoz vagy világi személyhez nem fellebbezhettek. A lelkési javadalmi tételek között kiemelt helyet foglalhattak el a szőlők, mert ezek gondos művelésével külön foglalkozik a törvénykönyv. Az a lelkész, aki elhanyagolja a szőlők műveltetését, kénytelen kártérítést fizetni.

Nincs lényegi változás abban, amit fentebb a perikópa rendről és a szentségek kiszolgáltatásáról mondtunk, legfeljebb nagyobb nyomatékkaal szól a törvény arról, hogy a szentségeket csak a gyülekezet jelenlétében szabad kiszolgáltatni. A szükségkeresztelés esetében viszont szerepel a „bábakeresztés” tiltása, amennyiben asszonyoknak nem engedi meg a keresztelést a kánon, „hanem akinek tiszte a tanítás” az szolgáltatassa ki a sákramentumot is, tehát a lelkész. Ha nem kisdedeket, hanem „felnöttebbeket” keresztelnek, akkor a keresztelést előzze meg a katekizáció. A hitoktatás során ugyanazt a kátét kell tanítani, mert egyébként a gyakori lelkészváltozás miatt zúrza-varos lesz a hittanoktatás. Az ünnepek megtartása esetében ugyanaz hangzik el, mint a gönci kánonokban. Szintén megtalálhatók az exkommunikáció gyakorlásáról szóló cikkelyek is. Bővebben, de lényegében ugyanazt olvassuk a lelkési állás betöltéséről, a prédikátorok és a tanítók viszonyáról, az iskolák felügyeletéről, mint a gönci kánonokban. Valamiféle rossz tapasztalat miatt kerülhetett a szövegbe a házastanítókat lekicsinylő megjegyzés. A tanítók ne „herék és haszontalan szolgák” legyenek, hanem tanuljanak és tanítsanak, ne úgy, mint „sok falusi és feleséges tanítók”. Feltehetően azokra a „mesterekre” történik itt utalás, akik kántori és egyéb templomi, temetési szolgálatokat végeztek, de tanítványaik nem voltak. Az iskolásokról szólva a közhelynek számító *seminarium ecclesiae*, az egyház veteményes kertje kifejezés fordul elő a szövegben. A gönci kánonok erről nem rendelkeztek, ezért ez a cikkely részletekbe menően előírja a tanulók helyes viselkedésének szabályait, megszabva, hogy ruházatuknak is tükröznie kell a példás szerénységet és a kegyességet. A katonai ruházatot és a törökös hajviseletet, a fegyverviselést és a dorbézolást kicsapás büntetésével fenyegették a törvényalkotó atyák.

Körültekintő részletességgel foglalkoznak a felső-magyarországi cikkek a házasságkötés kérdésével. Először megismétlik a gönci végzést az életkort illetően, majd arról rendelkeznek, hogy az össze nem illő felek házassága – ami főként abból adódik, hogy „vén banyák és részeges asszonyok” a kényelmes életük kedvéért hozzájuk nem illőkkel kelnek egybe – úgy küszöbölhető ki, ha hivatalos házasságszerzők működnek a falvakban vagy városokban. Az idegeneket pedig csak abban az esetben szabad összeadni, ha tanúk-

kal igazolják a törvényes egybekelést. A törvényteleniségek kiküszöbölésére a házasulandók nyilvános kihirdetését is kötelezővé teszi a törvény. Ilyenkor komolyan inteni kell a gyülekezetet, hogy ha a készülő félben lévő házasság valamilyen akadályáról tudnak, azt haladéktalanul jelentsék a lelkésznek. A későbbi zsinati jegyzőkönyvekben számos házassági ügyel találkozhatunk, melyek között nem kevés válás szerepel. A kánon különösen óv olyanok összeesketésétől, akik megelőző házasságukat törvényes válás nélkül szakították meg. Az új házások és a gyermekágyasok úgynevezett bevezetésének szokását (egyházkelés) megszüntetendőnek jelenti ki a törvénykönyv. A későbbi vizitációs jegyzőkönyvekben olvashatunk a menyasszony (introductio sponsae) és a gyermekágyas édesanya (introductio puerperae, egyházkelés) bevezetéséről a templomba, de csak a szláv lutheránus gyülekezetekben.

A vasárnapi lakodalmazást, az ünnepeken a fizikai munkát, a keresztelési vendégeskedést éppúgy eltörlendőnek mondja a kánon, mint „az ifjú asszonyoknak éjjeli vendégeskedéseit és kicsapongásait” (fonó). Megtiltja a szentségek kiszolgáltatását azok számára, akik még a Miatyánkot vagy a Credot sem tudják, vagy akik megvetik a szentségeket, ez utóbbi esetre nézve a cigányokat külön meg is említi a cikkely. Végül pedig szabályozza a zsinatok összehívását, és az azokon való kötelező megjelenését a lelkipásztoroknak.

Az 55 cikkelyből álló felső-magyarországi cikkeket az abaúji- és a zempléni egyházmegye bizonyosan használta, talán az ungiak is. A borsod-gömöriek viszont saját maguk szerkesztettek törvénykönyvet, bizonyára ugyanabban az időben, mint az abaújiak.⁹³ A 34 cikkelyt tartalmazó törvénykönyv nagyjából megegyezik az imént bemutatott cikkekkel, ahol pedig eltér, inkább csak pontosítja am azt. Így például megnevezi a tanítandó kátékat: először, tehát a kisebbeknek, a Batizi András kátéját, azután a nagyobbaknak a Siderius János által írt munkát kell az iskolákban tanítani. Megállapítja, hogy a leányok 13 éves kor fölött mehetnek férjhez, de ha a vőlegény az idősebb férfiak korosztályába tartozik, a menyasszony nem lehet fiatalabb 16 évesnél. Tanítónak (mesternek) pedig az alkalmazható, aki legalább 20 éves. A nőket nem csak a keresztelestől, de a gyülekezeti igehirdetéstől is eltiltja. Érdekes a magyarázata a szombat- és ünnepnapokon való lakodalmazás tiltásának: ha szombaton esküsznek, másnap az Úr napján részegeskednek, ha az ünnep másodnapján van a lakodalom, akkor az első napon a lakodalomra készülnek, azaz nem szentelik meg az ünnepet. Részletesen intézkedik a borsod-gömör-kishonti törvénykönyv az eklézsi-

93 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 723 – 733.

akövetés módjáról. Minden egyházban legyenek bűnbánati székek, gyász- vagy fekete ruhák. Az eklézsiát ezekben kell nyilvánosan megkövetni, s ez után fogadhatók vissza az úrvacsorától eltiltott vétkesek. A törvénykönyv megszólítja a világi hatóságot és a patrónusokat, hogy vegyék komolyan azt a köteleességüket, amire Isten őket méltóztatta, hogy tudniillik örködjének az egyház törvényeinek megtartása fölött, és parancsolják meg másoknak is azok megtartását. Egyébként tapasztalni fogják, hogy „az igaz Isten igazságos bírő és az övéinek megbosszulója”. A *brachium saeculare* (karhatalom, világi hatalom) segítségül hívása a megátalkodottak esetében elő-előfordult később a vizitációs jegyzőkönyvek tanúsága szerint.

A borsod-gömör-kishonti kánonos könyv önálló anyaga az abaújihoz képest az esperesi tiszttel kapcsolatos állásfoglalás. Először határozottan püspöknek (*episcopus*) nevezi, de hozzáfűzi, hogy „inkább kötelességére, mint tisztességére és rendi fokozatára nézve (*officio magis, quam honore, ordine et gradu*), a testvérek (lelkészek) közmegegyezéséből választassék. Tehát a római katolikus püspöki tiszttől határozottan elválasztja a cikkely a református püspökséget. A következő bekezdésben azután *senior* névvel nevezi, zárójelben azonban még feltünteti az *episcopus* kifejezést, a későbbiek során viszont következetesen csak a *senior*t használja a szöveg. Feladata az egyház gondozása és kormányzása. Hivatalának azonban „határai” vannak: nem csak a kegyes alázat és szerénység, hanem a mellette lévő lelkésztársak is képezik ezt a korlátot, akik nélkül „fontos dolgokban saját elhatározásából semmit ne tegyen”, hanem csak az ő beleegyezésükkel. A „kortárs” (1576) hercegszőlősi kánonok néven ismert törvénykönyv hasonlóképpen fogalmaz, amikor azt mondja, hogy „az fő pispök semmit önnön fejétől ne cselekedgyék, hanem ha valamit akar kezdeni, az *senior*oknak és az kik többben arra valók lesznek, hírré tegye, és azoknak egyenlő tanácsokból és akaratyokból legyen, amit akar cselekedni.”⁹⁴ Az 1577-ben megalkotott nagyváradi zsinat kánonai (az úgynevezett kisebb cikkek) ugyanígy foglalnak állást: „A *superintendens* mindent a *senior*ok beleegyezésével csináljon, és semmit ne kísértsen tenni önkényből.”⁹⁵ A tiszáninnyi püspök-esperesek egyáltalán nem voltak élet-halál urai egy személyben egyházmegyéik kormányzása során. A törvényekből kizárólag lelkési jellegű, de testületi egyházkormányzás körvonalai rajzolódnak ki.

94 Tamže s. 677. A Gönci György tiszántúli püspök vezetésével megalkotott és Wittenbergben kinyomtatott törvénykönyv egyéb tekintetben is sok hasonlóságot mutat a tiszáninnyi kánonokkal. A címben erre utalás is történik: Az egyházi fegyelemről... mely a magyar nemzetben, a Tiszán innen és túl, Isten ígéből vétetett...”. Természetesen Debrecenből nézve a „Tiszán túl” a Tisza jobb partja, azaz „Tiszáninnen”.

95 Tamže s. 692.

A naptár-kérdés

A Vizsolyi Biblia nyomtatási munkálatai közben érkezett Ernő főherceg parancsa Rákóczi Zsigmondhoz, akinek a birtokán volt a nyomda, amelyben lényegében a felszerelés elkobzására és a nyomdász letartóztatására adott utasítást.⁹⁶ Rákóczi megvédte a nyomdászt és üzemét, amivel biztosította a nevezetes biblia kiadását. A főherceg azzal indokolta döntését, hogy Vizsolyban régi naptárt nyomtattak. XIII. Gergely pápa mintegy tíz esztendei előkészítés után 1582-ben Inter gravissimas kezdetű bullájában tette közzé, hogy október 4-ét követően 10 nap kimarad a naptárból, tehát 4-ét 15-e követi.⁹⁷ A döntés a Julianus-naptár hibái kiküszöbölése végett elindított naptárreform munkálatainak következtében azt a célt szolgálta, hogy a tavaszi napéjegyenlőség ismét március 21-ére essen, és a naptári év hossza közelítse meg a tropikus év hosszát. Nem mellesleg a húsvét kiszámításának szabályozását is tartalmazta a reform-munkálat. II. Rudolf császár (I. Rudolf magyar király) még ebben az évben intézkedett az új naptár elfogadása érdekében, de az augsburgi birodalmi gyűlés, a protestáns rendek javaslatára, elvetette annak bevezetését. A császár ezért 1583 szeptemberében rendeletben tette közzé, hogy ebben az évben végre kell hajtani a reformot. A magyar országgyűlés ezt követően csak 1587-ben ülésezett, s a naptárral kapcsolatos határozata az 1588. évi decretum 28. cikkelyében került megfogalmazásra. A pápaság iránti ellenérzések társultak itt is a naptárkérdéshez, hiszen a követek többségükben protestánsok voltak, ezért az országgyűlés hangsúlyozta, hogy kizárólag a király kifejezett akaratának engedve hozták meg döntésüket. Maga a határozat nem egészen egyértelmű, mert nem törli el az ó naptárt, hanem megengedi az új használatát. Kijelenti, hogy a rendek inkább ragaszkodnának a régihez, amihez már mindenki alkalmazkodott hosszú időközön át, mégis „nem ellenzik ugyan, hogy ezutánra az új és megjavított naptárt vegyék használatba”.⁹⁸ A nyomdák azután ennek szellemében kiadták a régi és az új naptárt is egyaránt.

A régi naptár mellett a reformátusok következetesen kitartottak, 1591-ben a Nagykárolyban tartott zsinaton 12 egyházmegye, közöttük mind a négy tiszáninenni, tiltakozott az új naptár használata ellen.⁹⁹ A zsinat álláspontja a következőkben foglalható össze: 1. A naptár bevezetését a pápa kezdeményezi, holott ő nem pásztor a reformált egyházaknak, hanem esküdt ellensége. Ha a reformátusok elfogadnák ezt a kezdeményezést, egy-

96 SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...*, s. 179 – 180.

97 SZABÓ, Anikó. *Régi magyar kalendáriumok és a naptárreform 4/4.* Naptártörténet, kronológia. <http://csillagaszattortenet.csillagaszat.hu>. 2008. október 20.

98 *Magyar Törvénytár...*, s. 719.

99 KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 698 – 706.

házuk ellenségét pásztorokul fogadnák. 2. A bullában szerepel, hogy apostoli teljhatalmánál fogva intézkedik, mellyel magának olyan joghatóságot követel, amely semmi más, mint zsarnokoskodás a Krisztus egyháza felett. Ezt a hatalmat az evangéliumi egyházak semmiképpen nem fogadhatják el, mert ha történetesen érvényesíti is azt bizonyos tartományokban és országokban, azt a pápa erőszakkal és csalással szerezte. Aki a naptárát elfogadja, az ezt a joghatóságot is elismeri. 3. Azt az érvet is elutasították Nagykárolyban, hogy a közéletet szabályozza az új naptár (vásárokat, törvényt napokat stb.), mert úgy látták, hogy az elsősorban a katolikus ünnepek figyelembe vételével született. Ezt a kérdést azután kimerítően tárgyalták, hangsúlyt helyezve arra, hogy a szentek ünnepei feleslegesek. Részletesen foglalkoztak a húsvét megünneplésének idejét illető problémával, kimutatva, hogy az óegyházban a keletiek és a nyugatiak eltérő napokon ünnepelték, s hogy a „szörnyű szakadás és háborgás” is éppen ebből a dátum-ügyből támadt az egyházban. 4. Nagykárolyban megfeddették Erdélyt, mert kötelezővé tette az új naptár használatát. 5. Kifogásolták továbbá, hogy a lelkészek véleményét nem kérték ki a rendek, amikor a naptár bevezetésével kapcsolatos döntésüket meghozták.

Végso soron az új naptár bevezetésében a pápai befolyás növekedését vélték felfedezni a Nagykárolyban ülésező zsinati atyák, s határozottan ellentmondtak annak, hogy a római főpap valamely protestáns közösség életében, bármilyen ügyben intézkedhessen. Ebben a kérdésben egyébként nem volt különbség reformátusok és lutheránusok között.¹⁰⁰

Természetesen a kettősség az időszámításban tarthatatlan volt, ezért az 1599. évi törvény 45. cikkelye már súlyos büntetés terhe mellett tiltja a régi naptár használatát.¹⁰¹ Ennek következtében a tiszáninneri reformátusok ez évben tartott sátoraljaújhelyi zsinatán kénytelenek voltak ismételtén foglalkozni a kérdéssel.¹⁰² Majd 1600. január 4-én a négy egyházmegye Tállyán tartott közös értekezletén határozatukat is meghozták a kérdésben.¹⁰³ Eb-

100 ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 292 – 293. A kortársak vitáihoz: Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár, 1928, s. 46 – 49.

101 Tamze s. 873.

102 Ambrosius Sebestyén késmárki lelkész 1599. július 10-én kelt, Szenci Molnár Albert-hez írt levelében említi. DÉZSI, Lajos. *Szenci Molnár Albert naplója, levelezése és irományai*. Budapest, 1898, s. 110.

103 PÁPAI PÁRIZ, Ferenc. *Romlott fal felépítése*. In: Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár (MPEA), 1906, s. 143.

i. m. 163 – 165. A Sárospataki Magyar Krónika ezt az eseményt Telkibányára teszi és 1600 decemberére datálja. Magyar Történelmi Tár, 1857. 62. Zoványi ennek alapján az abaúji egyházmegye zsinatára gondol, amely megismételte volna saját hatáskörben a közös határozatot. ZOVÁNYI, J. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-*

ben megismételték a nagykirályi végzés indoklásának lényegét, hogy tudniillik az új naptárral a legfőbb gond, hogy a pápa parancsolja bevezetését. Ebből pedig kitetszik az a szándéka, hogy „az egész világon minden országokban és eklézsiákban az ő tudománya és az ő sok ceremóniája e kalendárium által helyre állíttassék, és a szentek innepeiben, azoknak isteni tisztelet szolgáltatassék”. Csalárdsága világosan meg van írva Dániel próféta könyvében, mert ő a szentek ellensége, aki azt hiszi, hogy „szabadosan megváltoztathatja mind az időt, mind az Isten tisztességére néző ceremóniákat”.¹⁰⁴ Erre a bálványozásra visszatérni és „az Antikrisztus táborába menni” igen nagy vétek volna, ezért az új naptár csak úgy fogadható el, hogy ha azt királyi rendeletként, kizárólag mint „külső dolgot”, tehát a világ és nem a vallás ügyeit érintőt tekintik. Erről a jövőendő országgyűlésnek kifejezetten határoznia kellene. Az 1600-as folyó esztendő alkalmas lenne az új naptár befoadására abból a gyakorlati tényből adódóan, hogy ebben az évben „a szent innepek... mind együtt esének”. Ezzel lényegében kénytelen kelletlen elfogadták az új naptár bevezetését a tiszáninneni reformátusok is. Az ügy csak látszólag mellékes, s nem is pusztán elvi teológiai síkon szemlélendő. A reformátusoknak és evangélikusoknak lehettek olyan értesüléseik, amelyek sejtették a központi hatalom protestánsok elleni kemény intézkedéseinek készültét. Vagy éppen a körülmények alakulásában láthattak veszélyt. Erdélyben katolikus fejedelem uralkodott, aki a törökellenes háború folyamán szövetségese lett a magyar királynak, akiben persze a katolikus Habsburgot látták, különösen is a reformátusok. Majd pedig Erdély tulajdonképpeni bekebelezése és az annak során megtapasztalt kíméletlen erőszak mutatkozott rossz előjelnek. A pápa intézkedése nyomán előállt új naptár bevezetésének körülményei összefonódtak a rossz előérzetekkel, illetve a kellemetlen tapasztalatokkal. Pápai Páriz Ferenc mindenesetre ebben az összefüggésben láthatta úgy később, hogy az új naptár eszköz volt azok kezében, akik „sok háborúságot hoztak a hazára”.¹⁰⁵

ig..., s. 293. Talán inkább a Krónika apró tévedéséről lehet szó, annál is inkább mert az új naptár törvény szerinti, 1599. évi bevezetését is az említett időpontra, tehát egy esztendővel későbbre helyezi. Nyilvánvalóan az íróra az hathatott, hogy 1600-ban együvé estek a mozgó ünnepek, ami megkönnyítette a gyakorlati alkalmazást, s az emlékezetben ezért ez az esztendő maradt meg.

104 Dániel 7,25. És sokat szól a Felséges ellen és a magasságos egek szenteit megrontja, és véli hogy megváltoztathatja az időket és törvényt... Károlyi, rev. ford.

105 PÁPAI PÁRIZ, Ferenc. *Romlott fal felépítése...*, s. 163.

A külhoni egyetemen tanuló diákok kölcsönügyei

A 16. századból még egy olyan zsinatnak az emléke maradt fenn, mely közvetlenül érintette a tiszáninnyi egyházmegyét, amely ugyanakkor a nagykarolyi gyűléshez hasonlóan nem speciálisan helyi kérdéssel foglalkozott. A Bodrogheresztúrtban 1593-ban tartott értekezleten a zempléni, abaúji és ungi egyházmegyék képviselői mellett jelen volt Gönci György tiszántúli püspök is (Borsod-Gömör távollétének okát nem ismerjük). Keresztúrtban a peregrinus diákok anyagi ügyeivel kapcsolatosan foglalt állást a zsinat.¹⁰⁶ A wittenbergi és heidelbergi egyetem tanáraihoz és a megnevezett városok polgáraihoz szóló, az esperesek és Gönci püspök által aláírt levélből arra következtethetünk, hogy a diákok nem jól osztották be a rendelkezésükre álló anyagiakat és kölcsönöket vettek fel, melyek visszafizetése körül gondok támadtak. Ezek a problémák azért készítették cselekvésre az itthoni református egyházkormányzókat, mert az ügy következtében „többek előtt nemzetünk jó hírét veszélyeztetve” látták. Intették a diákokat, hogy vegyék figyelembe azt az áldozatot, melyet a töröktől sanyargatott ország hoz az ő tanulmányaik támogatására. Tartsák szem előtt, hogy a tanulás és nem a „költekezés és hasuk végett” vannak külföldön. Határozottan kijelentették, hogy anyagi felelősséget nem vállalnak a pénzüikkel rosszul gazdálkodó diákokért.

A peregrináció, a külföldi tanulmányút nem a diákok magánügye volt. Magánszemélyek – többnyire főúri patrónusok – és mezővárosi közösségek tették lehetővé anyagi támogatásukkal. Közvetlenül ugyan egy-egy személy nyerte el pártfogásukat, de áttételesen az egyházat és a hazai szellemi életet támogatták a tanulás lehetőségét megteremtő adományozók. Ez volt az alapja és elsődleges oka a zsinati intézkedésnek.

Evangélikus – református hitviták

Verancsics érsek 1572-ben a főhercegektől búcsúzva azt bizonygatta, hogy nem mondott le mindazok megégetésének tervéről, akik tanításaikban túllépnek az augsburgi vallásbéke (1555) tételeiben foglaltakon.¹⁰⁷ A lutheránusok ezek szerint biztonságban érezhették magukat, annál is inkább, mert Miksa szimpátiáját közismerten bírták. Az antitrinitáriusok mellett a reformátusok ezzel szemben eretneknek számítottak, csak a kedvező politikai körülménynek köszönhetően maradt el a tényleges üldözésük. A józan megfontolás ebben a helyzetben azt diktálta volna, hogy ne fordítsanak véglegesen hátat a felső-magyarországi lutheránusoknak. Ehelyett azonban

¹⁰⁶ KISS, Áron. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok...*, s. 706 – 707.

¹⁰⁷ SZAKÁLY, Ferenc. *Mezőváros és reformáció*. Budapest, 1995, s. 292.

a tiszáninneri magyar egyházmegyéek lelkipásztorai következetesen kitar-
tottak teológiai álláspontjuk mellett, a gyülekezetek pedig követték lelki-
pásztoraikat. Aligha kétséges, hogy a lelkipásztorok kockázatvállalásuk tu-
datában döntöttek, s híveik sem lehettek tájékozatlanok. Azt persze nem
sejthették, hogy az idő sajátos módon őket igazolja majd, mert később, ami-
kor a Habsburg-katolikus reakció kedvezőnek találta az alkalmat a protes-
tantizmus erőszakos felszámolására, nem tett különbséget lutheránusok és
reformátusok között.

Amikor a reformáció útjai végérvényesen szétváltak Felső-Magyaror-
szágon a 16. század hatvanas éveiben, kibontakoztak és végig kísérték ezt
a folyamatot a lutheránus-református teológiai viták. Ennek részletes ismer-
tetése nem célunk, csupán azokat a kérdéseket vázoljuk fel, amelyek men-
tén a polémia folyt. Legcélravezetőbbnek látszik Károlyi András Krakkó-
ban, 1580-ban megjelent munkáján keresztül megvilágítanunk a problémát.
Károlyi *Ez mostani visszavonásokról való kis könyvecske* címmel adta közre
művét (RMNy 470). A szerző kassai magyar prédikátor volt, aki távozni
kényszerült állásából éppen a Krisztusnak mind isteni mind emberi termé-
szeténél fogva mindenütt jelenvaló voltát (ubiquitas) támadó, tehát az úrvac-
sora kérdésében központi jelentőségű lutheri felfogással ellentétes teoló-
giai álláspontja következtében.¹⁰⁸ Az Abaúj vármegyei Korlátón lett ezután
lelkipásztor. Említett művében négy kérdéskört tárgyal: 1. Krisztus isteni
és emberei természetét és tulajdonságait; 2. az úrvacsorát; 3. a keresztséget;
4. az eleve elválasztást. Ezzel meg is határozta a reformátori teológiának
azokat a területeit, amelyek a szűnni nem akaró vitatkozások célkeresztjé-
ben voltak. Az első kérdéskör szorosan kapcsolódik a másodikhoz, ameny-
nyiben azt a problémát tárgyalja, hogy Krisztus „megdicsőült teste” jelen le-
het-e a földön, következésképp az úrvacsorában, miközben istensége betölti
a mindenséget. Károlyi válasza egyértelmű nem. Érvelésében hangsúlyozza,
hogy álláspontja nem jelenti a két természet elválasztását, hanem úgy kell
ezt elképzelni az olvasónak, mint a Napot, amelynek fénye szétárad ott is,
ahol maga az égítést nincs jelen. Az úrvacsoráról szóló fejezetben megis-
métli ugyanezt a véleményt, amikor kiemeli, hogy Krisztus teste és vére
jelen van a sákramentumban, „de ezt értsd hitben és lélekben lenni”, tehát
a latin szakkifejezéssel élve „vere” – igazán, valóságosan – de semmiképpen
sem „realiter et substantialiter”, ami a Krisztus testének tárgyi jelenlétét és
vételt jelentené, mely értelmezéshez Luther ragaszkodott. Ezért az úrvac-
sorában a kenyeret Krisztus testének és a bort vérenek csak szimbolikus
értelemben lehet mondani, miként Krisztust kösziklának, a körülmetélke-

108 ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 181.

dést szövetségnek. A kenyér és a bor jegyek, jelek, amelyek a jelzett dologra – test, vér – mutatnak. Károlyi az úrvacsoráról egészen Kálvin értelmében beszél, amikor kiemeli, hogy a sákramentumban az Isten ígéréteinek megerősítése történik, és hogy a mennyei javak „mint egy eleven kútforrásból folynak mireánk mennyégből az Szent Lélek Istennek általa”. Az utolsó vacsorában Krisztus kovászos kenyeret adott tanítványainak Károlyi álláspontja szerint, mert ez az esemény csütörtökön volt, s az ószövetségi parancs csak péntek napnyugtától tiltotta a kovászos ételt, „csak az után kezdenek élni az sidók az pogácsával” húsvétkor. A kenyér helyett az ostyát „szerzé az ördög által a pápa”, hogy ne kerüljön az a gyomorba, hanem még a szájban elolvadjon. Itt a katolikusok felé történik kemény oldalvágás Károlyi részéről, akik megkínájják a Krisztus testének mondott ostya imádását is, sőt a „pápa disznai” különféle csodákat is tulajdonítanak neki. Ez azonban az evangélikusokra nézve szintén erősen elmarasztaló, amennyiben ők is ragaszkodnak az ostya használatához. Annál is inkább, mert Károlyi kijelenti, hogy igaz keresztyén ember nem úrvacsorázhat ostyával, mert az ostya az ördögé, „mely megrútítja az vacsorának szerzését”. Károlyi részletesen tárgyalja, hogy miként kapcsolódott az ostya imádásához a „faképeknek bálványozása”, s kitér az oltárok és egyéb „bálványozó” eszközök elvetésének szükséges voltára is, tehát következetesen képviseli az úgynevezett külső dolgokban is a helvét gyakorlatot. Vajon csak elvi okok késztették Károlyi Andrást ennek a kérdésnek a tárgyalására, vagy arról lehet szó, hogy a református templomok némelyikében még mindig volt oltár a század hetvenes éveiben? Perényi Jánost 1576-ban Nagyszombatba idézték az esztergomi szentszék elé, a nagyidai templom és cinterem (temető?) „profanizálása” miatt.¹⁰⁹ Nem lehetetlen, hogy a középkori tartozékokat ekkor távolították el Nagyidán a templomból.

Visszatérve Károlyi művéhez, a keresztségről szóló szakaszban az anabaptistákkal polemizál a szerző, de kimondatlanul elutasítja a szükségkeresztséget, amikor kijelenti, hogy még a keresztyén anya méhében meghalt magzat is üdvözl, anélkül, hogy vízzel megkeresztelnék. A „belső keresztség”, a Krisztus halálának a haszna ugyanis rá is érvényes.

A negyedik kérdéskör a speciálisan reformátusnak tekintett elválasztás vagy eleve elrendelés tanítása, noha Luther sem kerülte meg a problémát (*De servo arbitrio*, 1525). Károlyi pozitív értelemben, a hívőkre nézve fejti ki álláspontját, csak utalásszerűen szól az elvettetésről (Isten az ő „haragját jelenti az engedetleneknek”). Határozottan kijelenti, hogy a kiválasztás bi-

109 MOL NRA 907 – 26.

zonyosságán nem kell törni a fejét a hívőnek, elég az, hogy hisz Krisztusban, a többi már elrendezte maga Krisztus.¹¹⁰

Károlyi András lényegében az úrvacsorában és az ahhoz kapcsolódó ubiquitas tanban tanított határozottan mást, mint a lutheránusok, különösen pedig az ostya használatának kérdésében leírtakkal háboríthatta fel őket, és persze a katolikusokat. Művének következményei nyomán abba is bepillantást nyerhetünk, hogy ezek a viták mennyire érték el a hívek közösségét, esetleg megmaradtak csupán a lelkipásztori körökben. Elégge beszédes adat, hogy Kassán mintegy kétszázan esküt tettek, hogy az „ördög asztalára való kenyeret” – az ostyát nevezték így – nem veszik magukhoz, s nem járnak el annak a lelkésznek a prédikációjára, aki az úrvacsorát ostyával szolgáltatja ki. Ennek következtében Károlyi könyvét a tanács elkobozta, őt magát pedig örökre kitiltotta a városból.¹¹¹

A század végén lezajlott teológiai párbaj szintén közvetlenül érintette a református egyházmegyét, közelebbről az abaúji tractust. Albert Grawer, a kassai iskola rektora, *Bellum Joannis Calvini et Jesu Christi Nazareni* című könyvében (Bártfa, 1597; RMNy 790) a korabeli hitviták hangneméhez képest is meglehetősen durva támadást intézett a reformátusok és a „kriptokálvinista” evangélikus lelkészek ellen, különösen is Ambrosius Lam Sebestyén késmárki lelkészt állítva pellengérre.¹¹² A kassai tanár a fentebb említett kérdésekről vallott református tanítást – Krisztus természetét, az úrvacsorát, a keresztséget és a predestinációt – úgy tárgyalta, mint a kálvinisták iszonyú káromlásait. Fejtegetéseit – amint a címben is utalt rá – Jézus Krisztus és Kálvin illetve a híveik között zajló háború formájában adta elő. Krisztus katonái Mózes, Dávid, az apostolok, velük szemben Kálvin segédekben Zwingli, Bèze, Bullinger és más svájci reformátorok küzdenek. Ez a harc már a világ kezdetétől folyik Krisztus és a Sátán, az igaz egyház és az eretnekek között. Grawer azért ragadott tollat, hogy felhívja a figyelmet arra, hogy Krisztus mostani ellenfelei – a reformátusok – a legveszedelmesebbek, mert képmutatók a hitben. E súlyos támadásra Gönci István gönci lelkész két esztendő múlva válaszolt *Panharmonia* című munkájában (Vizsoly, 1599; RMNy 863). A műhöz Siderius János esperes írt ajánlást, melyben az „igaz hitet valló” tehát református vármegyékhez és városokhoz

110 Zoványi szerint ez univerzalizmus lenne, amit Károlyi bizonyosan felháborodva utasítana vissza, mert hogy nem is az. Csak hát az egyébként kiváló egyháztörténész sok mindent a teológiai liberalizmus csörlésével szemlélt. ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 182.

111 Tamže s. 182.

112 ZOVÁNYI, Jenő. *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig...*, s. 203 – 207. HORVÁTH, János. *A reformáció jegyében*. Budapest, 1953, s. 329 – 332.

fordult, felszólítva őket, hogy a Grawer-féle izgatás nyomán támadt gyűlölködést, sőt üldözést akadályozzák meg. Maga a szerző, Gönci István pedig kifejtette, hogy a reformátusok nem Kálvinról, hanem Krisztusról nevezik magukat, ugyanis az ő tanítását követik, Kálvint pedig azért szeretik, mert tanítása megegyezik Krisztuséval. Krisztus a mester, Kálvin a tanítvány. Grawer vezérfonalként használt „congressus” (ütközet) kifejezésével szemben Gönci a „consensus” (megegyezés) szóra helyez nagy hangsúlyt.

A mai szemmel szörszálhasogatásnak tűnő elméleti viták a kortársak érdeklődését erőteljesen kiváltották, és azoknak kérdésköreit elsőrendű fontossággal bírónak tekintették. Semmi túlzás nem volt tehát abban, amikor Károlyi András műve címlapján feltüntette, hogy „szereztetett... az híveknek épületekre”. A teológia betöltötte ugyanazt a helyet a mindennapokban, amit a politika, s a kettő elválaszthatatlan volt egymástól.

Lutheránusok református egyházigazgatás keretei között

A Sátoraljaújhelyben 1597. május 25-én tartott zempléni egyházmegyei zsinat a Varannó és Mogyorós környéki szláv lelképásztorok előjárójává teszi a varannói prédikátort, hangsúlyozva ugyanakkor a zempléni esperesnek és az egyházmegye zsinatának érvényben maradó fennhatóságát.¹¹³ Az első ilyen tisztséget Károlyi Gáspár veje, Mednensky András töltötte be,¹¹⁴ akinek aláírása megtalálható a zsinati jegyzőkönyv töredékén.¹¹⁵ Mednensky nem a varannói szláv gyülekezet lelképásztora volt, hanem a magyar reformátusoké, mint ahogy e tisztségben utódainak többsége is.¹¹⁶

Az újhelyi zsinat jelentőségét kiemeli, hogy azon jelen volt Siderius János abaúji, Tolnai Vince Borsodi és Kállai Albert ungi esperes is. A szláv gyülekezetek az ágostai hitvallás keretei között gyakorolták vallásukat, későbbi feljegyzések „lutheránus atyafiak” néven emlegetik őket.¹¹⁷ Ezekből az is kiderül, hogy Ecsedi Báthory István – e vidék református földesura – tanácsából léptek egyességre a reformátusok és az evangélikusok. Báthory István befolyása még növekedett is ezen a vidéken, amikor feleségül vette Homonnay Fruzsínát, hiszen a Homonnay család északkelet Zemplénben kiterjedt

113 Sárospataki Ref. Kollégium Levéltára (a továbbiakban SRKLT.): Kgg.I.3/a. 111.

114 ZOVÁNYI, Jenő. *Protestánsok állítólagos uniója Zemplénben 1597-ben*. In: *Protestáns Szemle* 1934, s. 227.

115 SRKLT. Kgg.I.3/a. 485.

116 A tizedjegyzékekhez csatolt nyugták, ahol Mednensky „inspector ecclesiarum slavonicarum” megnevezéssel szerepel, azt is világossá teszik, hogy lelkésztestára Sztropkói János volt a szláv prédikátor („tót collega”). ZOVÁNYI, Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 139. Ez nem változtat azon, hogy Mednensky András szláv származású volt.

117 SRKLT. Kgg.I.3. 421.

birtokokkal rendelkezett. Esküvőjüket 1579-ben éppen Varannón tartották.¹¹⁸ A református kegyességben példás életet élő országbíró fohászkodásait, melyek egyház- és irodalomtörténeti szempontból egyaránt kiemelkedő fontossággal bírnak, ebben a mezővárosban kezdte fogalmazni 1579 és 1582 között.¹¹⁹ Tehát huzamosabb ideig tartózkodott ezeken a zempléni tájakon, jól megismerhette a felekezeti viszonyokat. Hangsúlyoznunk kell, hogy birtokának evangélikus vallású népét nem kényszerítette a református hitvallás keretei közé, csupán a szervezeti egységet tartotta fontosnak. Ennek pontos motivációját nem ismerjük.

Varannó vegyes lakosságú mezőváros volt két templommal, magyar református és „tót lutheránus”, azaz szlovák evangélikus gyülekezettel. A varannói prédikátort részben azért nevezték ki a szláv lelkészek előjárójává, hogy ezzel jobb, hatékonyabb egyházigazgatás folyjék ezen a vidéken. Hiszen a Varannótól északra lévő gyülekezetek túlságosan messze estek az esperesi székhelyektől, amelyek ugyan változtak, és Gálszécsnek valamint Varannónak is volt egyszer-egyszer esperes lelkipásztora, de a megye déli tájain helyezkedtek el többnyire (Királyhelmec, Olaszliszka, Sárospatak, Sátorlajújhely). Ugyanakkor a lutheránus gyülekezetek bizonyos autonómiát is nyertek ezzel az intézkedéssel, hiszen szertartási és hitvallási egység nem jött létre a két felekezet között, csupán egyházigazgatási közösségről beszélhetünk.

Hasonló helyzet állhatott elő az ungi egyházmegyében is, bár ennek a körülményeit nem ismerjük. Homonnától északkeletre több szláv etnikumú lutheránus gyülekezet élt református egyházigazgatás alatt, amint a későbbi vizitációs jegyzőkönyvekből kitűnik.¹²⁰

Amikor a 17. század legvégén Telekesy István egri püspök felmérte egyházmegyéje állapotát, az Abaúj vármegyéről szóló jelentésben mintegy nyolc olyan Kassa környéki helységet neveztek lutheránusnak, amely a korábbi vizitációs feljegyzések szerint a református egyházmegye kebelébe tartozott.¹²¹ Nincs kizárva, hogy pontatlan volt a felekezeti helyzet megállapítása, de az sem, hogy ezek a gyülekezetek valóban az ágostai hitvallást követték, de magyarok lévén, elszakadtak a német és szlovák lutheránusoktól.

A református egyházigazgatás alatt élő lutheránusok szlovákok voltak. Ugyanakkor éltek szlovák reformátusok is a Tiszaninnyi egyházkerület-

118 Történelmi Tár, 1880, s. 645.

119 BISZTRAY, Gyula et al.. *Régi Magyar Költők Tára XVII. század. 1.* Budapest, 1959, s. 579.

120 SRKLt. Kgg.V.15. 80-92.

121 LESKÓ, József. *Adatok az Egri Egyházmegye történetéhez. IV.* Eger, 1908, s. 280.

ben. Részben vegyes, magyar és szlovák etnikumú gyülekezetekről beszélhetünk, részben pedig olyanokról, amelyeket csak szlovák hívek alkottak. Összesen mintegy száz gyülekezetéről lehet erre nézve adatokat találni.¹²²

Egyházkormányzás

A fentebbiek előadása során történt már néhány esetben utalás az egyházkormányzás kérdéseire, de jónak látjuk önálló fejezetben is összefoglalni mindazt, amit a problémáról tudunk. Tiszáninnyi református egyházmegyéi nem alkottak egységes kerületet, hanem megőrizték szervezeti önállóságukat. Ennélfogva hiányzott a kerület élén álló superintendensi (püspöki) tisztség. Következésképp az egyházmegyét vezető esperesek (seniorok) gyakorolták annak jogait.¹²³ A legnagyobb kormányzati egység itt tehát az egyházmegye volt. Autonóm kormányzó testületét, a lelkipásztorokból álló, olykor presbitériumnak nevezett közösséget és az esperest a lelkészek alkotta zsinat választotta. Ez a kormányzati forma jelentősen eltért a német lutheránustól, mert ott a superintendenst a világi hatóság (fejedelem) nevezte ki, tehát az egyház kormányzása monarchikus, míg nálunk testületi. Az esperes számadással tartozott a zsinatnak, lényeges kérdésekben egyedül nem dönthetett, amint a kánonok már idézett cikkelyei hangsúlyozták. Erre nézve hivatalba lépésekor esküvel is elkötelezte magát: „Annak felette az Szent Coronának ellene és híre nélkül, magadtól semmi derék dolgot végben nem visesz.”¹²⁴

A gyülekezeti kormányzásban szintén a testületi elv érvényesült, annak ellenére, hogy a lelkész mellett nem állt kifejezetten a helyi egyház vezetésével megbízott, a gyülekezet tagjai közül választott közösség. Tehát helyi szinten nem jött létre önálló egyházi hatóság (presbitérium), hanem ennek szerepét a helység világi kormányzó testülete töltötte be. Szívesen sejténénk e forma mögött zürichi hatást, de erre nézve nem áll rendelkezésünkre semmilyen forrás, azon kívül a hazai lutheránus városokban is így találjuk. Tény, hogy a helyi tanácsok intézkedtek számos gyülekezeti ügyben, a helyi szinten elrendezhető egyházfegyelmi kérdésektől kezdve a gazdálkodási feladatokon át a lelkész- és tanító választásig. Község és gyülekezet határai

122 KÓNYOVÁ, Annamária – KÓNYA, Peter. *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov, 2010.

123 ZOVÁNYI, Jenő. *Tiszáninnyi református superintendens seniorok*. In: Theologiai Szemle, 1938, s. 141 – 144.

124 Sárospataki Református Kollégium Levéltára. A zempléni egyházmegye protocolluma Kgg.I.3/a. VII. A borsod-gömör-kishonti protocollumban egyes szám első személyű fogalmazásban található. Kgg.II.6. 510. A „Szent Corona” itt a lelkészi fraternitást jelenti.

egybe estek, vallási tekintetben homogén közösségek jöttek létre a reformáció során az esetek jelentős többségében. A gyülekezet gazdasági ügyeinek intézésére formálódott meg az egyházfi (aedilis) tisztsége, akit a tanács nevezett ki, ő pedig annak volt felelős.

A közegyházi és a helyi kormányzás az egyházlátogatás (canonica visitatio) gyakorlásában közös intézkedési formát és lehetőséget kapott. Ilyenkor megvizsgálták a lelkész és a tanító életét és munkáját, a gyülekezet aktivitását a hitélet területén és erkölceit a magán- és közéletben, ellenőrizték az egyházközség gazdasági helyzetét. Az egyházlátogatást a legtöbbször az esperes végezte két-három tekintélyes lelkésztárral együtt, előfordulhatott, hogy az ő távollétében, de megbízásából zajlott a vizitáció.

A zsinat – generális, ha a teljes egyházmegyére, partiális, ha kisebb területre terjedt ki – alkotta meg az egyházi életet szabályozó kánonokat, hozott döntéseket a teológiát/hitvallást érintő kérdésekben, választotta a közegyházi tisztségviselőket, s egyben házassági bírósággént is működött.

A patrónusoknak semmilyen kormányzati szerepük nem volt, bár tagadhatatlan, hogy befolyásuknak érvényt tudtak szerezni. Ez azonban nem számított gyakori, rendszeres jelenségnek.

A TISZÁNINNENI REFORMÁTUS EGYHÁZMEGYÉK ESPERESEI A 16. SZÁZADBAN

Abaúji egyházmegye

*Károlyi Gáspár 1564 – 1591.*¹²⁵

(Nagykároly, 1530 k. – Gönc, 1591). Családi neve Radicsics. 1549-től valószínűleg Brassóban tanult, 1556. március 11-én iratkozott be Wittenbergben az egyetemre, Bod Péter szerint Strassburgban és Svájcban is megfordult. 1563-tól Göncön első pap, azaz főprédikátor, mely tisztséget olykor a „plébános” elnevezéssel jelölték a 16. században a protestánsok is, amint Két könyv című munkájának címlapján maga is tette: „Gaspar Caroli, Gönci Plebanos által”. 1584-ben Tállyán lett prédikátor. Az, hogy elhagyta Göncöt, minden bizonnyal a folyamatban lévő bibliafordításhoz köthető. Tállya a Mágocsy család birtoka, Mágocsy Gáspár és András pedig a fordítás támogatói voltak. Patrónusainak halála után, 1587-ben visszatért Göncre.

1562-ben írt és a következő évben kinyomtatott műve, a Két Könyv a lutheri és melanchthoni világnézetet tükrözi. E művében Károlyi a pusztulás

125 SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár*. Budapest, 1982. SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...*

rémképét maga előtt látó magyar nép sorskérdéseire ad választ a teológia nyelvén: „Minthogy a magyar katasztrófa oka nem a fegyveres erő elégtelenségében vagy a bátorság és vitézség hiányában, hanem az egész nemzet egyetemlegesen elárasztó romlottságban rejlik, így annak felszámolását sem a csatatéren, hanem a lelki újjászületés frontján kell véghezvinni, mert »az vitézlő népek csak eszközök, és Isten az, az ki diadalmot ad az ellenségnek«.”¹²⁶

A wittenbergi történelemszemléletnek nevezett világfelfogást később sem tagadta meg, mert a Vizsolyi Biblia előszavában a Szentírás keletkezését ebben az összefüggésben tárgyalja. Ugyanitt párhuzamosan a bibliafordítás háttereként – a humanista szemlélet mellett – erőteljesen jelenik meg a kálvini teológiai felfogás is.

A Vizsolyi Biblia fordítója és a fordítás „fő igazgatója” (Szenci Molnár Albert), tehát a fordítók közösségének és a sokrétű munkának, ide értve a kiadást is, elsőszámú szervezője.

1569-ben jelen volt a nagyváradi hitvitán, melynek jegyzőkönyve két föl-szólalását örökíti meg.

Szegedi Tamás 1592 – 1596.¹²⁷

(1540 k. – 1599 után). Származási helye, melyről nevét is vette, lehet Szeged, de Sajószöged is. Szegedi Tamás 1569. május 3-án lépett a wittenbergi egyetemen tanuló magyar diákok közösségébe (coetus vagy bursa). 1592-ben abaúji esperesként 6 forinttal támogatta a bursát. 1580-ban s azt követően még néhány évig az Eger közelében lévő Nagytállya lelkipásztora. 1590 tájától a zempléni Tállyán prédikátor. Legkésőbb 1596 legelején a borsodi egyházmegyei Szendrőn lett lelkész, ennek következtében az abaúji esperesi tiszttól megvált.¹²⁸

Siderius János 1596 – 1604.¹²⁹

(Szikszó,? – ?Szepsi, 1608. augusztus 31.) Családi neve Kovács. Minden bizonnyal Szikszón kezdte tanulmányait. 1583. május 15-én Wittenberg-

126 KATHONA, Géza. *Károlyi Gáspár történelmi vilásképe*. Tanulmány a magyar protestáns reformátori apokalyptika köréből. Debrecen, 1943, s. 36.

127 THURY, Etele. *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...*, s. 20, 44. ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 46, 55.

128 1596. március 21-én a borsodi egyházmegye vizitációs bizottságának tagja. DIENES, Dénes. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek, 16 – 17. század. Budapest, 2001*, s. 111.

129 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 542 – 543. BARCZA, József. *Siderius János kátéja*. In: BARTHA, Tibor (ed.). *Studia et Acta Ecclesiastica*. Budapest, 1973. 849 – 876. RPHA-1265; -0676.

ben iratkozott be az egyetemre, ahol seniora is volt a magyar coetusnak. 1584 nyarától kassai magyar prédikátor, 1585 tavaszán már tarcali lelkész volt, 1599-ben Szepsibe távozott. Körülbelül 1604-ben – ismeretlen okból – megvált az esperesi hivataltól.

Írt néhány verset (Mágócsy Andráshoz 1584, Tolnai Fabricius Tamáshoz 1594, és Dedicatio-t Gönczi István „Panharmonia”-ja elébe 1599), és két temetési éneket. Egy wittenbergi magyar diák, Cibrádi Mihály, akit bizonyára támogatott, 14 hónapos korában elhunyt kislányának halálára és az atya vigasztalására 1586-ban verset írt.

Kisebb gyermekek számára készített „Catechismus”-a, melynek első ismert kiadása 1597-ben jelent meg hamar népszerű lett, s két évszázadon keresztül 34 kiadást ért meg. Még román nyelvre is lefordították. Siderius munkája azonnal a közfigyelem elé került, röviddel megjelenése után a Tiszán inneni református iskolák hivatalos tankönyvévé tették. Néhány évtizeddel később már országosan elterjedt a használata, amit híven jelez az, hogy a dunántúli egyházkerület 1618-ban a felavatandó lelkészekről megkövetelte ismeretét. Az 1646. évi szatmárnémeti zsinat szintén megerősíti használatát. Siderius munkája zamatos nyelvezetű, stílusa gördülékeny, világosan kifejező, előadásában közvetlen, fogalmazásában egyszerű, mégis színes és tetszetős. Előadását nem terhelte a reformáció irodalmára oly jellemző polémia-apológia. Nyugodt légkörben született, a reformációs irányzatok már kikristályosodtak és megerősödtek, az erőszakos ellenreformáció pedig még nem indult meg. Használhatóságát különösen segítette a szerző pedagógiai koncepciója. Olyan munkára törekedett, amit, ahogy ő kifejezte, „a gyermeki elme is megfoghat”. A káté előszavából világosan kicsendül a reformáció alapvető nevelési elve: a családi és iskolai tanítás-nevelés harmonikus egysége. Az iskola megnyújtása a családnak és része a családi nevelésnek.

Borsodi egyházmegye

*Mohi Ferenc 1556 – 1567/68.*¹³⁰

(Mohi, 1515 k. – ?, 1568 k.) A mezőkeresztesi csata (1596) során véglegesen elpusztult, egykor virágzó mezővárosban született. 1537-ben a krakkói egyetem hallgatója lett, 1543. március 22-én pedig a wittenbergi egyetemre iratkozott be. 1545-ben részt vett az erdődi lutheránus zsinaton, tehát va-

130 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 411. SZABÓ, András: *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...* i. m. MILOTAI NYILAS, István. *Az mennyei tudomány szerint való irtovány*. Debrecen, 1617. RMNy 1132.

lahol Szatmárban volt pap. A reformátorok első, legtekintélyesebb nemzedékének tagjai között tartották nyilván. 1556 januárjában szikszói lelkész és esperes. Fontos szerepet játszott a helvét irány megszilárdításában. Részt vett a gönci zsinaton (1566), kezdeményezője volt a szikszói zsinatnak 1567 novemberében, tehát az antitrinitárius küzdelemben is szerepet vállalt. Sajókeresztúron, 1583-ban Mohi Ferenc nevű lelkész szolgált, talán a fia lehetett.¹³¹

Hevesi Mihály 1568, 1579 – 1591/92.¹³²

(Heves, ? – ?Szikszó, 1592 k.) A wittenbergi egyetemre 1556. február 16-án iratkozott be. Hazatérte után állítólag udvari papja volt Balassa Menyhértnek, azután pedig Szatmáron lelkészkedett. Annyi bizonyos, hogy 1565 táján Miskolcon lett prédikátor. Az 1568. május 1-én kelt Bèze-hez írt levelet borsodi esperesként írta alá. Viszont 1569-ben már János szikszói lelkész volt a senior, Hevesi valószínűleg más egyházmegyébe távozott lelkésznek. Ám 1577 táján megint visszakérülván Miskolcra, 1579 végére ismét ő volt az esperes, 1588 körül pedig Szikszóra ment papnak.

János, szikszói lelkész 1569 – 1570?¹³³

A tizedből járó részt 1569-ben esperesként vette át. Kiderül az is e forrásból, hogy birtoka volt a közeli Sajósenyén.

Szikszai Hellopoeus Bálint 1571 – 1573.¹³⁴

(Szikszó, ? – Debrecen 1575. március 3.) Családi neve Halász. Szülővárosában tanult, majd 1562. január 12-én a wittenbergi egyetem, 1566. október 12-én a genfi akadémia hallgatója lett. 1567 tavaszán hazatért és előbb rektor, majd 1568-tól lelkész Egerben, innen 1573-ban Debrecenbe ment prédikátornak.

Zoványi Jenő nem sorolta a borsodi esperesek közé, viszont Debreceni Ember Pál szerint betöltötte ezt a tisztséget.¹³⁵ Ha elfogadjuk álláspontját, valamennyire kitölthető a seniorok sorában meglévő hiány.

Művei közül tiszáninneri vonatkozású: *Az egri kereztien ania zent eg-haznak es azzal egietemben az többinek is tanusagara irattatot röuid ca-*

131 ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 44.

132 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 256. SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...*, s. 163.

133 ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 24.

134 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 601 – 602.

135 LAMPE, Adolf – EMBER, Pál. *Historia Ecclesiae Ref. in Hungaria...*, s. 577.

techismus.¹³⁶ Elsősorban a két malomkő között őrlődő egri reformátusok megerősítésére adta ki azt a kátét, amit maga is tanított nekik. Egyfelől „ennyi sok tétovázó lelkeknek dögletes tudománya” – minden bizonnyal az antitrinitárius tanítás – veszélyezteti a hívek tiszta hitét, másfelől viszont állandó támadásnak vannak kitéve a „káromlók” – római katolikusok – részéről, „kik hogy az ő kívánságok szerint nem egyezünk velük, eretnekeknek mernek mondani”. A szerző szándéka szerint a katekizmus nem tudományos értekezés, hanem a gyülekezet igényeihez igazodik, amennyiben magyar nyelvű és egyszerű, könnyen felfogható. Az egyszerű nép szomorú helyzetének figyelembe vételével írta művét: „az szegény község, ki deákul sem tud, és sokra vagyon gondja, és ez világi ínségben és munkában szakad szegénynek nyaka”. Különösen is felhívja az egriek figyelmét a „gyönyörűséges és szükséges articulásokra”, mégpedig az úrvacsorának és az örök elválasztásnak (predestináció) a kifejtésére. Nyilvánvalóan ezeket tekintette a református tanítás legsajátosabb elemeinek, mintegy vízvázlatoznak minden teológiai irányra nézve.

Ceglédi György 1574/77 – 1579.¹³⁷

(Cegléd, ? – Tarcsl, 1584 k.) 1553. január 21-én lett hallgatója a wittenbergi egyetemnek. 1555-ben hazatért és Nagyváradon lett lelkipásztor. Részt vett a Debrecen-Egervölgyi hitvallás szerkesztésében. A helvét irány egyik legelső munkása a Tizsántúlon, ahol bihari esperesnek választották. 1570-ben elhagyta Váradot, talán már akkor Tizsáninnenre távozott. Vélhetően 1574-től, de 1577-ben már bizonyosan borsodi esperes, de nem tudjuk, hogy melyik gyülekezetben szolgált. 1579-ben megvált tisztétől, mert az abaúji egyházmegyei Tarcslra költözött.

Részt vett az antitrinitáriusok elleni vitákban. Károlyi Péterrel közösen írt és 1569-ben kiadott vitatkozó műve elveszett (*Az egész világon való keresztyeneknek vallasok az egy igaz Isten felől, ki Attia, Fiu es Szent Lellek, mely fundaltatott az prophetaknak es apostoloknak irasokon az varadi praedicatorokthul*).¹³⁸ Váradról való eltávazása összefüggésben lehet az antitrinitárius vitákkal. Basilius István unitárius lelkész gúnyosan írta neki 1570-ben, hogy nem ő az oka Ceglédi távozásának, hanem „...az isteni gondviselés üzött ki téged Váradról, másrészt viszont a félelem, hogy öszszedől a házad...”¹³⁹

136 Debrecen, 1574. RMK I. 99. Közlve: BARTHA, Tibor. *Studia et Acta Ecclesiastica* III., s. 735 – 769.

137 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 116.

138 RMNy 263.

139 BALÁZS, Mihály. *Teológia és irodalom...*, s. 34.

* Zoványi Jenő úgy tudta, hogy Hevesi Mihály második esperessége után Sárközi Tólas János egri lelkész következett 1592-93-ban. A wittenbergi magyar bursa seniora, aki 1593-ban bevezette az anyakönyvbe a tiszáninnyi egyházmegyék adományait, s három esperest pontosan meg is nevezett, a „Miskolczi” – nyilván borsodi – egyházmegyével kapcsolatban utalt arra, hogy akkor nem volt betöltve a seniori tisztség. Sárközi János 1595-ben saját adományát küldte a bursának – már korábban is támogatta a coetust – de neve mellett ekkor is csak annyi szerepel, hogy egri lelkész.¹⁴⁰ Miután Zoványi nem nevezte meg forrását, az említettek alapján Sárközi esperességét nem látjuk igazoltnak. Talán arról lehetett szó, hogy az intervallum idején conseniorként vezette az egyházmegyét, de erre semmilyen adatunk nincs.

*

Tolnai L. Vince 1594 – 1600.¹⁴¹

(?Tolna, ? – ?Sajószentpéter, 1600 k.) Tolna vármegyéből vagy egyenesen Tolna mezővárosból származott. A wittenbergi magyar diákok közösségének 1575-ben lett a tagja. 1579-ben sajószentpéteri lelkész, a tizedből járó részt folyamatosan felvette itt, utoljára 1599. október 10-én.

Ungi egyházmegye

Gönci András 1564 – 1566.¹⁴²

(Gönc, ?–?, 1566 k.)

1564-ben pálóci lelkész, ahol a tizedből járó részt archidiakónusként vette át. 1566-ban még itt volt. 1582-ben is volt ilyen nevű lelkésze Pálócnak, de feltehetően nem ő, hanem a fia vagy a névrokona lehetett.

Egri Lukács 1567 – 1568.¹⁴³

(Eger, 1530 k. – Jászó, 1574.) A wittenbergi egyetemre 1552. június 20-án iratkozott be, a későbbi években pedig Krakkóban is tanult. 1555 áprilisában tért haza, amikor egri lelképásztor lett. 1558-ban Kolozsvárott lett magyar prédikátor, ahonnan 1565 tavaszán ismét Egerbe költözött. 1567-ben ungvári lelkész, feltehetően ungi esperes. 1568. január 27-én megtartott kassai zsinaton már fogolyként vett részt, s miután a zsinat elítélte antitrinitárius

140 THURY, Etele. *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...*, s. 42 – 45.

141 ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 45. THURY, Etele. *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...*, s. 22. DIENES, Dénes. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek, 16-17. század...*, s. 111, 157.

142 ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 117.

143 SZABÓ, András. *Egri Lukács „megtérése”....* ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 165.

teológiai álláspontját, Schwendi Lázár felső-magyarországi főkapitány fogásban tartotta. Szádvárban raboskodott, később kész lett volna szabadsága érdekében elfogadni a Szentháromságról szóló tant, ennek ellenére az akkor már Jászón bebörtönzött prédikátor haláláig nem szabadulhatott.

Szikszai Gergely 1568– ?¹⁴⁴

(Szikszó, ? – ?Munkács, 1579?) Olaszliszkán volt iskolamester, majd 1562-ben Wittenbergben tanult. Az 1568. május 1-én kelt, Théodore de Bèze-hez szóló levelet aláírta, feltehetően ungi esperesként. 1576 – 1579 között Munkácson volt prédikátor.

Gyarmati Bíró Márton 1577? – 1584?¹⁴⁵

(?, ? – Sárospatak, 1591?) Iskoláztatásáról nincs adatunk, de nem lehetett képzetlen, mert 1559-1560-ban nagysárosi lelkész volt, Kassa városa pedig folyamatosan igyekezett megnyerni az ottani papságra. A jelek szerint 1563 táján ez az igyekezete sikerrel járt a városnak, mert a következő években Gyarmati Kassán szolgált. Ekkor már a helvét irány felé húzott, mert 1564-ben a bártfai zsinatnak vitája támadt vele a gyónás, a keresztelési imádság és az ostya használata ügyében. 1567 táján mozgalmat indított a templomi képek ellen, aminek következményeként Schwendi Lázár főkapitány örökre kitiltotta a városból. Az általa máskor is bőkezűen támogatott wittenbergi magyar bursának küldött pénzadománya kapcsán, 1568-ban nem is felejtették megemlíteni az anyakönyvben, hogy „a keresztyén vallásért Lázártól üldözést szenvedett”.¹⁴⁶ Hosszabb bujdosás után Sátoraljaújhelyen lett lelkész, 1572-ben már ott szolgált. Valószínűleg 1577 előtt távozhatott el, Zoványi Jenő úgy tudta, hogy ebben az évben Gyarmati ungi esperes volt, de szolgálati helye ismeretlen.¹⁴⁷ 1586-ban már a zempléni egyházmegyében lelkészkedett, méghozzá Sárospatakon, feltehetően haláláig.

Kállai Albert 1584 – 1601.¹⁴⁸

(?Nagykálló, ? – ?, ?) Neve után ítélve talán Nagykállóból származott. A wittenbergi egyetemre 1574. június 12-én iratkozott be. 1579-ben Szikszón lelkészkedett, 1581-ben már nem volt itt, feltehetően ekkor távozott

144 SZABÓ, András. *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor...*, s. 163. ZOVÁNYI, Jenő. *Protestáns lelkészek nyugtatványai...*, s. 33.

145 SZABÓ, András. *Gyarmati Bíró Márton és fia Sátoraljaújhelyen*. Széphalom 2. A Kázinó Ferenc Társaság évkönyve, Sátoraljaújhely, 1989, s. 302 – 303.

146 THÜRY, Etele. *A wittenbergi magyar bursa anyakönyve...*, s. 48.

147 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 665.

148 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 288.

Ungvárra, ahol 1584-ben már az esperesi tisztelet is betöltötte. Homonnai István temetésén elmondott prédikációja megjelent nyomtatásban (Bártfa, 1599).

Zempléni egyházmegye

Kopácsi István 1559 – 1564.¹⁴⁹

(Kopács, 1510 k. – ?, 1567 után) A bécsi egyetemen tanult (1535), előtte vagy utána Siklóson volt iskolamester, 1542-ben wittenbergi diák. Hazatérte után Erdődön iskolamester, az 1545. évi zsinaton részt vett, feltehetően ekkor már valamilyen vezető szerepet töltött be a környék protestáns lelkészei között. 1547-ben Nagybányán lett lelkész és az iskola rektora, innen jött Patakra 1549-ben. Vezető szerepet játszott a tarcali zsinatok szervezésében, azokon ő elnökölt. 1564-ben a helvét reformációs meggyőződése miatt el kellett hagynia Sárospatakot. Gömörben később esperesi tisztséget töltött be, mint ilyen 1567-ben egyházat látogatott Rimaszombatban. Zoványi Jenő feltételezte, hogy ekkor pelsőci prédikátorként működött. Közismert volt tudományos felkészültsége, különösen a görög nyelvben való jártassága.¹⁵⁰

Ceglédi Ferenc 1565 – 1594.

(Cegléd, ? – Nagyecsed, 1597?) 1553-ban iratkozott be a wittenbergi egyetemre, ahol 1557-ben a magyar bursa seniora volt. 1558-ban a krakkói egyetem hallgatói közé lépett. Lehetséges, hogy hazatérése után Sárospatakon lett második prédikátor, (Kopácsi István leányát vette feleségül). 1564-ben olaszliszkai lelkész. 1570-ben ismeretlen egyházközségbe távozott, majd 1572 tájától Varannón szolgált, 1579-ben Patakon töltötte be a főprédikatori tiszteletet. 1584-től ismét ismeretlen helyen munkálkodott, 1586-tól királyhalmeci lelkész. 1594-ben elhagyta Tiszáninnent, Nagyecsedre távozott. Kiváló kapcsolatot ápolt Ecsedi Báthory Istvánnal. Nagy könyvgyűjtő volt, Báthory Istvántól tudjuk, hogy az ecsedi egyházra hagyta könyveit: „Az szegény Ceglédi Ferenc uram, prédikátorom hagyott vala az ecsedi ecclesiának könyveket, sokat.”¹⁵¹ Sárospataki házát, Kristóf fiának 1592-ben Wittenbergben bekövetkezett halálát követően, Dobó Ferenc királyi ado-

149 ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 336. S. SZABÓ, József. *Debreceni és sárospataki papok a reformáció századában*. i. m. SZABÓ, András. *A késő humanizmus irodalma...*, s. 34.

150 W. SALGÓ, Ágnes. *Jaksics János epitaphiuma. Egy 16. századi görög gyászvers művelődéstörténeti háttere*. In: *Magyar Könyvszemle*, 2000, 1. sz., s. 70 – 77.

151 *Ecsedi Báthory István végrendelete 1603*. Bevezetéssel közreadja VADÁSZ, Veronika. *Fiatál Filológusok Füzetek*, Korai Újkor 1. Szeged, 2002, s. 93

mányként kapta, amit a patrónus földesúr ispotály céljaira hagyott végrendeletében. Ez az épület ma is áll.

Gyarmati Bíró Miklós 1595–1600.¹⁵²

(Nagysáros, 1545 k. – Királyhelmece, 1601 k.) Sárospatakon tanult, majd 1568. március 10-én Wittenbergben a magyar coetus tagja lett, 12-én pedig az egyetem hallgatói közé lépett, ahol mintegy három esztendő telt. 1572-től az újhelyi iskola rektora, s mint ilyen, az itt lelkész édesapjának munkatársa. Itt írta meg latin nyelvű művét, egy Platónnak tulajdonított párbeszéd kommentárját, minden bizonnyal iskolai célokra (Bártfa, 1578. RMNy 399). Érdekessége, hogy az ajánlás Bornemisza Gergely váradi püspöknek, szepesi és jászói prépostnak szól. A katolikus főpap nem viselkedett ellenségesen a protestánsokkal szemben, a mű keletkezése idején pedig a szepesi kamara elnökeként az ekkor királyi birtok Újhely felügyelője volt, talán támogatta Gyarmatit, s esetleg a munka megjelenését is. 1578 – 1584 között nincsenek róla adatok, 1584-ben királyhelmecei lelkész lett, innen Várba távozott, ahol 1593-ban beregi esperesnek választották. 1595-ben visszatért Helmece, ekkor zempléni esperes lett. 1598-ban közreadott egy vitairatot Monoszló Andrásnak a szentek tiszteletéről írt munkája cáfolataként (Debrecen, 1598. RMNy 830), amelyre választ Gyarmati halála után Pázmány Péter írt (1607, RMNy 961). Gyarmati Miklós Ecsedi Báthory Istvánnak ajánlotta művét, akinek támogatását élvezhette.

Historický predtiský reformovaný dištrikt v 16. storočí. 2. časť

Resumé

V Európe, kde reformácia nebola ustálená v dôsledku výlučného uplatňovanie zásady cuius Regio eius Religio, tam sa všade objavil reformovaný helvétsky trend. Vzhľadom k faktu, že táto situácia bola aj v našej vlasti, protestantská reformácia sa čiastočne nachádzala v prechodnej fáze. Je známe, že Sasi z Transylvánie a Nemci z Vysočiny, čiastočne aj Slováci, zostali v protestantskej reformácii, ale Maďari ju prekonal, zosilnel trend anti trojedinosti. Podľa informácií o Hornom Uhorsku bol reformovaný helvétsky trend v polovici storočia prepojený s Košicami a Egerom. Potom medzi r.1561-1566 v štyroch synodach-Tarcal, Gönc- pastori prijali reformovaný helvétsky katechizmus a vyznanie. Šíreniu reformovaného helvétskeho trendu nemohol zabrániť ani zásah zemepána Gábora Perényiho.

V Hornom Uhorsku vznikli štyri diecézy, ale nebol vytvorený dištrikt ani zo strany vedenia ani zo strany biskupa. Diecézy zostavujú svoj vlastný kód, ktorý reguluje

¹⁵² ZOVÁNYI, Jenő. *Magyar protestáns egyháztörténeti...*, s. 228. SZABÓ, András. *Gyarmati Bíró Márton és fia Sátoraljaújhelyen...*, s. 303 – 305.

val mravný život veriacich a pastarov. Na čele s Lukácsom Egrim, dekanom z Užskej župy , tendencia anti trojjedinosti sa objavila v tomto regióne. Luteráni a reformovaní sa proti nemu spoločne postavili . Aj keď v poslednej tretine 16. storočia existovali vážne debaty o náboženskej teórii medzi luteránmi a reformovanými. Pastori z cirkevného regiónu boli hlavne absolventmi škôl Sárospatak, Debrecín, Gönc a Szikszó a Szepsi. 14 % pastarov študovalo vo Wittenbergu. Boli tam slovenské kongregácie protestantov pod vedením reformovanej cirkvi na Zemplíne a Užhorode. V rovnakej dobe, Slováci z reformovanej cirkvi boli tiež v regiónoch- Zemplín, Szabolcs a Bereg tzv. Cis-Tibiscan- cirkevnom distrikte. Etnicky to boli čiastočne zmiešané kongregácie Maďarov a Slovákov, čiastočne boli tvorené iba slovenskými veriacimi.

ENTRE PASSION ET LUCIDITÉ.
OPINIONS HISTORIOGRAPHIQUES CRITIQUES
CONCERNANT L'UNION RELIGIEUSE DES ROUMAINS
DE LA TRANSYLVANIE

Remus CÂMPEANU

In between the fury and the light.

Critical historiographical opinions on the unification of the Transylvanian Romanians

Abstract: *The unification of the Transylvanian Romanians and the Latin Church between the years 1698-1700 opened an extensive discussion in terms of the Romanian historiography. The religious unity had never been accepted by the Romanian Orthodox Church, and its historiography went into the lengths of discrediting the need for and the validity of the Union. On the contrary, the Greek-Catholic and the Roman historiography strived to prove that the establishment of the religious unity had been an essential act, and that the Greek-Catholic Church was not an utterly new, but a reformed, modernized Church, which was a determining factor in both the evolvement of the modern Romanian nation and its political unification after the abolishment of the Habsburg monarchy. Short of ambition to take sides, outstanding representatives of various branches of the two historiographies are put into contrast by the author, presenting their scientific work, which seldom goes without a certain amount of proselytism. These were the practices of the Orthodox historians, who less frequently than their opponents sought the written sources and have until now rather relied on the theological purposes and consequences. The Greek-Catholic Church historiography explores the sources and their interpretation despite the efforts of the Communist regime to back up the Orthodox Church by hiding or even removing the archives of the opposed Church. The scientific field solely fought to bring balance to the issue, particularly due to the 300th anniversary of the Union establishment as well as the international support of the research.*

Keywords: *historiography, Transylvania, Romania*

Il est bien normal qu'un tel acte historique, par lequel les Roumains de l'Ardeal ont, subitement, fait leur apparition au premier plan de la vie politique de la Principauté, après une longue période d'anonymat, ait engendré d'amples débats dans la littérature de spécialité. Compte tenu de la si-

gnification particulière de cette Union, de nombreux auteurs, à horizons spirituels et aux idéologies d'une grande diversité, se sont prononcés sur le phénomène, essayant d'en saisir les particularités et d'établir sa place naturelle dans l'évolution de la société roumaine de Transylvanie. Il est certain qu'aucun de ceux préoccupés par l'histoire du mouvement national ou, en général, par l'histoire socio-politique, religieuse et culturelle des Roumains de l'époque moderne n'a pu éviter ce sujet, étant obligé d'y faire référence et de le définir, sinon comme point de départ, au moins comme une étape importante du trajet vers un monde nouveau. Ce qui est regrettable, pour notre historiographie, c'est que la plupart des analyses aient été mises, comme on le sait, sous le signe de la subjectivité et du partisanat confessionnel.

Certes, la présente étude n'a pas l'intention de reprendre toute la bibliographie comprenant les ouvrages critiques ayant comme sujet le moment de l'Union religieuse, d'une impressionnante complexité et inégale au point de vue de la valeur des contributions, bien qu'une telle entreprise soit nécessaire dans la conjoncture actuelle de la dilatation des recherches du domaine. Notre démarche ne se propose de réaliser qu'une esquisse de l'évolution des points de vue défavorables concernant l'Union religieuse, points de vue profilés dans l'atmosphère des débats accrus promus par des lignes confessionnelles différentes les disputes, parsemées d'attachement ou d'intolérance, ont donné naissance à de fortes passions, reflétées dans une riche bibliographie, qui ont créé une certaine confusion dans le monde des spécialistes du domaine, et ont empêché, en grande mesure, la réception objective de processus. On pourrait parler, en essence de deux orientations théoriques opposées dans l'historiographie du problème, influencées, certes, par l'appartenance à l'une ou à l'autre des confessions roumaines. On verra par la suite que la délimitation n'est pas obligatoirement ferme puisqu'il y a eu assez de chercheurs ayant oscillé dans leur élaboration et, même s'ils n'y ont pas entièrement réussi, ont du moins donné, à lecteurs, la sensation de s'être efforcés à s'autoimposer un certain détachement des facteurs subjectifs.

Mais, les plus nombreux donnent l'impression d'avoir vécu dans l'époque et, comme tel, se sentent obligés de s'impliquer et de glisser dans la narration des opinions personnelles déroutantes. Ceci a été utilisé, plus fréquemment, comme on le verra plus loin, par ceux qui n'ont pas agréé les décisions du haut clergé roumain de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècles. Les controverses de l'historiographie confessionnelle ont repris de plus belle vers la fin du XIX^e siècle, période dans laquelle le camp des ré-

ticents semble ne pas être à même de se détacher de l'intensité des sentiments de Radu Tempea, le célèbre chroniqueur qui, bien avant cela, dans son *Histoire de la Sainte Église de Șcheii Brașovului*, exprimait la peine de la délégation de Brașov, présente à la cérémonie d'installation de Atanasie Anghel dans le siège épiscopal, mettait l'accent sur la résistance orthodoxe du Pays de Bârsa et du Făgăraș et parlait des évêques et des archiprêtres en des termes injurieux.¹

Par l'histoire ecclésiaste de Saguna, mais aussi par d'autres ouvrages moins significatifs quant à leur contenu, cette ligne tracée par Tempea se prolonge, comme le prouve aussi l'ouvrage de Nicolae Popa de 1870, *L'Ancienne Métropole Orthodoxe Roumaine de Transylvanie. Sa suppression et sa restauration*. Après avoir exposé, d'une manière relativement détaillée, les événements des années de l'Union religieuse, s'appuyant, en grande partie, sur les témoignages calvinistes, Popea insiste largement sur l'opposition orthodoxe, fustigeant lui aussi Atanasie Anghel. Dans un discours bourré de citations des écrits de Bethlen, Cserei, A.T. Laurian, Al. Papiu-Ilarian, Bărnuțiu et autres, soutenu par des documents extraits de la Chronique de Sincai, du *Magazine historique pour la Dacie* et des *Actes et fragments de l'Histoire des Roumains*, l'auteur s'est efforcé de démontrer que le transfert confessionnel avait exprimé l'option du haut clergé et qu'il n'avait été réalisé que pour des raisons d'intérêt matériel.² Bien que sa démonstration ait un caractère simpliste, on ne saurait nier l'intérêt toujours plus accru de l'historiographie pour les documents d'archives, trait dominant, d'ailleurs, de toutes les recherches historiques de l'époque.

Quoique l'emploi du document dans la construction théorique devienne, peu à peu, plus habile, à la fin du XIX^e siècle les orthodoxes ne réussissent pas encore à briser les moules théoriques de criticisme naïf, devenus, à partir de ce moment-là, classiques. En 1900, Ilarie Pușcariu, sans avoir un talent particulièrement spéculatif, reprend dans son livre *La Métropole des Roumains orthodoxes de Hongrie et de Transylvanie*, l'idée que l'Union religieuse fut engendrée par des raisons purement matérielles pour le clergé.³ George Popovici non plus ne peut s'en détacher, dans son ouvrage *l'Union des Roumains de Transylvanie avec l'Eglise Romano-Catholique sous l'Empereur Léopold I^{er}*, écrit en 1901. Tout comme Pușcariu, il soutient que pour des honneurs et des privilèges, Atanasie Anghel a sacrifié l'autonomie de

1 TEMPEA, Radu. *Istoria Sfintei Besereci a Șcheilor Brașovului*. Cluj, 1969, p. 74 – 84.

2 POPEA, Nicolae. *Vechia Metropolia Ortodosă a Transilvaniei. Suprimerea și restaurarea ei*. Sabiniu, 1870, p. 104 – 137.

3 PUȘCARIU, Ilarie. *Metropolia Românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*. Sibiu, 1900, p. 17 – 18.

l'église roumaine de Transylvanie et a accepté la chute de sa métropole au rang d'évêché. De cette perspective, la résistance orthodoxe, sur laquelle on insiste beaucoup, semble pleinement justifiée.⁴

Plus équilibré quant à formuler des caractérisations négatives à l'adresse de l'évêque uniaste s'est avéré être Theodor V. Păcățian, un auteur orthodoxe qui, dans son oeuvre, d'ailleurs appréciée, *Le livre d'Or ou les luttes politico-nationales des Roumains sous la couronne hongroise*, se limite à émettre des appréciations fondées sur des faits lucides, froids et sans commentaires inutiles concernant l'évolution des événements des années 1700. En essence, il exprime le regret que Atanasie Anghel ait trop vite oublié ou n'ait pas eu la force de respecter ses promesses faites en Valachie, à l'occasion du voyage précédant la cérémonie d'installation dans le siège épiscopal.⁵

La véhémence s'accroît dans la littérature orthodoxe par l'ouvrage de l'archiprêtre Nicolae Borzea, édité en 1914 et intitulé *Quelques douloureuses constatations et quelque chose de plus à l'occasion de l'anniversaire de 200 ans depuis la mort de Constantin Brâncoveanu*. Pour cet auteur, l'Union religieuse équivalait à une désertion, un dépaysement et désunion nationale.⁶

L'époque des analyses superficielles et des affirmations patriotardes ne fut franchie qu'après 1918, lorsque les critiques de l'Union religieuse se regroupent autour des spécialistes d'une valeur incontestable, tels Meteș, Lupaș, Dragomir, Ghibu et Bogdan-Duică. Leurs argumentations ont enrichi d'un plus de professionnalisme les recherches d'histoire confessionnelle, même si on retrouve, par-ci par là, des nuances affectives, en vertu de la tradition.

Paradoxalement, du point de vue de l'histoire de l'Union religieuse, la plus importante contribution de Metes n'est pas sa célèbre synthèse *Histoire de l'Eglise et de la vie des Roumains d'Ardeal et de Hongrie de 1918*, dans laquelle il ne fait que grossir des moules anciens. Il reprend, pratiquement, les idées depuis longtemps véhiculées de l'intérêt matériel et de la désunion, mais il les met dans un contexte plus large ayant en vue l'habile politique viennoise, se confrontant avec le centre du pouvoir calviniste et les initiatives désespérées de Brâncoveanu.⁷ N'étant pas à même de réussir à

4 POPOVICIU, George. *Unirea Românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub Împăratul Leopold I*. Lugoj, 1901, p. 64 – 184.

5 PĂCĂȚIAN, Teodor V. *Cartea de Aur sau luptele politice-naționale ale Românilor de sub Coroana Ungară*, vol. I, Sibiu, 1904, p. 36 – 38.

6 BORZEA, Nicolae. *Cîteva constatări dureroase și încă ceva cu prilegiul aniversării de 200 de ani dela moartea lui Constantin Brâncoveanu*. Făgăraș, 1914, p. 2 – 25.

7 METEȘ, Ștefan. *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria*, vol. I, *Pînă la 1700*, Arad, 1918, p. 217 – 320.

dépasser une certaine banalité de l'analyse dans cet ouvrage, Metes, s'avérera beaucoup plus perspicace, mettant en lumière ses qualités de chercheur laborieux, par la publication des actes de l'enquête ordonnée par la Diète afin de sonder l'opinion des villages roumains vis-à-vis de l'acceptation du gréco-catholicisme, en un dernier effort de bloquer le projet confessionnel des Habsbourgeois. Même si quelques-unes de ses conclusions, dues à l'étude des documents publiés entre 1939-1963 dans la *Revue des Archives*, *La Renaissance* et la *Métropole de l'Ardeal*, ne sont pas tout à fait en concordance avec les déclarations de ceux interrogés par les états, la mise en lumière de nouvelles et importantes sources sur la période de l'Union religieuse représente un effort méritoire et utile.⁸ Il convient de mentionner aussi dans ce contexte l'ouvrage *Monastères roumains de Transylvanie et de Hongrie*, édité en 1963, un pas en avant dans l'étude originale de l'histoire confessionnelle, bien que les références aux gréco-catholiques n'aient ici qu'un caractère sporadiques.⁹

La même année 1918, lorsque la synthèse de Meteș paraît, Ioan Lupaș édite lui aussi sa célèbre étude, sous forme de synthèse elle aussi, appelée *Histoire ecclésiastique des Roumains d'Ardeal*. Dans les chapitres dédiés à l'Union religieuse, le célèbre auteur met l'accent sur la profondeur de la crise catholique du temps de la principauté calviniste et sur la force des projets de Vienne de changer les rapports confessionnels traditionnels en faveur de la religion impériale.

Malgré la structure harmonieuse de l'étude, l'aspect événementiel de l'Union, important à cette date, puisque les étapes de la fondation de l'église gréco-catholique n'avaient pas encore pleinement été éclaircies, et l'historien aurait eu la capacité de combler cette lacune, fut comprimé pour faire place à la présentation beaucoup trop détaillée de la réaction orthodoxe. Cette extension d'une partie de la recherche en faveur de l'autre se constitue en une méthodologie qui insinue plutôt les aspects négatifs du phénomène, ceux que l'on répète toujours, c'est-à-dire la désunion nationale et la

8 Câteva contribuții la istoria Unirii românilor cu Roma. In *Revista Arhivelor*, 2/1939, nr. 8, vol.III, p. 359 – 365.; Atitudinea preoților români din Ținutul Hațegului față de Unirea cu Roma (1699 – 1700). In *Renașterea*, 25/1947, nr. 20 – 21, p. 2-3, nr. 22 – 23, p. 2.; Românii din județul Cojocna (Cluj) față de Unirea cu Roma (1699). In *Renașterea*, 26/1948, nr. 29 – 30, p. 2 – 3.; Atitudinea românilor din Scaunul Mureșului față de Unirea cu Roma (1699). In *Renașterea*, 26/1948, nr. 35-36, p. 2.; Românii din Țara Bârsei, a Făgărașului și din Trei Scaune – secuime și Unirea cu Roma (Declarațiile lor din 1699). In *Mitropolia Ardealului*, 8/1963, nr. 1 – 3, p. 112 – 129.

9 METEȘ, Ștefan. *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*. Sibiu, 1936, *passim*.

chute de la métropole roumaine de Transylvanie au rang d'évêché.¹⁰ Pour compléter sa synthèse, Lupaș revient trois ans plus tard avec une nouvelle étude, intitulée *La désunion ecclésiastique des Roumains d'Ardeal dans la lumière des documents de la première moitié du XVIII^e siècle*, laquelle non seulement par le titre, mais aussi par son contenu renforce l'idée que les protestations orthodoxes du temps, poussées jusqu'au sacrifice, doivent être positivement appréciées et que, historiquement, elles sont pleinement motivées.¹¹ D'ailleurs, ce schéma théorique revient souvent dans ses ouvrages, même dans ceux à caractère didactique dédiés à l'histoire de l'église roumaine, réédités en formes diverses à l'époque de l'entre-deux-guerres.¹² Mais d'un autre côté, tout comme Meteș, Lupaș eut le grand mérite d'avoir mis en lumière de nouveaux documents d'une très grande importance pour l'historiographie à venir. Dans ses synthèses, et surtout dans le volume *Documents Historiques transylvains 1599-1699*, on retrouve des documents signés par Atanasie Anghel, Constantin Brâncoveanu, le général Rabutin, le gouverneur Banffi, divers commissaires du Guberniun et d'autres personnalités ayant pris part au déroulement des événements. Quelques-uns des actes publiés par Lupaș nous feraient deviner d'autres conclusions que celles que lui, sans doute, aurait voulu.¹³

Les années d'après 1918 ont constitué, comme on peut le voir, une période de grandes synthèses élaborées par le courant critique vis-à-vis de l'Union religieuse. Dans cette tendance s'inscrit un autre spécialiste apprécié généralement, Silviu Dragomir. Son livre, *L'Histoire de la libération religieuse des Roumains d'Ardeal au XVIII^e siècle*, structurée en 2 volumes éditées entre 1920-1930, est très semblable, dans ses parties dédiées à l'Union religieuse, à l'esquisse de Lupaș. Bien que la démonstration soit plus ample et plus détaillée, on y emploie la même méthode de la dilatation de l'analyse de la résistance orthodoxe. Prioritaires pour Dragomir se trouvent être les efforts de mettre en évidence le fait que toute la principauté s'opposait aux projets confessionnels des Habsbourgeois, aussi, à côté de l'attitude des orthodoxes, les actions de la Diète et du Gubernium gagnent-elles un espace

10 LUPAȘ, Ioan. *Istoria bisericească a românilor ardeleni*. Nagyszeben-Sibiiu, 1918, p. 108 și urm.

11 Idem, *Desbinarea bisericească a românilor ardeleni în lumina documentelor din întâia jumătate a veacului al XVIII-lea*. In *Biserica Ortodoxă Română*, II-e serie, 40/1922, nr. 9 (495), p. 642 – 651.

12 Un exemple constitue le manuel *Istoria Bisericii Române*, VII-e edition. Craiova, 1941, *passim*.

13 LUPAȘ, Ioan. *Documente istorice transilvane*, vol. I, 1599 – 1699. Cluj, 1940, p. 454 – 483.

exagéré dans l'ouvrage. D'après lui, l'Union religieuse ne fut que le résultat de l'option du haut clergé, les actes fondamentaux pourraient être faux, et la transfert confessionnel devrait être soumis au jugement de l'histoire, parce que, écrit-il, "la lutte pour les droits ne se déroule pas par des transactions pareilles".¹⁴

Même si on pouvait ignorer les aspects volontairement moralisateurs de la recherche, la citation dit tout sur "l'impartialité" de l'auteur. D'ailleurs, plus loin dans sa synthèse, Dragomir revient avec une étude intitulée *Les Roumains de Transylvanie et l'Union avec l'Église de Rome. Documents apocryphes concernant les débuts de l'Union avec la catholicisme romain 1697-1701*. Il reprend, en fait l'attaque de Densusian contre les actes fondamentaux de l'église gréco-catholique, considérés des faux jésuitiques, mais, pour donner du poids à la conclusion conformément à laquelle du point de vue juridique et historique l'Union n'a pas de fondement, il emploie une stratégie bizarre et ajoute à l'argumentation quelques extraits des mêmes enquêtes parlementaires de l'époque publiés par Meteș aussi, en soulignant que le peuple ne fut pas d'accord avec la décision du haut clergé.¹⁵ A ce point, les recherches de Dragomir étaient devenues beaucoup trop idéologisantes, étant influencées par le régime politique communiste. Certaines idées de son ouvrage, comme celle que par l'Union les prêtres étaient passés au camp des exploitateurs, se on n'avaient en vue le dramatisme des contraintes spirituelles imposées aux intellectuels par le proletcultisme.¹⁶

A partir du trio Meteș – Lupaș – Dragomir, les thèses des critiques de l'Union religieuse deviennent monotones. Une exception toutefois, dans l'historiographie orthodoxe, N. Iorga,. Pour lui aussi, l'Union apparaît comme dépendante du problème des intérêts matériels et peut être définie comme étant un geste d'humiliation, mais le grand historien n'oublie pas d'ajouter que le nouveau chemin choisi a constitué la seule possibilité de "salut du peuple roumain d'Ardeal".¹⁷ Dans ses célèbres livres *Villages et prêtres d'Ardeal*,¹⁸ *Histoire des Roumains d'Ardeal et de Hongrie*¹⁹ et *Histoire de l'église roumaine et de la vie religieuse des Roumains*, l'analyse sur la dé-

14 SILVIU, Dragomir. *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol.I. Sibiu, 1920, p. 32.

15 Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile Unirii cu catolicismul roman (1697 – 1701)*. București, 1963, p. 4 – 78.

16 *Ibidem*, p.5.

17 IORGA, Nicolae. *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, ediția a II-a, vol.II. București, 1929, p. 34.

18 Publié à București, en 1902.

19 Publié à București, en 1915.

cision d'Atanasie Anghel part de la situation désastreuse du clergé et des croyants roumains du temps de la principauté calviniste. Les pages de Iorga constituent, peut-être, la plus impressionnante description de la situation misérable ayant déterminé l'acceptation des projets proposés par les autorités politiques impériales. Pour lui, dans une telle conjoncture sociale désespérée, l'option du haut clergé parut inévitable. D'ailleurs, Iorga contribua à l'histoire de l'Eglise Unie avec Rome par la publication aussi de quelques documents importants de la correspondance d'Atanasie Anghel.²⁰ Au reste, les éditions de l'historiographie critique à l'adresse de l'Union religieuse ne cessent pas de s'inscrire dans les mêmes ornières.

Dans les ouvrages de Onisifor Ghibu, parmi lesquels on distingue *Le Catholicisme hongrois en Transylvanie et la politique religieuse de l'état roumain*²¹ et *La dernière étape de l'Union des Roumains, L'Union religieuse*,²² on soutient que la solution politique du gréco-catholicisme en fut une purement impériale et que Vienne avait trouvé cette formule administrative refusant le concours de Rome et agissant par-dessus la volonté des plus nombreux lesquels, malgré leurs sentiments foulés aux pieds, conservèrent leur union spirituelle. Ce n'est qu'une des nombreuses affirmations vagues et contradictoires que l'on peut retrouver dans ses recherches.

Pour que la confusion soit plus grande, Bogdan-Duică, dans ses articles ecclésiastiques historiques: *Le premier gréco-catholique: George Pop de Daia*²³ et *Opinions sur l'union*²⁴, exagère la résistance serbe du Banat, qu'il considère être salvatrice de l'orthodoxie d'Ardeal, et sort du contexte, comme pas mal de ses précurseurs, des opinions critiques de quelques personnalités gréco-catholiques vis – à – vis de leur propre église, le faisant, dit-il, puisque c'est la tactique dont se servent ceux de Blaj qui citent tout le temps ce que l'on a dit de favorable sur l'Union de 1700. En d'autres mots, on n'oubliait le principe "dent pour dent, oeil pour oeil", principe qui empêcha longtemps la recherche systématique et objective.

À côté de ces noms, consacrés pourtant dans l'historiographie, on trouve aussi, pendant l'entre-deux-guerres, des voix moins connues. Le livre d'Alexandru Pop, *La désunion dans l'église des Roumains d'Ardeal et de Hongrie 1697-1701*, use des mêmes clichés: la pression catholique par Kollo-nich et le jésuite Bárányi, la soumission de Teofil de 1697 (traité depuis les

20 IORGA, Nicolae. Două scrisori ale lui Atanasie Anghel. In *Academia Română. Memo-riile Secțiunii Istorice*, III-e serie, tom XXIII (1932 – 1933), p. 132.

21 Publié à Cluj, en 1924. Références à l'Union religieuse p. 46.

22 *Beiușul*, 3/1923, nr. 29, p. 1.

23 *Națiunea*, 2/1928, nr. 279, p. 1 – 2.

24 *Telegraful Român*, 71/1933. nr.71, p. 1 – 2.

positions de l'historiographie calviniste), la naïveté d'Atanasie Anghel (une proie trop facile pour la puissante autorité centrale), les efforts de Brâncoveanu et des calvinistes de changer la situation (exposés largement), les promesses mensongères des catholiques, l'heroïque résistance orthodoxe ne sont que quelques éléments essentiels de la narration qui nous mène vers les déjà connues et obsessionnelles conclusions comme quoi ni le peuple, ni le bas clergé n'avaient voulu l'Union et que celle-ci avait été un acte exclusivement politique, accompli pour des raisons matérielles.²⁵

Le tableau superficiel esquissé par Alex. Pop s'épaissit par les tonalités appartées par un certain I. Mateiu, l'auteur du livre *Les Vacances de la Métropole Orthodoxe d'Ardeal au XVIII^e siècle* qui justifie les mouvements orthodoxes par l'idée qu'ils seraient dus, une façon de dire, à l'intention de défendre dans les traditions orientales le siège métropolitain déchu au rang de siège épiscopal.²⁶ Et comme si aucune critique dure à l'adresse de l'Union religieuse n'avait été suffisante, Gheorghe Ciuhandru, dans l'étude *Du passé du catholicisme dans l'Ardeal roumain. Métamorphose de l'Église gréco-catholique d'Ardeal sous rapport dogmatico-moral*, réaffirme que les gréco-catholiques représentent une création de Leopold I^{er} et des jésuites, forces ayant su profiter de la faible personnalité d'Atanasie Anghel²⁷, et N.V. Pantea, dans son livre *La loi ancestrale vue et décrite par les historiens roumains les plus connus et par les professeurs des facultés de théologie orthodoxe*, fait appel, pour la nième fois, à la stratégie des citations critiques extraites du contexte.²⁸

Malheureusement, bien de fois, les disputes du plan confessionnel acquièrent des valences politiques, engendrant, du jour au lendemain, des "spécialistes" superficiels, désireux d'exprimer le plus bruyamment leurs opinions et leur compétence. Parmi les accusateurs de l'Union religieuse se fait remarquer, par sa véhémence, le prêtre D. Turcu, un sénateur ayant publié en 1928, à l'occasion du débat de la *Loi pour le régime des cultes*, la brochure intitulée *Les Roumains en contact avec l'orthodoxie, le catholi-*

25 POP, Alexandru. *Desbinarea în Biserica românilor din Ardeal și Ungaria 1697 – 1701*. București, 1921, p. 18 – 77.

26 MATEIU, I. *Vacanțele Mitropoliei Ortodoxe din Ardeal în veacul al XVIII-lea*. Cluj, 1922, p. 8 – 9.

27 CIUHANDU, Gh. *Din trecutul catolicismului în Ardealul românesc. Metamorfoza Bisericii Greco-Catolice ardeleni sub raportul dogmatic-moral*. In *Biserica Ortodoxă Română*, II-e serie, 42/1924, nr. 2 (515), p. 75, nr. 5 (518), p. 259. Continuée In *Biserica Ortodoxă Română*, II-e serie, 50/1932, nr. 3 (612), p. 239.

28 PANTEA, N. V. *Legea strămoșească văzută și descrisă de istoricii români cei mai de seamă și de profesorii dela facultățile de teologie ortodoxă*. București, 1934, p. 80 – 102.

cisme et le sectarisme. Il y lança l'aberrante thèse comme quoi l'adhésion des Roumains d'Ardeal au catholicisme représenterait, ni plus ni moins, un résultat de la politique hongroise contre les Roumains, une politique de désunion accomplie par des "moyens jésuitiques". Sa brève analyse met en lumière (il se pourrait autrement?) les privilèges matériels et politiques convoités par les évêques uniates, les persécutions déclanchées par les mêmes évêques, en collaboration avec les autorités, contre les orthodoxes, la résistance héroïque des persécutés et beaucoup d'autres clichés du même genre, trop fréquemment orchestrés.²⁹ Par sa construction idéatique, sans liens sérieux avec la réalité historique et inutile à combattre, l'exposé de Turcu laisse entrevoir l'immixtion du politique dans un domaine déjà bien délicat, où la passion empêchait beaucoup trop l'objectivité des recherches. D'ailleurs, l'implication du facteur politique dans le plan religieux eut des conséquences dramatiques, ressenties intensément à la 5^e décennie du XX^e siècle.

Il est évident que l'avènement du communisme et, pas très loin de ça, la suppression de l'Eglise Gréco-Catholique furent des événements ayant accru l'élan idéologique des critiques de l'Union religieuse. Il conviendrait de reconnaître, à présent, la douloureuse réalité que, d'une façon ou d'une autre, plus ou moins discrètement, tous les historiens ayant lancé des sentences et brossé des opinions moralisatrices concernant les actions d'Atanasie Anghel et de ceux de son entourage, ont contribué, du moins dans le plan de l'argumentation spirituelle, à l'injuste décision de l'état totalitaire de faire passer les Roumains uniates en illégalité.

L'année même où les gréco-catholiques ont été dépossédés de leur église, Ștefan Lupșa, dans sa large étude *L'Eglise d'Ardeal et l'Union des années 1699-1701*, définit l'option d'Atanasie Anghel pour le catholicisme comme une sorte d'achat d'âmes ecclésiastiques, une peine économique imposée par des faux jésuitiques, malgré toute l'opposition des Roumains et des calvinistes. Le premier évêque uniате de Transylvanie eut droit à un portrait difficile à décrire dans un ouvrage à caractère scientifique, on y revient toujours sur ses traits de caractère, dans un exposé où l'événementiel a le dessus sur la démarche systématique. L'auteur fait à nouveau appel aux documents des enquêtes parlementaires des villages roumains, transformés,

29 TURCU, D. *Românismul în legătură cu ortodoxismul, catolicismul și sectarismul*. București, 1928, p. 12 – 23.

ainsi, en un véritable leitmotiv de la démonstration comme quoi le peuple se serait opposé aux intentions du haut clergé.³⁰

On ne voudrait pas apprécier la recherche de Lupas a comme étant commandée par les autorités du temps mais certainement elle justifia historiquement, si cela devait se faire, les décisions religieuses abusives du régime communiste et cette tendance s'imposa fermement dans les décennies suivantes. Peut-être, pour les mêmes raisons, Mihail Dan lui-même dans son étude *De l'Union avec Rome – surtout sur le rôle du jésuite Carol Neuratteur*, se laisse-t-il dominer par l'idée que la stratégie jésuitique s'est facilement imposée à la personnalité plutôt molle d'Atanasie Anghel, lequel, de la sorte, s'est laissé entraîner sur le chemin de la perte. En ce qui la caractérisation de l'évêque uniata, tout comme Ștefan Lupșa, Mihail Dan s'éloigne des contraintes réelles d'une analyse historique.³¹ Il est certain qu'en choisant ces chemins traditionnels d'investigation du sujet, il est arrivé à la même conclusion commune de l'historiographie orthodoxe, à savoir celle des motivations matérielles et utilitaristes de l'Union religieuse, un cliché idéologique retrouvé aussi, naturellement, vu l'époque, dans le manuel d'*Histoire de l'Église roumaine*, édité en 1957.³² Un autre représentant important du courant historiographique critique envers l'Union religieuse est Mircea Păcurariu. Bien que dans un de ses ouvrages essentiels, *Histoire de l'Église orthodoxe roumaine*, l'auteur s'efforce à maintenir un ton neutre, positif, les trop fréquentes allusions aux ambitions d'Atanasie Anghel, la mise en évidence quelques-uns de ses traits de caractère qui sont loin de la réalité historique, le doute sur l'originalité des actes fondamentaux de l'Union religieuse et d'autres aspects que l'on peut rencontrer dans les ouvrages de quelques représentants antérieurs de l'historiographie orthodoxe nous induisent l'idée que Păcurariu est l'adepte de la démarche traditionnelle, et s'il y a chez lui un progrès, alors celui-ci on ne le retrouve qu'au niveau de la sélection et de l'ordonnance des sources employées.³³ Il ne faut pas comprendre à la suite de cette parade d'auteurs sceptiques (et c'est peu dire) quant aux avantages historiques de l'Union religieuse que l'historiographie partisane du transfert confessionnel du début du XVIII^e siècle eût été moins subjective. Dans la littérature gréco-catholique de spécialité, les passions expri-

30 LUPȘA, Ștefan. Biserica ardeleană și <Unirea> în anii 1697 – 1701. In *Biserica Ortodoxă Română*, 45/1948, p. 472 – 571.

31 DAN, Mihail. În jurul Unirii cu Roma. Cu deosebită privire asupra rolului iezuitului Carol Neuratutter. In *Mitropolia Banatului*, 8/1958, nr. 7 – 8 – 9, p. 298 – 327.

32 Publié à București.

33 PĂCURARIU, Mircea. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II. București, 1981, p. 298 – 317.

mées furent tout aussi grandes. L'excès de passion se fait facilement sentir dans les pages écrites par Alexandru Grama ou Augustin Bunea, mais aussi dans les nombreuses contributions de certains auteurs gréco-catholiques, publiées pendant l'entre-deux-guerres surtout dans la célèbre revue *Culture chretienne*. La charge de pathétique de ces analyses se justifie, en une certaine mesure, par le fait que, pour la plupart, elle constituent bel et bien des répliques aux diverses études parues dans les revues orthodoxes telles *L'Eglise orthodoxe roumaine*, *La Revue théologique* etc. Mais on reviendra une autre fois sur les orientations historiographiques promues par l'Eglise roumaine unie avec Rome.

Les nombreux ouvrages à teinte idéologisante ne sauraient cacher une réalité pour peu surprenante, à savoir que parmi les spécialistes roumains de foi catholique il y eut certains à avoir osé éclaircir aussi pour diverses raisons, les conséquences moins avantageuses de l'Union religieuse. Parmi ces chercheurs, peu nombreux, se sont détachés, par l'agressivité du style et par la violence outrée, Nicolae Densușianu.

Quoiqu'il fût issu d'une famille gréco-catholique et eût été licencié à Blaj, il critiqua sans retenue le transfert confessionnel des Roumains d'Ardeal de 1697-1701. Dans son livre *L'Indépendance ecclésiastique de la Métropole roumaine d'Alba Iulia*, édité 1893, la présentation des synodes de l'Union religieuse est suivie d'une attaque des actes fondamentaux concernant la fondation de l'Eglise gréco-catholique. Il soutient même que le synode d'octobre 1698 n'avait rédigé aucun document de l'Union en langue latine, que la traduction de la déclaration roumaine du clergé avait été falsifiée, qu'on n'avait pas reçu les quatre points dogmatiques bien connus et, comme tel, les décisions prises alors n'avaient eu aucune valeur historique ni juridique.

Et par surcroît, dans la vision de l'auteur, même le Diplôme léopoldine de l'Union de mars 1701 avait été un faux jésuitique.³⁴ Le texte de Densușianu fait ressortir pleinement ses qualités d'avocat et il est d'autant plus captivant pour le lecteur que l'on voudrait que ce soit une démonstration juridique logique. Ses lignes, que Augustin Bunea s'est intensément efforcé à combattre s'engageant dans une célèbre polémique, ne résistent pas à une rigoureuse analyse contemporaine, et leur subjectivité s'accroît par l'extraction tendentieuse des passages des écrits de Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Simion Bărnuțiu, A. T. Laurian, Al. Papiu Ilarian et E. Hurmuzachi, détachés du contexte et mis ensemble pour mettre en lumière les désavantages histori-

34 DENSUȘIANU, Nicolae. *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba-Iulia*. Brașov, 1893, p. 18 – 40.

ques des décisions d'Atanasie Anghel et de ses archiprêtres.³⁵ L'attitude de Densușianu pourrait provoquer des incompréhensions naturelles mais il n'est pas exclu que l'attitude anticatholique qui fut sienne soit influencée par le milieu orthodoxe de Sibiu (ville où il fit ses études de droit), par la période passée à Brașov (où il travailla comme avocat), par l'atmosphère de Bucarest (où il fut une bonne partie de sa vie bibliothécaire de l'Etat Major de l'armée et archiviste de l'Académie roumaine) et par ses relations dans l'Académie et la politique.³⁶ A part la véhémence caractéristique de sa voix trop tempétueuse, il reste à admirer l'efficacité singulière de son travail dans les archives et les documents découverts, certains d'une immense importance pour l'histoire de l'Eglise gréco – catholique.

Un chercheur de grande profondeur et représentant de choix de l'historiographie gréco-catholique fut Zenovie Pâclișanu. Bien que notre étude ne tienne pas à faire référence à tout prix aux adeptes de l'Union religieuse, il convient, dans ce contexte, de lui dédier quelque car il a eu la force de ne pas reprendre des clichés et de faire sienne une attitude critique devant le phénomène, toutes les fois que la réalité historique l'imposait. Dans les années d'après 1918, lorsque, comme on l'a déjà vu, les synthèses d'histoire de l'église traitaient avec une évidente agressivité le moment de l'Union religieuse et qu'on manifestait, non seulement dans les milieux politiques, une certaine retenue face au catholicisme en général, Pâclișanu ne s'est pas mêlé violemment à la polémique. A la place des débats confessionnels secs, il préféra la promotion de la composante nationale de l'histoire. Dans des ouvrages, tels *l'Eglise et l'esprit des Roumains*,³⁷ *Chronologie des évêques de Bălgrad avant l'Union*,³⁸ *Les vieux monastères d'Ardeal*,³⁹ et beaucoup d'autres, il mit en valeur, surtout, des aspects dignes à retenir de l'évolution commune des églises roumaines transylvaines. De la perspective de l'Union religieuse, son étude *De l'Histoire ecclésiastique des Roumains transylvains. Le théologue des prêtres uniates (1700-1773)*, est bien significative car il y a là quelques critiques à l'adresse d'Atanasie Anghel, considéré, d'après ce qu'il dit, par Kollonich lui-même une personnalité pas tout à fait apte à garantir le sérieux des engagements assumés. Dans les mêmes pages, le premier évêque uniata est considéré "un simple instrument dans les mains

35 *Ibidem*, p. 39 sqq.

36 ISTRATI, C.J. *Nicolae Densușianu. Viața și opera sa*. București, 1912, *passim* et LAPEDATU, Alexandru. *Activitatea istorică a lui Nicolae Densușianu*. București, 1912, *passim*.

37 Publié à Cluj, en 1910.

38 Publié à Blaj, en 1922.

39 Publié à Blaj, en 1919.

habiles des jésuites”, “un homme trompé par le brillant titre de conseiller de sa Majesté impériale”.⁴⁰ Voilà donc, une perspective ayant des points communs avec l’argumentation de l’historiographie orthodoxe. L’oeuvre dans laquelle Pâclișanu donne la preuve maximale de son admirable capacité d’investigation du phénomène religieux est, avec certitude, *L’Histoire de l’Eglise Uniate*, une des meilleures synthèses du genre, restée, malheureusement, beaucoup de temps en manuscrit, et, des décennies durant, difficilement accessible aux chercheurs roumains. L’analyse, presque parfaite, fondée sur une riche documentation et sur l’enchaînement logique des étapes du processus historique, est particulièrement limpide, et l’exposé fluide des événements est épuré d’appréciations personnelles et de commentaires inutiles. L’auteur fait partie des premiers spécialistes à avoir observé que le Diplôme d’Union des *Ruthènes*, avait constitué un expériment essentiel pour ce qui allait se passer en Transylvanie, et que les instructions, que Atanasie Anghel avait reçues à la suite de son voyage à Bucarest, étaient émises, plutôt, contre le calvinisme, ne contredisaient trop par leur dogme l’Union, ne parlaient pas de catholicisme et ne faisaient aucune allusion à l’oeuvre de conversion commencée par les jésuites. Intéressante aussi l’idée conformément à laquelle la Cour avait pris tous les Roumains d’Ardeal pour des gréco-catholiques, dans les premières décennies du XVIII^e siècle, partant justement du modèle de large consultation du clergé et des croyants, après quoi s’est déroulé le grand synode de 1700.

Comme il n’y a pas de considérations propres, il est difficile de saisir l’attitude de l’homme, pas celle du chercheur Pâclișanu, vis – à – vis de l’Union religieuse.

Ce n’est que lorsqu’il reconstitue les moments où Atanasie Anghel signe le bien connu document et fait le serment de fidélité qu’il précise que ces actions ont exprimé un important degré d’humiliation (idée présente chez beaucoup d’autres critiques de l’acte de 1701), parce que l’évêque avait accepté des conditions imposées comme à un délinquant, ajoutant, ensuite, que l’humiliation était d’autant plus grande que, par la totale soumission, le chef réel de la jeune Eglise Unie avec Rome était devenu le théologien jésuite. Pâclișanu ne repousse pas certaines réalités exposé par de différents représentants de l’historiographie orthodoxe, il accorde même un large espace dans son ample étude aux réactions anticatholiques, aux protestations de Nagyszegi, à l’activité de Ioan Tirca, à l’attitude de l’église de Valachie et

40 PÂCLIȘANU, Zenovie. Din istoria bisericească a Românilor ardeleni. <Teologul> vlădicilor uniți (1700 – 1773). In *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, Seria III, tom I (1923), Mem. 3, p. 1 – 3.

aux projets du patriarche Dosoftei de Jérusalem.⁴¹ Il est vrai que les rares pensées moins favorables concernant certains moments de L'Union religieuse ne gâchent pas l'objectivité de la perspective, mais elles sont glissées parmi les lignes de l'étude et leur présence pourrait mais être due soit à une modération excessive, soit au contact des milieux politiques et académiques de Bucharest, pour la plupart orthodoxes (l'auteur fut directeur général des cultes minoritaires du Ministère des Cultes et membre correspondant de l'Académie Roumaine).

Méritoire et inscrit dans le sens d'une évolution historiographique saine nous semble vraiment être l'effort de quelques auteurs gréco-catholiques de reprendre des points de vue critiques de l'historiographie orthodoxe. Cela aussi est une preuve évidente d'éthique, de modération et d'objectivité de la recherche.

Ces traits caractérisent, en bonne mesure, les analyses et les synthèses d'Octavian Bârlea. Coauteur de l'utile ouvrage rédigé dans l'exil, en 1952, *L'Eglise roumaine gréco-catholique. 250 ans d'histoire*,⁴² l'auteur y revient maintes fois sur le sujet de l'Union religieuse, par des appréciations bien pesées. Dans sa synthèse, *La Roumanie et les Roumains*, par exemple, où le transfert confessionnel des Roumains est encadré en un ensemble historique de grande ouverture politico-sociale, conséquence de tout ce qui s'est passé entre le siège de Vienne et la paix de Karlowitz, on reconnaît le fait que l'acceptation par l'évêque des quatre points dogmatiques fut accompagnée par la fixation de quelques conditions profondément humiliantes pour l'Eglise roumaine, parmi lesquelles imposer le théologien jésuite. On ne nie non plus la réalité que l'Union religieuse ait eu de puissants ennemis non seulement à l'intérieur et à l'extérieur de la principauté, mais même au sein de la société roumaine d'Ardeal. Comme un supplément à la grande qualité d'impartialité de l'analyse, on présente parallèlement et d'une manière égale, des appréciations à l'adresse du phénomène historique dont on parle, autant du côté du courant spirituel gréco-catholique que du côté de l'historiographie orthodoxe.⁴³

Certes, la synthèse contient aussi des opinions erronées (comme, par exemple celle que, entre 1697-1701, presque tous les Roumains de Transylvanie s'étaient unis à l'Eglise de Rome), mais elles ne sont pas nombreuses

41 Idem, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I, 1697-1751, ediția a II-a (publicată de Octavian Bârlea). In *Perspective*, XVII, nr. 65 – 68. Sur l'Union religieuse dans plusieurs capitales au p. 97 – 178.

42 Publié à Madrid.

43 BÂRLEA, Octavian. *România și Românii*. Los Angeles, 1977. Sur l'Union religieuse au pag. 90, 218 – 227, 266 – 272.

et vont constituer, comme on l'a déjà précisé, l'objet d'une autre étude. Quoi que ce soit, la modération promue par Bârlea, sur le chemin ouvert per Pâclișanu, reste une orientation digne à suivre dans les recherches à venir de l'historiographie de l'église.

Comme on a pu l'observer, on a évité, autant que possible, des références aux ouvrages parus dans la dernière décennie car, toute période de transition et d'ample reconstruction intellectuelle peut agir, par les événements politiques majeurs en cours de déroulement, sur le cours historiographique naturel. La retenue est motivée aussi par le fait qu'il nous manque, pour l'instant, la perspective à long terme, absolument nécessaire, sur la littérature historique récente, pour nous rendre compte en quelle mesure on peut garder l'équilibre des appréciations.

Comme on va analyser une autre fois les études de ceux à avoir, "radiographié" le moment de l'Union religieuse avec un peu moins d'esprit critique (Grama, Bunea, Brânzeu etc), on se contente de mentionner les quelques auteurs qui ne sont pas impliqués dans la polémique du champ confessionnel, mais ont essayé à diminuer les controverses et à éclaircir certains problèmes liés au transfert confessionnel des Roumains d'Ardeal, en interprétant et publiant le plus de matériel d'archive. Ce genre d'études comprend des auteurs tels N. Dobrescu,⁴⁴ Ștefan Pop,⁴⁵ Ariton Migia,⁴⁶ I. Minea,⁴⁷ A. Bitay⁴⁸ etc. Par leur intermédiaire, on a découvert des fragments inconnus de la vie du premier évêque uniata, de différents mémoires et lettres signés par lui, des données généalogiques sur sa famille et beaucoup d'autres détails de l'époque. Dans la plupart des cas, la présentation de l'information est accompagnée de commentaires critiques (souvent pertinents) ayant rapport à l'Union religieuse.

On y pourrait aussi inclure des historiens et historiens de la littérature de grande valeur, créateurs de synthèses dans les domaines de l'histoire sociale, politique, culturelle et dans celui de l'histoire du mouvement national des Roumains d'Ardeal. Ils appartiennent, généralement, à l'historiographie laïque et ont traité dans leurs ouvrages l'Union religieuse (souvent dans des chapitres amples) comme une étape importante dans la sphère abor-

44 Un memoriu al mitropolitului Atanasie. In *Convorbiri Literare*, 60/1906, p. 3 – 5.

45 În jurul hirotonirii a doua a lui Atanasie Anghel. In *Cultura Creștină*, 3/1913, nr. 15, p. 458 – 466.

46 Un vechiu document referitor la originea episcopului Atanasie Anghel. In *Cultura Creștină*, 4/1914, nr. 19 – 20, p. 517 – 520.

47 Ceva despre mitropolitul unit Atanasie. In *Revista Arhivelor*, 1/1925, nr. 2, p. 286.

48 Un amănunt necunoscut din viața lui Atanasie Anghel (1703). In *Revista Istorică*, 21/1935, nr. 1 – 3, p. 23.

dée, parfois beaucoup plus complexe. Certes, toutes leurs analyses des événements de 1700 ne sont pas obligatoirement laudatives, on y fait allusion à Lucian Blaga, Francisc Pall, David Prodan, Pompiliu Tudor et à d'autres auteurs tout aussi importants. Il s'imposerait, en même temps, de parcourir les opinions critiques exprimées par l'historiographie hongroise quant à l'Union religieuse, d'autant plus que Szilágyi Sándor, Marczali Henrik, Biró Vencel, Jancsó Benedek, Szegfű Gyula, Gáldi László, Makkai László, I. Tóth Zoltán, Trócsányi Zsolt, Kosáry Domokos et d'autres spécialistes moins connus y ont fait allusion, à plusieurs reprises, les synthèses de Jancsó Benedek, I. Tóth Zoltán et Trócsányi Zsolt surtout comprennent des recherches substantielles sur l'Union religieuse, les deux premières étant dédiées aux Roumains justement.⁴⁹ Malheureusement, l'espace ne nous permet pas de s'y attarder, de même que sur les amples études de Keith Hitchins ou Mathias Bernath, pour la même raison.

La dispute idéologique de l'historiographie confessionnelle et le désir de critiquer ou de défendre (parfois au prix de la perte de la crédibilité) l'Union religieuse ont eu des avantages aussi, parce que la passion de soutenir ses propres thèses a stimulé la valorisation des sources. Pris dans d'interminables débats, les auteurs se sont perdus dans des détails (les uns critiquèrent et avec rancœur, d'autres se défendirent maivement) et se sont cantonnés dans l'espace de l'histoire provinciale, perdant, ainsi, de vue la dimension large du phénomène et ses importantes connexions.

Le professeur Pompiliu Teodor précisait que l'Union allait être comprise en une perspective européenne, dans la lumière de la politique pontificale promue dans le monde orthodoxe bien des siècles auparavant, ayant en vue les relations latino- byzantines à partir des Conciles de Lyon (1245-1274), en passant par le Concile florentin et par le moment de l'Union des Ruthènes de Brest. Sans ces balises essentiels, l'Union des Ruthènes et, plus tard des Roumains de la fin du XVII^e siècle est impossible à déchiffrer. La recherche du phénomène doit être traitée en relation avec le processus général déroulé dans la sphère ecclésiastique entre les XV-XVII^e siècles et avec la politique européenne qui eut pour résultat l'expansion autrichienne. On ne peut pas expliquer ce qui est arrivé en Transylvanie sans observer la valeur de l'acte de 1689, *Einrichtungswerk*, avec des articles qui dessinent un programme systématique de catholicisation, et l'importance du Diplôme de 1622 pour

49 JANCÓS, Benedek. *A román nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota*, vol. I. Budapest, 1896 et TÓTH-ZOLTÁN, I. *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697 – 1792*. Budapest, 1946.

les zones du nord-est de Hongrie, un expériment pour concrétiser le projet confessionnel d'Ardeal.⁵⁰

Il reste encore des problèmes à éclaircir pour ce qui est arrivé dans l'espace de la principauté. En voilà quelques-uns: par exemple, on ne peut pas préciser avec exactitude, pour l'instant, l'importance de la force militaire dans le jeu habile de la transformation de Roumains en *instrumentum regni* par la confession. Il est difficile d'apprendre si le général Rabutin a eu des instructions secrètes de Vienne pour une plus large liberté d'action contre le régime des états, d'autant plus que l'empire avait depuis des siècles la tradition des conseils intimes, dont les décisions étaient bien masquées. Et puis, quelles ont été les élites roumaines laïques situées derrière les revendications de Teofil concernant l'accès des Roumains aux postes? On sait qu'une élite ecclésiastique, relativement forte, existait encore du temps de la principauté calviniste, d'ailleurs la plupart des évêques gréco-catholiques du XVIII^e siècle appartenaient à des familles ennoblies aux siècles antérieurs, mais les informations sur une élite laïque, à même de formuler, à ce moment-là, de telles ambitions de promotion sociale, sont précaires. Sont-ils oui ou non authentiques les actes fondamentaux de l'Union religieuse? La démonstration de Bunea est captivante, mais elle ne convainc pas pleinement et il faudrait des arguments supplémentaires. Quelles sont les circonstances de la mort de Teofil ? Atanasie Anghel a-t-il continué le programme de celui-ci ou a-t-il fallu reprendre le projet à zero ? Les sources, surtout celles calvinistes, parlent de grosses sommes, bien grosses à l'époque, que la famille d'Atanasie Anghel aurait payées aux autorités pour que celui-ci devînt évêque. Si l'information est réelle, il est difficile de croire que ses proches avaient de telles possibilités matérielles et on ne saurait exclure l'hypothèse que les fonds auraient été fournis juste pour ne pas interrompre le programme en cours. Voilà donc quelques -uns des problèmes négligés ou obscurs, les uns plus importants, d'autres de détail, qui pourraient influencer à l'avenir le cours historiographiques de ce thème essentiel pour l'évolution socio- politique des Roumains d'Ardeal.

Il est évident que dans les circonstances actuelles, dans les conditions où la problématique peut être approfondie sans préjugés ni immixtion de la part des facteurs de pouvoir étrangers à l'histoire réelle, l'Union religieuse dévoilera d'autres traits et occupera sa place naturelle dans l'évolution nationale.

50 POMPILIU, Teodor. *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*. Cluj-Napoca, 2000, la cap. *Spre un nou echilibru. Românii și Contrareforma*, p. 21 – 45.

Pour cela il suffirait de marginaliser ou (pourquoi pas ?) même de traiter de ridicule la passion, on aurait besoin de beaucoup d'esprit autocritique et d'un éloignement sentimental vis-a-vis du sujet. En fin des comptes, il n'est pas tard de comprendre que la dignité d'un peuple ne s'invoque pas par la religion, la nationalité ou par d'autres critères plus ou moins traditionnels, mais elle se gagne par modération, attachement lucide, objectivité et beaucoup de sens civique. Les disputes des Roumains entre eux ne servent à rien et à personne, et dans l'histoire elles sont plutôt nuisibles, générant un recul des performances de recherche très difficile à récupérer.

**Medzi rozčúlením a svetlom.
Kritické dejepisecké názory o náboženskom zjednotení
sedmohradských Rumunov**

Resumé

Zjednotenie sedmohradských Rumunov s latinskou cirkvou v rokoch 1698 a 1700 spôsobilo obrovské diskusie v rumunskom dejepisectve. Samotný fakt náboženskej únie rumunská ortodoxná cirkev nikdy nedokázala prijať a jej dejepisectvo spravilo všetko, už v priebehu 19. storočia, aby spochybnilo potrebu a oprávnenosť únie. Oproti tomu, gréckokatolícke a rímskokatolícke dejepisectvo sa snažilo dokázať, že založenie náboženskej únie bolo životne dôležitým činom, že gréckokatolícka cirkev nebola úplne novou cirkvou, ale obnovenou, modernizovanou cirkvou, ktorá zohrala dôležitú úlohu vo vývoji moderného rumunského národa, tiež aj v jeho politickom zjednotení po zrušení Habsburskej ríše. Autor postavil oproti sebe dôležitejších predstaviteľov rôznych smerov dvoch historiografií a bez toho, aby sa pokúsil dosiahnuť pravdu medzi nimi, predstavuje ich vedeckú činnosť, ktorá zriedkavo dokáže prekročiť istý prozelitizmus. To urobili najmä ortodoxní historici, ktorí zriedkavejšie siahli po písaných prameňoch ako ich súper, a dodnes radšej používajú teologické dôvody a následky. Medzitým gréckokatolícka cirkevná historiografia sa skôr zaoberá bádáním prameňov a ich interpretáciou, aj keď komunistický režim sa snažil postaviť sa na stranu ortodoxných tým, že skryl, prípadne aj zlikvidoval archívy druhej cirkvi. Len vedecké prostredie sa snažilo vyvážiť ručičky váhy, najmä pri príležitosti 300. výročia únie, tiež aj využitím zahraničných podpôr k bádaniu.

SZENTSÉG ÉS KÖZNAPISÁG – NÉHÁNY TANÚSÁG
FELVINCZI SÁNDOR VERSES LAUDÁCIÓJA NYOMÁN

PETRŐCZI Éva

Holiness and Reality in the Laudatory Poem of Sandor Felvinczi

Abstract: *My publication deals with a very informative piece of our 17th-century religious applied poetry. Its author was a widely educated preacher of Kosice, Zilah (an important settlement of The Parts/Partium!) and finally of the „Calvinist Rome”, Debrecen. Sandor Felvinczi was a student-in-peregrination in the Netherlands, in Leiden (1669-70); this peregrination didn't form him into a „shop-window-Puritan”, but Amesius (William Ames) greatly influenced his thinking, his pulpit orations and his written works as well. Throughout my survey I intended to give an accurate analysis of a laudatory poem written by him, dedicated to György Martonfalvi, an important figure of seventeenth-century Debrecen, a well-known preacher and theological author. This poem – as I referred to it in the title – is a harmoniously composed amalgamation of „holy” and „realistic” elements and proves Felvinczi's being deeply rooted into the ecclesiastical-spiritual „soil” of Debrecen, a fortress of Hungarian Protestantism.*

Mivel Felvinczi Sándor neve nincs igazán az utókor köztudatában, életútját bevezetésül az alábbi pár sorban foglaljuk össze. Az erdélyi származású, Felvincen, Nagyenyeden tanult Felvinczi Sándor (Lécfalva, 1641 – Debrecen, 1686) a nagyváradi vár nevezetes ostromakor, ahol a készülő váradi Biblia a törökökkel kötött hadialku tárgya lett,¹ az életben maradt tanulók egy csoportjával Debrecenben lelt menedéket, azután egy darabig Patakon diákoskodott. Ezt követően 1667-ben Kassán szolgált, iskolaigazgató, teológia- és filozófiatanár volt. Felsőfokú végzettségre törekedvén, a kassai egyház alumnusaként 1669–1670 között Leidenben tanult. Peregrinációja után ismét kassai iskolamesteri évek következtek, s itt prédikált is a foglyul ejtett helybéli lelkész, Kabai Bodor Gellért helyett. Végül az ellenreformáció erősödésének következtében Kassáról is menekülnie kellett, ezután négy évig

1 Erről részletesen: PETRŐCZI, É. *A váradi Biblia helye a magyar puritanizmus irodalmában* = *Uő, Puritánia. Tanulmányok a magyar és angol puritanizmus irodalmáról*. Budapest : Universitas Könyvkiadó, 2006 (Historia Litteraria, 20). 94 – 101.

Zilahon szolgált mint lelkipásztor és esperes. 1679-ben ismét korábbi „menedékvárában”, Debrecenben kötött ki, ahol végül egészen haláláig működött köztisztviselőként álló lelkészként, illetve esperesként.²

Felvinczi Sándor Medgyesi Pálhoz nem hasonlítható írói termékenység szempontjából, kifejezetten puritánnak sem nevezhető, de hollandiai tanulóévei, William Ames (Amesius) és tanítómestere, Martonfalvi Tóth György iránti rajongása, továbbá a nagytekintélyű Köleséri-családdal való barátsága alapján egyértelműen a puritanizmus eszméivel, lelkiségével rokonszenvező teológusnak nevezhetjük őt. Debreceni baráti-kollegiális kapcsolatairól sokat megtudhatunk Mikó Gyulának abból az érdekes és alapos cikkéből, amelyben a szerzőnk halálát követően íródott nagyszámú, latin-nyelvű Felvinczi-síratót elemezte.³

Felvinczi Sándor és a Köleséri-család kapcsolatának számos fennmaradt bizonyítéka közül ezúttal csupán egyet említünk meg, Ballagi Aladár 1879-es közleményét. Ebben a könyvtörténeti áttekintésben kerül említésre Köleséri Sámuel 1679-ben, Rosnyai János által kinyomtatott prédikációja, az *Istennek' s Nemzetének Végig Híven Szolgáló David Patriarcha*, amelyet Köleséri Debrecen egyik ikonografikus figurájának, id. Dobozi Istvánnak a temetésekor mondott el. Az, hogy Köleséri Sámuel igazi „homo Debrenciensissé” fogadta Felvinczit, kitűnik e kiadvány egy példányának saját kezű ajánlásából, amelyről Ballagi így ír: „Ép példánya a sárospataki ref. főiskola könyvtárában. Collectio Püspökiana. 6. darab. Címlapján Köleséri írása: »Tiszt. Felvinczi Sándor Uramnak....etc.«”⁴ Az, hogy Köleséri egy ilyen, „debreceni érdekeltségű-jelentőségű” prédikációt ajándékozott lelkésztársának, önmagáért beszél. Arról vall, hogy Köleséri Sámuel nem jöttmentnek, kívülállónak, hanem a christianopolisbéli hitélet, eme – jó értelemben spirituális beltenyészet – immáron véglegesen gyökeret vert, fontos szereplőjének tekintette Felvinczit. Akit egyébként nem csak hozzá – mint korábban említettük is – de a már váradi tanulóéveiben megismert Martonfalvi György-höz és Kabai Bodor Gellérthez is sok szál fűződött. Az 1657–1711 között szolgáló prédikátorok közösségéről, egymáshoz való viszonyáról sok egyház- és várostörténeti, továbbá mikrotörténeti adatot megtudhatunk Csorba Dávidnak a témát kimerítő, nagyon részletes, de sovány huszonegyedik száza-

2 ZOVÁNYI, J. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. 3. jav. és bővített kiadás. szerk. Ladányi Sándor, Budapest : A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977. 197 – 198.

3 MIKÓ, Gy. A Felvinczi Sándor temetésére írott latin gyászversek vizsgálata. In *Könyv és Könyvtár*. 2002, XXIV, 71 – 103.

4 BALLAGI, A. Adalékok Szabó Károly Régi Magyar Könyvtárához. In *Magyar Könyvszemle*. 1879, 4, 290.

di lelkünk megszépítésével, a korhoz hangolásával itt-ott mégis adós könyvéből.⁵ Csorba összefoglaló munkájában többször is hangsúlyozza, hogy Martonfalvi korszaka „tudományos és irodalmi téren egyaránt kiemelkedő szintet nyújtó volt”.⁶ Csorba Dávid azonban a tizenhetedik századi vallásos, ortodox és puritán szellemű művek elkötelezett kutatójaként nem szentel túl sok figyelmet a traktátusok, életvezetési könyvek, prédikációskötetek ajánlóverseinek, s a jeles debreceni lelkipásztorokat elparentáló gyászverseknek sem. Ez voltaképpen tökéletesen érthető és indokolt is, hiszen az „applied poetry”, az „alkalmazott költészet” homoktengeréből végtelenül hosszadalmas és fáradságos munka aranyat, valódi költészet-morzsákat mosni. Így tehát határozottan „poézisra kihegyezett” beállítottság, sőt, tagadhatatlanul egyfajta poétikai fanatizmus szükségeltetik ahhoz, hogy valaki a magyar régiség lelki életének e megnyilvánulásaira is odafigyeljen. Kora újkori vallásos verstermésünk „átszitalását” az is jócskán nehezíti, hogy e tárgyban nálunk ez idáig nemigen születtek elméleti munkák; a külföldön, főként az angolszász világban megjelent „keresztyén poétikák” pedig főként olyan, nagynevű alkotók munkáit elemzik, mint a verseket is író Richard Baxter, John Bunyan, Edward Taylor, vagy éppen az első generációs amerikaiak puritán költő-fejedelemasszonya, Anne Bradstreet. Jelen felsorolásom kevesebb mint vázlatos, csak a kontraszt kedvéért említem őket. A versben csak teológiai munkásságuk (vagy éppen pályatársi munkák!) margóján meg-megszólaló, magukat poétának egy kósza pillanatig sem tekintő hazai névtelenekre (legalábbis költőként névtelenekre!) nemigen hull fény, alig jut figyelem. Így azután az utókor is vajmi ritkán tekinti őket költőnek. Ennek a szemléletnek azonban vesztese minden olyan jelenkori kutató, aki kora újkori vallásos szerzőinkkel, közöttük számos puritán, vagy puritanizmus közeli auktorral foglalkozik. Az e lelkiség jegyében alkotó versírók rehabilitációjáért oly sokat fáradozó Mason J. Lowance Jr. egyik jelentős tanulmányában azt a szintén amerikai tudóst, Perry Millert idézi, aki az első között igyekezett felmutatni a puritán költészetnek a pusztá verstani és kegyességi ujjgyakorlatokon túlmutató, mert létbizonylat erejű értékeit: „A puritánok irodalmi gondolkodása egyetlen műfajban sem tükrözi olyan pontosan az idők szavát, mint a költészetről vallott nézeteikben!”⁷

5 CSORBA, D. „A' sovány lelket meg-szépíteni”. *Debreceni prédikátorok 1657 – 1711*). Debrecen : Hernád Kiadó, 2008 (Nemzet, egyház, művelődés, V.)

6 CSORBA, D. i. m. 37.

7 J. LOWANCE Jr., M. *Religion in Puritan Poetry: The Doctrine of Accomodation* = Peter White (ed.), *Puritan Poets and Poetics. Seventeenth-Century American Poetry in Theory and Practice*, University Park and London : The Pennsylvania State University Press, 1985. 33.

S tegyük hozzá, nem csupán a költészetről alkotott nézeteik, de maguk a költemények is sokkal több információt nyújtanak, mint azt gondolnánk. Jelen dolgozatunkban itt lép a képbe ismét a bevezetőben egy életrajzi vázlat erejéig már megjelenített, s a 17. századi Debrecen papi társadalmában valamelyest már elhelyezett Felvinczi Sándor. Ő is néhány-versű, erősen alkalmi poéta volt csupán, őt, bizonyíthatóan neki tulajdonítható költeménye közül egy azonban kitüntetett figyelmünkre méltó. Ez a vers Martonfalvi György *Szent Historiájá-*nak függelékeként jelent meg, s látszólag ez is súlytalan opusznak tűnik, hiszen nem egyedi teljesítmény. A jeles teológiai tanárt, író és prédikátort tanítványai és rajongói ugyanis egész babérkoszorúnyi verssel tisztelték meg, életében és holtában egyaránt. Úgy is fogalmazhatnánk: munkásságának, személyiségének értékei olyan mágnessé tették őt, amely számos, kisebb-nagyobb „vers-reszeléket” vonzott magához. Felvinczi első ízben korántsem alkotott remekművet, amikor tanítómesterét poézisbe emelve magasztalta. A *Tanéto és czafolo Theologia*-hoz⁸ függesztett verse nem különbözik és nem különb az egy-egy verset és művet feldicsérő írások sokaságánál: azaz, nem több, mint a megszokott, versbe tördelt érdem-katalógus, az aktuálisan magasztalt opusz jóformán minden versszerző által alkalmazott, „Ilyen még nem volt” - jellegű hangsúlyozása:

„Valamit tanított Tudós Amesius,
Es szép írásival hires Wendelinus,
Vagy más Orhodoxus igaz Theologus,
Egy csomóban adgya elődben ez Opus.

A'mi eddig vala Magyar nyelven ritka,
Doctor Martonfalvi György hozta világra etc....”⁹

E vers közhelyességéhez képest a meglepetés erejével hat, s a 17. századi vallásos verstermésében ritka értékűnek számít egy két évvel későbbi, ugyancsak Martonfalvi Györgyöt magasztaló, tizenhat soros költeménye, amely a két évvel későbbi *Szent Historia* vendégszövege.¹⁰ Ezt a verset érdemes teljes terjedelmében idéznünk, mint a túlzásfolt-barokkos korabeli

8 MARTONFALVI TÓTH, Gy. *Tanéto és czafolo Theologia*.... Debrecen : Rosnyai János, 1679. b 1a. (RMK I. 1231.)

9 FELVINCZI, S. *Tiszteletes és tudós Martonfalvi György Uramnak = Az első kuruc mozgalmak korának költészete, (1622 – 1686).* sajtó alá rend.Varga Imre. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1986 (Régi Magyar Költők Tára. XVII. század, 11). 42 – 43.

10 MARTONFALVI TÓTH, Gy. *Szent Historia*.... Debrecen : Rosnyai János, 1681. 2 b. (RMK. I. 1256.)

versvilág nagyon letisztult, egyetlen metaforát következetesen kibontó és végigvivő darabját.

Bóldog emlékezetű nagy doctornak, Tiszteletes Martonfalvi György Uramnak utolsó históriai munkáján bánattal meg-elegyített örvendő versek

A' gyertyát fel-szokták tenni az asztalra.
Hogy az egész házban terjedjen világa,
Melly mind addig ég nagy sebessen lobogva
A' míg egészen meg-emésztetik maga.

Te-is sok munkáju Scholánk Directora,
Nagy világosságot bocsátál világra,
Mind addig míg jutál utolsó órádra,
A mint Amesius hü bizonyosság arra.

Munkáid punctuma e' szent Historia,
Az isten könyvének bé summált csomója,
A' negyedik részben meg-magyarázója,
Melynek izit, a' ki meg-olvassa, tudgya.

Mihelyt Doctorságod remekjét bé-adád,
Lelkedet azonnal Istennek ajánlád,
El-mulék világi számtalan nyavalyád,
Es immár fejedben van van fényes koronád.”¹¹

A címben jelzett „szentség” és „köznapiság”szimbiózisa már első olvasásra tetten érhető ebben a versben Martonfalvi Tóth György heroikus szellemi-lelki teljesítménye mellett kínzó, bár nem részletezett, betegségeiről is szó esik az utolsó versszakban, jelezvén, hogy Isten elkötelezett szolgálja éppúgy a fizikai megpróbáltatások rabja, mint bármelyik kortársa.

Csorba Dávid már idézett könyvében megemlékezik egy ugyancsak Martonfalvi György személyéhez kapcsolható, következetesen végigvitt allegóriáról, amely szintén a postumus *Szent História*-hoz csatolva látott napvilágot. Szilágyi Tönkö Márton prózában írott, de költői fordulatokban is bővelkedő előszava ez, amelyben többek között ezt írja: „...vala egy emlékezetes és ritka példájú hattyúja Debrecen városának is, s' abban a'

11 VARGA, I. i. m. 43 – 44.

Collegiumnak, sőt az egész Magyar Sionnak.”¹² Szilágyi Tönkö ugyan valóban sikeresen úsztatta végig „Debrecen hattyúját”-t a Köröstől a Tóczóig, az ókori vízimadár-allegória azonban egy Debrecenhez hasonló, se folyója, se nagyobb tava, alapjában véve „száraz” városban a barátság-sugallta-diktálta inventio poetica ellenére meglehetősen sutának és kimódoltnak tűnik.

A Felvinczi-vers és annak központi gyertya-allegóriája azonban egészen más regiszterbe tartozik. Igaz ugyan, hogy az elméje-lelke tüzével másokat szolgáló világítóeszköz fénye nem Felvinczi Sándor „találmánya”, hiszen a „véka alá tett gyertya” Máté evangéliumának egyik legtöbbet idézett, nagyon kifejező, ám a sok citátum révén agyonterhelt fordulata; mégis, sokkal erőteljesebbnek tűnik Martonfalvi hattyúvá lényegítésénél. Hogy az alkalmi versszerző számára igehirdetőként, lelkipásztori munkája során is milyen fontos, mélyen átélt-átérzett, kitüntetett értékű volt ez az allegória, az *Lelki diadalomrul való oktatás* című prédikációjának szövegét olvasva különösen is nyilvánvalóvá válik. Ezt az igehirdetését a debreceni Nagytemplomban, az 1682. esztendőben, Boldogasszony havának negyedik napjának reggeli óráján mondta el.¹³ Ebben a vers megírását követő évben elmondott prédikációjában ugyanis ezt olvashatjuk: „2. oka: Mert a Christus is jelen vagyon ezen a harczon (t.i. az Anyaszentegyházra támadó gonoszok ellen!) mivel hogy a’ Mirtusok (az hivek ezek) áll. Zachar. I. v. 8. és az hét arany gyertyatartók (Ecclésiák) között.”¹⁴

A prédikáció szövegében ugyan nem magukról a gyertyákról, hanem az eklézsiákat jelképező arany gyertyatartókról van szó, az azonban nyilvánvaló, hogy a legdúsabban aranyozott gyertyatartó is fölösleges cifraság gyertya – vagyis, visszatérve immár a vershez – a Martonfalvi Györgyhöz hasonló, holtig-szolgáló, holtig-világító lelkek és elmék nélkül. Tagadhatatlan, hogy a Felvinczi-versben is akadnak közhelyes részletek, például Martonfalvi György kvalitásainak Amesiuséhoz való hasonlítása, a 17. század második felének ez az úgyszólván kötelező sallangja, amelyet egy korábbi dolgozatomban „Amesius-menzúrának” neveztem, s amelyet a laudálók akkor is alkalmaztak, ha egy feldicsért mű Amesiusból táplálkozott, s sokszor akkor is, ha nem.¹⁵

Mégis: a biztos érzékkel kibontott központi gyertya-allegória kiemeli a költeményt a közhelyes verses méltatások könnyen feledhető, szürke

12 MARTONFALVI TÓTH, Gy. i. m. 3 v.

13 FELVINCZI, S. *Lelki diadalomrul való oktatás*. Debrecen : Rosnyai János, 1682. (RMK.I. 1279.)

14 FELVINCZI, S. i. m. B 1r.

15 PETRŐCZI, É. *Some Features to the Portrait of William Ames* = Uő., *Puritans and Puritanicals*. Budapest : Balassi Kiadó, 2005 (Studia Humanitatis, 13). 81.

tömegéből. Mi több, a vallásos világirodalom körébe is bekapcsolja hazai protestáns kultúránkat – ha nem is a szerző tudatos terve szerint – egy allegória erejéig megint csak rokonítva a magyar és a korai amerikai kegyességi irodalom világát, vallásos toposzait, közelebbről, a két, nagyon távol eső Christianopolist, Bostont és Debrecent.¹⁶

Cotton Mather, akit már korábban is Debrecennel hoztam összefüggésbe, ezúttal is egy magyar prédikátortársával rokon léleknek bizonyult, amikor nagyapját, John Cottont „a mi lobogó, világító szövétnekeink” egyikének, majd a „Boston városában elhelyezett első gyertyatartó”-nak nevezi. S még egy büszke üzenetet is küld a tengeren túlra, ha úgy tetszik, még nekünk, magyaroknak is szólót: „...figyelmezzetek ti, Európa egyházai, bizony vannak arany gyertyatartók (több is mint kétszer hét), itt, eme „külső sötétség” kellős közepén.”¹⁷

E párhuzam, s az összes többi, ha időben nem is, térben óriási távolságot jelentő rokon motívum; természetesen sem a Felvinczi-vers, sem egyéb hazai írások esetében nincs szó közvetlen hatásról, vagy legfeljebb nagyon elvétve. Sokkal inkább arról, hogy minden túlzás, verses vagy prózai ráfogás nélkül is létezett egy jellegzetes „puritán lelkiismereti világháló”, amelyet részben a Szentírás szövege, részben az egymástól távoli országokban forgatott azonos olvasmányok javarészt teológiai, kisebb részben szépirodalmi munkák), részben egy nagyon erős mentalitásbéli rokonság éltetett. Ezek az egymástól gyakran több ezer kilométerre született írások még abban is hasonlítanak egymáshoz, hogy a magasztalt személyeknek címzett dicsérő sorok gyakorta egyenetlenek, sokszor elkezdett és félbehagyott költői képek egymás mellé dobált halmazának tűnnek. Meglehetősen ritka a Felvinczi-versben tapasztalható következetesség: azaz, egy központi allegória kifejtése, végigkomponáltsága. Ilyen szempontból e költemény közeli rokonának tekinthető – ha már John Cottont emlegettem az imént – a költőnek semmiképpen nem nevezhető Benjamin Woodbridge rövid versezete, amelyben a nagynevű és nagyhatású bostoni lelkipásztor alakját meglevenedett Szentírásként idézte fel:

16 E városok, továbbá Cotton Mather és Köleséri Sámuel mint vezető lelkészek mentalitásbéli párhuzamairól lásd: PETRŐCZI, É. *Erzsébet az ő szent visszavonultságában. Női hitéleti és Sorsdokumentumok a kora újkori Debrecenben és Bostonban* = Uő., „...mi lelkünknek éltető abra”. *Tanulmányok a magyar és angolszász vallásos irodalomról*. Budapest : Fekete Sas Kiadó – KRE Puritanizmuskutató Intézet, 2008. 43 – 64.

17 E sokat idézett mondatok előfordulnak többek között a következő dolgozatban: BERCOVITCH, S. *Typology in Puritan New England: The Williams-Cotton Controversy Reassessed*. In *American Quarterly*. 1967, XIX, 190.

„E férfi élő, lélegző Biblia

.....

Új kiadásban hogyha e világra jó,
Mentes lesz minden kis hibától,
Lapjain és kötésén öröklét világol!”¹⁸
(Petrőczy Éva ford.)

Végezetül egy inkább lélektani, mintsem poétikai megjegyzés: igazán koherens, meggyőző, egy-egy jeles elméleti teológust vagy neves prédikátort megörökítő vers-portrék az esetek többségében akkor születtek a magyar és az angolszász régiség irodalmában, legyen szó ortodox református, puritán, de bármilyen hitélet-közeli körökről is, amikor a kompozíciónak – Radnóti-val szólva: „...távlatot ad a halál már.”

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy – a kiváló Sacvan Bercovitch tipológiai kutatásaihoz hasonlóan – Magyarországon nem volna hasznos a későbbi kutatógenerációk, tudományos műhelyek munkáját is megkönnyítő, szép és hasznos feladat egy puritán toposz-gyűjtemény, netán adatbázis létrehozása. Ma, ennek még híján lévén, megmarad viszont számunkra a poétikai és spirituális „kirakós játékok” minden nemes kihívása és a ritka rátalálások öröme. Egy bizonyos: bármilyen kevésbé látványos és poétikai „aranytelérekkel” kecsegtető kutatási téma a puritán költészet, e lelkeség történetét kutatva nem szorítkozhatunk csupán a prédikációk, káték és életvezetési könyvek vizsgálatára. Mert ha így tennénk, engedve a kutatási hagyományoknak, így cselekednénk, az emberi élet és műveltség egyik olyan, finomhangolású eleméről mondanánk le, amelynek megismerése eddigienél árnyaltabb puritanizmus-képünk kialakítását is elősegítheti.

Svätosť a realita v pochvalnej básni Sándora Felvincziho

Resumé

Moja publikácia sa zaoberá jedným mimoriadne informatívnym dielom náboženskej príležitostnej/aplikovanej poézie sedemnásteho storočia. Jeho autorom je veľmi schopný duchovný pastier, ktorý pôsobil v Košiciach, potom v Zilahu (mesto v Partiu) a napokon v Debrecíne, v „kalvínskom Ríme“. Sándor Felvinczi peregrin-

18 E vers részletes elemzése: PETRŐCZI, É. *A bibliává változtatott lelkipásztor - avagy életigenlő siratóéneke John Cotton halálára = Szolgálatomat ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek*, szerk. Császtvay Tünde, Nyerges Judit. Budapest : Balassi Kiadó – MTA Irodalomtudományi Intézete, 2009. 311 – 314.

noval v Leidene, v Holandsku, v rokoch 1669 – 70; toto zahraničné štúdium z neho nespravil „výkladného puritána“, ale Amesius (William Ames) mal veľký vplyv na jeho zmyšľanie, kázanie Božieho slova a na písané diela. V mojom prehľade som sa snažila ponúknuť presnú analýzu jednej jeho pochvalnej básne, ktorého adresátom je Juraj Martonfalvi, dôležitá postava Debrecínu v sedemnástom storočí: známy kazateľ a teologický autor. Táto báseň – ako na to poukazujem už v názve – je harmonickou zmesou „svätých“ a „realistických“ prvkov, a dokazuje to, že Felvinczi bol hlboko zakorenený v cirkevno-duchovnej „pôde“ Debrecínu, tejto uhorskej protestantskej pevnosti.

KOLLONICH LIPÓT BÍBOROS
ÉS A ROMÁN GÖRÖG-KATOLIKUS EGYHÁZ SZÜLETÉSE

Gheorghe GORUN

Cardinal Leopold Kollonich and the emergence of the Romanian Greek-Catholic Church

Abstract: *The emergence of the until recently existing Greek-Catholic Churches being closely related to Cardinal Leopold Kollonich is a cliché in the context of the central European historiography. It is mainly due to the fact of the majority of the Greek-Catholic churches having been founded during the office of Kollonich (merely the Ruthenian Catholic Church overtook the rest of them as early as in 1596), but also owing to such event not being possible to take place without the will and blessing of a spiritual guide.*

*Leopold Kollonich, previously a young knight, participated in the administration of the Austrian Empire as a politician and a cleric. Having planned the religious transformation of the Empire, which met with the expectations of the Anti-Reformation movement, he was authorised with the means of the transformation by Caesar Leopold I. and became the author of *Einrichtungswerk des Königreichs Hungarn* (1689). In the last decade of the 17th century, Leopold Kollonich organized not only the Union of the Transylvanian Romanians but also the Union of the residents of Partium (Romanians, Ruthenians, Greeks, Serbians), and moved their centre to Szatmárnémeti (where he was active as a dean-moderator before 1690), and later to Mukachevo. He himself appointed the first Bishop of Partium, a Greek monk from Italy de Camillis, working in Mukachevo between the years 1690-1707, yet not as a independent cleric but as a vicar of the Eger Bishop, who turned to the cardinal Leopold Kollonich with his problems and complaints rather than to the Eger superior. Although Kollonich organized the Greek-Catholic bishoprie in Szvidnitz in Croatia, he subordinated it to the Zagreb bishoprie with Latin rituals since Kollonich knew in advance that Hungarian Protestant nobility in particular would get ready for counterattack as they cannot acknowledge new clerical organizations, which actually happened in 18th century.*

Key words: *Leopold Kollonich, Greek-Catholic Church, Romania*

Hogy a román görög-katolikus egyház születése szorosan Kollonich Lipót bíboros nevéhez kötődött, már közhelynek számít. Egyrészt azért, mert az ő primássága idején történt. És egy ilyenfajta esemény nem jöhetett vol-

na létre tudta és beleegyezése nélkül. Másrészt kezdetben a görög-katolikus egyház, függetlenül attól, hol született és létezett, nem képviselt etnikai kizárólagosságot, mint teszi azt mostanában. Mert a kereszténység, főleg a katolikusság, etnikai lét feletti ügy. Jó példa erre éppen Kollonich Lipót bíboros állítólagos kijelentése: „*Faciam Hungariam captivam, postea mendicam, deinde catholicam.*” („Én Magyarországot előbb rabbá teszem, aztán koldussá, végre katolikussá”), ami nagy felháborodást keltett és félreértéseket szült az utókorban.

A román görög-katolikus egyház születése fogalomkör alatt az erdélyi görög-katolikus egyház születését szokták érteni. De románok éltek még a Partiumban, úgymint Bihar, Szatmár, Ugocsa vármegyékben, valamint Krasznában, többé-kevésbé összekeveredve más ott élő népekkel,¹ amelyek nagyobb része a 18. század közepe felé a nagyváradi püspökségbe tömörült, azt alkották. Ezért mikor a Partiumi egyházzal beszélnek a történészek, gyakran félreértések történnek és bizonyos 20. századi etnikai érzékenységek fölébe kerekednek a 18. századi valóságnak. Egy példát említenék, a Bihar megyei Ér Tarcsát, ahová 1728-ban a földesuraság 20 ruszin („orosz”) családot telepített.² Ezek kialakítottak itt egy görög-katolikus közösséget, amelyről a következő századokban soha sem említették, hogy valamikor ruszinok lettek volna, hanem vagy a román, vagy a magyar néphez tartozóknak nyilvánították őket. A másik eset az úgyszintén Bihar megyei Diószeg, ahol ún. „görögök” alkottak egy görög-katolikus közösséget és egy kereskedő céhbe tömörültek, amelynek lelki atyja, Meletiusz Kovács lett az első nagyváradi görög-katolikus püspök, de az összeírások soha sem említették balkáni etnikai hovatartozásukat. És ilyen eset máshol is gyakran előfordult.

Ezért is, a mostani időkben, mikor majdnem minden történelmi szempont felett az etnikai hovatartozás uralkodik, bevallom, hogy inkább a nagyváradi római katolikus püspökséghez tartozó román vallási közösségek érdekelnek, mert itt ütközött két egyházi irányzat: a katolikus reform által támogatott görög-katolikus egyház és a szerb ortodox egyház, amelyet a térségben (A Maros- és a Körösök völgye) az 1707-ben létrehozott aradi szerb püspökség képviselt.

Szokássá vált a történetírásban, hogy a partiumi ill. észak-kelet magyarországi görög-katolikus egyház létrejöttéért az 1690. május 1-i szatmári zsinatot tartják. Több oka is van, de főleg az, hogy egy püspök, de Camillis

1 Néma képet adhat a mostanában megjelent Bereznay András munkája: BEREZNAY, A. *Erdély történetének atlasza*. Budapest, 2011, 129., 135. és 141.

2 BUNYITAI, V. *Biharvármegye oláhjai s a vallás unió*. Budapest, 1892, 310.

kezdeményezésére és jelenlétében történt, valamint ránk maradtak annak végzései. De vannak jelek, amelyek szerint már az 1669. évben az észak-kelet Magyarországon és főleg Szatmár-Németiben, éltek unitus szerbek, akiket zaklattak a felekezeti hovatartozásuk miatt és ezért az uralkodó a jezsuita rend védelme alá rendelte őket. Biztos, hogy egyesülésük 1676. július 1-je előtt történt, ugyanis akkor I. Lipót engedélyezte a már egyesült görög rítusú kereskedők letelepedését Szatmár, Németi és Kálló helységekbe, ami máskülönben lehetetlen lett volna, ha nem tértek volna át a katolikus vallásra. Ennek következményeképpen 1685. április 2-án I. Lipót király elismerte a szatmár-németi papot, Monaszterli Demetert, mint „supremus moderator”-t nemcsak Szatmárban és Németiben, hanem az Ugocsa, Ung, Bereg és Szabolcs vármegyékben élő görög-katolikusok felett, ami önmagában azt is jelenti, hogy ezek a közösségek papjai már régebben egyesültek Rómával, egy ismeretlen alkalommal, amelyről nem maradt fent írott dokumentum.

Monaszterli Demeter 1690-ig viselte az említett terület „moderatora és esperese” címet. 1687. november 5-én a komáromi balkáni származású kereskedők³ is alárendelték magukat a szatmári moderátornak és esperesnek. Ekkor már egy Porfiriusz segítsége is volt, talán Porfiriusz Kulczicky bazilita szerzetes, akit munkácsi püspöknek akart látni még Sobieski János lengyel király is, 1686-ben. De az akkori győri püspök, Kollonich Lipót állítólagos ellenállása miatt, Bécs nem nevezte ki, mert fennállt a veszély, hogy a nevezett püspökség kijevei metropolita joghatósága alá kerülhetne, a Lengyelországból érkező jelöltek révén.⁴ Tény, már jóval az 1690 év előtt, Kollonich Lipót a „görög” (olvasd balkáni) származásúak, valamint a görög valláshoz tartozók ügyeivel foglalkozott és azok szakértőjének tartották az udvarnál, mint a Magyar Kamara volt elnöke (1672 után). Példa erre az *Einrichtungswerk Des Königreichs Hungarn* (1688–1690)⁵ című tervezet, amelynek szokássá vált szerzőjeként tekinteni az akkor már kalocsai érsekké előléptetett Kollonich Lipótot, pedig igazán ő személyesen csak a vallási ügyek

3 Talán szerb nemzetiségűek, akiknek Pars János papjuk elismeri azt is, hogy az egyesítés alkalmával hat pontban állapították meg a feltételeket.

4 HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458 – 1715*, Ungvár, 1911, 397.; VÉGHSEŐ, T. A bazilita Kulczicky Porphyrius munkácsi helynök négy levele Kollonich Lipót bíboroshoz 1688-ból (Forrásközlés). In *Athanasiana*. 2007, 24., 138.

5 KALMÁR, J. – VARGA J., J. *Einrichtungswerk Des Königreichs Hungarn (1688–1690)*, Stuttgart, 2010. Lásd még Cardinal Leopold Kollonich, *Le plan de réorganisation de la Hongrie (1689): Das Einrichtungswerk des königreichs Ungarn*, Édité et traduit de l'allemand par Jean Bérengér, Paris, 2011.

részével foglalkozott.⁶ A bajok akkor kezdődtek, amikor Kollonich Lipót, 1689 augusztusában – előzetes uralkodói jóváhagyás nélkül – hozzáfogott a tervezet néhány javaslatának megvalósításához: telepesek toborzására az elnéptelenedett országrészekbe, a töröktől visszavett területek értékesítésére, és a katonai kihágások összeírására. Intézkedései hatásköri túllépésnek minősültek az udvari körökben és kiváltották az érintett, főleg a bécsi katonai körök és a kiváltságait féltő magyar nemesség ellenállását is. Ezért az udvari körök 1691-ben végleg döntöttek az *Einrichtungswerk* félre tétele mellett. Kollonich elfogadta a döntést, de nem nyugodott bele és az *Einrichtungswerk* tervezetnek azon részét, amivel személyesen foglalkozott, az *Ecclesiasticum* fejezetet életbe akarta léptetni, még ha részlegesen is. Mint a Habsburg-birodalombeli katolikus megújulás fő képviselője, főleg ennek a terv-résznek megvalósításában volt érdekelt. Minthogy 1686 után a keresztény csapatok nagy területeket szabadítottak fel a török iga alól, Kollonich figyelme azon lakosok felé fordult, akik hitetlenek vagy skizmatikusok voltak, s akiket vissza akart hozni az igaz hithez „per unionem cum ecclesia Romana catholica”. Ezért három új püspökség létesítését tervezte, Munkács, Szvidnitzon és Nándorfehérváron, amely összefogta volna a Rómával egyesülteket.⁷ Ebben a felállásban a három püspökség közül a nándorfehérvári játszott volna a főszerepet, de mindegyik alá lett volna rendelve egy la-

6 Valójában Kollonich Lipót az *Einrichtungswerk*-bizottság elnöke volt. A bizottság tagjai öt nagy fejezetbe osztotta a művet (*Iustitiarium, Ecclesiasticum, Politicum, Militare, Camerale*) és végül majdnem semmit sem léptettek életbe, mert az udvari körök nem tartották végrehajthatónak a tervezetben foglaltakat. A magyar urak pozsonyi konferenciája pedig egyenesen elvetette a javaslatot, mert abban a rendi kiváltságok sorozatos megsértését látta. VARGA J., J. *A nemzet elnyomója vagy a nép felemelője?* In *História*. 1989, 12 [online] Dostupné na internete: Kempelen Farkas Digitális Tankönyvtár <http://www.tankonyvtar.hu/historia-1989-012/historia-1989-012-nemzet>; VARGA J., J. Kollonich Lipót és az „*Einrichtungswerk* des Königreichs Hungarn”, In *Századok*. 1991, pp. 449-488. KALMÁR, J. I. Lipót Magyarországi valláspolitikája és a Kollonich-féle *Einrichtungswerk*. In *Mindennapi választások. Tanulmányok Péter Katalin 70. születésnapjára*. szerk. Erdélyi Gabriella és Tusor Péter, Budapest, 2007, 509-518

7 BRUSANOWSKI, P. Motivatiile politice ale interesului cardinalului Leopold Kollonich față de români. In *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica. 2002, 6/II, p. 56 főleg MAURER, J. *Cardinal Leopold Graf Kollonich, Primas von Ungarn*, Innsbruck, 1887, valamint GERHARTL, G. Kardinal Leopold Karl Graf von Kollonich, In *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*. Robert Waiszenberger (Hrsg.), Salzburg, 1982 alapján. De a nemzetközi keretéről, mely rendszerint kimaradnak az elemzésekből, lásd: TOLLET, D. La reconquête catholique en Europe centrale (fin XVIIe siècle-début XVIIIe siècle). In *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* T. 109, N°2. 1997. pp. 825-852. Ugyanakkor, Jean Bérenger közlései szerint (főleg BÉRENGER J. Le Conseil d'État autrichien et la politique financière de l'Empereur au XVIIe siècle, In: *Journal des savants*. 1971, N°2. pp. 136 –

tin püspöknek: a munkácsi püspökség az egri püspök alá, a szvidnitzi a zág-rábi püspök alá, míg a nándorfehérvári, amely érseki szerepet töltött volna be, az unitusok részére, a kalocsai érseki szék alá tartozott volna, amelyet éppen Kollonich foglalt el abban az időszakban.⁸ A terve ésszerűnek tűnt, de csak részben volt kivitelezhető, mert a szerb keleti egyház más forgatókönyv szerint működött és a legfelsőbb katonai vezetés szárnyai alatt sikeresen végre is hajtotta elképzelését: 1690-ben Arzén patriarcha vezetése alatt és I. Lipót engedélyével bevándoroltak a Magyar Királyság területeire, ahol hét ortodox püspökséget alapítottak, de egy püspök kivételével⁹ soha sem egyesültek a latin egyházzal,¹⁰ amint azt Kollonich kalocsai érsek tervezte.

Kollonich Lipót 1695-ben jutott el egyházi karrierjének csúcspontjára. Széchényi György prímás halála után a császár őt nevezte ki az esztergomi érsekség élére, a magyar katolikus egyházi hierarchia legmagasabb tisztségébe. Magyarország prímásaként tevékenykedett egészen az 1707-ben bekövetkezett haláláig. Az új tisztség nem változtatta meg a terveit, amit az *Einrichtungswerk* megfelelő *Ecclesiasticum* fejezetben körülírt, majdnem egy évtizeddel korábban. A történelemben Kollonich nagy műve maradt az erdélyi román keleti egyház egyesítése Rómával, amelyet egészében sikerült átmenteni a latin egyházba. A gond az maradt, hogy a jezsuitákkal szemben, akik az erdélyi egyesítést megelőző tárgyalásokban inkább a firenzei vonal alkalmazását követték, Kollonich ráerőltette a saját elképzelését, a tridenti zsinat szemszögéből eredő módszert.

Ha az eddig kiadott régebbi, vagy újabb tanulmányokat vesszük figyelembe, úgy tűnik, hogy az egyházi unió a Magyar Királyság északkeleti területein egy nagyon bonyolult, szinte lehetetlen ügy volt. Igazán a bonyolultság nem az egyházi és etnikai ügyekben, hanem a politikai helyzetben keresendő. Ugyanis a mohácsi csata, illetve Buda 1541. évi török foglalása

160) Kollonich szerepe a civil területen nem volt annyira fontos, mint azt Közép-Kelet Európában szokás bemutatni.

8 BÉRENGER, J. Le cardinal Kollonich et la Contre-Réforme en Hongrie. In *Revue 17^e siècle*, 199, avril-juin 1998, *La reconquête catholique en Europe Centrale*. p. 297-313. VARGA J., J. Berendezési tervezetek Magyarországon a török kiűzésének időszakában. Az „Einrichtungswerk”. In *Századok*. 1991, 125, 449–488. VARGA J., J. Kollonich Lipót és az „Einrichtungswerk”. A bíboros érsek egyházpolitikájának változatai. In: *A magyar művelődés és a kereszténység*. Budapest–Szeged, 1998, 772.

9 Banyanin egri és nagyváradai püspök, aki áttért a görög-katolikus rítusra.

10 GORUN, G. În jurul constituirii Bisericii Greco-Catolice din părțile de vest. In *Acta Transylvanica*. 2004, I, 203 – 228. GORUN, G. Privilegiile „illyrice” (1690 – 1706) și rolul lor în istoria Bisericii românești transilvănene din secolul al XVIII-lea. In *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*. Seria Theologia graeco-catolica Varadiensis. 2004, 1, 135 – 158.

utáni Magyar Királyság területi ügyei annyira összekuszálódtak, hogy csak a 18. század második fele tudott egyfajta logikát tenni bennük. A területet mi Észak-Partiumnak nevezzük, gyakorlatias okokból, elvileg egyesítve azt a pár vármegyét, amelyről a jelen írásunk elején említést tettünk, s amelyet egy soknemzetiségű, valóban etnikai és vallási tarka lakosság lakott. Ezért például Lacko Michael csak az ungvári rutén egyházzal foglalkozott,¹¹ Ovidiu Ghitta kijelenthette, hogy csak a szatmári román egyházzal foglalkozik,¹² vagy Véghseő Tamás csak az észak-keleti országrészben magyar egyházzal,¹³ még akkor is, ha egy alkalmi közleményről van szó. Ezért én sem vagyok feltétlenül boldog attól, hogy a konferencia-szervezők azt kívánták, hogy Kollonich szerepével foglalkozzam a román görög-katolikus egyház születésében, ami általában döntő volt, de csak közvetve érzékelhető. Mert Kollonich Lipót, aki mégis a legmagasabb tisztet viselte a magyarországi katolikus egyházban és éppen ezért nem vehetett részt közvetlenül az eseményekben. De szerepe érzékelhető a többi résztvevőkön keresztül.

Persze, egyházzal lévén szó, a kutatási módszertan más, mint egy világi intézmény esetében. A világi kutató félve, a klérusból származó szerző túlbuzgóan közelíti meg a témát. És ez tisztán látszik a román történetírásban, mely az unió előtt vagy nemzetmentő várakozással és imádatlaltal, vagy hisztérikus elutasítással kezelte Kollonich szerepét. Senki vagy nagyon ritka az, aki hajlandóságot mutatott arra, hogy katolikus főpapot lásson benne, aki az egyházat szolgálta és semmi mást. Például Paul Brusanowski szebeni egyetemi tanár, aki foglalkozott ugyan Kollonich személyiségével, de nem végzett újabb kutatásokat, hanem információkat vett át két előző (német) szerzőtől, akik addig ismeretlenek voltak a román ajkú publicisták előtt és nem a saját, hanem azok szemléletét hozta be a folyó vitába.¹⁴ Világos az, hogy egy szebeni szász, Brusanowski, igazságot akart teremteni a két román

11 LACKO, M. *Unio Uzhorodiensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*. Roma, 1965

12 OVIDIU, G. *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667–1761)*, Cluj-Napoca : Presa universitară Clujeană, 2001; Idem. *Cum au ajuns să se separe de Muncaci primele parohii greco-catolice sătmărene*, în vol. *Studii de istorie medievală și premodernă. Omagiu profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române* (volum îngrijit de Avram Andea), Cluj-Napoca, 2003 stb.

13 VÉGHSEŐ, T. Kollonich Lipót bíboros és a munkácsi egyházmegye görög katolikusai. In *Rómából Hungáriába*. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Szerk. Véghseő Tamás, Nyíregyháza, 2006. szeptember 29 – 30, Nyíregyháza, 2008, 269.

14 Lásd a 6. lábjegyzetben említett Brusanowski művét, valamint a Joseph Maurer és Gertrud Gerhartl idézett munkáit.

csatározó fél (az erdélyi ortodox és a görög katolikusok) között, az erdélyi ortodox egyház érseki központjában. Ami nem nagyon sikerült, mert az összecsapások az adott témában folytatódnak.

Vitathatatlan, hogy Kollonich Lipót primásnak tulajdonítható az összes közép-európai görög katolikus egyház kialakulása, az ungvárin kívül, legyen az rutén, román, szerb (vlach), görög vagy más balkáni származású keresztény. Ez még nyilvánvalóbbá vált, miután 1695-ben primás lett, amikor szándékai mellé – amit már kifejtett az *Einrichtungswerk* megfelelő fejezetében –, hatalmat is kapott az unió véghezviteléhez. A tervezett három, magyarországi új görög-katolikus püspökség közül a munkácsi és a márcai létrejött.¹⁵ Kollonich Lipótnak köszönhető létrejöttük, még jóval esztergomi érseki kinevezése előtt. Úgyszintén de Camillis püspök kiválasztása és kinevezése, valamint Zorchich Márk püspöki kinevezése is. Ezeken túl, Kollonich érsek elérte azt is, hogy de Camillis munkácsi előjáró nemcsak egy sima püspök lett, hanem „aliisque locis acquisitis in Hungaria commorantibus vicarium apostolicum cum jurisdictione, juribus et facultatibus necessariis,” nemcsak az észak-partiumi vármegyékben, hanem akárhol Magyarország területén, ahol görög-katolikus közösségek jelentek volna meg a jövőben.¹⁶ Tehát majdnem metropolita szerepet töltött be.

Hogy Kollonich Lipót volt az, aki valóságosan létrehozta a görög-katolikus egyházat a Partiumban, legyen az román, vagy más nemzetiségű, onnan is látható, hogy de Camillis püspök szinte csak vele tartott viszonyt. Annak ellenére, hogy de Camillis püspök az egri latin püspök helynöke, az unitus előjáró nem azzal levelezik a nehezebb ügyek megoldásában, hanem az esztergomi érsekkel. Az elején (1690. április 22-én) még az uralkodó segítségét kéri, de az ügy valóban a császár szintjének felelt meg: kérte I. Lipóttól, hogy tiltsa be az észak-keleti vármegyékben a skizmatikus püspökök tevékenységét.¹⁷ Valószínű, hogy de Camillis figyelmeztetésben részesült emiatt, mert ezután inkább Kollonich Lipót érsekkel levelezett, elkerülve Bécset. Már 1690. május 15-én kérte Kollonich Lipótot, hogy parancsolja meg a Szatmár vármegyei vezetőknek, hogy töröljék el azt az akkoriban hozott intézkedést, amely által a görög katolikus papoknak fizetniük kellett együttesen 100 fo-

15 A gyulafehérvári–fogarasi püspökséget nem lehet ide számítani, mert a történelmi magyar területen kívül helyezkedett.

16 Ezt az észrevételt Ovidiu Ghitta is megtette: OVIDIU, G. Iosif de Camillis: un vicar apostolic la porțile Transilvaniei. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*. 2002, 6/11, p. 68. Valóban létrejöttek unitus közösségek a partiumi vármegyéken kívül is, mint például Komáromban, amely még 1690 előtt behódolt a szatmári görög-katolikus moderátornak, Monaszterli Demeternek.

17 HODINKA, A. *A munkácsi görög-katolikus püspökség okmánytára*, 241 sz., 298.

rintot *portio* címén, amely intézkedést a helyi „átkozott kálvinista prédikátorok” nyomására hozták meg.¹⁸ Ezután a Kollonichnak küldött levelek állandósultak és számuk növekedett, de Camillis csak tőle várta a szükséges segítséget. A továbbiakban a felszínen csak de Camillis mozgása látszik, Kollonich a háttérben maradt. Ugyanakkor egy történész sem kérdőjelezi meg azt aényt, hogy de Camillis Kollonich primás embere volt és annak az akaratát hajtotta végre.

Az észak-partiumi román görög-katolikus egyház születéséről beszélve, meg kell említeni, hogy ez kizárólagosan de Camillis püspököknek, és rajta keresztül Kollonich Lipót esztergomi érseknek tulajdonítható. Az is igaz, hogy a műveletekben Benkovich Ágoston nagyváradi római katolikus püspök is bőségesen részt vett.¹⁹ Benkovich, aki misszionáriusként, majd pedig leleszi prépostként már püspöki kinevezése előtt két évtizeddel működött a keletiek között és jól ismerte helyzetüket,²⁰ nemcsak tanácsadója volt de Camillisnek, hanem segítőtársa is. Egyrészt úgy, hogy már 1694-ben, még Benkovich nem is ért Váradra, már azt kérte Farkas István vikáriusától, hogy „az oláh papságot protegálja kegyelmed,” valamint a hagyomány neki tulajdonítja Belényes és környékének egyesülését a római egyházzal.²¹ Majd mikor 1695. január 17-én maga de Camillis püspök mutatta be Bihar vármegyei Csatáron tartott gyűlése előtt a görög-katolikus egyház kiváltságait,²² maga Benkovich Ágoston püspök elnökölt, főispáni minőségében, elkerülve, hogy a megyegyűlés nehogy ne ismerje el az unitus egyház létezését Biharban.

A bihari görög-katolikus egyház születésének és fejlődésének az első éveit nagyjából ismertek.²³ Nem lehet megállapítani, hogy kinek tulajdonítható annak születése. Sem Benkovichnak, sem de Camillisnak, sem Farkas Istvánnak vagy másnak. Úgy tűnik, a bihari unió egy önkénytelen esemény volt, amely több százados hagyománynak felel meg. Mert vannak olyan jelek, amely szerint, még a 16. század derekán, a reformáció győzelme előtt,

18 U. o., 244 sz., 304.

19 BUNYITAY, V. *Biharvármegye oláhjai s a vallás unió*, Budapest, 1892, 314.

20 VÉGHSEŐ, T. Benkovich Ágoston váradi püspök működésének görög katolikus vonatkozásai. In *Athanasiana*. 2003, 16, 99–122.

21 BUNYITAY, V. *id. m.*, 315.

22 Az eredeti irat Hajdú-Bihar Megyei Levéltár Debrecen, IV. A. 1/a. *Protocollum originale comitatus Bihariensis*, I k. (1688 – 1711), 176 – 177. Közölve GORUN G. De Camillis püspök és a Bihar vármegyei görög katolikus egyház létrejötte. In *Rómából Hungáriába*. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai, szerkesztő Véghseő Tamás, Nyíregyháza, 2006. szeptember 29–30, Nyíregyháza, 2008, 256.

23 GORUN, G. i.m., 251 – 256. OVIDIU, G. Iosif de Camillis: un vicar apostolic la porțile Transilvaniei. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*. 6/II, 75 – 77.

a román papok részt vettek a váradai katolikus püspökök által tartott zárandoklatokon és más ünnepélyeken. A reformáció úgynevezett „uralma” alatt, a román papokat kálvinistáknak tartották, a református zsinatok szentelték fel és nevezték ki a gyülekezetek élére, amit nagy valószínűséggel ők maguk sem tartottak helyesnek. Ezért is, az első alkalommal, amikor ki tudtak lépni az addigi hierarchikus rendszerből, azonnal a legközelebb keleti vallású püspök fennhatósága alá menekültek. És ez a munkácsi de Camillis püspök volt. Vitatható, hogy miért nem az aradi szerb ortodox püspök felé vették az irányt a bihari román papok és miért a sokkal messzebb székelő munkácsi püspök felé. Talán itt lépett a színpadra a még szervezésben lévő latin szertartású katolikus egyház, mely ismerte a helyzetet és képes volt irányítani, mint hagyományos uraságok, a román közösségeket és azok papjait. Mert vitathatatlan, hogy az elejétől fogva és egészen a nagyváradi görög-katolikus püspökség létrehozásáig, a latin egyház irányította nemcsak az egész görög egyház vezetését, hanem a falusi közösségeket is.²⁴ A latin egyház élén pedig ott állt Kollonich Lipót esztergomi érsek-prímás, aki elképzelte és irányította az egész műveletet.

Kardinál Leopold Kollonich a zrod rumunskej gréckokatolíckej cirkvi

Resumé

V stredoeurópskom dejepisectve sa považuje za ošúchanú frázu to, že zrod v danej oblasti dodnes existujúcich gréckokatolíckych cirkví je úzko spätý s menom kardinála Leopolda Kollonicha. V prvom rade preto, lebo počas jeho pôsobenia v hodnosti kardinála sa uskutočnilo založenie väčšiny gréckokatolíckych cirkví (len rusínska cirkev predbehla ostatné, ktorá bola založená roku 1596). Na druhej strane preto, lebo takáto udalosť by sa nemohla uskutočniť bez vôle a požehnania duchovného pastiera.

*Leopold Kollonich, bývalý maltézsky rytier v mladom veku, nielen ako cirkevný hodnostár, ale aj ako politik sa zúčastnil na vedení rakúskej ríše. On naplánoval náboženskú premenu celej ríše, čo úplne vyhovovalo predstavám Protiferomácie, a samotný cisár Leopold I. mu zveril spôsob premeny, a on zostrojil príslušné časti plánu premeny cirkví *Einrichtungswerk des Königreichs Hungarn* (1689). Potom v poslednom desaťročí XVII. storočia zorganizoval Leopold Kollonich nielen Úniu sedmohradských Rumunov, ale aj Úniu obyvateľov Partia (Rumunov, Rusínov, Grékov, Srbov), ich prvé centrum preniesol do mesta Szatmárnémeti (kde pôsobil ako dekan – moderator ešte pred rokom 1690), potom do Mukačeva. On sám zvolil aj*

24 Lásd általában I. TÓTH, Z. *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697 – 1792.* Budapest, 1946, de ugyanaz a összbonyomást sugallja akármelyik fontosabb történeti mű, amely a korral foglalkozik, anélkül, hogy valaki nyíltan kijelentené.

osobu prvého biskupa Partia, ktorým sa stal grécky mních z Itálie de Camillis, ktorý v Mukačeve a okolí pôsobil v rokoch 1690 až 1707, ale nie ako nezávislý cirkevný vedúci, ale ako vikár jágerského biskupa, ktorý sa ale predsa skôr obrátil na kardinála Leopolda Kollonicha s problémami a sťažnosťami ako na jágerského nadriadeného. A aj keď Kollonich zorganizoval gréckokatolícke biskupstvo v Szvidnitz v Chorvátsku, podriadil ho záhrebskému biskupstvu s latinským obradom. A učinil tak preto, lebo Kollonich dopredu videl, že uhorská poväčšine protestantská šľachta sa pripraví na protiútok, lebo nemôžu uznať nové cirkevné organizácie, čo sa aj udialo v XVIII. storočí.

TRAVELLING IN A WOUND.
THE TRANSYLVANIAN ROMANIANS' CHURCH IN THE
MIDDLE OF THE 18TH CENTURY

Laura STANCIU

Abstract: *The Study intend to offer the possibility to understand the complicated political and confessional situation of Transylvania in the Middle of the 18th and read the opinions of the agents directly involved in the events, as they appear in the documents. The series of questions to which an answer can be given make reference to the period of time characterized by the vacancy of the Episcopal see (1744-1754). We can imagine the way in which the Romanian Church was seen by the central laic power (The Viennese Court) and the local authorities (The Government of Transylvania). On the one hand, we might understand more aspects about the way in which the papal curia related itself to the crisis of authority within the Transylvanian Romanian Church, and we might become familiar with the way in which the Metropolitan Church of Karlowitz infiltrated into Transylvania and the consequence of its act, on the other hand. Last, but not least, we have the possibility to track down the way in which the Transylvanian believer saw himself, the way in which the united and non-united faithful people defined themselves and perceived each others, and how they were perceived by the other Transylvanian believers, and especially the central and local, political and ecclesiastical authorities of the time.*
Key words: *Transylvania, Romanian Uniate Church, confession, union, elite, Blaj, Enlightenment, diocese.*

In order to understand the inter-confessional relations in Transylvania, as well as the subsequent evolution of the Romanian Church in the second half of the 18th century, it is essential to reflect upon a decade with multiple meanings for this church and the Transylvanian Romanians: 1744-1754. The complicated crisis of authority in church leadership (starting with Bishop Micu's departure to Vienna, and then Rome, in 1744, and ending with the ordination for the new bishop, Petru Pavel Aron, in 1754) caused confusion both among the members of the clerical elite and priesthood, and people, and brought anxiety to Vienna and Rome. Then, a profound crisis of the Romanians' conscience and their individual and group identity manifested itself with regard to the religious *union*. At the same time, the

clerical elite attempted to define its own Church and justify the role and position of *the united and non-united people* in the Transylvanian confessional area many times.

I. The Tension between Tradition, (Salvation) Doubt and Reason

The historiography of the problem registered a fidelity crisis as far as the Union with the Church of Rome is concerned. The crisis manifested itself through Bishop Micu-Klein's position-taking in the Diet of Transylvania (1742-1744), but especially during the synod from July 25, 1744. His attitude was the result of the fact that Vienna did not respect the social stipulations of the Second *Leopoldine Diploma of the Union*¹. This crisis was amplified among the high clergy after Inochentie Micu's departure from his diocese because of the stubbornness of the imperial authority that manifested against the Bishop's coming back to Transylvania². This fact confused and oppressed the mind of the priests and people of Transylvania.

We might notice the way of thinking and the church considerations of a state minister who was contemporaneous with the events due to the correspondence between two ministers, Bartenstein and Kaunitz (1750). Bartenstein stated that numerous " [...] learned and religious men wrote in their printed books that had not been ordered by the see of Rome that the *non-united* Greeks were only *schismatic*, and not heretical; if a non-united priest had jointed the Union, a new ordainment would not have been necessary; on the other hand, many of those who show great zeal towards the *Union* do not even know to make the difference between the *united* and the *non-united* ones". The same minister considered that the non-compliance with one of the abovementioned principles might determine even the most well-meaning zeal to easily put the Austrian monarchy, religion and Christianity itself in danger³. The conclusion was drawn after analysing the events of Transylvania that took upon themselves the reasons that had generated and maintained the confessional conflict between the Transylvanian Romanians.

-
- 1 PĂCLIȘANU, Z. *Correspondența din exil a episcopului Inochentie Micu – Klein. 1746-1768*, Bucharest, 1924, p. 310. STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor din Transilvania. Documente externe (1744 – 1754)*. Cluj Napoca : Mega Publishing House, 2009. Document no. 373 (January 30, 1752).
 - 2 BÂRLEA, O. *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii cultural*. In *Perspective*, V, 1983, no. 3 – 4., München, p.115.
 - 3 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 311 (November 4, 1750).

In the opinion of the *non-united* (*schismatic*) Transylvanian Romanian, the real cause of the conflict was the evil produced by the impression of changing the rite, since they were told that nothing had been changed in their religion⁴. The signers of the multiple memorials sent to the central and provincial authorities complained about the fact that they and their countrymen persisted in their old religion, and only the priests feigned and swore to accept "the German faith" or the *Union*, on the one hand, and assured the parishioners that they pretended to be *united* only because they were obliged to do that; they told that the truth is that they preserved their old religion and the oath made by those priests had no value at all. The authors of the memorials mentioned the fact that if the *united* priests pretended that the people had been *united*, they have to demonstrate that the people gathered and accepted the *Union* in front of His Majesty; but they cannot do it since the *Union* was accepted only by the priests and no one else but the priests⁵, through their sub-writings.

The provincial authorities were therefore obliged to confront an almost intelligible reality and explain to the central authority what had happened in the province. They were summoned to involve themselves and bring peace in the province. They concluded that "the wandering Eastern monk Visarion" started to accuse the Roman Catholic Church of idolatry. Other offences had been added, too: church robbery, the profanation of the Eucharist consecrated by the *united* priests and the chrism hallowed by the *united* Bishop, the primness of the priests out of the province, and the working without soliciting the confirmation of the *united* Bishop, the abuses and superstitious practices of the "new" priests as far as the sacraments are concerned, the spreading of the idea about the invalidity of the sacraments received from the *united* priests. The opinion of the Aulic Chancellery, for instance, was expressed and it focused on the making evident of the crimes that had been committed by the *non-united* people against His Majesty. They were worthy of punishment not because of the religious choice they had made, but because of their conspiracy and contempt for the imperial stipulations and the correspondence with "the Turkish provinces", etc⁶.

4 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 273 (March 8, 1749); Document no. 509 (May, 1756).

5 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor....* Document no. 301 (1749 – 1750); Document no. 305 (May 26, 1750); 387 (April 14, 1752).

6 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 251 (January 11, 1749); 281 (post March 14, 1749); 311 (September 13, 1750); 313 (ante November 7, 1750).

We may also trace back the way in which the actors involved in the events (the Romanian Church and its hierarchy, Petru Pavel Aron, the Papal Curia, the Court of Vienna together with the local Transylvanian authorities, the Government actions and those of the governor and the Government Catholic counsellors⁷) tried to overcome this crisis. The solution was born precisely out of this crisis, and proposals in this respect were expressed by Bishop of Munkács, Manuel Olsavszky, and Jesuit Iosif Balogh⁸. It was in 1746 when the imperial central political authority developed the first strategic measures as far as the confessional policy is concerned thanks to Maria Theresa's decrees. The authority tried to prevent other confessional conflicts and confrontations. Now it was the time and the atmosphere when the *united* and *non-united* combatants represented by the voice of the elite – Visarion Sarai and Gherontie Cotore – proceeded to the drawing up of some identity discourses. It was a literature generated and influenced by the already traditional dispute between the Greeks and the Latin people with regard to the four Florentine issues⁹.

The discourse of the *non-united* elite was synthesised in the work *about the third law*¹⁰ written by Visarion of Sâmbăta. It is the literature that nurtured the discourse of the Serbian monk Visarion Sarai. He popularized it with success. Visarion of Sâmbăta drew his inspiration from the ideas and arguments of the anti-Catholic Eastern literature. He was part of the dispute between tradition and innovation specific to the age, and discussed the differences between the Greeks and the Latin people. Visarion of Sâmbăta took over the idea that the *united* ones were condemned "to dive into the depths of Hell", and their salvation was seriously put in danger because the sacraments (Baptism, Eucharist, Marriage etc.) carried out by the unclean priests were not valid; the idea was based on the *novelties* introduced by the *united* people in their ancestors' religion, and it was probably taken from the works written by Dosithe

7 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 148 (March 9, 1747); 252 (January 12, 1749); 253 (January 15, 1749); 254 (post January 15, 1749).

8 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 129 (post June 16, 1746); 142 (December 9, 1746).

9 PELIKAN, J. *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)*, vol. V. Notes and translation by Mihai – Silviu Chirilă, Iași. Polirom, 2008, p. 70 – 75; STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)*. Cluj-Napoca, 2008, p. 119 – 153.

10 Visarion de la Sâmbăta de Sus. *Întrebări și răspunsuri despre legea a treia ce s-a izvodit adică Unia în Țara Ardealului*, 1746. Ghenadie Enăceanu. In *Biserica Ortodoxă Română*, VII/1883., p. 497-515.

Nottaras or – most probably – from Maxim Peloponesiacus's digression¹¹. It was a real leit motif during the age and Visarion Sarain spreaded it out efficiently.

On the other hand, Gherontie Cotore retorted in 1746 with his first study about the self-defining of the *united* church. He tried to stop the church doctrinary crisis and offer the parishioners some answers beyond the impact and popular contagiousness provoked by Visarion Sarai. In his works, Cotore assimilated a common theme from the Jesuitic textbooks of the time, and drew inspiration from the works written by Petrus Arcudius, Martin Szent-Ivány, Christoph Peichich and Louis Maimbourg, on the model inaugurated by the *united* Bishop of Munkács, Iosif de Camillis¹². Cotore therefore made this part of the literature of Counter-Reformation accesible to the Romanians. It was the part of literature about the wish for reconciliation nurtured by the Greeks and Latins by the means of the confrontation between them: " [...] here it is this book that we call the good reconciliation of the schismatics with the Latins that was difficult to be done from other real books"¹³. Cotore induced the consciousness of Catholicism because he appealed to the common Latin sources of religion (confession) and people (the Roman origin), and stipulated the fact that the *Union* means the coming back to the ancestral religion, and nothing more than the picking up the broken thread of Romanity through the Greek *schism*. It has been obviously insinuated that the Romanians' sad situation is the result of the same *schism*¹⁴. Cotore's works represented a discourse-type retort against the *non-united* literature that focused precisely on the translation of the Florentine points on the basis of which the negotiation and the Union with Rome were done¹⁵. The term "people" is often used in Cotore's writing. He

11 PELOPONEZIACUL, M. *Carte sau lumină*, Snagov, 1699, 105v: In the end of the text, there is an explicit formulation: "With the help of God was made /This book that the heretical Pope should know about/ In the month of April, thirty;/ It was during the years after Christ,/ In one thousand and six hundreds and ninety-nine [...]".

12 We make reference to *Catehism*, Rome, 1696, Edition in Ruthenian language in 1698, re-edited at Trnava in 1726. See Cotore's following works : COTORE, G. *Despre articulușurile ceale de price. Sămbăta Mare – 1756*. Alba Iulia, 2000.; COTORE, G. *Is-toria despre schismăția grecilor*, Trnavia, 1746. Edited by Ioan Gabor and Mihai Alin Gherman. Notes and philological study by Mihai Alin Gherman. Introductory study, selective bibliography, indices: Laura Stanciu. Foreword by Iacob Mârza, Cluj-Napoca, Argonaut Publishing House, 2006.

13 COTORE, G. *Articulușurile. Cuvânt înainte către cetitoriu*.

14 TÓTH, I. Z. *Cotorea Gerontius és az erdélyi román nemzeti öntudat ébredése*. In *Hitel*, IX, No. 2, 1944, p. 87.

15 GHIȘA, C. *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*. Cluj – Napoca : Cluj University Press, 2006, p. 31 and the following

talked about the people who lived on the both sides of the Carpathians. In his opinion, the people were – above all – linked with the religious community. Cotore and his generation considered it *united* and the only possible way to accomplish the political aspirations. The term “*people*” expressed the new concept of “*nation*”, as it was noticed in the petitions written by Inocentie Micu Klein and addressed in the name of the entire nation after the summons of the synod from July 6, 1744. Laic people, noblemen and peasants attended the synod with a view to deciding the attitude towards the Court of Vienna. The undeniable influence of the anti-Catholic movement of Transylvania (manifested especially through the denunciation of Pope authority in Church), the crisis of authority of the United church leadership and the desperate attempt of the elite of this church to remedy the situation could have been easily noticed in 1746 exactly due to the unconditional attachment to the values of the Latin Christianity¹⁶.

The way in which the Transylvanian Romanians saw and perceived the *Union* is a complicated matter that continued to give rise to partisan positions in historiography. The Transylvanian Romanians' reports with regard to the *Union* might be found in Petru Pavel Aron's writings from 1750¹⁷ and 1759, or in the inquiries ordered by the Government, and the Diet or the Aulic Court, that were repeatedly carried out in 1699¹⁸, and 1733, in Alba de Jos Comitat and on the territory of the Princely Land¹⁹, in Făgăraș²⁰, dur-

ones.; STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)*. Cluj-Napoca, 2008, p. 154 – 202.

16 STANCIU, L. *Crises and Identity. The Romanian United Church in the Middle of the 18th Century*. In *Colloquia*, 2003, p. 87 – 106.

17 BUNEA, A. Statistica românilor din Transilvania în anul 1750. In *Transilvania*, XXX, no. 9, Sibiu, 1901, p. 237 – 292; LUPAȘ, I. *Două anchete oficiale în satele din scaunul Sibiului, 1744 și 1745*. Sibiu, 1938; RĂDUȚIU, A. *Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1750. Date noi*, in *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*. Cluj – Napoca, XXVIII, 1987-1988, p. 475 – 499; *Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1759*. in *Acta Musei Napocensis*, XIV, 1977, p. 411-417; CHIRICĂ, N. *Conscripții confesionale în Scaunul Sibiului (1733 – 1750)*. In *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Historia*. Fasciculus 2. Cluj Napoca, 1973, p. 43-50.

18 CÂMPEANU, R. *Unire religioasă și mental public la începuturile catolicismului românesc din Transilvania*. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 10/II, 2006, p. 93-102.

19 HITCHINS, K. – BEJU, I. N. *Conscripția scaunală a clerului român de pe pământul crăiesc, anul 1733*. In *Mitropolia Ardealului*, vol. 34, no. 3 and no.4, 1989, p. 75 – 90 and the annexes; HITCHINS, K. – BEJU, I. N. *Conscripția comitatensă a clerului român din Alba de Jos, anul 1733*. In *Mitropolia Ardealului*, vol. 32, no. 4, 1987, p. 99 – 116 and the annexes.

20 DUMITRAN, D. *Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*.

ing the summer of 1734 or 1754, and then, in Bihor²¹ (1754-1758). All these sources give us the opportunity to make assessments about the number of priests, and their confessional affiliation and position. Nevertheless, the re-evaluations carried out in the last decade of historiography continued to deepen the confusion between the parishioners' and priests' perception upon the jurisdictional, social and political matters with the doctrinary ones.

The *Transylvanian states* gave an answer with regard to the process launched by Bishop Inochentie Micu Klein about the fact that the Romanians took the *Union* upon themselves after half a century from the Union. They gave their answer through a memorial edited in 1744. The states of Principality were consulted within the context rendered by the Diet of Sibiu. The Diet was summoned to confirm the annulment of the laws detrimental to the catholic confession and to regulate the constitutional situation of the *united* confession. The act dated February 10, 1744 consists in the Transylvanian a-Catholic people's perspective²². The Transylvanian *states* were all this time²³ obviously convinced about the fact that there was no collective *union* of the Romanians with the Catholic Church²⁴. They were convinced that the Romanians adhered to the Union only at individual level, in an isolated manner. The representatives of the *states* therefore remained preoccupied with "[...] the sounding of the Romanian Christians' situation", and promptly informed the local authorities about the tension that had been created, and asked to the Government "to take urgent measures so that the confusion created by the opponent propagandists of the *Union* not to increase the likelihood of misunderstandings, and, respectively, to loose control"²⁵.

In *Arhiva Istorică a României, serie nouă*, I, no. 2, Bucharest, Scriptorium Publishing House, 2004, p. 58 – 141; DUMITRAN, D. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazul districtului Făgăraș. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 6/II, 2002, p. 141 – 165. Document no. 443 (June 28, 1754).

21 SĂSĂUJAN, M. Criterii ale apartenenței confesionale (unit – neunit) în comitatul Bihor (1754 – 1758). In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 10/II, 2006, p. 113-128.

22 DUMITRAN, D. Un memoriu din anul 1744 referitor la unirea religioasă a românilor din Transilvania. In *Apulum*, XXXIX, p. 325 – 334.

23 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 161; Document no. 162 (June 11, 1747); 181 (October 18, 1747).

24 See also LUPAȘ, I. *Două anchete oficiale în satele din...*

25 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 32 (May, 1744); 33 (May 4, 1744).

The Transylvanian potentates tried to argue the groundlessness of Inochentie Micu's claims about the privileges that were asked in the interest of the clergy through the letters, informing and reports that had been sent to Vienna. They made reference to the value of the Second Leopoldine Diploma or "the alleged introduction of the fourth nation" hostile to "the system and settlement" of the Principality²⁶. The political state of Transylvania did not cease to manifest the concern and "sadness that would affect the *States* of the Principality if this people mostly amenable to a serf's duties would be considered a distinct nation"²⁷. It became more and more obvious in their eyes that the danger of the emergence of a new ethnic consciousness that already competed the traditional religious identity with success is possible to start to manifest itself. On the one hand, the army – that was called to re-establish the peace and the stability in the Principality²⁸ – sent several reports to Vienna through its commanders and accused "[...] the slowness of the political classes – among which there were also some Catholics – in taking a decision about the *Union* and the Romanian nation [...] [because] even the Catholics are interested in the *united* clergy"²⁹; on the other hand, the soldiers said that "the *united* Bishop would be the root of all evil, and the Wallachian *united* nation and the clergy lost confidence in the promises of the Court"³⁰.

Nevertheless, Bishop Inochentie Micu Klein, who was in Vienna at that time, continued to ensure the Viennese Court about the fact that "the people and the clergy would have not *united* themselves for benefits, but in order to oppose themselves to the *schismatic* priests who come from other provinces"³¹. First of all, being panicked by their hierarch's unexpected departure and virulently attacked by Visarion Sarai's discourse because they gave up to the ancient law and the Fathers' Church³², those *exposed to dan-*

26 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 95 (ante February 27, 1745).

27 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 340, 341 (August, 1751).

28 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 359 (December 20, 1751).

29 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 53 (June, 1744); Document no. 85 (December 23, 1744).

30 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 40 (June 6, 1744).

31 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 69 (ante November 3, 1744).

32 SUTTNER, E. Ch. „*Legea stramoșească*“: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts. In *Osttkirliche Studien*, Würzburg, nr. 56/ 2007, p. 138 – 154.

ger who could "hardly felt their life safe and were persecuted, oppressed and insulted instead of enjoying their privileges and consolation", made a request to Maria Theresa on October 3, 1744, and asked the army protection because they wanted to live a safe life now, when they were persecuted by the dangerous schismatic priests and did not want to abandon the *Union*"³³. Hence, those who persevered in the *Union* "continued to repeatedly find obstacles in their way of carrying out their pastoral activity according to the rules imposed by the Church of Rome. The number of those who remained *united* visibly decreased. Those in charge in this respect did not comply with their requests, and the injuries and injustices continued to affect them and to put the *Union* itself into danger"³⁴.

Those who remained faithful to the Union, even if they were exposed to "the *schismatic* seducers, monks and priests that troubled the *Union* and [...] corrupted the people"³⁵, engaged themselves at Gherla, on May 21, 1745, to continue to strive for the *Union*. They declared that the Romanian people does not and has never intended to transform the Greek rite into the Latin one. At the same time, they were convinced that His Majesty will maintain the Romanians to their rite and will continue to manifest his maternal kindness towards them"³⁶.

It was stipulated in the Gubernial Order issued on September 27, 1747, that according to the Episcopate of Blaj, to be a united priest after the year 1744 also meant to know the four Florentine items. The inquiries carried out by the representatives of the comitats that had been strongly affected by Visarion Sarai's movement in October-December 1747³⁷ are a proof in this

33 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 87 (s.d. 1744).

34 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 84 (December 15, 1744).

35 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 93 (ante February 27, 1745); Document no. 101 (ante April 5, 1745).

36 It is a document signed in the presence of the supreme ruler of the comitat of Cluj, David Máriáffi de Maxa, by Ștefan Timandi and other 17 archpriests under his jurisdiction. See MOL, *Erd. Kanc. Lt., Erd. Kanc. Reg., Acta gen.*, rola 34008, no. 320, f. 101; „[...] neque unquam fuisse intentionem, ut Graecum Ritus in Latinum mutarent, imo etiam deinceps suam Ma[ies]t[em] in illo ritu valachos conservaturam, et suam maternam propensionem continuaturam fore [...]”. MIRON, G.-M. „... poruncește, scoalete, du-te, propoveduește...”. *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*. Cluj-Napoca, 2004, p. 456, 469, 471, 472, 474, 476, 484, 488, 489, 490, 492, 494. See STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 478, 480 (March 31, 1756); 481 (April 3, 1756).

37 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 151 (April 14, 1747); 191 (December, 15 – 16 1747), 192 (December 17, 1747); see also 255 (January 22-24, 1749).

respect: those who enrolled themselves as *united* priests (if not all of them, probably only those who were the most vulnerable ones and suspects of becoming schismatic) were asked to recognize the four Florentine items³⁸. The petitions for the ennoblement of some of the *united* priests from 1746 also made reference to their Union perseverance in the days of Visarion, and the persecutions to which they were subjected by the Christians at that time, because of their loyalty to the *Union* and to the Reigning House³⁹, implicitly. The Viennese Court was therefore asked – in 1750, too – to find solutions and protect those priests who were *united* with that “awful” Catholic religion and therefore terribly persecuted, insulted and sent away from churches⁴⁰.

II. About the Union, Endangering Salvation, and the Fight for Confessional Supremacy in Transylvania

We have a general view upon the Union situation beginning with the moment when Petru Pavel Aron came back to the country and informed Rome that “he found the people overwhelmed by superstitions and the Catholic Church subjected to religious uproar; [and] all those who are *united* are condemned, and their priests are considered feigned, neither Latin, nor Greek preachers. The vicars estranged themselves even from the *Union* and became *non-united* priests, once being *united*”. Despite the fact that he – the former alumnus of the Urban College confessed – tried to bring back to the *Union* 700 souls, this situation had a double cause: first it was the non-respecting of the imperial privileges conferred to the Bishop and his clergy, and the fact that their application was left to the General Diet of the province dominated by “heretics”; the second cause is the coming of a “*schis-*

38 MIRON, G.-M. Acțiune ortodoxă-acțiune catolică. Efectele mișcării lui Visarion Sarai în Hunedoara, Hațeg, Zarand și Alba. In *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”*, vol. 50, no. 2, 2005, p. 1 – 36.

39 Priest Ion Codre de Drăguș, descendant of an old boyar family, justified his request for the confirmation of his nobility in 1746, making reference to the services he faithfully carried out, his perseverance towards the *Union* until the end during the periods of agitation and “untoldable” persecutions suffered by those who were *united*: “[...] *dig-naretur ad antiqua maiorum nostrorum fideliter praestita servitia, mea humillima quoque, meas nempe recentius, toto hoc praesertim turbulentiori tempore innenarra-biles persecutiones, ac fidelem in Sancta Unione usque in finem perseverentiam ben-igne adiungere ac nostram iam tertio nobilitatem clementer confirmari imperare*”, M. O. L., *B1. Instantiae*. 1739-1756, Roll 45657, p. 80. *Apud* MIRON, G.-M. “Apărător al credinței strămoșești” sau “agitator sârb”? Visarion Sarai în istoriografie. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, p. 118 – 135., p. 134 – 135.

40 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Docu-ments no. 313 (ante November 7, 1750), 528, 529 (March 7, 1757).

matic monk” from Bosnia: he used fictions and miracles and preached to the people and instigated them against the *Union* with the Catholic Church by saying that all those who are united are condemned. We might add the Catholics’ attempts to attract the *united* ones to the Latin rite⁴¹.

Vienna reacted immediately. For the first two years (1744-1746), i.e. in full period of acute Union crisis, when the Viennese Court (more precisely, the Transylvanian Aulic Chancellery) tended to grant priority to Inochentie Micu’s case, on the basis of the received information, the Romanian hierarchy was considered the main culprit for the confessional tumult that started at the same time with the summons of the synod chaired by the Bishop in June 1744. Thus, in 1745-1746⁴², the attempt to find the most convenient solutions to “bring consolation to the *united* ones and re-establish the public peace [in front of] the violence and excess to which the *united* priests were subjected⁴³, even by punishing the people who abandoned the Union, but by putting into practice the stipulations with regard to the endowment of priests and the *united* parishes⁴⁴, was done with the exercise of the provincial (the governor and the Catholic Status) and Aulic (Transylvanian Aulic Chancellery, the Aulic Commission delegated for Transylvanian issues and ministerial conferences) authorities. It was then when the most significant initiatives were outlined, i.e.: the charging of the Bishop of Munkács, Manuel Olsavszky, with the paying of a canonical visit to the Romanian diocese, as well as the setting up of the so-called *Union protectors*⁴⁵.

Monk Visarion Sarai’s act determined the authorities of Vienna to forbid the exits and entrances to Transylvania of the “Serbian monks and priests”

41 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 112 (November 16, 1745).

42 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 91 (January 4, 1745); 94; 95 (ante February 27, 1745); 96 (March 12, 1745); 100 (March 29, 1745); 103; 104, 105 (May 18, 1745); 109; 110 (August 30, 1745); 111 (August 31, 1745); 119 (post March 20- ante April 15, 1746); 120 (April 15, 1746); 124 (May 28, 1746); 125 (June 4, 1746); 126 (June 8, 1746); 128; 129 (post June 16, 1746); 131 (June 20, 1746); 132 (July 3, 1746); 133; 134 (post July 3 1746); 137 (September 25, 1746); 138 (post September 25 – ante November 23, 1746); 139 (November 23, 1746); 142 (December 9, 1746); 144 (December 11, 1746).

43 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 96 (March 12, 1745); 103, 104 (May 18, 1745).

44 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 125 (June 4, 1746): “[...] and the apostate priests (who left the Union) will fall into the Bishop’s or his vicar’s hands, to be punished”.

45 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 103; 104 (May 18, 1745); 131 (June 20, 1746); 132 (July 3, 1746); 133; 134 (post July 3, 1746); 136 (September 25, 1746).

who did not held military passports on them. In spite of all measures taken by authorities, some schismatic priests and monks continued to enter the territory of Walachia, Serbia or Moldavia and instigated against the Union. Meanwhile, the local military authorities continued to arrest some of them, trying to stop the phenomenon⁴⁶. We also know that the printing houses of Wallachia delivered many and various religious works to the believers with a view to strengthening their ancestral consciousness. They were books that were carried out over the mountains by merchants and priests⁴⁷ since the Romanian printing house in Transylvania was abolished at the same time with the Romanians' Metropolitan Church.

The monks should have remained still in their monastery and stop the effects of the anti-Catholic movements that culminated with Visarion Sarai's activity, according to Maria Theresa's decree (June 8, 1746). We know that those who misled the people and did not abide by the law and the *schismatic* priests who came from Moldavia, Wallachia or other Turkish provinces, and acted against the *Union*, were punished⁴⁸. The same Maria Theresa forbade the introduction to Transylvania of the religious books edited in Moldavia and Wallachia⁴⁹ with an order from November 23, 1746. The effect was the mobilization with a view to setting up typography in Blaj, in 1747⁵⁰.

The visit of the Ruthenian *united* bishop Mihail Olsávszky took place in order to re-establish the *Union*. He made a favourable report for the Romanian Bishop's return to the diocese and submitted it to the Viennese Court⁵¹ together with another report written by the Roman Catholics. Maria Theresa tried to calm down the spirits and, on the basis of these reports, issued three documents addressed to the Government of Transylvania, the governor himself, the Catholic members of the Government and the locum ten-

46 SĂSĂUJAN, M. *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740 – 1761)*. Cluj-Napoca : Cluj University Press, 2002, p.223

47 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no.. 255 (January 22-24, 1749); 258 (January 14, and February 20, 1749); 261 (January 28 and February 20, 1749); 272 (March 5, 1749).

48 SĂSĂUJAN, M. *Politica bisericească a Curții...*, p. 155; see the decree in SĂSĂUJAN, M. *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761). Documente*. Cluj-Napoca, 2003, p. 305 – 306, presented at p. 304 – 308.

49 PĂCLIȘANU, Z. *Istoria Bisericii Române Unite*. Elaborated Edition by Priest Ioan Țimbuș. Târgu Lăpuș, 2006, p. 384.

50 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 128 (post June 26, 1746); 142 (December 9, 1746); 144 (December 11, 1746); 164, 165 (June 18, 1747).

51 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 129 (post June 16, 1746); 130 (post June 16 – ante July 11, 1746).

enses, archpriests, priests, noblemen and all the Romanians. She asked them to take measures and calm down the spirits in Transylvania after the stir provoked by Visarion Sarai⁵². Maria Theresa expressed her regret over the agitation unleashed by the pilgrim monk and mentioned the fact that she wants "the *united* rite maintained and protected"⁵³. She urged the rebellions to return to the *Union*⁵⁴. Theologian Iosif Balogh's considerations upon the state of the *Union* in Transylvania expressed in 12 items on December 9, 1746, together with the observations made by the Aulic Commission delegated for Transylvanian issues, give us the possibility to have a complex image upon the complicated confessional situation from Transylvania and upon the measures necessary to be taken in order to overcome the crisis⁵⁵.

The scenario was taken back over and over again. Inochentie Micu's followers and successors that remained in Transylvania continued the strategy of their leader⁵⁶. They fought on both sides; on the one hand, they were fighting to bring the Bishop back home, because "if he does not come back, the clergy will think about estranging themselves from the *Union* and making for the schism", and, on the other hand, "they claimed immunity since it had been promised to them; they also said that those clerks who joined the Union, and were persecuted because of their act, should be reinstated and given back to the churches and the lands they had been deprived of"⁵⁷. It was a constantly manifested conduct during this period of time (1745-1748) since various meetings of the *united* clergy were held. Numerous written statements were drawn up on these occasions; the priests' "despicable situation" was displayed, as well as the persecutions they had to be submitted⁵⁸. Most of the times, these statements did not pass unobserved. They were

52 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 126 (June 8, 1746).

53 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 120 (April 15, 1746).

54 SĂSĂUJAN, M. *Politica bisericească a Curții...*, p. 152-156; BÂRLEA, O. Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii cultural. In *Perspective*, V, 1983, no. 3 – 4., München, p. 113 – 114; PĂCLIȘANU, Z. *Istoria Bisericii Române*, p. 348.

55 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 142; 143 (December 9, 1746); 144 (December 11, 1746).

56 STANCIU, L. *Crises and Identity. The...*, p. 87 – 91.

57 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 101 (ante April 5, 1745).

58 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 219 (post April 15, 1748); 192 (December 17, 1747); 204, 205 (March 2, 1748); 208 (March 5, 1748); 213, 214, 215 (March 28, 1748); 247, 248 (1748); 242 (post December 10, 1748).

analysed and annotated by the central or local political authorities⁵⁹. Even on the occasion of the Synod of Sibiu (May 15-17, 1748⁶⁰), where Petru Aron was officially appointed and acknowledged as hierarch, the complaints of the people and clergy were gathered together in order to send them to Vienna⁶¹, as it happened in Inochentie Micu's time.

On the other side, those who remained out of the *Union*⁶² in Bistrița, Brașov, Făgăraș and Bârsa Country, and the people in the five districts of the South of Transylvania⁶³ – through their representatives – continued to address themselves to the local and central authorities. They expressed their discontentment in their written statements. They were analysed by the provincial or Aulic authorities⁶⁴. They even personally took the edited petitions to Vienna and expressed their wish to remain to the ancestral faith, "and maintain their rite, and not to be pushed to the Union against their will; they asked the priests of their rite to be accepted, too"⁶⁵. The information of the inquiries made by Petru Dobra, the fiscal director of Transylvania, and Adalbert Somlyai, the governmental register, are of great interest, too. The official reports of these inquiries denote the confessed attitudes

59 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 101 (April 5, 1745); 121 (post April 15, 1746); 123 (ante May 20, 1746); 243 (post December 10, 1748); 248 (s.d. 1748); 234 (post July 23, 1748); 242 and 243 (post December 10, 1748).

60 MIRON, G.-M. "... poruncește, scoale-te, du-te...", p. 172 – 173; 437 – 501; GHITTA, O. Bishop Manuel Olsavszky and the Unrest in the Romanian Uniate Church of Transylvania (the fifth decade of the 18th century). In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, p. 180 – 193. Documents no. 224, 225 and 226 (May 25, 1748); 227 and 228 (May, 1748); 229 (June 12, 1748); 230 (June 16, 1748).

61 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 219 (post April 15, 1748).

62 DUMITRAN, D. Rezistența ortodoxă împotriva unirii religioase în Brașov și Țara Bârsei. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 9/II, 2005, p. 53-62.

63 MOL, *Erd. Kanc. Lt., Erd. Kanc. Reg., Acta gen.*, B₂ f.31a „[...] Cibiniensis, Sabesiensis, Mercurienseis et Szaszvarosienseis, Districtuque Dobrensis [...]”. Documents no. 127 (June 15, 1746); 249 (1748); 259 (January, 1749); 281 (post March 14, 1749); 301 (1749 – 1750); and Maria Theresa's answer in Documents no. 238 (November 13, 1748); 289, 290, 291, 292 (May 22, 1749); 301 (1749 -1750).

64 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 84 (December 15, 1744); 252 (January 12, 1749); 253 (January 15, 1749); 281, 282 (post March 14, 1749); 285, 286 (April 29, 1749); 306 (June 10, 1750); 307 (August 22, 1750); 361 (post January 10, 1752); 373 (January 30, 1752).

65 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 26, 27, 28 (March 30, 1744); 249 (1748); 299; 300 (1749); 259 (January, 1749); 265 (February 7, 1749); 274 (March 10, 1749); 289, 290, 291, 292 (May 22, 1749); 294 (June 23, 1749); 301 (1749-1750); 311 (September 13, 1750); 316 (November 20, 1750).

and motivations of those who distinguished themselves during the revolt against the *Union*. The abuses committed by the non-united people were associated with this revolt – this was the result of monk Visarion's sermons, too, as it follows from several statements – and are minutely described in Petru Dobra's reports. "The real cause of the conflict was considered – as a peasant under investigation declared – the evil produced by the impression of changing the rite while they were told that nothing has been changed in their religion. It is obvious that he did not know how to explain this impression, as he had never been taught about it before, but as far as the prophet said, the sacraments received from their priests were not actually sacraments. In consequence, those who confessed themselves are not absolved, those who were given the Eucharist did not actually receive it, and those who got married are not married; these arguments convinced the people to estrange themselves from their priests and to not attend the church"⁶⁶.

Vienna's reaction was prompt, but inefficient. During the year 1748-1749, Maria Theresa issued numerous decrees and imperial rescripts to the Government, governor and the *Catholic Status*⁶⁷, and manifested her profound concern towards the state of the *Union* and repeatedly decided that various measures should be taken in order to calm down the crisis: she decided not to send away the "old" priests and bring others new as the "plebs" would have liked, and to severely punish all those who confiscated the "old" priests' benefits and gave them to the "new" ones. She also urged the sacraments to be received according to "the old custom"⁶⁸. The local authorities were in charge to put into practice the imperial orders regarding the *Union*, namely, to restore the ravished churches and benefits, to forbid the "new" priests to be ordained, to maintain billeted soldiers in the village and supervise the passes in order to stop all those who want to emigrate⁶⁹.

66 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 163 (June 16, 1747); 251 (January 11, 1749); 255 (January 22 – 24, 1749); 257 (January 29, 1749); 258 (January 14 and February 20, 1749); 260 (January 20, 21 and February 12 and 17, 1749); 261 (January 28 and February 20, 1749); 265 (February 7, 1749); 268 (February 23, 1749); 264 (January 20, February 8 and 26, 1749); 270 (February 26, 1749); 272 (March 5, 1749); 273 (March 8, 1749); 274 and 275 (March 10, 1749); 313 (ante November 7, 1750).

67 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 280 (March 14, 1749).

68 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 276 (post March 10, 1749); 282 (post March 14, 1749); 286 (April 29, 1749).

69 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 294 (June 23, 1749).

The opinion of the ministerial conference that was held on April 29, 1749 draws our attention, too, especially through its emphasis on the relation between politics and religion⁷⁰, that has to be taken into account in the decision-making process, but also with a view to debating the Union situation and the possible ways of its remaking both during the abovementioned conference, as well as during the conference held on November 7, 1750⁷¹. The instructions given to baron Lamberto Möringer, who was in charge with inspection on the territory of the villages of Săliște residence, the results of his mission, as well as the report about the pacification mission in the Southern part of the Principality (Francisc Sambler and Stefan Bors⁷² from the German Chancellery were in charge with it) are interesting, too. Nevertheless, it was during the year 1750 when other crimes were also added: church robbing, profanation of Eucharist sanctioned by the *united* priests and the chrism hallowed by the *united* Bishop, the priests' primness outside the province and its functioning without asking the *united* bishop's confirmation, the abuses and superstitious practices of the "new" priests as far as the sacraments are concerned, the spreading of the idea of the invalidity of the secrets received from the *united* priests etc.⁷³.

At the same time, during the years 1749-1750 and 1755-1756, the *non-united* inhabitants of the localities of the Southern districts of Transylvania (Braşov, Sibiu, Miercurea, Sebeş, Orăştie and Dobra) forwarded numerous petitions to the Serbian metropolitan Pavel Nenadović⁷⁴. The petitions contained data about the constraints exercised by general locum tenens/*united* Bishop Petru Pavel Aron, the united priests and archpriests helped by the soldiers and local authorities. The constraints represented the result of the fact that they refused to declare themselves united with the Roman Catholic Church. The petitioners mentioned the same things as they had already written in the memorials addressed to Maria Theresa, i.e. that these constraints took place during the years 1744-1754, when the united priest

70 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 285 (April 29, 1749); and especially Document no. 312 (November 4, 1750); 313 (ante November 7, 1750); 314 (November 7, 1750).

71 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 285, 286 (April 29, 1749); 314 (November 7, 1750).

72 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 295, 296 (December 9, 1749); 320 (December 21, 1750).

73 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 311 (September 13, 1750).

74 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 397 (s.d. 1752); 463 (post June 27, 1755); 465 (October 4, 1755); 464 (November 3, 1755); 470, 471 (January 6, 1756); 463 (post June 27, 1755); 509, 510 (May, 1756).

wanted to convince the villagers to side with the *united* priests, but they refused him. The consequence was the fact that they did not baptize their children anymore and did not bury their relatives; they neither get married, nor attended to the divine services offered by the *united* priests. They even threaten that “the non-united villagers will rather abandon their houses and farms and will go to other countries rather than leave the faith they share with the Greeks and Serbians”⁷⁵. Consequently, the non-united inhabitants asked either for a united Greek rite Bishop of the Eastern Church, or to remain under the obedience of the Greek rite and non-united Metropolitan of Karlowitz.

III. About Power and Crisis Management. The Transylvanian Romanians for Karlowitz, Vienna and Rome

We make reference to a moment for which the reaction and the decisive involvement of the external actors in the confessional crisis that comprised the Transylvanian Romanians are essential. We make reference both to the position of the laic power to the Viennese Court⁷⁶ and Rome’s attitude, as well as to the repeated interventions of the Metropolitan of Karlowitz who persevered in his strive for extending his jurisdiction in Transylvania through repeated calls addressed to the *non-united* believers with a view to not abandoning their *law* (1744 – 1754⁷⁷).

We have a view upon the realities and confessional relations in the areas marked by the tensions as a result of the jurisdictional interest manifested by Pavel Nenadović⁷⁸, Metropolitan of Karlowitz (1749-1752) because of the official reports of the inquiries held by the provincial or Aulic authorities in Hălmaġiu, Jina, Săliște, Făġăraș, Hunedoara, and the Saxon residences. They illustrate the perceptions and motivations of all those who directly involved themselves in the anti-Union event, the combatants’ profile and activity: Simul and Petru Buican (Alba Iulia), Ioan Purtzulle, Opris Szto-

75 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 301 (1749 – 1750).

76 HITCHINS, K. The Court of Vienna and Confessional Problems in Transylvania, 1744 – 1759. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, p. 252-267.

77 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 349; 350; 351, 352 (December 8, 1751); 373 (January 30, 1752); 375, 376 (February 4, 1752); 381 (February 22, 1752).

78 The Orthodox Metropolitan of Karlowitz, Pavel Nenadović, sent a circular letter on July 11, 1751 from Buda, to the clergy and Orthodox christians of Hălmaġiu district; this is the occasion on which the term non-united is replaced with the concept of Orthodox. See STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 329, 330.

jan, Opre Szurts, Dumitru Kirsztje and Koman Todyjer of Cacova (seat of Săliște), Bucur Sasul, Bucur Dragomir, Dan Sztantsul, Ioan Bárb, Ioan Popa, Dan Mark (Galeș), Ioan Thodyjer, Bukur Petrică Senior, Bukur Dorde, Bukur Sztrojele, Bukur Petrică Iunior, Opre Moga, Ion Chirilă, Ion Maxim, Stan Borcea and Cosma Pană (Sibiu), Ion Oancea of Ilieni and Vancea from Făgăraș (Făgăraș district), Avram Oprian of Deal (seat of Sebeș), Coman Banu, Bukur Bozdok, Moga Opran, Dumitru Vojnika, Popa Many, Bukur Opran, Ioan Dobrotte, Opre Serb, Bukur David of Poiana (seat of Miercurea), Sztan Karat, prince, Bants Bortse, Opre Postilla, Pătrutz Hertze, Bukur Rosze, Kincsa Kinde, Steffle Alamán, Opre Petrutz, Dumitru Roska, Miklous Popa, Nicolae (Miklos) Oprea, Dănilă Milea și Criștof Oprea (Săliște), Dan Miklous, Mihelle Mihalészi, Thodyjer Fretse, Ioan Bratu, Thodyjer Fretse Senior, Dan Kretsun of Tilișca (seat of Săliște), Opre Braz, Opre Szburtse, Sztoja Sztántsu, Georgje Tokaj, Opre Urde, Moise Măcinic (Sibieli), Oprean Vlad, Moga Oprean and Bucur Nicoară, Bucur Bârsan (Gura Râului), Moga Trif from Orlat and Constantin Petrică (Jina), Ioan Szurts, Opre Szurts, Komán Lupe, Bukur Bántsi of Vale (seat of Săliște)⁷⁹.

Metropolitan Pavel Nenadović received petitions from the non-united inhabitants of the Southern districts of Transylvania and therefore asked the Court of Vienna to offer them protection and respect the exercise of their religious life. Metropolitan Nenadović also claimed for the right of church jurisdiction (reports from February 21, 1755 and June 27, 1755⁸⁰) by sending non-united priests in the Principality of Transylvania in order to satisfy the spiritual needs of the *non-united* believers who lived their life in that area. As far as the groundless assertions of the *united* people are concerned – it was said that there are not *non-united* people in Transylvania – , the metropolitan insisted upon the fact that the setting up of a committee able to make a recruitment of the inhabitants of the Principality precisely with a view to having a knowledge of their confessional identity (1755 and 1757) is necessary.

79 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 252 (January 12, 1749); 257 (January 29, 1749); 258 (January 14 and February 20, 1749); 260 (January 20, 21 and February 17, 1749); 261 (January 28, and february 20, 1749); 264 (January 20, February 8 and 26, 1749); 270 (February 26, 1749); 272 (March 5, 1749); 273 (March 8, 1749); 275 (March 10, 1749); 289, 290, 291, 292 (May 22, 1749); 309 (September 6, 1750); 320 (December 21, 1750); 366; 367 (January 19, 20, 1752); 368 (January 21, 1752); 387 (April 14, 1752); 476 (March 29 – May 17, 1756); 469 (ante January, 1756).

80 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 455, 456 (February 21, – June 27, 1755); 461, 462 (June 27, 1755).

Vienna was strongly influenced by the position expressed by the states of Transylvania in the middle of the 18th century⁸¹, and it therefore considered that the same quality – *united/non-united* – could be established only at individual level and if the four Florentine items⁸² are known and acknowledged. The Aulic concern of understanding the real situation non-intermediated by the propaganda of the states on the one hand, and that of the united and non-united people who disputed the Transylvanian area, on the other hand, is proved by the inquiries held by the Diet or the local governmental authorities in the age. When Vienna signalled out and perceived the crises of identity as such, the Transylvanian authorities put the Romanians under investigation. They avoided using the term *united*. It was replaced with the four doctrinary items. In their opinion, these items “conferred specificity to the Union”⁸³. We may therefore get a view upon the confessional situation in certain areas. The situations revealed in the inquiries held in the Southern part of Transylvania (Săliște and Sibiel, 1752) or the personal recruiting of the inhabitants in Hălmașiu district about the receiving of the knowledge of faith of the united Bishop of Făgăraș or that of the non-united Bishop of Arad⁸⁴ are examples in this respect. People were asked if they know the difference between a united and a non-united person, and “the united people told that the Holy Spirit comes from the Father and the Son, while the non-united people said that the Holy Spirit comes only from the Father”. They were also asked if they know that the Father and Son are one and the same God. He who had to answer the question said that “he knows that and he believes it, and he noticed that they all tell the same things, but declare that they are followers of the Serbians’ and Greeks’ faith”⁸⁵.

81 SĂSĂUJAN, M. *Atitudinea cercurilor oficiale austriece față de românii ortodocși din Transilvania, la mijlocul secolului al XVIII-lea, în baza actelor Consiliului Aulic de Război și a rapoartelor conferințelor ministeriale din Viena*. In *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, p. 224 – 251.

82 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 435 (November 24, 1753).

83 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 435 (November 24, 1753).

84 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 419 (July 20, 1753); 432 (October 22, 1753).

85 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 387 (April 14, 1752).

However, Maria Theresa was influenced by the position adopted by the Aulic Chancellery and Jesuit Michael Salbeck⁸⁶, and she therefore demanded Metropolitan Nenadović to ask the inhabitants if they share the faith of the united Bishop of Făgăraș (the four dogmatic items: the papal pre-eminence, *azyme*, *filioque* and *purgatory*) or reject the dogmatic items and share the faith of the non-united Bishop of Arad. The Romanian priests had to declare themselves *united* or *non-united* without being asked about the issues mentioned above⁸⁷. Another example is represented by the recruitment of the inhabitants in the comitat of Bihor or Făgăraș (1754). Mention should be made about the answers given by the Romanian peasants and even priests of this comitat from the point of view of the theologian knowledge⁸⁸. In general, their knowledge was proved to be evasive, of little relevance, circumstantial and confused, as the three investigations carried out in 1699 actually were. The lack of their religious education was also revealed⁸⁹. It is the reason why the Jesuit theologian Michael Salbeck made a proposal in 1753. On the occasion of the various governmental inquiries in Hălmagiu district, he suggested that "[...] people should be asked if they admit the faith of the Romanian Bishop of Transylvania or that of the Bishop of Arad, because they perceive the word united in a different way, namely, as if they would loose the faith and the Eastern Church rite, namely the fasts and other customs"⁹⁰.

The imperial administration considered that the adherence to the *union* only through consent, without being aware of confession and without even knowing the difference between the current confession and the preceding one, was not efficient at all. The *Union*, in its essence, could have been better promoted through a solid instruction about it than through its approach in a reverse order⁹¹. The War Aulic Council decided in accordance in 1746, and recommended protection for the *united* Romanians and moder-

86 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 413 (ante May 30, 1753).

87 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 438 (December 18, 1753); 507 (May 27 (?), 1756).

88 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 441 (March 27, 1754).

89 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 414 (May 30, 1753). Săsăujan, *Criterii*, p. 113-128.

90 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 413 (ante May 30, 1753); 435, 436, 437 (November 24, 1753).

91 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 315 (November 17, 1750).

ate treatment for the obstinate Romanians who live in the seat of Săliște⁹². As a result of Mihail Olsavszky's report⁹³, Maria Theresa tried to ensure the Romanians that she does not want the change of the Eastern rite and urged the rebellions to return to the *Union*⁹⁴. The situation was also reiterated two years later. Maria Theresa issued various documents and decrees in order to release the conflict tension in 1748 and 1749⁹⁵. The Viennese authorities established by their common consent that the Romanian people should not be compelled to the *Union* against their will. The imperialists were convinced that the lure to the *Union* was not made by force since the non-united people were granted with the free exercise of their religious life. They mentioned the majority number of those who joined the *Union* and the fact that only a small number of those 500.000 Romanians of the Principality could still be considered united at that moment; hence, the confessional constraints to the *union* could have had negative consequences⁹⁶.

At the same time, Vienna firmly answered to the requests expressed by Metropolitan Nenadović about the extension of his church jurisdiction in Transylvania in 1755. The unanimous opinion of the Viennese instances was that the Illyric privileges, and implicitly the religious jurisdiction of the metropolitan Church of Karlowitz, had never been extended upon Transylvania. There was another type of political constitution that regulated the inter-confessional relations there⁹⁷. A suggestion was therefore made: to continue the work for the *Union* strengthening in Principality. It was strongly emphasized that the catechetical activity was more important than the use of strict measures of confessional constraint. The interdiction mentioned above was frequently ordered by the Viennese authorities (February 22, 1752, July 13, 1752, March 14, 1753 and June 5, 1756⁹⁸). The

92 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 124 (May 28, 1746).

93 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 129, 130 (post June 16, 1746).

94 BÂRLEA, O. *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii cultural*. In *Perspective*, V, 1983, no. 3 – 4., München, p.113 – 114; PĂCLIȘANU, Z. *Istoria Bisericii Române...*, p. 348.

95 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 293 (May 28, 1749); 213, 214, 215 (March 28, 1748); 289, 290, 291, 292 (May 22, 1749).

96 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 212 (March 21, 1748); 463 (post June 27, 1755).

97 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 463 (post June 27, 1755).

98 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 381, 393, 402, 512.

metropolitan received the order. The synods of the Illyric nation (March 23, 1753 and July 10, 1756) brought arguments in order to approve the claimed jurisdictional right⁹⁹. Consequently, Maria Theresa ordered to the metropolitan to forbid the clergy to take actions that go beyond the limits of their privileges, and to spread the knowledge of faith of the *non-united* people among the united inhabitants who were therefore convinced to abandon the *Union*. Nevertheless, the compulsion through harshness and violence exercised upon the non-united people to force them to accept the Union was also forbidden (August 21, 1752, November 2, 1753¹⁰⁰).

The principle applied to the new situation was that of returning to the *Union* without any kind of constraint. It was a principle that had to be applied to all those who had abandoned the Union. The individual persons who incited to confessional disorder had to be punished, too. Nevertheless, the applied moderation did not determine the return of all the Romanians to the Union. Vienna agreed that the spreading of the knowledge of the real faith was incompatible with the constraints to the Union; it was therefore the clerks' "duty to kindly and wisely instruct the people and make them return to the real faith"¹⁰¹. It was considered that the most appropriate mean to solve the conflict was that of granting religious tolerance to those who abandoned *the Union*. Vienna decided that not the Union in constraint should be imposed in their case, but moderation and the catechetics. They were highly advised to abstain themselves and not to incite the uneducated and inconstant people¹⁰².

The position of Rome was also interesting and explainable because of the diminution of its influence in the Habsburg Empire and its delicate relations with it. Rome was aware of the state of "[...] confusion and agitation among the *non-united* people"¹⁰³, and it therefore promptly appointed Petru Aron as apostolic locum tenens (1747) at the request and under the pressure

99 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no 403 (March 23, 1753); 461, 462 (June 27, 1755); 512 (July 10, 1756); 517 (September 14, 1756).

100 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 394, 434.

101 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 285, 286 (April 29, 1749).

102 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 253 (January 15, 1749).

103 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 75 (November 21, 1744).

exercised from Vienna¹⁰⁴. There is no doubt that the act of ignoring Inochentie Micu-Klein's decesion (he was Bishop at that time) was definitely determined by Visarion's movement and situation of the Union in Transylvania. The *united* bishop acted in an impulsive manner, ignored the existing power relations and expelled the Jesuit theologian in August, 1747¹⁰⁵. Moreover, Inochentie Micu suspended from the priesthood and also expelled the apostolic locum tenens Petru Aron¹⁰⁶ in August 1747, and – despite the fact that he had been accused by the local authorities for establishing a connection with the schismatics¹⁰⁷ – he appointed Nicolae Pop of Balomir as a new locum tenens¹⁰⁸. The representatives of the Papal Curia considered that Aron's excommunication was an act through which Bishop Micu was detrimental not only to the pontifical authority, but also to the imperial and princely authority¹⁰⁹. Under these circumstances, Bishop Micu was obliged to abdicate under the pressure exercised from Vienna and Rome (1751)¹¹⁰. The election synod was summoned on November 4, 1751¹¹¹, and the Viennese Court appointed a new Bishop on February 25, 1752 (Aron). Benedict XIV confirmed this appointment on November 25, 1752, but he also included the condition of keeping a Roman Catholic theologian. Nevertheless, he ordained that the theologian who will be appointed by the Court and

104 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 156 (May 5, 1747).

105 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 146 (January 18, 1747).

106 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 209 (March 10, 1748); 223 (May 21, 1748).

107 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 180 (October 18, 1747).

108 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 202 (February 24, 1748). PALL, F. *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma 1745 – 1768*. Elaborated Edition by Ladislau Gyémánt, vol. I, II/1, II/2, Cluj-Napoca, 1997, p. 97 – 98 (see vol. II\1, namely, Documents no. August 96/25, 1747, p. 290 – 296; no. 102/Fall, 1747, p. 308-309; no. 139/December 15 – 16, 1747, p. 375 – 384); BĂRLEA, O. *Biserica Română Unită și ecumenismul...*, p.114; PRODAN, D. *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*. Elaborated edition: Mihai Alin Gherman. Bucharest, 1998, p. 182.

109 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 196 (s.d. 1747).

110 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 253 (January 15, 1749); 279 (March 14, 1749); 288 (May 17, 1749); 324; 325; 326 (May 6, 1751).

111 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 336 (August 18, 1751); 338; 339 (August 30, 1751); 344 (September 15, 1751).

the archbishop of Esztergom to be also willingly accepted by the Bishop. He will be the Bishop's helping hand and consolation. He will be obedient and under the Bishop's influence¹¹². On this understanding, Rome delegated the older collaborator of Vienna, Mihail Olsavsky, to ordain Aron, in 1754. Beforehand, the Ruthenian Bishop had already been charged with the act of investigating Aron, in accordance with the Papal Curia.

As it was established in the age, the selection of the Bishop in the election synod of the diocese of Făgăraș was only a proposal/candidature that had to be submitted to the Emperor of Vienna. He was the one who had to make the appointment; then, the pope had to issue the Acknowledgement Bull, at the request of the laic power and with regard to the confirmation of the episcopal see. Only after that, the ordainment of the new Bishop could have been possible. As a preliminary and condition of pope's confirmation of the episcopal position, the so-called *informative process* started to be edited, beginning with Petru Pavel Aron – the same situation was registered in the entire territory under the jurisdiction of the Roman Pontificate, starting with the first half of the 17th century. The person named by Rome together with other representative witnesses of the diocese had to edit an informative and well documented file in an expositive manner, like an inquiry, in the presence of the candidate for the episcopal see. The file had to contain data about the future Bishop and the Church he was coming from¹¹³.

As a matter of fact, the problem of the collective representativeness was a current issue in Transylvania of that time for each power centre (for both the *united* Church with its headquarters in Blaj, and for the *non-united* church with the centre in Karlowitz). Any church pursued to adjudge a number of adherents as large as possible. Or, the ineffectiveness of the previous steps of this church became obvious within the context offered by the aggressive offensive of Karlowitz (it orchestrated the slow and imperceptible accumulations previous to the year 1744 very efficiently, as it had been demonstrated by the period of violent crisis stimulated by the pilgrim

112 BÂRLEA, O. *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii cultural*. In *Perspective*, V, 1983, no. 3-4. München, p. 94 – 100.

113 We talk about the so-called "informative process" edited by the apostolic nuncio of Vienna, Fabrizio Serbelloni, on the basis of the statements made by Sueno Xaverius Rolle, Petru Pavel Aron, Grigorie Maior and Silvestru Caliani in October 10 – 16, 1752, in Vienna, at the apostolic nuncio's residence; the document was sent to the Consortium of Rome. See Document no. 447 (October 10, 1752 – November 23, 1754).

monk¹¹⁴) and the confusion caused by the lack of authority of the Romanian Church leadership¹¹⁵.

The solutions that emerged from this crisis consisted precisely in the materialization of the *Union* promises. The ways that were highly employed in this respect were bivalent. They completed each other and were interdependent. The setting up of an institutional operative framework and the drawing up of an own official and historical discourse were supposed to gradually lead to the forming of the feelings of belonging to the same value. We therefore realised that it was a cultural constructivism carried out by P. P. Aron with the support of Klein's followers because it was done as Inochentie Micu himself would have done it. The generation guided by Petru Pavel Aron continued to claim its rights on the basis of the Austrian reformist programme that was set up on the ideas of the Catholic Reform with regard to the Church interior reformation, the improvement of the cultural life through school, liquidation of illiteracy and more efficient guidance¹¹⁶. The basis of the institutional solutions launched by Bishop Micu was founded in 1747, when the crisis reached its climax. It was the moment when the typography¹¹⁷ started to operate, as well as the Diocesan Library¹¹⁸

114 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 530 (1756).

115 However, who were those who bore the burden of responsibility during these – probably the most – difficult years for the united Church, when the institution and a confession in progress of consolidation were attacked? Locum tenens Petru Aron replaced Bishop Micu at the diocese leadership starting with August 31, 1745 (see STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 107, August 16, 1745; 117, January 24, 1746). Nevertheless, Micu will excommunicate him in August 1747, though he had no longer had any kind of authority upon him (Documents no. 172; 173; 174 – August 25, 1747-; 183 – October 20, 1747-; 184 – October 25, 1747). Petru Aron continued to carry on his activity. Meanwhile, he was also appointed apostolic locum tenens (Document no. 180 – October 18, 1747). After the moment when Inochentie Micu quitted his job, he was appointed Bishop (1752) (Documents no. 324; 325 și 326 – May 6, 1751). Then he was ordained, in 1754.

116 WINTER, E. *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die Deutsch-Slavische Begegnung*. Berlin : Akademie-Verlag, 1966, p. 32-46; see Documents no. 142 (December 9, 1746); 234 (post July 23, 1748); 322 (January 23, 1751); 457 (March 25, 1755); 514 (August 2, 1756); 555 (June 7, 1758).

117 JAKÓ, Z. *Philobiblon transilvan*. Introduction by Virgil Căndea. București : Kriterion Publishing House, 1977, p. 240. MIRCEA, G. *Tipografia din Blaj în anii 1747 – 1830*. Preface by Iacob Mârza. Afterword by Gabriel T. Rustoiu. Alba Iulia : Altip, 2008.

118 CIPARIU, T. *Acte și fragmente latine românești pentru istoria bisericești române, mai ales unite*. Blaj, 1855, p. 87. The library inventory was published by TAMPA, M. *Din începuturile bibliotecii de la Blaj. Despre inventarul manuscris din 14 iunie 1747*. In *Biblioteca și Cercetarea*, III, 1979, p. 126-145. We know that another inventory of the

and the Community School immediately followed by the Latin one. The diocesan and princely seminars were "[...] meant to console this uneducated and desperate nation as much as possible" ¹¹⁹, and they opened their gates in 1754¹²⁰, after the ordainment of the new Bishop.

IV. Church Assailed: The Environment of the Clerical United Elite

The Church hierarchy entered a decisive organisational process during the fall of 1747, while the comitatens investigations were emphasizing the state of the *Union* in Principality, namely, the loss of the predominant position held by the *Union* in Transylvania. The ecclesiastical hierarchy of the bishopric diocese had been already established in Blaj, in 1747, when Silvestru Caliani and Grigorie Maior came back from Rome as graduates of *Propaganda Fide* College, and Gherontie Cotore also came back from Trnava. The team had been organised by Bishop Inochentie Micu. As Samuil Micu declared, the functions were established as follows: a general locum tenens, Nicolae from Balomir, and two officers of the episcopal domain. The administrator of the episcopal court was Daniil Mardsinai (Marginai), a colleague of Gherontie Cotore and Petru Tóháti in 1737, at the Jesuits of Cluj, where he studied philosophy¹²¹. The accountant of the episcopal court, Bishop Inochentie Micu's secretary, Petru Pop de Daia, stood beside him: "After that, Bishop Clain made archpriest Nicolae of Balomir general locum tenens and orders him to summon the synod; all the archpriests had to write and inform about the theologian's and Petru Aron's curse of the church; the high officials of the episcopal domain, Mardsinai [Marginai], the administrator, and Petru Pop Daliia, the accountant, had been ordered not to give something more to Aron of the episcopal revenue" ¹²².

library in Blaj was drawn up by Samuil Micu in 1777. A *Catalogus Bibliothecae monasterii Balasfalvensis, ad Sanctissimam Trinitatem* that was probably drawn up in the first quarter of the 19th century is still kept at B.A.R.F.C.N. (Lat. ms. 435). It consisted of 1645 volumes, all grouped by special subjects, in alphabetical order.

119 Stanciu, Hitchins, Dumitran, *Despre Biserica Românilor*. Document no. 234 (post July 23, 1748).

120 MĂRZA, I. *Școală și Națiune (școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale)*. Cluj – Napoca : Dacia, 1987, p. 50.

121 TÓTH, I. Z. *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697 – 1792*. Translation into Magyar Language by Maria Someșan. Bucharest, 2001, p. 60 – 61. Visarion Sarai's movement found Mardsinai (Marginai) in the Jesuitical College, the place where many members of the families Aron, Boer, Cotore, Dobra, Caliani, Timandi or Pop de Daia, and the *united* Romanians succeeded in completing their studies. See MOL, *Erd. Kanc. Lt., Erd. Kanc. Reg., Acta gen.*, B2, no. 188, 1768, f. 1a.

122 MICU, S. *Istoria besericească a episcopiei românești din Ardeal [...]*, Vol. IV, Par X, *Episcopia și episcopii Făgărașului din Ardeal*, § 4 *Vlădica Clain la Roma*. Manuscript in the Romanian Academy Library. Branch of Cluj – Napoca, f. 294r.

Petru Pop de Daia, "the rationalist man" of the episcopal domain, and Daniil Mardsinai (Marginai), "the provisor", together with Treasury Inspector Joseph Weiss were all in Blaj on June 14, 1747. They all edited the first inventory of the books of the episcopal library. We talk about that *Inventarium Librorum Balasfalvae in Residentio Episcopali*¹²³. The document was signed by Petru Pavel Aron, general locum tenens of the Bishop of Făgăraș; it was also written by Petru Pop de Daia, and – most probably – dictated by Daniil Mardsinai (Marginai). There were found 283 unnumbered positions and three book funds: the books that had been kept under the seal of treasury and episcopate, Bishop Ioan Giurgiu Pataki's ¹²⁴ books, and Bishop Inochentie Micu¹²⁵'s Library.

Mardsinai (Marginai) was an emblematic figure of his age and his generation because of the Transylvanian Romanians' confusion and confessional instability and infidelity. Unlike his comrades (Gherontie Cotore or Grigorie Maior), who were Petru Pavel Aron's furious opponents, but who gradually submitted to the Bishop's departure in exile and grouped themselves around Inochentie's – and, finally, Aron's – programme for the reconstruction of the church to which they remained faithful, Mardsinai (Marginai) joined the *non-united* camp. The gesture can be probably explained by the deception that emerged after the situation that involved Inochentie and Petru Pavel Aron¹²⁶'s opponents. Mardsinai (Marginai) therefore was about to become an interesting representative of those who pendulated between the *united* and *non-united* people, and finally selected the last category.

The team of Blaj was modified, completed and then supplemented with people chosen by Klein again. They were in charge with the *Union* salvation and consolidation¹²⁷: Petru Pavel Aron, Silvestru Caliani, Grigore Maior, Gherontie Cotore and Atanasie Rednic. They were all scholars of the Jesuitical College of Cluj. Aron and Cotore went on to Târnăvia, and Grigore Maior and Silvestru Caliani went to *De Propaganda Fide* College of Rome. Rednic went to the University of Vienna, as member of *Pazmaneum*. Petru Aron completed his studies in Philosophy and was sent to Rome¹²⁸ for theo-

123 TAMPA, M. Din începuturile bibliotecii de la..., p. 126 – 145.

124 TAMPA, M. Contribuții la istoria preiluminismului românesc în Transilvania: despre biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi. In *Biblioteca și Cercetarea*, X, 1986, p. 299 – 303.

125 CHINDRIȘ, I. *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*. Cluj-Napoca, 2001, p. 45 – 76.

126 STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus. Secvențe...*, p. 119-153.

127 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 152 (April 22, 1747); 154 (May 2, 1747); 161 (June 11, 1747).

128 CÂMPEANU, R. *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*. Cluj – Napoca : Cluj University Press, 2008, p. 125 – 175.

logical studies. Archmandrite Leonte Moschonas, a Greek who came to the Holy Trinity Monastery of Blaj in the days of and together with Inochentie Micu from Făgăraș and Constantin Dimitrievici, native of Wallachia, joined the group, too.

In order to understand the determination and effort made by this generation for the institutional construction that transformed Blaj into the Romanians' spiritual centre in the 18th century, we should not neglect the existing inter-human relations of the middle of the century. Aron was classroom colleague of Caliani in 1730, and then he got ahead of him; he studied philosophy in Târnăvia starting with the year 1736; he therefore had the possibility to be directly enrolled in the class of Theology in Rome; he graduated in 1744. Maior and Caliani were bound to complete their two first years in Philosophy at the same Urban College of Rome. They have been repatriated only in 1747, coming through Vienna – where they met Aron¹²⁹ again. Aron, Caliani and Cotore knew each other very well from Blaj. Grigore Maior was a little bit isolated in this respect – he studied somewhere in Hungary (probably in Târnăvia) till 1736. Atanasie Rednic was also isolated. He was the youngest of all of them and spent many years in Cluj, after the others' departure. Aron met Rednic in Vienna. He arrived there accompanying Bishop Inochentie Micu. It seems that the relationships between them changed in Rome. Maior became closer to Caliani, and they both studied Philosophy. Aron was directly enrolled to the class of Theology of the Urban College, and remained alone, being isolated of the two men's group.

Despite the fact that they were all Inochentie's faithful disciples during a misleading and decisive period of time (1746-1757), these five men could not make an agreement, and that was a loss for the *Union*. Their relationship suffered because of the rivalries between them and their different characters, on the one hand, and because of the evolution of the relation with Inochentie Micu¹³⁰ and the influence of the Bishop exiled in Rome,

129 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 447 (October 10, 1752 – November 23, 1754); TÓTH, I. Z. *Primul secol al naționalismului...*, p. 187-189.

130 MICU, S. *Istoria românilor*. Princeps Edition based on a manuscript written by Ioan Chindriș, vol. I-II, Bucharest, 1995, f. 295r: „Aaron's curse brought a huge drawback and hate in the entire clergy and to the Romanian people that were sick of him and guarded against him at all costs. They guarded against his eucharist. They did not want to talk to him, and did not want to go to his church either. Only his friends went there and nobody else. As he saw that his situation is not good, he went to the Imperial Court and blamed the archpriests, and especially the vicar (archpriest Nicolae of Balomir), and the monks of Blaj for this situation. 1747 was the year when Silvestru Caliani and Grigorie Maier came back from Rome and Gherontie Cotore returned

in 1745¹³¹, on the other hand. Maybe the fact that Maior and Caliani were more temperamental¹³², and Rednic and Aron were rigid ascetics¹³³ was also a significant aspect. Cotore placed himself between the two groups due to his less stressed characteristics. Cotore gradually attached himself to Aron's group for a long period of time, as superior of the monastery. He helped the locum tenens to impose a more severe orientation¹³⁴. Aron relied on Cotore and Rednic, sometimes even to the others' detriment. This led to a lot of dissensions and clumsy scandals that maintained the confusion and asked for the intervention of the provincial and central authorities¹³⁵. The gravity of the situation – as a contemporary confessed it – " [...] was given by the fact that the example of Blaj could have been followed by the Romanians who were in a state of confusion, and that might have been prejudicial to the *Union* in the future¹³⁶.

Conclusion

Inochentie Micu left the country in 1744. He could not come back on the seat he left unwillingly; but, in the end, what else an exiled Bishop or a Bishop who was in Blaj could have done, when the parishoners' salvation itself was threatened? The answer and the solution to this question emerged from the crisis itself. The effects of the *Union* gradually changed in the political environment, and did not keep the people waiting for them during the age. Kollonich embraced the cause of the Romanians' schooling very early. He was also a great supporter of the *Union*. At Kollonich's initiative, Martin Szent-Ivány urged the people who wanted to adhere to the *Union* as follows: "Union might help you to send your sons to schools and to the catholic seminars that are or will be set up for this purpose [...]. They will be therefore able to become remarkable men, and when their time comes, they will serve you, your

from Sâmbăta Mare, but none of them wanted to share anything with Aaron since all of them considered him a scoundrel".

131 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 543; 544 (April 28, 1757).

132 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 21 (September 28, 1743).

133 See the birth of the ascetic bishop's myth. The myth was confirmed when Bishop Petru Pavel Aron died due to Lamenting Madonna's miracle of Blaj: *Icoana*, p. 17, *passim*.

134 See in this respect: STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 527, 528, 529, 530 (March 7, 1757).

135 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 534, 535 (17 martie 1757); 564; 539 (April 8, 1757); 542 (April 16, 1757).

136 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 536 (March 22, 1757); 540, 541 (April 15, 1757); 542 (April 16, 1757).

native land, the Church, and the entire country, even if they are enrolled in the religious order or the secular one"¹³⁷. The first result was Inochentie Micu Klein, P. P. Aron and Gherontie Cotore's generation. They were all Martin Szent-Ivány's former students.

In the end, those who put Bishop Inochentie Micu's programme into operation were the men elected by the Bishop himself. There were three exceptions in this respect: Nicolae Balomiri, Nicolae Pop of Daia and Daniil Mardsinai (Marginai). One by one, they all left the town of Blaj, after 1747; two of them abandoned even the *Union*. The first one took refuge in Muntenia, in 1749¹³⁸. He intended to run away to Turkey or Russia, and finally provoked czarevna Elisabeth's intervention from Vienna¹³⁹. The second one became united archpriest in Chețani, in 1767¹⁴⁰. The third one, Daniil Mardsinai (Marginai), left the *Union* during the confessional turbulence previous to Sofronie's movement (1756-1759). He and Vasile Boer sent letters from Karlowitz in Transylvania and instigated the people to send them money in order to get "a non-united Bishop for the Romanian nation"¹⁴¹.

Despite the fact that the *united* intellectual elite were divided, Maior and Caliani were on Micu's side from the very beginning. Rednic was Aron's friend and confessor. He therefore remained of his side. Cotore's case is emblematic. First, he was on Caliani and Maior's side. They all signed a letter on October 29, 1747, and Cotore manifested his interest in the fate of the *Union* that underwent a full process of dissolution in the absence of the

137 TÓTH, I. Z. *Primul secol al naționalismului...*, p. 58.

138 See STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 256 (January 25, 1749); 258 (January 14 and February 20, 1749).

139 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Documents no. 308 (August 27, 1750); 309 (September 6, 1750); 314 (November 7, 1750). CÂMPEANU, R. *Elitele românești din Transilvania...*, p. 144.

140 MIRON, G.-M. "... poruncește, scoale-te, du-te...", p. 104, 154, 351.

141 BUNEA, A. *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*. Blaj, 1900, p. 253. TÓTH, I. Z. *Primul secol al naționalismului...*, p. 257-258, 311, 357; CÂMPEANU, R. *Intelectualitatea românească din Transilvania veacului al XVIII-lea*. Cluj – Napoca : Cluj University Press, 1999, p. 239. We know that after 1759, Mardsinai (Marginai) succeeded in becoming a part of Dionisie Novacovici's episcopal chancellor. He made use of his position and militated against the United Church. It is the reason why he was arrested at general Bucow's order. Nevertheless, he was found not guilty and released from the prison of Alba Iulia as a result of the investigation carried out by the gubernyal comission. He used the pseudonym Daniel Lazarini, and the state gave him a stipend (scholarship) of 200 florins to study *Policey und Cameral Wissenschaften* in Vienna. He was Sonnenfels's students for two years. See TÓTH, I. Z. *Primul secol al naționalismului...*, B 2, no. 188, 1768, f. 2b-3a. Maria Theresia's resolution from December, 1768 is on the last page of the document. It allowed the Romanian student to continue his studies in Vienna.

exiled Bishop¹⁴². Nevertheless, he finally adopted a neutral position. Despite the dissensions existing between them, they all assumed the burden of the administrative tasks with a view to building up the church under the given conditions. He also gave his consent for the following positions in 1754¹⁴³, at the same time with the new Bishop's appointment:

1) Archimandrite Leonte Moschonas became ecclesiarch; 2) Silvestru Caliani was episcopal archivist and school headmaster. He was therefore responsible for the registrations and rolls of all the three education forms of the Holy Trinity; he was also the president of the commission in charge with the examination of the candidates to priesthood and the Father Superior of the Holy Trinity Monastery in 1762; 3) Grigorie Maior was language teacher (for Greek and Latin); he taught his pupils the seven liberal arts; he was also librarian (since 1754), Father superior and praepositus of the Holy Trinity Monastery (1759-1762); 4) Atanasie Rednic was teacher of Dogmatics and Apologetics, Father Superior of the Holy Trinity Monastery, the leader of Aron's seminar, and general locum tenens (1763-1765); 5) Gherontie Cotore was the head of the Refectory; Aron entrusted him the leadership of the typography; Cotore took care and reorganized it with the help of some qualified workers of Wallachia and typographer Sandu of Moldavia¹⁴⁴, and made it finally work better (May, 1755)¹⁴⁵; then he became teacher of Liturgical and Pastoral Theology, Father Superior of the Holy Trinity Monastery (1754-1759) and general locum tenens (1754-1763); 6) In 1754, laic Constantin Dimitrievici was the teacher of the Common School opened in 1747.

As a matter of fact, they were the first persons who acquired a standard of erudition in Blaj. This standard will become the predominant characteristic of the Transylvanian Enlightenment. They were the men of the first

142 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 185 (October 29, 1747). CÂMPEANU, R. *Intelectualitatea românească...*, p. 239.

143 PĂCURARIU, M. *Istoria Bisericii ortodoxe române*. Second edition, Vol. 2, Bucharest, 1994, p. 382; BUNEA, A. *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*. Blaj, 1900, p. 277-280.

144 MICU, S. *Istoria bisericească a episcopiei românești...*, f. 351-352; f. 361-363: " [...] Gherontie was general locum tenens and praepositus. The typography was built due to his endeavour. He built many things: some of them were for the church, people and schools. He really tried and I really might say that he was the most educated man of the entire Romanian clergy of Transylvania of that time". See also MĂRZA, I. *École et nation. Les écoles de Blaj à l'époque de la renaissance nationale*. Cluj : Romanian Cultural Institute, 2005, p. 101-120.

145 TÓTH, I. Z. *Primul secol al naționalismului...*, p. 242.

moment: monks, teachers, and writers trained in the atmosphere of the Catholic Reform and the persons called to strengthen the Catholic Church both from an institutional and a spiritual point of view. They could not have reached this aim if they had not built up things in both directions at the same time: they had to build up schools, the typography, the library; they wrote and edited not only textbooks and cult books, but also doctrinary religious books meant to justify and underline the role of the *Union* for the defining of the Romanian identity¹⁴⁶. Klein's merit and the merit of his team consisted in the fact that they did not perceive these institutions as a purpose in itself. They understood that they had the possibility to strengthen the *Union*. Micu was the one who contributed to the birth of the elite that fulfilled a real cultural programme. After all, the actions carried out by Bishop Inochentie Micu Klein were meant to achieve the goal of the Transylvanian Romanian emancipation through church organisation, cultural settlements and schools. The generation of the first Romanians trained in the Catholic centres already mirrored the road covered by the Romanian Church after the *Union*. It was the generation that acutely felt the need to draw up an identity discourse that originated in the internal need for the development and the consolidation of a Union that underwent a moment of ordeal during the middle of the century.

The significance of Visarion Sarai's act and its effects upon the Transylvanian Romanians was delurked during the age. In 1744, a contemporary stated that "impostor" Visarion entered Transylvania with the help of few Serbs and prompted the people on the pretext that the *Union* had never been accepted. He instigated the revolt and provoked scandals blameworthy both from the point of view of "the true religion" and the knowledge of the "*schismatic*" Church"¹⁴⁷. When Visarion Sarai came to Transylvania, the equilibrium there was broken and the power relations between the united and non-united Romanians in the province changed themselves. It was the epoch when the faithful followers of the Bishops of Blaj, Arad and Karlowitz anathemised each other and engaged themselves in a confrontation and open fight. Hence, Transylvania practically and effectively entered the game of disputes between the East and the West with its specific character and experience, in its turn. In other words, we witnessed the Transylvanian Romanians entrance in the modern culture implicitly through the tacit recog-

146 STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus. Secvențe...*, p. 154-202.

147 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 314 (November 7, 1750).

dition of the fact that the tradition started to loose its authority¹⁴⁸. Despite the fact that the reformism and the idea of tolerance started to make way for itself in the Transylvanian Romanians' life, it was obvious that the confessional policy of the Viennese Court had already failed. The impact of "the prophet's" words and holiness¹⁴⁹, together with the hesitations registered at the level of the identitary discourse (1746-1750¹⁵⁰) – the situation got worse because of the vacuum of authority registered by the Romanian Church leadership –, brought a change, and the Union with Rome began to feel the threatenings and its relativization. The Romanian Church of Transylvania began to be perceived as a sailing vessel that gradually repaired itself, but yet always at the limit.

BIBLIOGRAPHY

LIST OF ABBREVIATIONS

Bibliographical Abbreviations

Bariț, <i>Părți alese</i> :	Bariț, George, <i>Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă</i> , second edition, elaborated by Ștefan Pascu and Florin Salvan, vol. I, Brașov, 1993.
Bârlea, <i>Biserica Română Unită</i> :	Bârlea, Octavian, <i>Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale</i> , in <i>Perspective</i> , München, V, 1983, no. 3-4.
Bogdan-Duică, <i>Procesul</i> :	Bogdan-Duică, George, <i>Procesul episcopului Ioan Inochentie Clain</i> , Caransebeș, 1896.
Bogdan-Duică, <i>Călugerul</i> :	Bogdan-Duică, George, <i>Călugerul Visarion Sarai (1744). Studiu istoric din istoria Transilvaniei</i> , Caransebeș, 1896.
Bunea, <i>Klein</i> :	Bunea, Augustin, <i>Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)</i> , Blaj, 1900.
Bunea, <i>Statistica</i> :	Bunea, Augustin, <i>Statistica românilor din Transilvania în anul 1750</i> , in <i>Transilvania</i> , XXX, no. 9, Sibiu, 1901.
Bunea, <i>Aron</i> :	Bunea, Augustin, <i>Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764</i> , Blaj, 1902.
Câmpeanu, <i>Intellectualitatea</i> :	Câmpeanu, Remus, <i>Intellectualitatea românească din Transilvania veacului al XVIII-lea</i> , Cluj – Napoca, Cluj University Press, 1999.

148 PELIKAN, J. *Tradiția creștină*. O..., p. 54-59; MIRON, G.-M. "... poruncește, scoale-te, du-te...", p. 124 – 125.

149 STANCIU, L. – HITCHINS, K. – DUMITRAN, D. *Despre Biserica Românilor...* Document no. 273 (March 8, 1749).

150 Gherontie Cotore's works remained in manuscript. The first printed work about Romanians' self-defining appeared in Blaj, but only in 1750: *Floarea*. See also Document no. 452 (February 21 – June 27, 1755).

Câmpeanu, <i>Unire</i> :	Câmpeanu, Remus, <i>Unire religioasă și mental public la începuturile catolicismului românesc din Transilvania</i> , în <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 10/II, 2006, p. 93-102.
Câmpeanu, <i>Elitele</i> :	Remus Câmpeanu, <i>Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea</i> , Cluj – Napoca, Cluj University Press, 2008.
Chindriș, <i>Cultura</i> :	Ioan Chindriș, <i>Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene</i> , Cluj-Napoca, 2001.
Chirică, <i>Conscripții</i> :	Chirică, N., <i>Conscripții confesionale în Scaunul Sibiului (1733-1750)</i> , în <i>Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Historia. Fasciculus 2</i> , Cluj Napoca, 1973.
Cipariu, <i>Acte</i> :	Cipariu, Timotei, <i>Acte și fragmente latine românești pentru istoria bisericești române, mai ales unite</i> , Blaj, 1855.
Cipariu, <i>Archivu</i> :	Cipariu, Timotei, <i>Archivu pentru filologia și istoria</i> , Blaj, 1867-1872.
Cotore, <i>Istoria</i> :	Cotore, Gherontie, <i>Istoria despre schismătica grecilor</i> , Trnavia, 1746. Edited by Ioan Gabor and Mihai Alin Gherman. Notes and philological study by Mihai Alin Gherman. Introductory study, selective bibliography, indices: Laura Stanciu. Foreword by Iacob Mârza, Cluj-Napoca, Argonaut Publishing House, 2006.
Cotore, <i>Articulusurile</i> :	Cotore, Gherontie, <i>Despre articulusurile ceale de price. Sâmbăta Mare – 1756</i> . Foreword by: Iacob Mârza. Notes and Glossary by Mihai Alin Gherman. Text transcription and notes by Ioan Gabor. Elaborated edition, introduction, summary, selective bibliography, indices: Laura Stanciu, Alba Iulia, 2000.
Dragomir, <i>Istoria desrobirei</i> :	Dragomir, Silviu, <i>Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII</i> , vol. I-II, Sibiu, 1920-1930.
Dumitran, <i>Un memoriu</i> :	Dumitran, Daniel, <i>Un memoriu din anul 1744 referitor la unirea religioasă a românilor din Transilvania</i> , în <i>Apulum</i> , XXXIX, p. 325-334.
Dumitran, <i>Contribuții</i> :	Dumitran, Daniel, <i>Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazul districtului Făgăraș</i> , în <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 6/II, 2002, p. 141-165.
Dumitran, <i>Anchetă</i> :	Dumitran, Daniel, <i>Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea</i> , în <i>Arhiva Istorică a României, serie nouă</i> , I, no. 2, Bucharest, Scriptorium Publishing House, 2004, p. 58 - 141.
Dumitran, <i>Rezistență</i> :	Dumitran, Daniel, <i>Rezistența ortodoxă împotriva unirii religioase în Brașov și Țara Bârsei</i> , în <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 9/II, 2005, p. 53 - 61.
Dumitran, <i>Opinii</i> :	Dumitran, Daniel, <i>Opinii privitoare la raporturile dintre Unire și "schismă" în Transilvania, în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein</i> , în <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 11/II, 2007, p. 93 - 117.

Dumitriu-Snagov, <i>Românii în arhivele Romei:</i>	Dumitriu-Snagov, I., <i>Românii în arhivele Romei (Secolul XVIII)</i> , Bucharest, [1973].
Floarea:	<i>Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfintelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată: cum unirea alta nu easte fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți. Păstoricească Poslanie sau Dogmatica Învățătură a Besearicii Răsăritului.</i> Foreword by IPS Lucian Mureșan. Historical and theological study by Priest Cristian Barta. Edition, glossary, indices by Meda-Diana Hotea, Cluj-Napoca, Argonaut Publishing House, 2004.
Ghișa, Biserica Greco-Catolică:	Ghișa, Ciprian, <i>Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar</i> , Cluj - Napoca, Cluj University Press, 2006.
Ghitta, Bishop Manuel Olsavszky:	Ghitta, Ovidiu, <i>Bishop Manuel Olsavszky and the Unrest in the Romanian Uniate Church of Transylvania (the fifth decade of the 18th century)</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 11/II, 2007, p. 180-194.
Hitchins, Beju, Conscriptia:	Hitchins, Keith, Beju, Ioan N., <i>Conscriptia comitatensă a clerului român din Alba de Jos, anul 1733</i> , in <i>Mitropolia Ardealului</i> , vol. 32, no. 4, 1987.
Hitchins, Beju, Conscriptia scaunală:	Hitchins, Keith, Beju, Ioan N., <i>Conscriptia scaunală a clerului român de pe pământul crăiesc, anul 1733</i> , in <i>Mitropolia Ardealului</i> , vol. 34, no. 3 and no.4 1989.
Hitchins, Religia și conștiința națională:	Hitchins, Keith, <i>Religia și conștiința națională românească în Transilvania în secolul XVIII</i> , in Keith Hitchins, <i>Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)</i> , Cluj-Napoca, 1987, p. 30-61.
Hitchins, Tradiție religioasă:	Hitchins, Keith, <i>Tradiție religioasă și conștiință națională la românii din Transilvania, 1730-1780</i> , in Keith Hitchins, <i>Mit și realitate în istoriografia românească</i> , Bucharest, 1997, p. 11 - 32.
Hitchins, The Court of Vienna:	Hitchins, Keith, <i>The Court of Vienna and Confessional Problems in Transylvania, 1744-1759</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 11/II, 2007, p. 252 - 268.
Hurmuzaki, Documente, vol. V/1:	Hurmuzaki, Eudoxiu de, <i>Documente privitoare la istoria românilor</i> . Vol. V, Part I, 1650-1699, Bucharest, 1885.
Hurmuzaki, Documente, vol. VII:	Hurmuzaki, Eudoxiu de, <i>Documente privitoare la istoria românilor</i> . Vol. VII. 1750-1818, Bucharest, 1876.
Hurmuzaki, Documente, vol. XV/2:	Hurmuzaki, Eudoxiu de, <i>Documente privitoare la istoria românilor</i> . Vol. XV. <i>Acte și scrisori din arhivele orașelor ardelene (Bistrița, Brașov, Sibiu) publicate după copiile Academiei Române de Nicolae Iorga</i> . Part II. 1601-1825, Bucharest, 1913.
Hurmuzaki, Fragmente:	Hurmuzaki, Eudoxiu, <i>Fragmente zur Geschichte der Rumänen</i> . Vol. II. <i>Istoria Bisericii române în Ardeal</i> , Translation by Ioan Slavici, Bucharest, 1900.

<i>Icoana:</i>	<i>Icoana plângătoare de la Blaj, 1764.</i> Introductory Study by Ioan Chindriș, Original texts elaborated by Miskolczy Ambrus, V. András János and Luminița Pop Dobriban. Romanian Version by Luminița Pop Dobriban and Ioan Chindriș, Cluj, 1997.
<i>Iorga, Sate și preoți:</i>	Iorga, Nicolae, <i>Sate și preoți din Ardeal</i> , Bucharest, 1902.
<i>Iorga, Istoria:</i>	Iorga, Nicolae, <i>Istoria românilor din Ardeal și Ungaria</i> , Bucharest, 1989.
<i>Iorga, Istoria Bisericii:</i>	Iorga, Nicolae, <i>Istoria Bisericii Românești</i> , vol. I-II, Second edition, Bucharest, 1995.
<i>Jakó, Philobiblon:</i>	Jakó Zsigmond, <i>Philobiblon transilvan</i> . Introduction by Virgil Căndea, București, Kriterion Publishing House, 1977.
<i>Lupaș Două anchete:</i>	Lupaș, Ioan, <i>Două anchete oficiale în satele din scaunul Sibiului, 1744 și 1745</i> , Sibiu, 1938.
<i>Lupaș, Istoria:</i>	Lupaș, Ioan, <i>Istoria bisericească a românilor ardeleni</i> , Edition elaborated by Doru Radosav, Cluj-Napoca, 1995.
<i>Maior, Istoria:</i>	Maior, Petru, <i>Istoria bisericii românilor</i> , Bucharest, 1995.
<i>Maxim, Carte:</i>	Peloponeziacul, Maxim, <i>Carte sau lumină</i> , Snagov, 1699.
<i>Mârza, Drăghiciu, Mircea, Pietre:</i>	Mârza, Eva, Drăghiciu, Doina, Mircea, Gabriela, <i>Pietre pentru zidirea românității moderne. Vechile tipărituri blăjene de la Muzeul Național al Unirii din Alba Iulia (1747-1830). La 260 de ani de la debutul activității imprimăriei din Blaj. Rememorare și expoziție temporară de carte. Catalog</i> , Alba Iulia, 2007.
<i>Mârza, Școală:</i>	Mârza, Iacob, <i>Școală și Națiune (școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale)</i> , Cluj - Napoca, Dacia, 1987.
<i>Mârza, École:</i>	Mârza, Iacob, <i>École et nation. Les écoles de Blaj à l'époque de la renaissance nationale</i> , Cluj, Romanian Cultural Institute, 2005.
<i>Mârza, Petru Dobra:</i>	Mârza, Iacob, <i>Petru Dobra (?-1757), protector al Unirii. Preliminarii</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 10/II, 2006, p. 103-112.
<i>Mârza, Biserică:</i>	Mârza, Iacob, <i>Biserică, politică și cultură la episcopul Ioan Giurgiu Patachi (1681-1727)</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 11/II, 2007, p. 48 - 67.
<i>Micu, Istoria besericească:</i>	Micu, Samuil, <i>Istoria besericească a episcopiei românești din Ardeal [...]</i> , Vol. IV, Par X, <i>Episcopii și episcopii Făgărașului din Ardeal</i> , § 4 <i>Vlădica Clain la Roma</i> . Manuscript in the Romanian Academy Library. Branch of Cluj - Napoca.
<i>Micu, Scurtă cunoștință:</i>	Micu, Samuil, <i>Scurtă cunoștință a istoriei românilor</i> , Ed. Cornel Cîmpeanu, Bucharest, 1963.
<i>Micu, Istoria:</i>	Micu, Samuil, <i>Istoria românilor</i> , Princeps Edition based on a manuscript written by Ioan Chindriș, vol. I-II, Bucharest, 1995.
<i>Mircea, Tipografia:</i>	Gabriela Mircea, <i>Tipografia din Blaj în anii 1747 - 1830</i> . Preface by Iacob Mârza. Afterword by Gabriel T. Rustoiu, Alba Iulia, Altip, 2008.
<i>Miron, The Marriage Question:</i>	Miron, Greta-Monica, <i>The Transylvanian Greek-Catholic Church in the Eighteenth Century. Towards Catholic Reformation. The Marriage Question</i> , in <i>Colloquia. Journal of Central European History</i> , vol. X-XI, no. 1-2, 2003-2004, p. 120-142.

Miron, <i>Biserica Greco-Catolică</i> :	Miron, Greta-Monica, "... poruncește, scoale-te, du-te, propoveduește...". <i>Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)</i> , Cluj-Napoca, 2004.
Miron, <i>Acțiune</i> :	Miron, Greta-Monica, <i>Acțiune ortodoxă-acțiune catolică. Efectele mișcării lui Visarion Sarai în Hunedoara, Hațeg, Zarand și Alba</i> , în <i>Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”</i> , vol. 50, no. 2, 2005, p. 1-36.
Miron, <i>Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj</i> :	Miron, Greta-Monica, <i>Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea</i> , Cluj-Napoca, 2007.
Miron, <i>Apărător</i> :	Miron, Greta-Monica, "Apărător al credinței strămoșești" sau "agitator sârb"? Visarion Sarai în istoriografie, in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 11/II, 2007, p. 118 - 135.
Miron, <i>Biserica greco-catolică din Transilvania în anii reformismului</i>	Miron, Greta-Monica, <i>Biserica greco-catolică din Transilvania în anii reformismului</i> , in vol. <i>În spiritul Europei moderne. Administrația și confesiunile din Transilvania în perioada reformismului terezian și iosefin 1740-1790</i> (coord. Remus Câmpeanu, Anca Câmpian), Cluj - Napoca, Cluj University Press, 2009.
Nilles, <i>Symbolae</i> :	Nilles, Nicolaus, <i>Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani</i> , vol. I-II, Oeniponte, 1885.
Pall, <i>Inochentie Micu-Klein</i> :	Pall, Francisc, <i>Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma 1745-1768</i> , Elaborated Edition by Ladislau Gyémánt, vol. I, II/1, II/2, Cluj-Napoca, 1997.
Păcurariu, <i>Istoria</i> :	Păcurariu, Mircea, <i>Istoria Bisericii ortodoxe române</i> , Second edition, Vol. 2, Bucharest, 1994.
Pâclișanu, <i>Correspondența</i> :	Pâclișanu, Zenovie, <i>Correspondența din exil a episcopului Inochentie Micu - Klein. 1746-1768</i> , Bucharest, 1924.
Pâclișanu, <i>Istoria</i> :	Pâclișanu, Zenovie, <i>Istoria Bisericii Române Unite</i> , Elaborated Edition by Priest Ioan Timbuș, Târgu Lăpuș, 2006.
Pelikan, <i>Tradiția</i> :	Pelikan, Jaroslav, <i>Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)</i> , vol. V. Notes and translation by Mihai – Silviu Chirilă, Iași, Polirom, 2008.
Prodan, <i>Supplex</i> :	Prodan, David, <i>Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române</i> , Elaborated edition: Mihai Alin Gherman, Bucharest, 1998.
Răduțiu, <i>Conscripția 1750</i> :	Răduțiu, Aurel, <i>Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1750. Date noi</i> , in <i>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie</i> , Cluj - Napoca, XXVIII, 1987-1988.
Răduțiu, <i>Conscripția 1759</i> :	<i>Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1759</i> , in <i>Acta Musei Napocensis</i> , XIV, 1977.
Săsăujan, <i>Politica</i> :	Săsăujan, Mihai, <i>Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740 - 1761)</i> , Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2002.
Săsăujan, <i>Habsburgii</i> :	Săsăujan, Mihai, <i>Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761). Documente</i> , Cluj-Napoca, 2003.

Săsăuian, Criterii:	Săsăuian, Mihai, <i>Criterii ale apartenenței confesionale (unit - neunit) în comitatul Bihor (1754-1758)</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 10/II, 2006, p. 113 - 127.
Săsăuian, Atitudinea:	Săsăuian, Mihai, <i>Atitudinea cercurilor oficiale austriece față de românii ortodocși din Transilvania, la mijlocul secolului al XVIII-lea, în baza actelor Consiliului Aulic de Război și a rapoartelor conferințelor ministeriale din Viena</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , 11/II, 2007, p. 224 - 251.
Stanciu, Alternative la Tipografia din Blaj?:	Stanciu, Laura, <i>Alternative la Tipografia din Blaj? Diseminarea rescriptelor imperiale în mediul românesc transilvănean. Un caz din 1749</i> , in vol. <i>Școala Ardeleană II</i> , Coordinated by Ioan Chindriș, Oradea, 2007, p. 81 - 90.
Stanciu, Între Răsărit și Apus:	Stanciu, Laura, <i>Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)</i> , Cluj-Napoca, 2008.
Stanciu, Crises:	Stanciu, Laura, <i>Crises and Identity. The Romanian United Church in the Middle of the 18th Century</i> , in <i>Colloquia</i> , 2003.
Stanciu, Hitchins, Dumitran, Despre Biserica Românilor:	Stanciu, Laura, Hitchins, Keith, Dumitran, Daniel, <i>Despre Biserica Românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)</i> , Mega Publishing House, Cluj Napoca, 2009.
Stăniloae, Lupta și drama:	Stăniloae, Dumitru, <i>Lupta și drama lui Inocențiu Micu Klein</i> , in <i>Biserica Ortodoxă Română</i> , 88, 1968, no. 9 - 10, p. 1137 - 1185.
Suciu, Constantinescu, Documente:	Suciu, I. D., Constantinescu, Radu, <i>Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului</i> , vol. I, Timișoara, 1980.
Suttner, Das unionsverständnis:	Suttner, Ernst Christoph, <i>Das unionsverständnis bei Förderern und Gegnern der Union der Siebenbürgener Rumänen mit der Kirche von Rom</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , Alba Iulia, 9/II, 2005, p. 7 - 20.
Suttner, Legea:	Suttner, Ernst Christoph, „ <i>Legea stramoșească</i> ”: <i>Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts</i> , in: <i>Ostkirchliche Studien</i> , Würzburg, nr. 56/ 2007, p. 138 - 154.
Suttner, Staaten:	Suttner, Ernst Christoph, <i>Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa. Entwicklung der Neuzeit</i> , Fribourg Academic Press, 2007.
Suttner, Die Siebenbürger:	Suttner, Ernst Christoph, <i>Die Siebenbürger Kirchenunion an der Wende zum 18. Jahrhundert</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , Alba Iulia, 12/I, 2008, p. 7 - 41.
Suttner, Schisme:	Suttner, Ernst Christoph, <i>Schisme: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică</i> , Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2006.
Suttner, Visarion:	Suttner, Ernst Christoph, <i>Visarion Sarai im Context der Theologiegeschichte</i> , in <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica</i> , Alba Iulia, 11/II, 2007, p. 161 - 179.
Tampa, Din începuturile bibliotecii:	Tampa, Magdalena, <i>Din începuturile bibliotecii de la Blaj. Despre inventarul manuscris din 14 iunie 1747</i> , in <i>Biblioteca și Cercetarea</i> , III, 1979.

Tampa, <i>Contribuții:</i>	Tampa, Magdalena, <i>Contribuții la istoria preiluminismului românesc în Transilvania: despre biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi</i> , in <i>Biblioteca și Cercetarea</i> , X, 1986.
Tóth, <i>Cotorea:</i>	Tóth I. Zoltán, <i>Cotorea Gerontius és az erdélyi román nemzeti öntudat ébredése</i> , in <i>Hitel</i> , IX, No. 2, 1944.
Tóth, <i>Primul secol:</i>	Tóth I. Zoltán, <i>Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792</i> , Translation into Magyar Language by Maria Someșan, Bucharest, 2001.
Visarion, <i>Întrebări:</i>	Visarion de la Sâmbăta de Sus, <i>Întrebări și răspunsuri despre legea a treia ce s-a izvodit adică Unia în Țara Ardealului</i> , 1746. Ghenadie Enăceanu, Publishing House, in <i>Biserica Ortodoxă Română</i> , VII/1883.
Winter, <i>Frühaufklärung:</i>	Winter, Eduard, <i>Frühaufklärung. Der kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel-und Osteuropa und die Deutsch-Slavische Begegnung</i> , Akademie-Verlag, Berlin, 1966.

Tragédia rumunskej gréckokatolíckej cirkvi v polovici 18. storočia

Resumé

Abstrakt: Štúdiá ponúka možnosť pochopiť zložitú politickú situáciu a konfesijnú situáciu v Sedmohradsku v polovici 18. storočia a popisuje názory účastníkov priamo zapojených do týchto udalostí, ako sa objavujú v dokumentoch. Príspevok poukazuje na obdobie, kedy nebolo obsadené miesto biskupa (1744 – 1754). Je predstavený spôsob, akým bola rumunská gréckokatolícka cirkev ponímaná centrálnou mocou (viedenský súd) a miestnymi úradmi (vláda Transylvánie). Je zaujímavé, ako sa s krízou autority v rumunskej gréckokatolíckej cirkvi vyrovnávala pápežská kúria. Zaujímavý je spôsob, akým Metropolita cirkvi Karlovitskej prenikol do Transylvánie a dôsledky jeho činu. V neposlednom rade máme možnosť sledovať, akým spôsobom transylvánski veriaci vnímali samy seba, spôsob, akým sa pričlenení a nepričlenení ľudia definovali a vnímali medzi sebou a ako boli vnímaní inými transylvánskymi veriacimi, a najmä centrálnymi, lokálnymi, politickými a cirkevnými orgánmi doby.

**BILDUNG DER REFORMIERTEN PREDIGER UND IHRE
CHANCE ZUM FINDEN DER ARBEITSTELLE ANFANG DES
19. JAHRHUNDERTS IN NORDOST ^{1*}**

UGRAI János

***Education and chances of Employment for Preacher in the Beginning of the
Nineteenth Century in Northeast-Hungary***

Abstract: *The aim of this study is to define the dimensions of education and the employment opportunities of reformed Preachers in Northeast Hungary two hundred years ago. The first half of the education of Preachers in the diocese was provided by the Reformed Collegium of Sárospatak. Here, young men preparing to become clergymen studied for 7-10 years after their elementary and secondary education. However, the large proportion of those who left school halfway through suggests that the Theology faculty played an important role not only in the supply of clergymen, but also in that intellectuals of a lower degree. The education of Preachers was not complete with graduating from the Collegium. Ideally, it was followed by two two-three long periods (village teachership and peregrinations). Young men eligible for ordination usually served as curates. Thus, from the time of enrollment in the academy to being awarded their first independent position as long as 15-20 years may have elapsed. This served as a selection period for candidates studying in the Collegium in much larger numbers than the diocese could employ, and also to allow time for a significant number of young men to find other career choices. Although prelates of the church not fully avoid entrant unemployment with this strategy, they were able to keep it under control to some extent.*

Key words: *Education, Employment, Nineteenth century, Hungary*

Einleitung

Um die Jahrhundertwende des 18-19. Jahrhunderts spielten die Prediger in Ungarn auf der niedrigen Stufe der Verbürgerlichung eine führende Rolle. Die Kirchen beschäftigten sich nicht nur mit dem seelischen Leben der Gemeinde, sondern verrichteten auch kulturelle, wirtschaftliche und verwaltungsmäßige Aufgaben. So konnten sich die an der Spitze der Gemeinde stehenden Prediger dank ihrem Wissen Einfluß bzw. ihrem moralischen

1 *Diese Studie wurde durch OTKA und das MTA Bolyai János Stipendium für Postdoktoranden unterstützt.

und gesellschaftlichen Ansehen einer hervorgehobenen Aufmerksamkeit und Fürsorge erfreuen. Neben ihrer traditionellen gemeinschaftsbildenden, –zusammenhaltenden und –gestaltenden Rolle wurden ihnen nach wie vor beträchtliche Last auf dem Bereich der Volksbildung, Einschulung, Gerichtsbarkeit bzw. der lokalen Bauarbeiten zuteil.² Alldas führte dazu, dass der katholische Pfarrer oder der protestantische Prediger zum erstrangigen Leiter der Siedlung und zur bedeutenden Person der lokalen Intelligenzschicht wurde. Das ist wahr trotz der Tatsache, dass die erste Blüte der modernen, bürgerlichen Intelligenzschicht auf diese Jahrzehnte fiel, bzw. dass es parallel mit der Krise des Feudalismus und mit der Sekularisation (eine ernste Änderung in der Beurteilung des Predigers) zu beobachten ist.³

In dieser Studie sind wir auf den Weg neugierig, der vom Anfang des Studiums bis zum Antritt der ersten Parochie führte. Bei der Analyse der Tätigkeit des Reformierten Bistums Tiszáninnen⁴ am Anfang des 19. Jahrhunderts wird die Antwort in erster Linie darauf gesucht, wie groß der Anteil der hier zum Prediger Lernenden war, die ihre Vorstellungen verwirklichen und an der Spitze irgendeiner Gemeinde stehen konnten. Außerdem versuchten wir das auch festzustellen, welche dazwischenliegende Stationen die Betroffenen durchmachten, bzw. mit welchen Schwierigkeiten mussten sie sich bei den Versuchen des Findens einer Arbeitstelle konfrontieren. Nach alldem ist die wichtigste Frage, ob die Quantität und Qualität der Priesterbildung den Ansprüchen des Bistums entsprachen oder treffen wir uns auch auf diesem Bereich mit der Erscheinung der Überbildung und der Masse der ihr Studium unterbrechenden Jugendlichen.⁵

Im Interesse dessen werden zuerst die quantitativen Merkmale der Priesterbildung des Bistums bestimmt. Nach der Untersuchung der Lernformen im Kollegium und außer diesem wird die Antwort darauf gesucht, wie groß

2 KÓSA, L. Protestáns egyházas népszokások és magatartásformák. [Protestantische kirchliche Volksbräuche und Verhaltensformen.] In Dömötör Tekla (főszerk.). *Népszokás, néphit, népi vallásosság. [Volksbrauch, Volksglaube, völkische Religiosigkeit.]* (Magyar Néprajz 7. Folklór 3.) Budapest, 1990, 454-456.

3 VÖRÖS, K. A modern értelmiség kezdetei Magyarországon. [Die Anfänge der modernen Intelligenz in Ungarn.] In Vörös, K. *Hétköznapiak a polgári Magyarországon. [Die Alltage in bürgerliche Ungarn.]* Budapest, 25-26.

4 Die reformierten Gemeinden der Abaúj, Borsod, Gömör, Torna, Ung und Zemplén Komitaten.

5 Darüber neuerdings: SASFI, C. Középosztályok és iskoláztatás Magyarországon a 19. század elejétől a 20. század közepéig. [Mittelschichten und die Einschulung vom Anfang des 19. bis Mitte des 20. Jahrhundert in Ungarn.] In Kövér, G. (szerk.). *Zsombékok. Társadalomtörténeti tanulmányok. [Die Bülden. Gesellschaftsgeschichtliche Studien.]* Budapest, 2006, 526-527.

die Kapazität des Bistums rechts der Theiß war, also wie viele Priester es einstellen und unterhalten konnte. Schließlich befassen wir uns mit der Gruppe der geweihten und arbeitslosen Prediger.

1. Quellen, Methoden und Schwierigkeiten

Auf die Mehrheit der oben genannten Fragen ist es nicht einfach eine adäquate Antwort zu geben, da es keine einheitliche, regelmäßig geführte Registratur gab. Was die Kapazität der Priesterbildung und den Arbeitskräftebedarf des Bistums betreffen, können wir auch nur mit annähernden Angaben dienen. Zu unserer Verfügung stehen die Namenverzeichnisse der im Sárospataker Kollegium zum Priester studierenden Jugendlichen, die aber von Jahr zu Jahr von anderem geführt wurde und so auch auf unterschiedlichem Prinzip basierte. Die unvollständigen, inzwischen teilweise vernichteten oder verlorenen Namenlisten bieten in Bezug auf die einzelnen Jahre keinerlei oder nur unsichere Informationen. Häufig verfügen wir nur über ein Namenverzeichnis, was im gegebenen Schuljahr die Namen der verschiedenen Fächer absolvierten Studenten enthielt. Trotz der methodischen Schwierigkeiten und der auftauchenden Ungewissheit können wir ein mehr oder weniger genaues Bild bezüglich des Volumens der Priesterbildung bieten, da es ab 1805 relativ regelmäßige, zuverlässige Studentenliste gab. Mit diesen Listen bietet sich die Gelegenheit zur Untersuchung der Altersumstände in den einzelnen akademischen Jahrgängen.⁶

Es blieb eine Zusammenfassung bestehen, die ab 1797 die Liste der sich einschreibenden, Toga anhaltenden Studenten enthielt.⁷ So kann eine Tabelle zusammengestellt werden, in der mindestens die Anzahl der einschreibenden Studenten von Jahr zu Jahr zu verfolgen ist. Die Zahl der *Togaten* im ersten Jahrgang und die der immatrikulierenden Togaten stimmen miteinander nicht überein. Die Gruppe der Letzteren ist sogar von Fall zu Fall um Größenordnungen zahlreicher. Das ist mit mehreren Faktoren zu erklären. Es kann in keinem einzigen Fall ausgeschlossen werden, dass die eine zwischen den zwei Quellen (oder alle beide) ungenau ist. Fallweise benutzten wir die Namenliste der Studenten, die die theologischen Fächer absolvierten als die vollständig scheinenden, aber nicht garantiert vollkommenen Studentenliste der einzelnen Lehrfächer. Es kann viele Unterschiede verursachen, dass es in einigen Jahren nur die Angaben der zweiten Hälfte

6 Die von uns benutzten Studentenliste: Tiszáninneni Református Egyházkerület Levéltára (TREKL.) Sárospatak. K.a. II.6.; K.a. II.17.; K.a. II.28.; K.a. II.31-32; K.a. III.7.; K.a. III.9.; K.a. III.12.

7 *Protocollum togatorum subscribentium*. TREKL. K.e. I.2.

des Jahrganges vorhanden war. Im Hintergrund der regelmäßig vorkommenden Unterschiede stehen aber nicht nur methodische Hindernisse: es kam jedes Jahr vor, dass sich ein Teil der Neuankömmlinge nicht ins erste Jahrgang immatrikulierte.⁸ Wir sind aber – trotz der Unstimmigkeiten – überzeugt davon, dass es möglich ist, grundlegende Merkmale und wichtige Tendenzen festzustellen und so halten wir die gewonnenen Angaben aus dem Aspekt der Forschung für wichtig.⁹

Die ab 1783 gut geführte Registrierung ist permanent brauchbar, die von den das Kollegium endgültig oder für längere Zeit verlassenen Studenten angefertigt wurde.¹⁰ Diese Zusammenschreibung enthält den Namen der Reisenden, das Abfahrtsdatum und die Destination, so bietet sie eine hervorragende Möglichkeit, die Änderung der Zahl der das Kollegium verlassenen Studenten zu verfolgen. Andererseits ist diese computergestützt verarbeitete, lange Namenliste mit der Liste der später Geweihten zu vergleichen und es kann auch festgestellt werden, wie viele Jahre zwischen der Verlassung des Kollegiums und der Ordination vergingen. Die Anfertigung eines perfekten Gesamtbildes war aber wegen der unvollständigen Listen der von der Weihe Stehenden (*Neoprocedenten*) unmöglich.

Mit der Anwendung der im Jahre 1807-1808 nach einheitlichen Hinsichten gemachten, beinahe 200 Prediger des Bistums erfassenden autobiographischen Erklärungen versuchten wir eine Antwort darauf zu finden, wie die Jahre der zukünftigen Prediger zwischen der Verlassung des Kollegiums und der Weihe verliefen.¹¹

8 Zum Beispiel im Jahre 1809 immatrikulierten sich von 72 neulich Eintretenden 2 Studenten ins zweite, 5 ins dritte Studienjahr. Fünf Jahre später gerieten von 67 Studenten insgesamt 11 nicht ins erste Studienjahr. TREKL. K.e. I. 1.

9 Theoretisch könnte diese Unsicherheit dadurch verringert werden, wenn die vorhandenen Studentenliste einzeln dem Computer eingegeben würden. So könnte nämlich die Parallelität ausgefiltert werden. Es bedeutete aber eine übermenschliche Arbeit und würde mit großer Wahrscheinlichkeit an der ziehbaren Schlussfolgerung nicht ändern.

10 *Protocollum Schola Patakiana Valedicentium*. TREKL. K.a. I. 21. Die Zusammenschreibung wurde schon früher aus dem Aspekt der Lehrerbildung verwendet und kurz analysiert: KÖDÖBÖCZ, J. *Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada. [Lehrerbildung in Sárospatak. 400 Jahre der kollegischen und mittelstufigen Bildung.]* Budapest, 1986, 52-57. Eine ausführliche und vielseitige Bearbeitung der Sammlung planen wir in der nahen Zukunft.

11 Die Autobiographien wurden in einer Quellenpublikation veröffentlicht. UGRAI, J. „Kis világnak világos kis tüköre”. *Északkelet-magyarországi református lelkészek önéletrajzi nyilatkozatai 1807-1808-ból. [„Kleiner, heller Spiegel einer kleinen Welt.” Die Autobiographie der kalvinistischen Pastoren, 1807 – 1808.]* Debrecen, 2004.

Die zusammengesetzte Anwendung der großen Quellengruppen (die Studentenlisten, die Listen der Immatrikulierenden bzw. der Studenten, die das Kollegium verliessen, die autobiographischen Erklärungen, die Namenverzeichnisse der vor der Weihe Stehenden) verspräche theoretisch erfolgreich zu werden. Da in der Mitte der 1790er Jahre leider nur ziemlich fragmentarische Studentenlisten zur Verfügung stehen, so konnten wir die ausführlichen Autobiographien aus dem 19. Jahrhundert nur beschränkt verwenden. Außer der oben erwähnten Quellen suchten wir zielbewußt Unterlagen, die über die Umstände der Ordination, bzw. über die Erscheinung der eventuellen Arbeitslosigkeit berichten – am Ende unserer Studie werden diese auch verwendet.

2. Priesterbildung

Die Priesterbildung wurde im Reformierten Bistum Tiszáninnen in der akademischen Richtung des Sárospataker Kollegiums durchgeführt.¹² Theoretisch konnten die in anderen Schulen absolvierten Prediger im Bistum diesseits der Theiß auch eine Stelle finden, aber es kam nur ganz selten vor – diese Ausnahmen änderten am Volumen der Priesterbildung nicht.¹³ Als *Togaten* verbrachten die Studenten mindestens sieben-acht, fallweise neun oder zehn Jahre hier. Im neunten oder zehnten Jahr blieben nur die exzellenten Studenten in Sárospatak, die auf irgendwelches Studentenamt hofften oder bekleideten gerade eins.¹⁴ Nach dem die Namen der schulischen Vorschriften unterschreibenden Studenten enthaltenden Tagebuch empfing die theologische akademische Fachrichtung um die Jahrhundertwende mehr als 100 neue *Togaten*.¹⁵ Das ist wahr, dass diese Zahl im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts bedeutend, manchmal auf die Hälfte

12 Ab 1793 existierte damit parallel auch eine 4-5jährige, *Nontogaten* empfangende juristische Fakultät.

13 Unter den Ergebnissen der beinahe 200 Prediger erfassenden Datenaufnahme 1807/1808 stießen wir auf 5 Prediger, die ehemals auch in Debrecin studierten. Unter ihnen war aber nur ein einziger, der sich am rechten Ufer der Theiß ansiedelte, in Patak nie studierte und seine Priesterbildung in Debrecin absolvierte. UGRAI, J. „Kis világnak világos kis tüköre”. Északkelet-magyarországi református lelkészek önéletrajzi nyilatkozatai 1807 – 1808-ból. [„Kleiner, heller Spiegel einer kleinen Welt.” Die Autobiographie der kalvinistischen Pastoren, 1807-1808.] Debrecen, 2004, 94 – 95.

14 Die höchsten Ämter der Studentenvertretung wurden von den 12 exzellentesten Studenten besetzt. Die *Primarii* und die *Iuratii* wurden von den Kommilitonen gewählt. Ihr Mandat war 1 Jahr lang gültig aber es konnte verlängert werden. Darüber näheres: UGRAI, J. *Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793 – 1830. [Autonomie und Ausgeliefertsein. Die Geschichte des Reformierten Kollegium von Sárospatak, 1793 – 1830.]* Budapest, 2007, 65 – 69.

15 Siehe: Anhang I. Tabelle.

schrumpfte, aber trotz dessen konnten mehrere Dutzende von Jugendlichen mit ihren theologischen Studien anfangen. In den ersten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bewegte sich die Zahl der neuen Studenten zwischen 65 und 80 Personen.¹⁶ Im 1820-er Jahrzehnt ist wieder eine Zunahme zu beobachten, so kamen gelegentlich Gruppen mit mehr als 90 oder 100 Studenten vor.

Für diese Epoche ist noch stark charakteristisch, dass die Jugendlichen mit ihren Studien in der Mittel- oder Oberstufe aufhörten. Der Absprung, der sich von der Aussetzung und dem Durchfall im heutigen Sinn grundsätzlich abhebt, nahm große Ausmaße ab. Alldas wurde aber nicht als Mißerfolg oder Nachlässigkeit des Studenten angesehen.¹⁷ Diese Erscheinung war auch in der Anzahl der Theologie studierenden akademischen Studenten zu beobachten.¹⁸ Beispielsweise sank die Zahl der ihre Studien 1799 beginnenden aus 125 Studenten bestehender Gruppe in den ersten vier Jahren kaum, aber ab 5. Jahr beschleunigte sich diese Tendenz, dann zwei Jahre später nahm es einen neuen Schwung. So konnte endlich nur das Zehntel der ursprünglichen Anzahl, also 13 Personen bis zum achten Jahr kommen. Das fünfte und sechste Jahr scheint auch im Fall anderer Gruppe entscheidend zu sein: der nächste Jahrgang begann mit 85 Studenten, diese Zahl sank eine Weile kaum. Aber im fünften Jahr studierten nur 39 Personen, von denen die Mehrheit bis zum achten Jahr kam. Diese Tendenz ist bei den ihr Studium später anfangenden Gruppen bis 1814 charakteristisch. Fast alle Studenten des ersten aus 42 Personen bestehenden Studienjahres aus den Jahren 1814/1815 beendeten das 7. Jahr (36 Studenten), 29 das achte, sogar 25 das neunte Jahr. Es war aber eine außergewöhnliche Erscheinung.

Das weitere Schicksal eines Studienjahres ergab sich sehr abwechslungsreich – mindestens, wenn wir annehmen, dass die Mehrheit nach der idealen schulischen Laufbahn von Jahr zu Jahr eine Klasse vortrat. Aus den Studenten, die ihr Studium 1799 begannen, konnte nur 1805/1806 das Zehntel im Kollegium studieren, aber aus den 1807 beginnenden 34 Studenten blieb fast Zweidrittel (also 21) im Kollegium bis 1815. 80 Prozent der Studenten, die ihr Studium im Jahre 1815 begannen, waren nach acht Jahren noch immer in Sárospatak.¹⁹ Die rapsodischen, starken Schwenkungen der Anzahl-

16 Die Anzahl verringerte unter 50 nur in 3 Jahren: 1804, 1805 und 1808.

17 SASFI, C. *Középosztályok és iskoláztatás Magyarországon a 19. Század ...*, 526 – 527.

18 Siehe: Anhang II. Tabelle.

19 Von den ihr Studium 1799 anfangenden 125 Studenten wurden im Jahre 1806/1807 13 Studenten der achten Klasse: 10%. 1800-33%; 1801-36%; 1802-43,6%; 1803-38%; 1804 – 33%; 1805 – 50%; 1806 – 34%, 1807 – 61,7%; 1808 – k.D.; 1809-32,5%; 1810 – 47,5%; 1811-30,4%; 1812 – 24,1%; 1813 – 48,6%; 1814 – 69%; 1815 – 80%; 1816 – k.D.; 1817 – 40%.

Proportionen stützen die Schlussfolgerungen unserer früheren Forschungen. Wie es keine Regel in Bezug auf die Gesamtheit der Jugendlichen des Kollegiums zu entdecken ist, so kann das zukünftige Schicksal keiner einzigen Gruppe der Theologen vorhergesagt werden.

Praktisch bildete sich die Anzahl einer Gruppe ganz unabhängig von der Zahl derselben Gruppe vor acht Jahren. Also, was die Zahl der Absolventen anbelangt, war die Inputkapazität sicher nicht entscheidend. Ebendann war die Anzahl der einander folgenden achten Studienjahre gar nicht gleich. Darüber kann auch nicht gesprochen werden, dass das Kollegium gleiche Ausgangskapazität gehabt hätte. Die Situation wird dadurch nur komplizierter, dass wir über den ständigen Absprung einer gegebenen Gruppe nicht sprechen können. In den einzelnen Studienjahren änderte sich nämlich die Zahl der in je einer Gruppe Weiterstudierenden auf unregelmäßige Weise – was von der Lehrtätigkeit in der Trivialschulen, den Absprüngen, den auf deutschsprachigen Gebieten absolvierten Studien, bzw. den Zielen, Ansprüchen und finanziellen Möglichkeiten der Jugendlichen abhing.

Diese Verschiedenartigkeit wird durch die Angaben der das Kollegium verlassenden Schülerlisten bestätigt.²⁰ Im sechsten–zehnten Jahrgang studierten wesentlich weniger, als die Zahl der Studenten war, die das Kollegium verliessen. Es kann nur so möglich sein, wenn wir von einem bestimmten Anteil der Anfangsanzahl annehmen, dass sie mit ihren Studien vorzeitig aufhörten.

Andererseits müssen wir in den oberen akademischen Jahrgängen an eine sehr intensive innere Bewegung denken und müssen annehmen, dass viele Studenten nach der Absolvierung eines Studienjahres das nächste nicht unbedingt sofort anfangen konnten. Es kann mit unserer Probe unterstützt werden, die wir mit den im Studienjahr 1809/10 im Kollegium studierenden *Togaten* durchführten: bei dem Vergleich ihrer Namenliste mit der das Kollegium verlassenen Studentenliste kommen wir dazu, dass die Studenten aus allen Jahrgängen – bis auf den zweiten – das Kollegium verliessen, um in Trivialschulen unterrichten zu können.²¹ Ein Teil der Studenten, die das Kollegium relativ früh verliessen, kehrte ins Kollegium nie wieder zurück, denn sie fanden einen sicheren Unterhalt oder gehen ihre Rechnung auf anderem Bereich auf – das kann eine Erklärung für den Anzahl-Verlust sein.

20 Protocollum Schola Patakiana Valedicentium. TREKL. K.a. I. 21. L Siehe: Anhang I. Tabelle.

21 Die Studentenliste des bezüglichen Studienjahres: TREKL. K.a. II.20.

Ein Teil der Studenten kehrte aber ins Kollegium zurück, um ihr Studium fortzusetzen. Das passierte der Mehrheit der Studenten aus dem dritten–fünften Jahrgang, die das Kollegium im Jahre 1809 verliessen. Nach einigen Jahren standen ihre Namen schon wieder auf der das Kollegium verlassenden Studentenliste mit der Anmerkung, dass sie als *Rector* oder *Praeceptor* tätig sind. Alldas macht es aber eindeutig, dass die das Kollegium verlassende *Togaten* zusammenfassende Quelle für die Feststellung der Kapazität der Absolventen nicht geeignet ist. Dazu sind die Angaben viel mehr verwendbar, die in den einzelnen Jahrgängen die Zahl der Studenten enthalten, die mindestens das achte Studienjahr begannen.

Die Unregelmäßigkeit kann auch durch unsere Rechnung in Bezug auf das durchschnittliche Lebensalter bestätigt werden. Ab 1815 wird auf der Namenliste das Lebensalter der Studenten schon regelmäßig angegeben, so konnten wir das Lebensalter der *Togaten* in drei, einander alle fünf Jahre folgenden Studienjahren untersuchen. Das augenfälligste Unterschied kann mit der Kenntnis des gymnasialen Lehrsystems erklärt werden: ab 1812 musste man vor der akademischen Stufe acht gymnasiale Jahre absolvieren; ab 1818 nur sieben Jahre. Der neue Lehrplan 1822 schrieb neun gymnasiale Jahre vor – so sind die durchschnittlichen Lebensaltersunterschiede in den unteren akademischen Jahrgängen teilweise darauf zurückzuführen. Ebendann sind die Lebensaltersunterschiede der einander folgenden Studiengruppen in einem gegebenen Studienjahr sehr auffällig. Wenn wir von der neunten und zehnten Jahrgängen bzw. *Iuratii* absehen, erfahren wir auch, dass sich die Lebensaltersunterschiede der einander folgenden Studiengruppen in einem Jahrgang statt der theoretisch idealen einjährigen Unterschiede zwischen 0-1.9 änderten.

Es kommt mehrmals vor, dass es zwischen zwei einander folgenden Jahrgängen kaum eine Differenz gibt.²² Gleichzeitig kann manchmal anderthalbjähriger oder noch übersteigender Unterschied zwischen zwei benachbarten Studiengruppen nachgewiesen werden.²³ Die Angaben über die Hauptzahlen bestätigen auch den irregulären schulischen Fortschritt: zum Beispiel in den 3. und 5. Jahrgängen im Jahre 1815/16 studierten 17 – 25jährige Studenten. Dieses Streuen war nicht nur für die unteren Jahrgänge cha-

22 Zum Beispiel das war der Fall im Jahre 1815 zwischen V. und VI. Jahrgängen, 1820 zwischen III. und IV. bzw. VII., VIII., IX. und im Jahre 1825 zwischen V. und VI. Jahrgängen. Aber das VII. und VIII. Studienjahr 1825 besteht auch aus durchschnittlich gleichhaltigen Studenten.

23 Im Jahre 1815 zwischen I. und II. bzw. IV. und V. Studienjahr, im Jahre 1820 zwischen dem II. und III. Studienjahr.

rakteristisch. In demselben Studienjahr waren die *Iuratii* 26-29 Jahre alt, die Studenten im achten Jahrgang 23-26 Jahre alt.

In unserer Epoche stand 9-38% der Gesamtzahl der *Togaten* im gegebenen Studienjahr auf der das Kollegium verlassende Liste.²⁴ Zu den Namen der Mehrheit (78 – 100%) der das Kollegium verlassenden Studenten wurde die Verpflichtung eines Amtes in einer Trivialschule gemerkt, neben den anderen Namen wurden andere Ereignisse (Krankheit, Todesfall, deutschsprachiges Lernen in Städten von Zips/Spiš aufgezeichnet. Aus der Gesamtwertung fehlen die wahren Angaben der Abgesprungenen. Dadurch wird die Bestimmung der Verhältnisse des Absprunghes kompliziert und birgt viel Unsicherheit in sich. Andererseits gibt 90% der das Kollegium verlassenden Studenten als Arbeitskräftereserve der Kirche. Unter ihnen sind die sich auf die Laufbahn eines Priesters vorbereitenden Studenten, die aber noch in einer Trivialschule unterrichten, sowie die jüngeren Togaten, die entweder das Kollegium früher verliessen oder sich mit einem Amt niedrigeres Prestige begnügten bzw. nach einigen Jahren ins Kollegium zurückkehrten, um ihr theologisches Studium zu beenden.

Bei der Untersuchung der Priesterbildungskapazität im Bistum Tiszáninnen sind wir darauf gekommen, dass jedes Jahr höchstens zwei-drei Dutzend *Togaten* bis zum achten Jahr kamen – sie sind als potenzielle Togatenkandidaten der nächsten Jahre zu betrachten.²⁵ Dazu kommen noch jedes Jahr 12 *Iuratii* von denen einige im nächsten Studienjahr auch im Kollegium blieben. Neben ihnen müssen wir noch mit den das Kollegium verlassenden Jugendlichen rechnen, die viel mehr waren, als die Absolventen oder endlich als Priester eine Stelle bekamen. Insgesamt können wir – bis auf einige extremen Jahre (1804, 1820) – im allgemeinen mit 60 – 90 Studenten rechnen, die einen kirchlichen Beruf wählen wollten.

3. Die Formen des Weiterlernens

Die Priesterbildung endete mit den Studien im Kollegium nicht. Die Vorbereitung auf diesen Beruf nahm im allgemeinen weitere fünf-sechs Jahre in Anspruch. Es hatte zwei Phasen, beide entwickelten solche Erfahrungheit

24 16.4% der gesamten Anzahl des Studienjahrs 1799/1800. (Weiterhin: 1799 – 16.4%.) 1800 – Es gibt keine Angaben. 1801 – 16,6%; 1802 – Es gibt keine Angaben.; 1803 – 19,7%; 1804 – 10,1%; 1805 – 34,8%; 1806 – 28,5%; 1807 – 27,2%; 1808 – Es gibt keine Angaben.; 1809 – 24,7%; 1810 – 34,5%; 1811 – 25,6%; 1812 – 26,4%, 1813 – 38,4%; 1814 – 30,4%; 1815 – 22,4%; 1816 – 29,8%; 1817 – 23,6%; 1818 – 30,4%; 1819 – 32,6%; 1820 – 23,6%; 1821 – 9%; 1822 – 15,6%; 1823 – k.D.; 1824 – 18,7%; 1825 – 21,6%.

25 Im betroffenen Zeitraum sind die zwei extremen Angaben: 4, bzw. 59 Personen. Aber im allgemeinen bewegte sich ihre Zahl zwischen 15 und 40 Personen.

und vermehrten solche Kenntnisse, die man sich teilweise aus historischen, politischen Gründen, teilweise aus der traditionellen Erziehungsauffassung der Protestanten in Mutterschule (*Schola mater*) im Bistum nicht aneignen konnte. Es wurde aber trotzdem als Teil der Priesterbildung betrachtet. Da die Reformierten wegen des Wiener Verbotes keine Universitätsbildung fortsetzen konnten, mussten theoretisch alle Priesterkandidaten ihr Wissen auf einer Auslandsreise ergänzen.²⁶ Die überwiegende Mehrheit der Priester machten sich aber aus unterschiedlichen Gründen – wie z. B. schwere finanzielle Lasten, zentrale Verbots- und Hindernissanordnungen, die europäische Kriegslage, private Probleme – nicht auf den Weg, oder kam nicht über die Grenze der Habsburger Monarchie. Unter den im Jahre 1807 selbstbiographische Erklärung ausfüllenden 193 Priestern berichteten 78 (40.4%) über ihre ausländischen Erfahrungen – sie verbrachten im allgemeinen ein-drei Jahre (durchschnittlich 1.93 Jahre) im Ausland.²⁷

Nur die Sprosse der reichsten Familie konnten sich ein Auslandsstudium ohne Schwierigkeiten bzw. Zeitverlust leisten. Die Mehrheit der Studenten konnte nur dann an die Reise denken, wenn sie vorher zwei-drei Jahre in einer Trivialschule unterrichteten und so die Deckung der Kosten verdienten. Die Lage der Studenten, die das zur Reise und zum Studium nötige Geld als *Senioren* oder Studentenbeamten zusammensammelten, war viel mehr sicherer und bequemer. Die ehemaligen *Senioren* hatten nach ihren gut bezahlten Aufträgen obendrein an einem separaten Stipendium teil. Trotzdem können wir in ihrem Fall über den Mangel des Zeitverlustes nicht

26 KLEIN, G. Az államtanács állásfoglalása a protestánsok külföldi iskoláztatásával szemben. [Die Stellungnahme des Staatsrats gegen die ausländischen Studien der Protestanten.] In *Egyháztörténet* 1, 1943, 204 – 225.; 356 – 376.; RÁCZ, I. A magyarországi protestáns peregrináció szükségserűsége és lehetősége. [Die Nützlichkeit und die Möglichkeit der ungarischen protestantischen Peregrination.] In Rác István (szerk.). *Politikai gondolkodás – műveltségi áramlatok. [Politisches Denken – kulturelle Strömungen.]* Debrecen, 1992, 133 – 142.

27 Die bildungshistorischen Lehren von 164 Autobiographien wurde ausführlich analysiert: UGRAI, J. Egy páratlan forrás oktatástörténeti tanulságai – református lelkészi önéletrajzok elemzése 1808-ból. [Die bildungsgeschichtlichen Folgen einer aufnahmlichen Quelle – Analyse der Autobiographien der reformierten Priester aus 1808.] In *Magyar Pedagógia* 103, 2003, 220-223. Mit weiteren Erklärungen ergänzte, insgesamt auf Grund 193 Schriften ausgezahlte Angaben: UGRAI, J. *Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793-1830*, 175. Wir müssen aber bemerken, dass diese Verhältnisse vom Generation zu Generation stark ändern konnten, da wegen eines zentralen Verbots (beispielsweise in Jahrzehnten von Joseph II.) oder während der Kriegsjahre von Napoleon kaum jemand ins Ausland gehen konnte.

sprechen, da sie die zwei-drei Jahre, die andere in der Trivialschule lehrten, im Kollegium verbrachten.²⁸

Die Lehrtätigkeit in der Trivialschule bildete herkömmlich den organischen Teil der protestantischen Schulen. Die das Kollegium hinterlassenen, sich auf die Laufbahn des Priesters vorbereiteten Jugendlichen übernahmen die Leitung einer Schule nicht nur als eine zwangsmäßige Lösung, sondern betrachteten sie diese als eine wichtige Station des protestantischen Erziehungsprozesses.²⁹ Es kann also nicht nur mit finanziellem Grund erklärt werden, dass sich die Mehrheit der zukünftigen Priester aus dem Kollegium als *Rector* oder *Praeceptor* ausprobierte: mehr als Dreiviertel der erwähnten 193 Priester, also 146 Personen unterrichteten durchschnittlich drei Jahre lang in Dorfschulen.³⁰

Das Tagebuch zwischen 1783 und 1825 enthielt 2912 Einträge in Bezug auf die Namen der das Kollegium verlassenen *Togaten* bzw. das Zweck ihrer Reise. 81% (2364 Personen) dieser Einträge weist auf Lehrtätigkeit in einer Trivialschule hin – zwar bedeutet es wegen der Wiederholung der Namen bestimmt nicht ebenso viele Personen.³¹

Zwar erstreckten sich beide Formen des Weiterlernens auf größere Massen, ist es aus den Autobiographien zu sehen, dass besonders die Möglichkeit der Peregrination, der ausländischen Studienreise nicht allen gegeben war. Es ist eine wichtige Frage, ob die an der Peregrination nicht teilhabenden Priesterkandidaten früher zu einer Stelle in einer Periode kommen konnten. Aus den autobiographischen Erklärungen bekommen wir ein ungleiches Bild. Es kam nämlich häufig vor, dass sie als Trivialschullehrer, Kaplan, den kränklichen Vorgesetzten vertretender Priester bzw. als Arbeitsloser ebenso lang auf eine wirklich bedeutende Stelle warten mussten, wie diejenigen, die inzwischen die Hälfte Europas befuhren. Ebendann fanden wir Beispiel auf sein Gegenteil auch, als viele ausgesprochen junge Priesterkandidaten ohne

28 Wir fühlen die Gefahren des Ausdrucks „Zeitverlust“. Wir nehmen nur an, dass die Verschiebung der Familiengründung und des Findens einer Stelle als Prediger nicht das primäre Ziel der 30jährigen Jugendlichen sein konnte.

29 KÖDÖBÖCZ, J. *Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada*, 52 – 57.

30 UGRAI, J. Egy páratlan forrás oktatástörténeti tanulságai – református lelkészi önéletrajzok elemzése 1808-ból. [Die bildungsgeschichtlichen Folgen einer aufnahmlichen Quelle – Analyse der Autobiographien der reformierten Priester aus 1808.] In *Magyar Pedagógia* 103, 2003, 2, 211 – 228.

224-226; UGRAI, J. *Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793-1830*, 171.

31 UGRAI, J. *Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793 – 1830*, 172 – 173.

Zeitverlust zu einer Parochie kamen. Aus 167 von den 193 Autobiographien im Jahre 1807 stellten sich das Geburtsdatum und das Datum des Antritts des Priesteramtes ganz genau heraus. Auf Grund dessen ist es festzustellen, dass die Kandidaten bezeichnenderweise im Alter zwischen 29-33 zu einem selbständigen Predigersamt hingelangen. Mehr als die Hälfte der Seelsorgen wurde in dieser Phase seines Lebens zum Priester.³² Aber auch in der Zeit des Antritts eines Amtes ist großes Streuen zu finden: das war auch nicht auffällig, wenn jemand mit 25-28 oder 40-43 von einer Gemeinde aufgenommen wurde.³³ Wir kommen zu demselben Ergebnis, wenn die *Neoprocedenten* (neugeweihte Priester) untersucht werden, um wie viele Jahre sie vor der Ordination zuerst im Namenverzeichnis, das die Namen der das Kollegium verlassenen Studenten enthielt, erschienen. Beispielsweise unter den im Jahre 1806 geweihten Priester übernahmen zwei Priester 1799 zuerst Aufgaben als Schulmeister, weitere drei im Jahre 1803; die anderen im Jahre 1800, 1801 und 1804. Diejenigen, die sehr jung zu einer Parochie kamen, studierten im Ausland nicht. Die Kandidaten, die das Mindestalter der Ordination streiften, hatten theoretisch gerade nur für die Absolvierung ihres Studiums bzw. für eine kurze Berufspraxis als Lehrer, Kaplan oder Administrator³⁴ Zeit.³⁵ Aber die Differenzen zwischen der Zahl der Übergangsjahren konnten natürlich auch so groß sein, abhängig davon, wie alt man in die Schule kam. So zum Beispiel war József Nagyrákosi Nemes aus Hernádszend (Abaúj Komitat) zwei Jahre lang Hilfs- und vertretender Priester, der Prediger aus Szala (Abaúj Komitat), der mit 27 geweihte Mózes Nemes füllte die 3-jährige Rectortätigkeit aus und noch ein weiteres Jahr war er als Administrator tätig. Die Ordination des 25-jährigen Priesters Fe-

32 Mit 29 Jahren gerieten 14 Personen in die Kirchengemeinde: 29 Jahre – 14. 30 Jahre – 14, 31 Jahre – 18, 32 Jahre – 22, 33 Jahre – 21. UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*”...

33 Jünger als der Durchschnitt: 25 Jahre – 6, 26 Jahre – 8, 27 Jahre – 8. Älter als der Durchschnitt: 34 Jahre – 11, 35 Jahre – 7, 36 Jahre – 11, 37 Jahre – 4, 38 Jahre – 2, 39 Jahre – 2, 40 Jahre – 3, 41 Jahre – 1, 42 Jahre – 1, 43 Jahre – 2, 48 Jahre – 1, 50 Jahre – 1. Unbekannt: 26. UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*”...

34 Der wesentliche Unterschied zwischen Kaplan und Administrator besteht darin, dass der Kaplan dem noch lebenden, sogar am häufigsten noch tätigen Priester unterordnend über keine solchen Rechte verfügte wie der Administrator. Eben deswegen bekamen das letztere Amt die erfahrenen, gebildeten und am besten bezahlten Kandidaten. KOVÁCS, A. *Egyházjogtan. Különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira. [Kirchenrecht. Mit besonderer Aufmerksamkeit auf die rechtliche Verhältnisse der ungarischen protestantischen Kirche.]* 2. Budapest, 1878, 388 – 389.

35 Die untere Lebensaltersgrenze wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Alter 24 Jahre bestimmt. KOVÁCS, A. *Egyházjogtan. Különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira*, 356 – 362.

renc Nagy aus Hernádkak (Zemplén Komitat) kann auch mit dem früheren Schulbeginn erklärt werden, er war nämlich vorher drei Jahre lang als *Levita* in der Gemeinde Kak. Es ist auch für den Fall von István Huszti Zenzi charakteristisch: er war mit 25 im Jahre 1807 in Kondó (Borsod Komitat) als Priester tätig, vorher ist er drei Jahre lang Trivialschullehrer und noch ein weiteres Jahr Kaplan gewesen. Der im Jahre 1740 geborene Pál Palótzki, der später als Propst in Zemplén berühmt wurde, war 1766 selbständiger Prediger in Gáva (Szabolcs Komitat) – für ihn war es das erste Amt außer des Kollegiums, nachdem er zwei Jahre lang in Patak in der poetistischen Klasse als *Publicus Praeceptor* gearbeitet hatte.³⁶

Es steht zu wenige Angaben zu unserer Verfügung, um feststellen zu können, ob es im Hintergrund des schnellen Findens einer Stelle bei einer Gemeinde ein Kompriss gibt, nach dem der Priester schlechter bezahlt wird. Eben deswegen möchten wir hiermit einstweilen nur als eine Hypothese andeuten, dass wir keinen einzigen 25-28-jährigen geweihten Prediger fanden, der so jung in einer starken und reichen Kirchengemeinde des Dekanats gearbeitet hätte.³⁷ Die im durchschnittlichen Lebensalter geweihten Priester konnten schon mit 29-33 im Ausland sein – wenn sie das Studium im Kollegium mit 23-24 absolvierten, hatten sie noch Zeit sowohl für die Lehrtätigkeit in der Trivialschule als auch für die Peregrination.

Das Leben von Ábrahám Komjáthy, der als der Älteste zu einer Parochie kam, ist das beste Beispiel darauf, wie sich das Finden des Amtes hinziehen konnte. Der im Sárospataker Kollegium als *Senior* tätige junge Komjáthy machte sich auf den Weg, um eine berühmte Akademie Europas aufzumachen. Nach dem 8-jährigen Aufenthalt in Holland wanderte er noch weitere 10 Jahre und erst danach kehrte er heim. Er erwarb in Holland nicht nur einen Dokortitel, sondern wurde ihm auch ernste gesellschaftliche Anerkennung gespendet, als – mit Wörtern von Ferenc Kazinczy „er für würdig gehalten wurde, um den einzigen Sohn eines Gesandten der damaligen Republik zu erziehen.“³⁸ Nachdem er heimgekommen war, wurde er nicht sofort Prediger, sondern zuerst Professor im Miskolcer Gymnasium und erst

36 UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*“..., 44 – 45.; 62 – 63.; 71.; 83.

37 Es ist wahr, dass diese Feststellung nicht nur durch die geringe Zahl der Betroffenen unsicher wird, sondern auch dadurch, dass wir nicht genau wissen, mit welchen Bedingungen einer Gemeinde ihre Prediger empfangen konnte, also wie anziehend sie die Stelle für die zukünftigen Prediger machen konnte. Eine gründliche und ausführliche Untersuchung dieser Frage beansprucht noch eine langjährige Forschungsarbeit.

38 KAZINCZY, F. Pályám emlékezete. [Die Erinnerung meines Laufbahnweges.] Budapest, 1993, 19.

acht Jahre später übernahm er die Führung der Gemeinde in Igrici (Borsod Komitat).³⁹

Aber die ausländische Laufbahn von Komjáthy ist nicht typisch. Es ist viel mehr charakteristisch, dass jemand die verlaufene Zeit zwischen der Absolvierung des Studiums im Kollegium und der Ordination in einer dem lokalen Prediger weitergeordneten Position mit niedrigerem Gehalt verbrachte. Der Seelsorger in Fülókércs (Abaúj Komitat) József Serki wurde zunächst mit 40 Prediger, aber vorher war er drei Jahre lang Trivialschullehrer, insgesamt vier Jahre lang an drei Orten Kaplan und noch zweimal ein Jahr lang blieb er ohne Amt. Seine neunjährige Wartezeit wurde nur dadurch gekrönt, dass er das Sárospataker Kollegium nur mit 31 verliess.⁴⁰

Eine lange Wartezeit ging der Ordination von József Zámboi voraus, der im Jahre 1807 in Hernádzsadány (Abaúj Komitat) arbeitete. Zwar beendete er sein Studium im Kollegium mit 23, also in einem idealen Lebensalter, aber in den danach folgenden 20 Jahren führte er Trivialschulen in fünf Dörfern und danach übernahm das Amt als *Levita* noch weitere zwei Jahre lang.⁴¹

4. Der Ausfall der Peregrination

Die Unmöglichkeit der Peregrination wurde auch von den Leitern des Dekanats anerkannt und sie richteten sich auch danach. Die Ordination war so auch ohne ausländische Erfahrung möglich. Es verursachte auch kein Problem, wenn die gerade absolvierten *Togaten* vorher zu einem Trivialschullehramt kamen und dort mit einer zwei-, dreijährigen Arbeit durch *Academia promotio* die Deckung der ausländischen Kosten verdienten. In solchen Fällen erforderte die *Superintendentia* die Einzahlung einer relativ bedeutenden Summe von den *Academia promotio* übernommenen, aber ins Ausland nicht reisenden Berufsanfängern. Die Größe der in eine *Deficiens Cassa* einzahlenden Summe, mit der den ärmeren Priestern, ihren Witwen und Waisen geholfen wurde, änderte sich pro Person und führte dadurch zu zahlreichen Streitsachen. Die *Superintendentia* rechnete theoretisch die von ihr anerkannten Kosten von dem Gehalt des Trivialschullehrers Gehalt ab, und verlangte ein Drittel des Restbetrags von den Priesterkandidaten. Alldas konnte aber wegen mehreren unsicheren Faktoren zu keiner schnellen und genauen Festsetzung der den Jugendlichen belassenden Verpflichtungen führen.

39 Im Jahre 1808 war er als Prediger in Parasznya zugleich Propst. UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*”..., 82.

40 UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*”..., 46.

41 UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*”..., 54.

Die Bestimmung des Einkommens der Trivialschullehrer machte eine ernste Sorge, da die Gemeinden ihren Priestern und Lehrern das Naturallohn und den Geldbeitrag in verschiedenem Maß zukommen liessen. Die Umrechnung des Naturallohns hingte vom Jahr, Ort und von der Jahreszeit ab. Ebenso brachte die Kalkulation der Kosten des Trivialschullehrers den Grund einer Auseinandersetzung vor, ganz zu schweigen davon, dass man es noch akzeptieren lassen musste – und alldas wurde dadurch gekrönt, dass der Priester für den Lehrer die Unterkunft bzw. das Essen sicherte.

Der Berufsanfänger wurde oft wegen willkürlichen Tarifs angeklagt. Um die Situation bereinigt zu werden, bot der Propst einen Untersuchungsausschuss auf, dessen Aufgabe die Anfertigung eines genauen Ausweises über alle möglichen Einkommen und Kosten des *Rectors* war.⁴² Dafür kann das Beispiel des Priesters in Felsődobsza (Abaúj Komitat), József Sebök angeführt werden, dessen Einkommen und Ausgaben eine abgesonderte Kommission untersuchte. Die Deputation hielt die während drei Jahre für Bekleidung ausgegebenen Kosten von 300 Ft für unbegründet und zu viel.⁴³ Der ehemalige *Rector* in Aszaló (Borsod Komitat), Sándor Tasnádi bat um eine vollständige Befreiung mit Bezugnahme auf mehrere Sorgen: in den ungemein ärmlichen Jahren verfügte er über nur sehr knappes Einkommen; die Gemeinde schuldete ihm große Summe; der Preis des als Naturallohn bekommenen Weines ist so stark gestürzt, dass er sich aus dreijährigen Weineinkommen kein einziges, anständiges Kleid leisten konnte, „das riesige Hochwasser“ im Jahre 1813 machte es endgültig unvorstellbar, dass er sein Gehalt von den Einwohnern jemals bekommt.⁴⁴ Sein Bericht mit dramatischer Stimmung wurde vom Untersuchungsausschuss nur mit starken Vorbehalten angenommen, nach der Untersuchung der Kalkulation betrachtete es nur eine Schuld der Gemeinde in Höhe von 68 Forint als beweisbar.⁴⁵ Kaum zwei Monate später leitete die Gemeinde Felső-Borsod den Fall von Tasnádi damit an die *Superintendentia* über, dass eine vollständige Befreiung kein beispielhaftes Vorbild dienen würden.⁴⁶ Endlich 1816, einundhalb Jahre nach dem ursprünglichen Gesuch traf die *Superintendentia* die letzte Entscheidung, die das Angebot des Priesters in bezug auf die Einzahlung von 50 Forint billigte.⁴⁷

42 Für die fast vollständige Rekonstruktion des exzellenten, zeitgenössischen Trivialschullehrers ist der Ausweis geeignet: TREKL. A. XXXVII. 15.422-423.

43 TREKL. A. XXXIV. 13.405-407.

44 TREKL. A. XXXVIII. 15.246.

45 TREKL. A. XXXVIII. 15.405.

46 TREKL. A. XXXVIII. 15.404.

47 TREKL. A. XXXIX. 16.115.

Im Hintergrund der Abrechnungsschwierigkeiten stand oft die Tatsache, dass sich der Jugendliche auf den Weg machte, aber blieb in Preßburg oder Wien stecken und wartete lange auf die Hinausgabe des Reisepasses vergeblich. Nach der erfolglosen Wartezeit ging er unverrichteter Dinge nach Hause weg, aber inzwischen war der größte Teil des zurückgelegten Geldes aus. Der ehemalige *Senior* aus dem Kollegium István Czövek, der ähnliche persönliche Erfahrungen in Wien hatte, bot freiwillig den Gefallenen als Unterstützung 100 Ft an.⁴⁸ (Das ist wahr, dass er nur Geld im Wert von Fünftel der ursprünglichen Summe einzahlte, weswegen neuere Untersuchungen verordnet wurde.⁴⁹) Ein Jahr später argumentierte der Kaplan aus Tiszanána (Heves Komitat), Pál Bornemissza Kovács genauso: der königliche Befehl erschwerte wesentlich die Erwerbung des Reisepasses, die schwere Krankheit und der Mangel des Geldes brachte ihn nicht nur um die Möglichkeit der Reise, sondern auch um sein Geld – so bot er nur 30 Ft an.⁵⁰ Von den Obererwähnten wich die Geschichte des Miskolcer Kaplans, István Nyusztai bedeutend ab. Im Jahre 1814 verweilte er sich auch in Wien, er konnte die Stadt aber nicht wegen des Mangels der Erlaubnis, sondern wegen der Devaluation (der unbezahlbaren Geld- und Silbermünze) nicht verlassen. Deswegen blieb er ein Jahr lang dort, nahm an Vorlesungen der lokalen Universität teil, studierte in seiner Freizeit fleißig – also holte er letztendlich den Ausfall der Peregrination nach und beantragte so die vollständige Befreiung.⁵¹

Endlich dürfen wir über die vielleicht verständlichsten Umstände auch nicht vergessen. Die zumeist unterbezahlten Trivialschullehrer konnten entweder nicht so viel Geld sparen, dass sie davon in *Deficiens Cassa* einzahlen, oder ihr zurückgelegtes Geld wurde durch die harten Zeiten aufgebraucht. Das stellte sich auch aus dem Gesuch von György Osváth heraus, er wurde nämlich durch die Devaluation in Armut gestoßen.⁵² Gerade ein Jahr später berichtete er wieder über seine Lebensumstände: er lebt seit anderthalb Jahren aus Anleiten, habe viele uneintreibbare Außenstände, so könne er insgesamt 20 Ft zahlen.⁵³ Der schon früher erwähnte József Sebök konnte die von der Deputation vorgeschriebenen Verpflichtung in Höhe von 100

48 TREKL. A. XXXV. 13.588.; A. XXXV. 13.921.

49 TREKL. A. XXXVI. 14.110.

50 TREKL. A. XXXV. 13.935. Ähnlicherweise fanden wir noch zahlreiche Anträge, in denen alle diese drei Argumente erwähnt wurden. Der Unterschied zeigt sich nur in der Größe der angebotenen Summe.

51 TREKL. A. XXXIX. 15.766.

52 TREKL. A. XXXVII. 14. 958.

53 TREKL. A. XXXVIII. 15.437

Ft nur in 5 Raten bezahlen.⁵⁴ Der aus Verweisung und Armut stammende Mihály Pávai sammelte nur wenig Geld zusammen, erkrankte noch dazu im Fejér Komitat so stark, dass er nach 2 Wochen zurückkehren musste und wurde bis zum nächsten Jahr arbeitslos. Er berief sich auf diese Gründe, als er um die Erlassung der Einzahlung bat.⁵⁵ Der Prediger aus Viss (Zemplén Komitat), Sándor Harsányi führte zu seiner Entschuldigung auf eigenartige Weise nicht nur sein bescheidenes Einkommen an, sondern auch die Tatsache, dass er weitere sechs Personen unterhalten soll – unter ihnen ein Jahr lang auch die Witwe seines Vorgängers.⁵⁶

Am Ende des zur ernststen Streitsache führenden Verfahrens musste im allgemeinen 100 Ft bezahlt werden, aber in einzelnen Fällen wurde auch über eine Verpflichtung in Höhe von 40 und 150 Ft eine Entscheidung getroffen.⁵⁷ Wenn wir in Betracht ziehen, dass ein Trivialschullehrer während 3 Jahre beinahe 1000Ft verdiente bzw. die Unterkunft und das Essen vom Prediger bekam, zählte es zu einem mittelmäßig strengen Beschluss.

5. Die Ordination und ihre Vorgeschichte

Mehrere Stationen kamen der Ordination hervor. Zunächst musste der Kandidat eine Gemeinde finden, die ihn als Priester aufnahm. Es war aber verboten, um eine Stelle miteinander zu rivalisieren, genauso durfte die Kirchengemeinde keinen Prediger einladen, der früher dort als Trivialschullehrer diente.⁵⁸ So hatten die Trivialschullehrer, die sich nach der Laufbahn eines Priesters sehnten, nur eine einzige Chance: mit fleißiger Arbeit und tugendhaftem Leben unter den anderen hervorzugehen bzw. die Liebe und die Anerkennung der Gläubigen innerhalb und außer der Gemeinde zu gewinnen. Die Auswahl des Trivialschullehrers und Priesters wurde auch streng geregelt. Bei der Wahl des *Rectors* und *Praeceptors* hatte die Gemeinde nämlich kein Wort mitzureden, das Kollegium verteilte die Plätze unter den Kandidaten nach der Reihenfolge der Meldungen. Über die nicht ausgesprochen glückliche Lösung haben viele geklagt, mehrere Kirchengemeinden versuchten einen anstelligen Trivialschullehrer auf die Weise zu suchen, dass die Gesandten nach Sárospatak schickten. Die *Superintendentia* verbot es und bestrafte nicht nur die Kirchengemeinde,

54 TREKL. A. XXXVI. 14.059.

55 TREKL. A. XXXI. 11.821.

56 TREKL. A. XXXI. 12.003. Sein Antrag hatte kein Ergebnis, nach den von uns gefundenen Unterlagen musste er die höchste Summe (153 Ft) in *Deficiens Cassa* einzahlen.

57 40 Ft beispielweise: TREKL. A. XXXIX. 16.115.; 153 Ft: TREKL. A. XXXII. 12.289.

58 KOVÁCS, A. *Egyházjogtan. Különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira*, 356 – 362.

sondern auch die der Verführung nachgebenden Jugendlichen. Um die familiäre Verflechtung zu vermeiden, durfte der Sohn des lokalen Predigers keine Stelle in der gegebenen Gemeinde bekommen.⁵⁹ Bei der Priesterwahl mussten die Betroffenen immer strengere Regeln erfüllen. Unter diesen war der Schutz des älteren Predigers besonders wichtig. Da sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ein bedeutendes Überangebot an den zukünftigen Priestern zeigte, so musste der Vorteil der älteren aber für den Dienst noch geeigneten Priestern den Berufsanfängern gegenüber durch Gesetze gesichert werden.⁶⁰

Der für sich schon eine Stelle gefundene Kandidat musste seine Eignung in einer Tauglichkeitsprüfung beweisen. Da mussten hebräische und lateinische Teile der Bibel erklärt werden, bzw. die Kandidaten mussten theologische Fragen beantworten und die Prüfungsaufgaben vor den Theologieprofessoren bzw. den von der *Superintendentia* bestimmten Priestern erfüllen. In den jährlichen Berichten der Deputationen können wir über völlig erfolglose Versuche nicht lesen – so schafften also die lange Vorbereitungen die Möglichkeit dafür, dass die zur Prüfung zulassenden Kandidaten schon vorher gesiebt werden. Trotz dessen unterschied die Prüfungskommission die einzelnen Produktionen und ordnete die besser und schwächer leistenden Kandidaten mindestens in zwei oder drei Gruppen ein.⁶¹ Die Kandidaten, die der Ordination würdig waren, mussten endlich dem Kollegium für seine Fürsorge mit Bibliotheksbeitrag danken. Die *Neoprocedenten* zahlten anfangs 3, später ab 1810 5 RFt ein, aber es kam fast jedes Jahr vor, dass jemand seine Verpflichtung statt der Einzahlung des Geldes mit Hineingabe von latein- und deutschsprachigen Büchern erfüllte.⁶² Wir entdecken die Spur der Einzahlung über dem Durchschnitt nur einmal: der Kaplan aus Serke (Gömör Komitat), Sámuel Bátori bot im Jahre 1816 das Doppelte der anderen, 10 RFt auf.⁶³

Die Ordination passierte unter der Leitung des *Superintendenten* im Gottesdienst. Die protestantischen Kirchen bestanden auf einziger Ordination im Leben eines Menschen. Sie bestanden auch nicht auf einer neuen Ordination, wenn der Priester inzwischen eine weltliche Stelle wählte und erst später in den Priesterstand zurückkehrte, sogar die katholisierenden

59 Über die strengen Vorschriften: P.C.A. 19 – 23.

60 István Garas, der *Vizenotar* aus Abaúj brachte seine Empörung im Jahre 1817 hervor, denn erfahrene Pfarrer blieben ohne Stelle, weil die Kirchengemeinden auf jüngeren *Togaten* bestanden. TREKL. A. XL. 16.293.

61 Zum Beispiel: TREKL. A. XXXV. 13.939.; A. XXXV. 13.951-953.; A. XXXVI. 14.331.

62 Zum Beispiel: TREKL. A. XXXIV. 13.331.; A. XXXVIII. 15.261.; B. XLVI. 19.679

63 TREKL. A. XL. 16.166.

und auf den protestantischen Glauben erst später zurückkehrenden Priester wurden auch nicht wieder geweiht. Bei dieser Gelegenheit wurden aber nicht nur die Priester, sondern auch die Kaplanen, Administratoren und die Professoren des Kollegiums geweiht.⁶⁴

Unser auf Grund des Namenverzeichnisses der *Neoprocedenten* zusammengestellten Ausweis zeigt, dass die Zahl der Geweihten jährlich stark, zwischen 7-30 schwankte.⁶⁵ Im Jahr des Toleranzediktes erreichte die Zahl der in den Priesterstand eingetretenen Personen mit 30 ihr Maximum. Es kam mehrmals vor, dass 15-20 Berufsanfänger für sich eine Stelle fanden, sowie passierte es aber auch, dass insgesamt nur zehn oder noch weniger für sich einen Unterhalt fanden. Trotz der Schwankungen kann es festgestellt werden, dass es um die Jahrhundertwende eine Anzahl um zwanzig, in den 1810er Jahren eine um zehn charakteristisch war. Die Berichte scheinen besonders interessant zu sein, die nicht nur den Namen und Dienstort der Weihenden enthalten, sondern auch das Arbeitsgebiet deren voneinander unterschieden. In diesen Fällen können wir sehen, dass sich das innere Verhältnis der *Neoprocedenten* unberechenbar änderte. Es gab Jahre, wenn der Bedarf an provisorischen – oder Aushilfspriestern wesentlich grösser war als der an Priestern mit vollem Recht, aber wir können auch zahlreiche Beispiele für das Gegenteil erwähnen. Allerdings in den Jahren, als die den Dienst antretenden Personen voneinander als Kaplan bzw. Priester abge-sondert angegeben wurden, erreichte das Verhältnis von Kaplanen zu Priestern immer mindestens das Viertel. Gemäß unserem Ausweis kann es festgestellt werden, dass um die Wende des 18/19 Jahrhunderts neue Priester relativ in grossem Verhältnis (6-8%) in den zur Verfügung stehenden Stellen in den Gemeinden geweiht wurden. Aber ab 1807 stellte die *Superintendentia* wesentlich weniger neue Priester an, so wurde nur 2,5-5% von 300 Stellen mit neuen Kandidaten besetzt. Die Zahl der jährlich neu geweihten 10-20 Priester blieb aber wesentlich davon zurück, was wir – zwar mit strengem Vorbehalt – aber als jährliche Priester – Nachwuchskapazität des Sárospataker Kollegiums (60 Personen pro Jahr) bestimmten.

64 KOVÁCS, A. *Egyházjogtan. Különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira*, 361 – 362.

65 Siehe: Anhang III. Tabelle. Wir fanden keine Verzeichnisse in Bezug auf die aus der Tabelle fehlenden Jahre. Zwar ist es vorstellbar, dass niemand in diesen Jahren geweiht wurde, aber eher vermuten wir, dass die Namenliste aus irgendwelchem Grund nicht fortlebte.

Um die Wende des 18/19. Jahrhunderts fungierten 250 Materekklesien im Reformierten Bistum Tiszáninnen.⁶⁶ Die Zahl der Priester in *Superintendentia* war davon größer, denn einige Gemeinden stellten nämlich Zweitpriester, einige hohe Adelligen Hofpriester oder Hofkaplan an, ganz zu schweigen von den Feldpriestern.⁶⁷ Dazu müssen noch die Kaplanen gezählt werden. Der kleinere Teil der Kaplanen arbeitete unbestimmte, manchmal lange Zeit als Aushilfer neben den aus der Gemeinde nicht weggeschickten, aber für den Dienst nicht mehr geeigneten Priestern. Die Mehrheit konnte aber nach 2-3 Jahren vorankommen und bekam irgendwelche Kanzel als Priester mit vollem Recht. (In beiden Fällen rechnete man für sie einen Teil vom Einkommen des Predigers ab.) Auf Grund dessen ist es zu erklären, dass die *Superintendentia* in unserer Epoche etwa 260 Priester und weitere 40-50 Kaplanen brauchte.

Das Lehreramt bedeutete nur beschränkt eine weitere Möglichkeit zum Finden einer Stelle. Die Mehrheit der Kirchengemeinden stellte die aus dem Kollegium gerade herausgekommenen, sich nach Weiterstudium oder Aufstiegsmöglichkeit sehnenden *Togaten* an und tauschten diese alle 2-3 Jahre aus, so war die Anstellung der erwachsenen Trivialschullehrer lange ganz selten. Beim Vergleich verschiedener Quellen sind wir darauf gekommen, dass etwa 80 Gemeinden ständige Lehrer im Erwachsenenalter beschäftigen konnten. Im Bistum – in unserer Epoche in Losonc/Lučenec, Miskolc, Szikszó – funktionierten einige höhere Schulen (mit einer dem katholischen Gymnasium oder Kleingymnasium ähnlichen Struktur) in denen ein-drei Professoren pro Schule nötig waren. Natürlich selbst das Sárospateker Kollegium behielt von Jahr zu Jahr einen begabteren Studenten, bzw. kam es vor, dass Priester (mit dem Titel Professor oder *Humaniorum Professor*) sowohl in die akademische Fakultät als auch in das Gymnasium eingeladen wurden. Dass heisst, dass gleichzeitig höchstens 100-110 Professoren und Trivialschullehrer in der *Superintendentia* lehrten. Daneben muss nur die gelegentlich gebende, nicht zu anziehende Möglichkeit erwähnt werden, als eine wegen Krankheit oder Ablebens leer bleibende Priesterstelle bis zur nächsten Versammlung – also höchstens ein Jahr lang – mit einem von außen hinbestellten Stellvertreter (Administrator, in einer Eigenschaft als

66 Im Jahre 1799, als das Calvinistische Bistum Tiszáninnen reorganisiert wurde, wurde ganz genau 251 Materekklesien zusammengeschrieben. TIREKL. AXXVIII. 10.366-373. Es widerspiegelte aber nur die damaligen Zustände (1799), so konnte sich diese Zahl unbestimmte zeitweise vermehren oder verringern.

67 Damals hatten nur einige größeren Gemeinden (beispielsweise: Mezőkeresztes, Miskolc, Rimaszombat/Rimavská Sobota, Sárospatak) mehr als einen Prediger.

Supplens) besetzt wurde.⁶⁸ Alles in allem konnten Anfang des 19. Jahrhunderts im Reformierten Bistum Tiszáninnen höchstens 400-410 kirchliche Personen mit einem langfristigen Auftrag rechnen – unter ihnen waren aber nur cc. 260 Priester mit vollem Recht.⁶⁹

6. Arbeitsmöglichkeit, Arbeitslosigkeit

Wir konnten sehen, dass das Finden einer Stelle der Berufsanfänger nach dem Wunsch der Kirchengemeinden entstehen konnte. Aber bis Mitte der 1810er Jahre waren auch die schon aktiven, erfahrenen Priester dem Willen ihrer Gemeinde ausgeliefert. Bis diesem Zeitpunkt galt am rechten Ufer der Oberen Theiß die Gewohnheit des Priesterbehaltens bzw. der Priesterentlassung – zwar war es im Vergleich zu der früheren Gewohnheit schwächer. Die protestantischen Gemeinden waren nämlich traditionell nicht nur zur Wahl ihres Priesters berechtigt, sondern auch dazu, dass sie jährlich eine Entscheidung darüber treffen, ob sie mit ihrem Priester auch weiterhin zufrieden sind oder ihn eher entlassen. Die Entlassung eines Priesters war nur ausschließlich mit einem gut begründeten, auch von der Leitung der *Superintendentia* angenommenen Grund möglich, ab 1791 sicherte der Budaer Kanoniker der Kirchengemeinde diese Möglichkeit nur alle drei Jahre.⁷⁰

Trotz dessen kam es vor, dass ein Priester ungerecht weggeschickt wurde – nur weil die Gemeindevorstände oder selbst die Gemeinde auf einem anderen Priester bestanden. Dieses System gab aber dem meistens mit dem Gehalt unzufriedenen Prediger gleichzeitig die Möglichkeit dazu, für sich nach einer bestimmten Zeit eine neue Stelle zu finden. Zahlreiche Gemeinden und Priester lebten mit der Möglichkeit der nur auf eine bestimmte Zeit des Jahres beschränkende Stellenauteilung – die die Zustimmung

68 KOVÁCS, A. *Egyházjogtan. Különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira*, 388 – 389.

69 Eine weitere Möglichkeit war noch, dass die Sárospataker Studenten eine Stelle außer des Bistums Tiszáninnen bekamen. Aber es passierte nicht zu oft, dann fast die ganze Tiefebene von den Studenten des Debreziner Kollegiums, die Transdanubien von den Studenten des Kollegiums von Pápa besorgt werden. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, als das Kollegium von Pápa in den Hintergrund geriet, verstärkte sich die Position des Sárospataker Kollegiums, aber es erwies sich nur als provisorisch. Das zeigt auch der sog. Legationskrieg bei der neueren Blütezeit des Kollegiums von Pápa, als das Kollegium seine Position in Nord-Transdanubien vom Sárospataker Kollegium zurückgewinnen konnte. Darüber und über die Bedeutung der Tätigkeit des Kollegiums von Pápa ist neulich eine ausgezeichnete Aufarbeitung: KÖBLÖS, J. (szerk.). *A Pápai Református Kollégium, 1585 – 1861. [Das Pápaer Reformierte Kollegium.]* Pápa, 2006.

70 Die von dem im Jahre 1791 in Buda stattgefundenen nationalen Konzil festgelegten kirchlichen Gesetze. III. 9. 13.5.

der *Superintendentia* und des Bistums beanspruchte -, andere Gemeinden blieben aber jahrelang oder jahrzehntelang bei demselben Prediger.⁷¹ Die Praxis des Priesterbehaltens und der Priesterentlassung der Gemeinden bzw. die Gründe der Ortsveränderung der Priester werden wir erst später ausführlicher untersuchen. Bis dahin nehmen wir nur an, dass im Verhältnis zwischen Gemeinden und Priestern aus dem Aspekt, ob ein Priester bleibt, die folgenden Faktoren als wichtig galten: die Zahlungsmöglichkeit und –bereitschaft der Gemeinde, die inneren Machtverhältnisse der Kirchengemeinde (zum Beispiel die viel hadernden Gemeindevorstände konnten die Priester abschrecken); die Arbeit und die Moral des Priesters, seine persönlichen Beziehungen, eventuell die Position des Priesters und seiner Familie in der lokalen Gesellschaft. Aus dem Aspekt unseres Themas ist diesmal das Wichtigste, dass die Wahl und die Entlassung des Priesters die Möglichkeit eröffnete, in den Priesterstand hineinzukommen.

Nach dem Kennenlernen der Priesterbildung, der verschiedenen Formen des Weiterlernens, der Gruppen der *Neoprocedenten*, bzw. der Grösse der Nachfrage nach Priestern ist es eine wichtige Frage, wie oft die zukünftigen Priester mit einer Arbeitslosigkeit (*vacantia*) bedroht wurden und wie lange es dauern konnte. Auf diese zwei Fragen ist es keine zahlreiche Priesterkandidaten betreffende, adäquate Antwort zu geben. Wir konnten sehen, dass es – wegen der unberechenbaren Laufbahnen vom Kollegium bis zur Ordination – nicht einmal mit einer groben Schätzung zu bestimmen ist.

Über die Schwierigkeiten der Berufsanfänger beim Finden einer Stelle können wir wieder aus den autobiographischen Erklärungen der Priester ein vollständigeres Bild gewinnen. Unter den im Jahre 1808 Dienst verrichtenden 193 Priestern wissen wir über 24 (12,4%) ganz genau, dass sie vor der Ordination mindestens einige Monate auf die Stelle warten mussten.⁷²

71 Nur als Illustration stehen hier einige gegenseitige Beispiele: die Gemeinde in Tiszaú (Zemplén Komitat) stellte zwischen 1747 und 1876 insgesamt 7 Priester. Unter ihnen war Mihály Miskolczy Bodnár – als Nachwuchs seines Vaters – 47 Jahre lang, János Szekeres 43 Jahre lang tätig. Im Gegensatz dazu gab es während dieser Zeit in dem naheliegenden Gesztely 16 Pfarrer die einander alle 4 - 5 Jahre wechselten bis auf Pál Lovas, der 15 Jahre lang an der Stelle blieb. Unter den Priestern kann der Fall von Pál Sárkány ausgehoben werden, der zwischen 1817 – 1878 in Nyíri (Abaúj Komitat) Priester war. Im Gegensatz dazu hatte Dániel Illés zwischen 1784 – 1818 11 Stellen. UGRÁI, J. A *Tiszáninnen Református Egyházkerület lelkészei. A kezdetektől a millenniumig. Adattár.* [Die Prediger des Reformierten Bistums Tiszaúinnen. Von den Anfänge bis Millennium. Sammlung von Daten.] Sárospatak, 2007. Internetes publikáció: www.uni-miskolc.hu/~egyhtort.

72 Da wir einen Teil der Erklärungen nur in einer einheitlichen und verkürzter Form gefunden haben und es darin kein Wort über die ohne Arbeit verrachtete Zeit gab, so neh-

Die von vier Monaten bis drei Jahre lang dauernde Arbeitslosigkeit war am Anfang der Laufbahn der zukünftigen, jungen Priester keine Seltenheit: neun Kandidaten ein Jahr lang, sechs ein halbes Jahr, zwei Personen anderthalb Jahr, zwei zwei Jahre lang, bzw. zwei drei Jahre lang blieben in der Gemeinde und so auch ohne Gehalt. Aber es kam ein kürzerer (ein-, vier- und neunmonatiger) Zeitverlust auch vor.

Zwar ist es mit der schon oben vorgestellten unsicheren Situation der Peregrination leicht zu erklären, aber jedoch ist es interessant, dass mehr als in der Hälfte der Fällen (bei 14 Gelegenheiten) mussten solche Jugendlichen auch warten, die ihr Wissen auch im Ausland erweiterten. Natürlich konnte ihre Heimkehr nicht genau ausgerechnet werden und es war besonders schwer solchen Kandidaten eine Stelle zu sichern, die gerade vor der stellaausteilenden Versammlung heimkamen. Sogar konnten die Leiter der *Superintendentia* daran auch nicht sicher sein, ob die aus der Peregrination heimkehrenden Studenten später überhaupt einen Priesterdienst übernehmen wollen. Deshalb mussten viele nach der Heimkehr lange feststecken. Der spätere Prediger in Abaújszántó (Abaúj Komitat) Ábrahám Balogh schrieb ohne besonderes Kommentar, dass er Mitte Mai 1801 heimkam und konnte erst ab nächsten April eine Stelle bekommen. Das war auch der Fall bei András Juhász, der um die Jahrhundertwende aus Göttingen heimkam und danach ein Jahr lang ohne Arbeit blieb. István Szokolyai Hártó, der Prediger in Mályinka (Borsod Komitat) berichtete auch darüber, dass er nach der Heimkehr aus Holland und Sachsen zwei Jahre lang ohne Arbeit blieb, bald als Kaplan arbeitete.⁷³ Aus den Zeilen von János Tóth, der am Ende der 1800er Jahre in Beszter (Abaúj Komitat) Prediger war, stellte sich eine längere Wartezeit aus. Zwar gab er nur ein-zwei Mal genaues Datum an, können wir doch ausrechnen, dass es unter „langer Zeit“ drei Jahre verstand. Diese drei Jahre verbrachte er – nach einem zweijährigen Studium in Wien – ohne Arbeit.⁷⁴

Ein viel mehr reibungsloses Schicksal hatte Sámuel Nádaskay, der zwei Jahre lang mit dem als grösste Ehrung geltenden Senior-Stipendium in Bern studieren konnte, und nach der Heimkehr Ende 1785 konnte schon im Frühling den Dienst antreten. Noch nach einer kürzeren Unsicherheit, insgesamt

men wir nur an, dass sich in der Tat am Anfang mehrere Jugendlichen mit dem Problem des Findens einer Stelle konfrontieren mussten. Diese Zahl kann noch dadurch auch höher sein, dass viele Pfarrer gar nichts über die Daten bezüglich ihrer Leben berichteten, sonst hätte es sich herausstellen können, dass sie 1 - 2 Jahre verschwenden.

73 UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*“ ..., 43.; 63.; 84.

74 UGRAI, J. „*Kis világnak világos kis tüköre*“ ..., 56.

zwei Wochen wurde György Kenyeres nach Igrici beordnet. Ebenfalls problemlos bekam János Patay eine Stelle, der eine lange und inhaltsreiche ausländische Studienreise hinter sich wusste – er hatte sogar die Möglichkeit, zwischen zwei Stellen zu wählen.⁷⁵ Die Eintragung von dem im Jahre 1807 in Zubogy (Gömör Komitat) angestellten Priester, András Horváth zeigt nicht nur von einem den letzteren ähnlichen Arbeitsantritt, sondern auch davon, dass die höchstens einjährige Arbeitslosigkeit ihn nicht unbedingt störte. Horváth wollte nach der Heimkehr aus Wien noch eine Weile die *Vacantia* genießen, aber wegen des Todesfalles des Priesters in Sajóvadna Gábor Kováts, wurde er dorthin für Administrator beordnet.⁷⁶ Alldas weist darauf hin, dass einige, die sich es leisten konnten, nach der Peregrination noch gerne ohne Amt blieben. Im Gegensatz zu ihnen erlebten die an Peregrination nicht teilhabenden *Togaten* die Tatenlosigkeit ohne Gehalt als Zwang. Insgesamt zwei Personen berichteten darüber, dass sie wegen längerer Krankheit eine Stelle in irgendwelcher Gemeinde nicht annehmen konnten.⁷⁷ Die anderen zeigten an, dass sie ihre Zeit vergeblich verschwendeten. Der schon früher erwähnte Priester, József Serki war zweimal für je ein Jahr zu *Vacantia* gezwungen. László Brassai reiste als Feldpriester am Ende der Kriege von Napoleon und als er heimkam, blieb er fast einen Monat ohne Amt. Zwar schrieb er abgesondert keine Zeilen davon, aber aus der genauen Datumangabe stellt sich heraus, dass der spätere Prediger in Abaújvár (Abaúj Komitat), Pál Gáspár nach der Lehrtätigkeit in der Trivialschule drei Jahre lang auf eine Priesterstelle wartete.⁷⁸

In der nahen Zukunft möchten wir uns in einer anderen Studie mit der Ortsveränderung und Arbeitslosigkeit der schon geweihten und erfahrenen Priester befassen. Diesmal bemerken wir nur, dass wir auf einen solchen Fall zwar zahlreiche Anträge und Unterlagen fanden, blieben die Beschwerden vor der Ordination stehenden Priester aus unserer systematischen Sammlung jedoch aus. Gewiss gehörte es sich denjenigen nicht, das Forum des Bistums bzw. der *Superintendentia* zu beantragen, die in den Priesterstand feierlich noch nicht aufgenommen wurden. Deshalb können wir neben den individuellen Laufbahnen enthaltenden Biographien von den Schwierigkeiten der Arbeitssuche der Berufsanfänger nur hier und da Kenntnis erhalten. So zeigte zum Beispiel György Endre bei der obligatorischen Einzahlung in *Deficiens Cassa* an, dass er ohne eigenes Verschulden nicht zahlen kann:

75 UGRAI, J. „Kis világnak világos kis tüköre”..., 67.; 87.; 121 – 122.

76 UGRAI, J. „Kis világnak világos kis tüköre”..., 109 – 110.

77 UGRAI, J. „Kis világnak világos kis tüköre”..., 57 – 58.; 106.

78 UGRAI, J. „Kis világnak világos kis tüköre”..., 46.; 53.; 104.

zwar war er zwei Jahre lang Trivialschullehrer und verbrachte wegen der Peregrination ein Jahr in Zisps/Spiš, um dort Deutsch zu lernen aber reiste endlich ins Ausland nicht und in seiner Heimat wartete auf ihn das Elend in *Vacantia*. In einem ähnlichen Fall kam ebenfalls ans Licht, dass der ehemalige *Rector* aus Sajószentpéter, Sámuel Rákosi seit 5 Jahren ohne Amt war, als seine Zahlungslust auf 50 Rft reduziert wurde.⁷⁹ Aus dem im Jahre 1809 geschriebenen Brief von dem 72-jährigen Prediger in Taktaszada (Zemplén Komitat), Pál Sebő stellt sich auch eine lange Wartezeit heraus. Nach diesem Brief war er nach 13-jährigem Studium im Kollegium Trivialschullehrer in Tállya, dann musste er drei Jahre lang bei seinen Eltern auf eine Priesterstelle warten.⁸⁰

Nur eine einzige unserer Quellen beschäftigt sich umfassend mit der Verwirrung des Berufsanfangs der Priesterlaufbahn. In dieser Quelle aus dem Jahr 1808 wird die Frage von dem schon früher erwähnten Propst, Ábrahám Komjáthy relativ ausführlich studiert. Er erklärt, dass die Zahl der Priesterkandidaten in den vergangenen drei Jahren unerklärbar anwuchs – es konnte eine Gleichgewichtslage entstehen, wenn sich weitere sechs Jahre keine neuen Kandidaten bewerben würden. Nur in seinem Zuständigkeitsbereich, in Felső-Borsod bewarben sich 18 Kandidaten um zwei Priesterstellen und 12 Aspiranten um zwei Trivialschullehrerstellen. Nach der Meinung von Komjáthy, haben die ohne Amt bleibenden *Togaten* keine andere Möglichkeit, als eine weltliche oder militärische Laufbahn einzuschlagen. Nach seinen Lösungsvorschlägen musste man zuerst darauf bestehen, dass alle die normale Studienzeit im Kollegium verbringen, weil viele – unabhängig vom geringen Gehalt – immer früher zu einem Trivialschullehramt kommen wollten. Nach Komjáthy müsste aber nicht nur die jetztige normale Studienzeit verlangt werden, sondern auch die Verlängerung des Studiums, denn sich die griechischen und hebräischen Studien in den vergangenen Jahrzehnten fast völlig als verschwindend erwiesen. Außerdem sollte grössere Strenge im Bereich der Peregrination, die sich auf immer weniger *Togaten* und kürzere Zeit beschränke, gezeigt werden.⁸¹ Es ist sehr interessante, aber bisher noch unbeantwortete Frage, ob die Leiter des Kollegiums die Studentenzahl in den nächsten Jahren in Kenntnis der schon von Komjáthy auch erfahrene Probleme bewusst verminderten – oder hängte diese Tendenz mit der Anpassung an die gegebenen Umstände zusammen.

79 TREKL. A. XXXIX. 16.115.

80 TREKL. A. XXXIV. 13.078.

81 TREKL. A. XXXIII. 12.907.

Zusammenfassung

In unserer Studie wurden die Priesterbildung im Reformierten Bistum Tiszáninnen und die Chancen der Priester beim Finden einer Stelle untersucht. Wir sind darauf gekommen, dass alle Phasen der zusammengesetzten, aus mehreren Stationen bestehenden, auf mehrere Orten stattfindenden, mindestens anderthalb Jahrzehnte dauernden Bildung den Betroffenen die Möglichkeit gaben, inzwischen auszutreten und zu wechseln. Mit dieser Möglichkeit lebten viele von Jahr zu Jahr. Das war natürlich und notwendig, denn das Bistum konnte wesentlich weniger neue Priester, Trivialschullehrer und andere kirchliche Angestellten engagieren, als die Empfangskapazität der theologischen, akademischen Fakultät im Sárospataker Kollegium war. Das ist also eindeutig, dass die Professoren der *Togaten* ähnlich den damaligen mittelstufigen Institutionen über zusammengesetzte Funktionen verfügten – sie verrichteten außer des primären Zieles, der Sicherung des Priesternachwuchs auch andere Aufgaben, so beteiligten sie sich an der Bildung der bescheidener gebildeten weltlichen Intelligenz. Den damaligen schulischen Umständen entsprechend entstanden die Anzahl- und Altersindikatoren der theologischen Fakultät, sowie die Unberechenbarkeit des Abbruchs, der Absolvierung und der Fortsetzung der Studien.

Die kalvinistische Priesterbildung beendete nicht mit der Ablage der Prüfungen. Auf das Studium im Kollegium folgte eine sich fast auf alles erstreckende Lehrtätigkeit in der Trivialschule und danach die theoretisch von allen verlangte, aber in der Tat unterlassbare ausländische Studienreise. Alldas wurde noch durch die als Hilfs- und Stellvertreterpriester verbrachten Jahre ergänzt. Endlich mussten die Kandidaten als Bedingung der Ordination für sich eine Stelle finden und eine im Vergleich zu den früheren Proben relativ leichte Befähigungsprüfung ablegen. Der zweimal zwei- oder dreijährige Zeitraum nach dem Kollegium bot wieder die Gelegenheit dazu, dass sich die Jugendlichen anders besinnen und den ursprünglichen Plan ändern. Die Gemeinden und eigentlich die ganze Kirchenorganisation waren – besonders mit der Erforderung der Lehrtätigkeit in der Trivialschule – in der Lage, die Aspiranten gründlicher zu beobachten, auszuprobieren und unter ihnen zu selektieren. Was die Vorbeugung der extremen Priesterüberbildung anbelangt, wurde nur derjenige geweiht, der schon eine Priesterstelle hatte. Dadurch wurde es nicht nur verhindert, dass in den geschlossenen Kreis der Prediger mehr als der nötige Kandidat hineinkam, sondern wurde auch die Chance zum Fortkommen der Kandidaten vorher erklärt.

Alldem entsprechend war die Erscheinung der Arbeitslosigkeit im Kreis der auf die Ordination wartenden, kirchlichen Dienst verrichtenden Jugendlichen allgemein bekannt. Es zählte so zu keinem schreienden Beispiel, wenn jemand ein, zwei oder sogar drei Jahre lang ohne Amt feststeckte, denn es war natürlich unmöglich, den genauen Anspruch der Kirchengemeinden bzw. die geistliche Ambition der Kandidaten zu bestimmen. Von der Verwirrung um das Finden einer Stelle vor der Ordination wurden die aus der Peregrination heimkehrenden *Togaten* auch nicht befreit. Der Berufsanfang war sogar im Kreis der über dem Durchschnitt qualifizierten *Togaten* noch weniger reibunglos. Es kann auf den Mangel an die Planmäßigkeit und den unvollkommenen Informationsfluss zurückgeführt werden. Ebendann die lange, aber jederzeit unterbrechenbare Bildung bzw. die strenge Geschlossenheit der Ordination sicherten, dass es sich keine Massenarbeitslosigkeit im Kreis der kirchlichen Dienst verrichtenden *Togaten* herausbilden konnte.

Anhang

1. Die Zahl der ein- und austretenden *Togaten* (Person), 1798-1830

	Eintretenden	Austretenden	Die kirchlichen Dienst verrichtenden Austretenden
1798	136	82	75
1799	143	70	61
1800	115	134	118
1801	120	77	73
1802	89	65	k.D.
1803	71	84	79
1804	35	35	34
1805	48	85	69
1806	71	90	74
1807	65	79	76
1808	27	84	83
1809	72	64	63
1810	75	86	79
1811	70	68	62
1812	71	79	62
1813	64	109	91
1814	67	85	69
1815	61	62	56
1816	76	86	75
1817	66	74	69

1818	80	92	68
1819	61	70	67
1820	64	25	25
1821	66	55	43
1822	86	62	56
1823	107	82	62
1824	97	66	65
1825	96	75	65
1816	76	86	75
1817	66	74	69
1818	80	92	68
1819	61	70	67
1820	64	25	25
1821	66	55	43
1822	86	62	56
1823	107	82	62
1824	97	66	65
1825	96	75	65

2. Die Zahl der *Togaten* pro Studienjahr, 1799-1826

	1799/00	1800/01	1801/02	1802/03	1803/04	1804/05	1805/06	1806/07	1807/08	1808/09	1809/10	1810/11
<i>Iuratii</i>	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12
X.									0	3	0	
IX.				2	1	3	3	4	7	3	5	5
VIII.	6	4	6	7	15	19	15	13	28	35	31	20
VII.	10	17	19	30	27	50	38	58	37	32	23	11
VI.	26	20	43	71	39	42	38	36	40	30	12	25
V.	34	48	50	55	74	39	40	41	34	16	33	35
IV.	71	66	67	94	74	52	49	40	20	34	48	36
III.	67	64	94	75	69	55	47	22	34	58	40	17
II.	74	k.D.	75	k.D.	63	43	22	38	44	41	15	48
I.	125	85	96	71	52	30	40	52	34	k.D.	40	40
Insgesamt	425	316+?	462	413+?	426	345	244	316	290	264+?	259	249

	1811/12	1812/13	1813/14	1814/15	1815/16	1816/17	1817/18	1818/19	1819/20	1820/21	1821/22	1822/23	1824/25	1825/26
<i>Iuratii</i>	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12
X.	4	1	2	0								1	2	
IX.	7	6	6	2	4	3	**	5		2		25	5	
VIII.	10	20	18	21	9	13	19 ^{1**}	14	14	18	29	33	17	11
VII.	19	23	21	12	17	21	20	27	21	36	31	25	31	19
VI.	24	29	17	21	29	30	30	22	41	41	30	29	27	25
V.	30	19	31	36	29	33	33	44	43	37	31	46	30	39
IV.	19	44	44	39	46	47	48	41	34	20	50	39	40	53
III.	51	47	45	51	42	49	44	54	36	53	34	36	63	71
II.	43	40	51	43	48	34	51	33	47	39	28	32	69	55
I.	46	58	37	42	41	47	27	50	34	39	31	21	57	62
Insgesamt	265	299	284	279	277	289	314	302	282	297	276	299	353	347

^{**} In diesem Fall wurden die VII. und VIII. Jahrgänge zusammen angegeben.

3. Das durchschnittliche Lebensalter der *Togaten* in verschiedenen Jahrgangsgruppen, 1815-1825

	1815/16	1820/21	1825/26
Iuratii	27.5	24.9	25.5
X.	0	0	0
IX.	26.2	24	0
VIII.	25	23.6	23.8
VII.	24.5	23.6	24.8
VI.	23.1	21.7	23.6
V.	22.7	21	23.3
IV.	21.1	20.2	22.4
III.	20.5	19.5	21.4
II.	19.4	18	20.3
I.	17.9	17	19

4. Die Zahl der neulich Geweihten, 1782-1830⁸²

Jahr	Die Zahl der Priester	Die Zahl der Kaplanen, Administratoren und Professoren	Insgesamt
1782	30	k.D.	30
1792	7	k.D.	7
1798	11	8	19
1799	16	4	20
1802	19	6	25
1803	10	13	23
1804	6	9	15
1805	12	4	16
1806	8	k.D.	8
1807	13	6	19
1809	9	3	12
1810	10	4	14
1811	9	3	12
1812	8	3	11
1813	17	k.D.	17
1814	8	2	10
1815	8	2	10
1816	4	6	10
1817	7	k.D.	7
1818	4	3	7
1819			
1820	20	k.D.	20
1821	1	7	8
1823	17	k.D.	17

82 Wir fanden keine Berichte über die *Neoprocudenten* in Bezug auf die mangelnden Jahre.

Vzdelanie reformovaných kazateľov a ich možnosti získania pracovného miesta na začiatku 19. storočia v severovýchodnom Uhorsku

Resumé

Cieľom štúdie je identifikovať dimenzie vzdelania a pracovných príležitostí reformovaných kazateľov pred dvomi storočiami. Prvú fázu edukácie kazateľov zabezpečovalo Reformované Kolégium v Sárospataku, kde mladí muži s ukončeným primárnym a sekundárnym vzdelaním pripravujúci sa na profesionálne pôsobenie v klére študovali 7 – 10 rokov. Množstvo študentov, ktorí zanechali štúdium v polovici naznačuje, že Teologická fakulta hrala významnú úlohu nielen v dopĺňaní bohoslovcov, ale aj intelektuálov nižšieho stupňa. Vzdelanie kňazov však nekončilo promovaním na Kolégium, ale v ideálnom prípade pokračovalo dvomi druhmi dvoj až trojročného štúdia (učiteľská pozícia na vidieku a pútnictvo). Mladí muži spĺňajúci predpoklady pre vysvätenie za kňaza zvyčajne slúžili ako kuráti. Obdobie medzi začiatkom štúdia na akadémii a nástupom na pracovnú pozíciu teda činila až 15 – 20 rokov a slúžila aj ako obdobie selekcie kandidátov študujúcich na Kolégium, ktorých bolo podstatne viac než mohla diecéza reálne obsadiť. Zároveň umožňovala mladým mužom hľadať alternatívne pracovné uplatnenie. Napriek tomu, že sa prelátom nepodarilo týmto spôsobom nezamestnanosť celkom eliminovať, boli schopní nezamestnanosť aspoň čiastočne korigovať.

**ŠTUDENTI NA STREDNÝCH ŠKOLÁCH V UHORSKU
V OBDOBÍ DUALIZMU
(Komparácia dvoch konfesionálne odlišných škôl, evanjelického
kolegiálneho a kráľovského katolíckeho gymnázia v Prešove)**

Annamária KÓNYOVÁ

Students at secondary schools in Hungaria at the era of dualism (comparison of the two confessionally different schools, the Protestant college and Royal Catholic Gymnasium in Prešov)

Abstract: *The study shows the state and transition of Hungarian secondary education in the period of the years 1867 – 1918. The era of dualism has brought significant social, political and economic changes and development of education and education in Hungaria. In the field of education at all levels have adopted new laws and regulations in order to improve education and increase the educational level of population of the monarchy. The second part tries to show both the impact of reforms on the functioning of the secondary schools, but especially to zoom "people" of these institutions. This paper compares the two students of different denominational secondary schools in Presov, the Protestant college and Royal Catholic Gymnasium. Both schools have been synonymous with quality of education, they worked many famous professors. The picture of social, ethnic, confessional structure of students of secondary schools provide an analysis of various categories such as religion, language skills, analysis of surnames, occupation father's noble origin, place of residence etc.*

Keywords: *confession, Protestant college, Royal Catholic Gymnasium, students, dualism.*

Dôležitým medzníkom v školskej politike Uhorska bolo obdobie dualizmu. Politické, spoločenské, hospodárske a kultúrne podmienky štátu si v poslednej tretine 19. storočia nutne vyžadovali zvýšenie vzdelanostnej úrovne obyvateľstva. Priemyselná revolúcia, rozvoj v oblasti finančníctva a obchodu, vznik nových vedných odvetví a z týchto podmienok plynúca potreba aspoň základného vzdelania sa stala dôležitým impulzom pre intenzívnejšie budovanie školského systému v Uhorsku, od základných škôl, až po univerzity. Tak sa v posledných desaťročiach 19. storočia začala kliesniť cesta k vzdelávaniu čoraz stále väčšej mase obyvateľstva.

Po rakúsko-uhorskom vyrovnaní (1867) sa aj otázka školstva stala záležitosťou uhorskej vlády, presnejšie uhorského ministerstva školstva a kultu, kde sa za toto obdobie vystriedalo 11 ministrov¹. Uhorská vláda „zdedila“ pomerne dobre vybudovaný, avšak z konfesijnálneho a organizačného hľadiska značne roztrieštený školský systém pozostávajúci z najnižších škôl až po univerzity. Uhorské ministerstvo kultu a školstva prinieslo v období dualizmu zákony a nariadenia, ktoré sledovali najmä zjednotenie školstva na jeho jednotlivých stupňoch. Sú dôležité nielen z toho hľadiska, čo priniesli pre celkový rozvoj školstva, ale aj aký dopad mali na život jednotlivých národov a národností žijúcich v krajine.

Už samotný národnostný zákon vydaný roku 1868 obsahuje, okrem iných, aj ustanovenie týkajúce sa školstva. Zákon povoľoval národnostiam nadobúdať vzdelanie, okrem vysokoškolského, v materinskom jazyku. Umožňoval obciam alebo cirkvi, aby si pomocou vlastných prostriedkov alebo združením zriaďovali nižšie, stredné a vyššie školy, avšak pod dohľadom štátnemu dozoru.²

Budovanie školského systému sa v Uhorsku začalo zákonnou úpravou pomerov v ľudovom školstve. O rozvoj v tejto oblasti sa pričínili najmä minister Jozef Eötvös, ktorý pôsobil na tomto poste v rokoch 1867 – 1871. Jeho školská politika bola orientovaná na reformu ľudového školstva. Zákonným článkom č. 38 z roku 1868 sa v Uhorsku položili základy jednotnej organizácie ľudového školstva, ale cirkvám sa aj naďalej ponechávalo právo zakladať školy. Štát si získal nad ľudovým školstvom (teda aj nad neštátnymi školami) kontrolu prostredníctvom funkcie tzv. škôldozorcov – štátnych inšpektorov, ktorí patrili pod škôldozorné úrady s pôsobnosťou v jednom alebo viacerých obvodoch. Títo úradníci mali za úlohu dozerať nad organizáciou výučby v školách, podnikať potrebné kroky pri zakladaní nových škôl, podávať hlásenia a spracovávať štatistické údaje pre ministerstvo. Tak sa „Eötvösovským“ zákonom začala postupná výstavba moderného školského aparátu a administratívy.³

-
- 1 Jozef Eötvös (1867 – 1871), Teodor Pauler (1871 – 1872), Augustín Trefort (1872 – 1888), Albin Csáky (1888 – 1894), Lóránd Eötvös (1894 – 1895), Július Wlassics (1895 – 1903), Albert Berzeviczy (1903 – 1905), Juraj Lukács (1905-1906), Albert Apponyi (1906 – 1910, 1917 – 1918), Ján Zichy (1910 – 1913, 1918) a Vojtech Jankovich (1913 – 1917).
 - 2 BOKES, František. *Príspevok k uhorskej školskej politike v rokoch 1848 – 1918 so zreteľom na Slovensko*. In *Historický časopis*, ISSN 0018-2575, roč. 3, 1955, č. 1, s. 361 – 407.
 - 3 MANN, Miklós. *Kultuszminiszterek és műveltségkép a dualizmus korában*. Budapest : OKI, 1991.

Spomínaný zákonný článok z roku 1868 zohľadňoval aj potrebu povinného všeobecného vzdelania obyvateľstva, a tak predĺžil povinnú školskú dochádzku pre deti z pôvodných 6 – 12 rokov do 15 rokov. Vyučovanie sa malo uskutočňovať v materinskom jazyku. Po skončení základnej školy bola teda mládež do 15 rokov povinná, ak nenavštevovala strednú školu, pokračovať v štúdiu vo vyšších ľudových školách, ktoré trvali 3 roky pre chlapcov a 2 roky pre dievčatá alebo v tzv. pokračovacích (opakovacích) školách. V týchto školách sa malo vyučovať v zime po 5, v letnom období po 3 vyučovacie hodiny týždenne s cieľom zopakovať vedomosti zo základnej školy a prehĺbiť poznatky najmä z oblastí poľnohospodárstva a remesiel.⁴ Okrem toho zákon nariaďoval zakladanie ľudových škôl v obciach s viac ako 20 školopovinnými deťmi a vyšších ľudových škôl pre chlapcov s troj- a pre dievčatá s dvojročným učebným kurzom v mestách s viac ako 5000 obyvateľmi.⁵ Okrem spomínaných vyšších ľudových škôl existovali ešte aj meštianske školy, pre chlapcov šesťtriedne a dievčatá štvortriedne, ktoré zaručovali najmä praktické vzdelanie v oblasti obchodu, priemyslu a remesla. Neskôr, v 80. Rokoch, si prax vynútila ich zjednotenie pre obe pohlavia s dĺžkou trvania štyri roky.⁶

Aj napriek Eötvösovej snahe zjednotiť ľudovú výchovu ostalo školstvo v Uhorsku roztrieštené na štátne, cirkevné, súkromné, spolkové a obecné školy. Poštátnením všetkých škôl by štát zobral na seba, v tomto období pre neho ešte neúnosné, finančné zaťaženie, preto sa o takýto čin ani neusiloval.⁷ Ďalšou príčinou bola aj obava z následkov vzniknutých porušením autonómneho postavenia cirkví v oblasti zriaďovania škôl.⁸

Cieľom zákona bolo aj skvalitniť vzdelanie samotných učiteľov pre ľudové školy, ktorých štúdiu v učiteľských ústavoch sa predĺžilo z dvoch na tri roky. Základy inštitucionalizovaného vzdelávania učiteľov siahajú do obdobia *Ratia Educationis*, kedy bolo štúdium učiteľstva semestrálne, neskôr sa predĺžilo na jeden rok. Od roku 1806 bola dĺžka štúdia dva roky. Do roku 1868 bola väčšina učiteľských ústavov v rukách cirkvi, až vydaním spomí-

4 SROGOŇ, Tomáš a kol. *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava : SPN, 1986.

5 CAMBEL, Samuel (ed.). *Dejiny Slovenska III*. Bratislava : Slovenská akadémia vied, 1992.

6 SROGOŇ, Tomáš a kol. *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava : SPN, 1986.

7 Podľa tabuľky na s. 387 v štúdiu F. Bokesa, bolo na Slovensku v roku 1876 231 obecných a 2879 cirkevných ľudových škôl, teda spolu 3110 ľudových škôl. Z toho vyplýva, že štát financoval len takmer 10 % ľudového školstva na Slovensku, kým ostatné školy financovala cirkev.

8 BOKES, František. c. d., s. 371.

naného školského zákona sa začala zriaďovať sieť štátnych učiteľských ústavov.⁹

Nedostatok učiteľov a škôl, zlá školská dochádzka a analfabetizmus však zostali aj naďalej trvalým problémom uhorského školstva. Ako uvádza František Bokes, začiatkom 70-tych rokov „bolo v Uhorsku ešte stále 58 % analfabetov“¹⁰. Tak kvôli pretrvávajúcim problémom v ľudovom školstve boli roku 1876 prijaté zákonné články č. 6 a 28, ktoré sprísňovali štátny dozor nad ľudovým školstvom a systémom školskej administratívy prostredníctvom tzv. administratívnej komisie zriadenej v rámci stoličnej správy. Administratívna komisia sa starala o realizáciu všetkých nariadení Ministerstva školstva a kultu a zároveň podávala hlásenia ministerstvu o školských záležitostiach. Týmto zákonnými článkami z roku 1876 bola dobudovaná organizačná základňa ľudového školstva, ktorá následne umožnila v roku 1877 vydať jednotný učebný plán pre ľudové školy.

Podľa správy Ministerstva školstva a kultu bolo v roku 1876 v Uhorsku 2 129 597 školopovinných detí, pričom do škôl chodilo len 1 507 031 detí. Z 15 338 ľudových škôl bolo len 1 481 štátnych a obecných. Z uvedeného počtu ľudových škôl sa vyučovalo po maďarsky v 7 000, po nemecky v 1 300, po rumunsky v 3 000 a po slovensky v 1 800 školách, v ostatných školách sa vyučovalo v dvoch alebo troch jazykoch. Z počtu 400 000 žiakov, ktorí opustili školské lavice v roku 1876 vedelo čítať a písať iba 300 000 detí. Čo sa týka kvalifikácie učiteľov, správa uvádza, že z 20 443 učiteľov malo učiteľský diplom len 15 184.¹¹

Cieľom Eötvösovej školskej politiky bola aj reforma stredného školstva. Stredné školstvo v Uhorsku v sebe zahŕňalo gymnáziá a tzv. reálne školy (gymnázia) – reálky¹², ktoré sa od roku 1850 riadili Exner–Bonitzovým školským poriadkom Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Österreich, ktorý bol zavedený ministrom školstva, grófom Leom Thunom. Práve Entwurf udomácňuje v Uhorsku reálky, a tým vytvára v strednom školstve dualizmus. Stredné odborné školstvo, teda rôzne odborné školy, obchodné akadémié a odborné dielne, patrilo pod ministerstvo poľnohospodárstva, priemyslu a obchodu. Gymnázia boli od čias Rattia Educationis trojstupňové a novým školským poriadkom sa rozdelili na

9 POTEMRA, Michal. *Školstvo na Slovensku v rokoch 1901 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1990.

10 BOKES, František. c. d., s. 372.

11 Tamže s. 374.

12 Prvá vyššia reálna škola, nielen na Slovensku, ale aj v celej Rakúskej monarchii vznikla v školskom roku 1850/51 v Prešporku. POTEMRA, Michal. *Školstvo na Slovensku v rokoch 1901 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1990, s. 505.

štvorročné nižšie a osemročné vyššie gymnáziá. Okrem toho Entwurf nariadil aj odborné vzdelávanie, čo znamenalo, že triedu neučil jeden učiteľ, ale každý predmet vyučoval iný (odborný) učiteľ. Nová školská organizácia zavádzala do gymnázií aj povinnú maturitu.¹³

Po vzniku Rakúsko-Uhorskej monarchie sa v Uhorsku stále ostrejšie črtala potreba reforiem aj v strednom školstve, ktoré rovnako trpelo značnou roztrieštenosťou. Už v roku 1868 bol prijatý učebný plán pre nižšie a vyššie gymnáziá, ten však bol už o tri roky nahradený novým učebným plánom. Tento plán vydaný ministrom kultu, Teodorom Paulerom (1871 – 1872), bol v podstate reorganizáciou Entwurfu. Pauler sa snažil o vyrovnanie počtu gymnázií a reálok, hoci sám bol prívržencom klasického vzdelania, ktoré poskytovali práve gymnáziá. Avšak základy moderného uhorského stredného školstva položil švagor Jozefa Eötvösa, Augustín Trefort,¹⁴ rodák z Humenného, ktorý zastával post ministra školstva a kultu v rokoch 1872 – 1888.

V období pôsobenia ministra Augustína Treforta vznikli priaznivejšie duchovné a materiálne podmienky na rozvoj stredného školstva. Oproti Eötvösovi, ktorý disponoval vo svojom rezorte len 0,8% financií zo štátneho rozpočtu dostalo Trefortovo ministerstvo „už“ 2 %.¹⁵ Roku 1879 bol vydaný nový učebný plán pre gymnáziá prerozdeľujúci percentuálne zastúpenie jednotlivých predmetov podľa nasledujúceho kľúča: humánne predmety, čiže klasické štúdium malo tvoriť 70 % výučby a zvyšných 30 % ostalo prírodovedným predmetom.

V tomto čase bolo v Uhorsku 179 stredných škôl (gymnázií a reálok). V stredných školách...študovalo v sedemdesiatych rokoch 38 500, z toho v reálkach 4 900 študentov.¹⁶ Na Slovensku bolo 27 gymnázií (Košice, Prešov, Trenčín, Kežmarok, Bratislava, Banská Bystrica a i.) a 5 reálok (Kremnica, Košice, Levoča, Bratislava, Nové Mesto nad Váhom).¹⁷

V roku 1879 bol prijatý aj zákonný článok č. 18, týkajúci sa vyučovania maďarčiny v ľudových školách. Zákon zavádzal povinné vyučovanie ma-

13 *Pallás Nagy Lexikon 11*, Budapest : Pallas irodalmi és nyomdai részvénytársaság, 1895, s. 2.

14 Napriek tomu, že Jozef Eötvös sa významným spôsobom pričinil o rozvoj stredného školstva v Uhorsku, k negatívnym stránkam jeho pôsobenia vo funkcii ministra školstva a kultu patrí zatvorenie troch slovenských gymnázií v Revúcej, Kláštore pod Znievom a Martine v rokoch 1874-75.

15 MANN, Miklós. *Kultuszminiszterek és műveltségkép alakulása a dualizmus korában*. Budapest : OKI, 1991.

16 BOKES, František. c. d., s. 380.

17 Tamže, s. 387.

ďarčiny na všetky ľudové školy. S tým potom súvisela aj vyššie spomínaná povinnosť učiteľov ľudových škôl disponovať znalosťou maďarčiny, ktorá sa stala riadnym vyučovacím predmetom aj v učiteľských ústavoch.

Búrlivý rozvoj priemyslu, obchodu a finančníctva si vyžadoval stále kvalitnejšie vzdelanie aj v týchto oblastiach, takže sa intenzívnejšie začalo rozvíjať aj stredné odborné školstvo a vznikali stredné obchodné a priemyselné školy. K najvýznamnejším školám takéhoto typu na Slovensku patrila trojročná vyššia poľnohospodárska škola v Košiciach, v Banskej Štiavnici to bola stredná banská škola a trojročná lesnícka škola. Nižší typ odborných stredných škôl predstavovali učňovské školy, ktoré sa podľa zákonného článku č. 17 z roku 1879 mali zakladať v obciach, kde bolo viac ako 50 učňov.¹⁸

Ďalším typom stredných škôl boli štvorročné učiteľské ústavy delené na štátne alebo cirkevné, dievčenské alebo chlapčenské. Učiteľské ústavy zabezpečovali stále vzrastajúci dopyt po kvalifikovaných učiteľoch. Okrem učiteľských ústavov zabezpečovali vzdelávanie dievčat aj šesťtriedne lýceá.¹⁹ Poslaním týchto neúplných vyšších škôl bolo umožniť dievčatám získať vzdelanie vyššieho typu, hoci bez možnosti predbežne skladať maturitu²⁰.

Štát postupne zvyšoval dozor nad vzdelávaním budúcich učiteľov, čoho dôkazom je aj to, že kým v roku 1872 z 50 učiteľských ústavov bolo len 32 maďarských, v roku 1900 z 80 ústavov bolo 72 maďarských.²¹ Vzdelávanie učiteľov pre reálne školy a gymnáziá bolo jednotné a navrhovalo sa, aby budúci učitelia získavali okrem vzdelania v odbornom predmete aj všeobecné vzdelanie. Školský zákon z roku 1883 sprísnil aj podmienky získavania učiteľského diplomu. Po štvorročnom univerzitnom štúdiu v odbore a po jednoročnom vychovávateľskom pôsobení musel adept zložiť skúšky pred skúšobnou komisiou pri vysokej škole. Pri skúškach odbornej spôsobilosti museli kandidáti ukázať aj dostatočnú znalosť maďarčiny v písanej i ústnej podobe.²²

Roku 1883 bol prijatý zákon o stredných školách jednotne upravujúci systém stredoškolského vzdelávania. Uznával gymnáziá orientované na humanitné vzdelávanie a reálky zamerané na prírodovedné predmety a mo-

18 CAMBEL, Samuel (ed.). *Dejiny Slovenska III*. Bratislava : Slovenská akadémia vied, 1992, s. 746 – 749.

19 BOKES, František. c. d., s. 382.

20 Od roku 1784 boli mestá povinné zakladať dievčenské meštianky. Prvá vyššia dievčenská škola bola založená v Budapešti roku 1875. Od roku 1887 mohli absolventky 6. ročníka takejto školy pokračovať v 3. ročníku učiteľského ústavu.

21 CAMBEL, Samuel (ed.). c. d., s. 745.

22 MANN, Miklós. c. d., s. 21.

derné jazyky. Kým gymnáziá pripravovali na ďalšie štúdium, reálky poskytovali skôr praktické vzdelanie. Obidve školy boli osemročné. O dva roky bola aj do reálnych škôl zavedená povinná maturita a latinčina, aby sa ich študenti mohli uchádzať o štúdium práva alebo medicíny, kde bola takáto znalosť povinná. Vyučovaciu reč v školách určoval zriaďovateľ, takže tá mohla byť aj nemaďarská, ale zriaďovacia inštitúcia mala zabezpečiť vyučovanie maďarského jazyka tak, aby si ho žiaci v potrebnej miere osvojili.²³ V posledných dvoch ročníkoch vyučovanie prebiehalo len po maďarsky, rovnako aj maturita sa vykonávala v tomto jazyku.

Napriek snahe o unifikáciu stredného školstva aj po vydaní školského zákona v roku 1883 ostali stredné školy rozdelené podľa ich vzťahu k školskej správe do troch skupín. Jednu skupinu škôl tvorili školy štátne, resp. kráľovské, ktoré podliehali priamo ministrovi školstva a kultu určujúceho pre školy učebný plán a vyučovaciu reč. Druhú skupinu tvorili školy nadačné, rehoľné, obecné a cirkevné, ktorým minister povinne schvaľoval učebné osnovy, kým ohľadom vyučovacej reči si musel zriaďovateľ vyžiadať jeho súhlas. Treťou skupinou boli školy protestantských cirkví a školy pravoslávne, kde štát kontroloval učebné minimum, kvalifikáciu profesorov, rozsah vyučovania maďarčiny.²⁴ Spôsobom zvyšovania vplyvu štátu na neštátne školy sa stali financie, bez ktorých si školy ťažko zabezpečovali ďalší bezproblémový chod a rozvoj.

Po smrti Augustína Treforta vymenovala vláda Alexandra Wekerleho na post ministra školstva a kultu grófa Albina Csákyho (1888 – 1894). Jeho pôsobenie v tejto funkcii je významné najmä vydaním zákonného článku č. 15 roku 1891, ním sa totiž začali v krajine zriaďovať detské opatrovne plniace niekoľko cieľov. Jednak sa od nich očakávalo zlepšenie pripravenosti detí na nástup do ľudových škôl, ďalej mali umožniť aj zvýšenie zamestnanosti žien a v neposlednom rade sledovali detské opatrovne aj ciele maďarizačné.²⁵

„Platy učiteľov boli nízke a v porovnaní s inými kategóriami sa pohybovali od 100 do 400 – 500 zlatých. Plat 300 zlatých sa už považoval za slušný, avšak $\frac{3}{4}$ slovenských učiteľov základných škôl mali plat pod touto hranicou.“²⁶ Aj tento fakt sa potom stal argumentom v prospech zákonom garantovanej úpravy učiteľského platu, čo zaručil zákonný článok č. 26 z roku

23 MANN, Miklós. c. d., s. 21 – 24.

24 BOKES, František. c. d., s. 384.

25 Na Slovensku bolo na konci 20. storočia zriadených okolo 100 detských opatrovní, z nich bolo štátnych 57. Ich počet veľmi rýchlo rástol. MANN, Miklós. c. d., s. 25 – 28.

26 SROGOŇ, Tomáš a kol. *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava : SPN, 1986, s. 221.

1893 stanovujúci minimálny učiteľský plat na 300 forintov ročne,²⁷ ďalej sa k platu pripočítavali aj príplatky po každom piatom roku. Zákon upravoval aj vyplácanie plátov, to znamená, že v naturáliách sa mohli platy vyplácať iba do určitej čiastky.

V dôsledku príprav miléniových osláv v roku 1896²⁸ sa urýchlil aj proces dobudovania ľudového školstva, pretože ešte aj v 90-tych rokoch existovali v krajine mnohé obce a mestá, kde chýbala ľudová škola. Komisia ministerstva školstva a kultu v roku 1893 pripravila podľa finančných možností štátu zoznam 500 miest, kde sa mali zriadiť ľudové školy, navrhovala zriadiť aj ďalších 1 200 opatrovní. Okrem nedostatku škôl bol aj v tomto období pretrvávajúcim problémom nedostatok kvalifikovaných učiteľov. Roku 1894 bolo stále 670 učiteľských miest nezaplnených a 2 200 miest bolo obsadených iba nekvalifikovanými silami.²⁹

Pretože gróf Csáky bol prívržencom výučby moderných jazykov (nemčina a francúzština), zákonným článkom č. 30 v roku 1890 nariadil fakultatívne vyučovanie gréckeho jazyka. To znamenalo, že od piateho ročníka mali gréčtinu nahradiť tzv. gréčtinu nahradzujúce predmety ako geometria, kreslenie alebo grécka literatúra, patriace medzi povinne voliteľné.³⁰

V Uhorsku existovali na konci 19. storočia 3 vysoké školy, univerzity v Budapešti a Koložvári a vysoká škola technická v Budapešti. Spolu na nich študovalo vyše 7 600 poslucháčov, pričom 97 z nich bolo slovenskej národnosti³¹. Neskôr vznikla univerzita v Debrecíne a Prešporke. Zaujímavosťou je, že práve Csáky zaviedol fotografiou vybavený index – študentský preukaz pre poslucháčov vysokých škôl. Štúdium žien na filozofických, lekárskech a farmaceutických fakultách povolil o niekoľko rokov na to minister školstva a kultu Július Wlassics (1895 – 1903). Práve on sa popri Eötvösovi a Trefortovi pokladá za najvýznamnejšiu osobnosť ministerstva školstva a kultu v období dualizmu.³²

27 K zvýšeniu minimálnej mzdy na 800 forintov došlo počas pôsobenia prešovského profesora právnickej akadémie Alberta Berzeviczyho na poste ministra školstva a kultu (1903 – 1905).

28 Boli to oslavy tisícročného jubilea príchodu Maďarov do vlasti. Oslavy sprevádzalo množstvo kultúrnych podujatí, výstav. Na počesť tohto jubilea sa v celej krajine postavilo aj mnoho verejných budov, napr. v Budapešti bolo postavené prvé metro na európskom kontinente.

29 BOKES, František. c. d., s. 393.

30 MANN, Miklós: c. d., 25 – 28.

31 CAMBEL, Samuel (ed.): c. d., s. 349.

32 MANN, Miklós. c. d., s. 36. Za Wlassicsa sa zvýšili finančné prostriedky pre ministerstvo na 42 miliónov korún (roku 1895 to bolo len 19 miliónov). Najviac peňazí, 23 miliónov, dostali základné školy.

Vzdelanie vysokoškolského typu zabezpečovali, okrem univerzít, aj akadémie. Na území Slovenska to boli napríklad Banská a lesnícka akadémia v Banskej Štiavnici, právnická akadémia v Bratislave, teologická a právnická akadémia v Prešove a Košiciach.

Koniec 19. a začiatok 20. storočia priniesol do školstva, okrem rozvoja a postupného skvalitnenia v každej oblasti, aj nárast maďarizačných snáh, ktoré sa postupne prehlbovali počas pôsobenia Alberta Berzeviczyho (1903 – 1905), Juraja Lukácsa (1905 – 1906) a vyvrcholili za grófa Alberta Apponyiho (1906 – 1910, 1917 – 1918) na poste ministra školstva a kultu.

S menom grófa Apponyiho sa spomína vrchol maďarizačnej politiky v uhorskom školstve v období dualizmu. Apponyiho zákony č. 27 z roku 1907 sledujúce zvýšenie štátneho vplyvu v neštátnych a cirkevných ľudových školách, kde sa ešte udržalo vyučovanie v národných jazykoch podrobne určovali vnútorný aj vonkajší charakter týchto škôl. Podľa týchto zákonov mohli školy len vtedy získať štátnu podporu, ak učebný plán a školský poriadok zodpovedal požiadavkám ministerstva školstva a kultu, ďalej ak sa žiaci učili z učebníc povolených vládou, ak vyučovanie prebiehalo po maďarsky a zabezpečovalo výchovu v súlade so štátnou doktrínou o jednotnom maďarskom národe a štáte, rešpektovalo ústavu, prebiehalo v náboženskom duchu a pod.³³ Akékoľvek previnenie alebo podozrenie z porušovania týchto zásad sa stalo zámienkou na rozsiahle perzekúcie proti školským inštitúciám, „na uskutočňovanie maďarizácie, ale i na prenasledovanie všetkého, čo akýmkoľvek spôsobom súvisí s národným povedomím nemaďarských národností“³⁴. Ako podmienku získavania štátnej podpory si štát týmito zákonmi postavil mieru úspechu výučby maďarského jazyka. Na základe hrozby straty štátnej finančnej podpory si štát vyhradzoval stále väčšie právo zasahovať do vnútorných záležitostí škôl.

Jedným z posledných školských zákonov v období dualizmu bol zákonný článok č. 46 z roku 1908 o bezplatnom vyučovaní vo všetkých ľudových školách. Tento akt mal odstrániť stále veľkú mieru absencií v školskej dochádzke. Samozrejme boli ministerstvom vydávané rôzne nariadenia a obežníky spresňujúce a doplňujúce už existujúce zákonné ustanovenia.

Pre rozvoj vysokého školstva mal veľký význam zákonný článok č. 36. z júna 1912 ustanovujúci zriadenie vysokej školy v Debrecíne a Prešpor-

33 FELKAI, László. Képek és árnyképek a felvidék 19. század végi művelődésügyéből. In *Tanulmányok a magyar nevelésügy XVII. – XX. századi történetéből*. (Ed. Kálman Mészáros). Budapest : Akademia kiadó, 1980, s. 185-203.

34 BOKES, František. c. d., s. 401.

ku, kde vznikla Alžbetínska univerzita, žiaľ, kvôli udalostiam prvej svetovej vojny a jej dôsledkom rozvinula svoje pôsobenie len čiastočne.

Po vypuknutí prvej svetovej vojny už neboli vydané významnejšie zákony alebo nariadenia nejako radikálnejšie meniace charakter uhorského školstva v období dualizmu. Urobili sa isté ústupky v ľudovom školstve v používaní materinskej reči ako pomocného vyučovacieho jazyka v nariadení ministra Vojtecha Jankovicha (1913 – 1917) roku 1914.

Prvá svetová vojna a jej dôsledky ukončili poslednú etapu v dejinách uhorskej školskej politiky. Obdobie dualizmu (1867 – 1918) prinieslo mnohé významné zmeny nielen do politického, spoločenského, ekonomického, ale aj kultúrneho života obyvateľov Uhorska. Školstvo počas tohto, pre dejiny pomerne krátkeho obdobia prešlo, aj keď s mnohými nedostatkami, významnými zmenami, ktoré natrvalo položili základy moderného školského systému a modernej školskej organizácie a administratívy v Uhorsku a následne po roku 1918 v jeho nástupníckych štátoch. K tienistým stránkam tohto obdobia však bezpochyby patrí vzťah uhorskej politiky v oblasti školstva k požiadavkám nemaďarských národností. Popieranie snáh o vybudovanie vlastného národného školstva a násilná maďarizačná politika vrcholiaca na začiatku 20. storočia v „Apponyiovských zákonoch“ sa stala natrvalo, okrem pozitív, jednou z najtienistejších stránok školskej politiky Uhorska v období dualizmu.

Nasledujúca časť štúdie sa bude snažiť poukázať na to, akým spôsobom sa vyvíjal vyučovací proces vo dvoch konfesionalne odlišných školách, do akej miery bol ovplyvnený spomínanými nariadeniami a zákonnými úpravami, ale hlavne kto sa vlastne v stredných školách učil a či sa prejavili nejaké väčšie disonancie v sociálnej štruktúre študentov, konfesionalnej, či národnostnej identite, ich teritoriálnej báze, prospechu a podobne. Porovnávanou vzorkou v príspevku sú študenti Evanjelického a Kráľovského katolíckeho gymnázia v Prešove v rokoch 1867 – 1918. v Prešove má pôsobenie obidvoch škôl dlhú minulosť, pričom v počiatočných obdobiach ich vzniku, hlavne v dôsledku konfesionalných pomerov v meste, ale i politic-

kých, spoločenských udalostí, vojenských zvrátov (rekatolizácia, vypuknutie a porážky protihabsburských povstaní) boli ich osudy značne prepletené.³⁵

- 35 Ako prvé začalo svoje fungovanie v novopostavenej budove roku 1667 **Kolégium hor-nouhorských evanjelických stavov a.v.** V roku 1673 však bolo po odhalení Wesselényiho spriahania zatvorené, znova začalo fungovať až ako „Collegium Thökölynum“ v rokoch 1682 – 1687, neskôr ako Collegium Rákóczianum v rokoch 1705 – 1711. V nasledujúcom období tichej rekatolizácie fungovalo niekdajšie slávne prešovské evanjelické kolégium v provizórnych podmienkach ako predmestská triviálna škola, ktorá svoju pôvodnú budovu získala späť až v roku 1783. Po návrate do mesta nastal postupný rozvoj Kolégia, začiatkom 19. storočia získalo status dištriktuálneho kolégia a v priebehu nasledujúcich desaťročí sa škola rozšírila o ďalšie ústavy (Právnická akadémia, Teologická akadémia, Učiteľský ústav). Najdynamickejším obdobím v dejinách Kolégia sa stala práve posledná tretina 19. storočia, kedy na nej pôsobili mnohí významní pedagógovia a odborníci z rôznych oblastí a z radov jeho študentov vzišlo veľa osobností vtedajšieho politického, spoločenského a kultúrneho života. V roku 1911 bola slávnostne odovzdaná nová budova gymnázia. Po prvej svetovej vojne okrem gymnázia, ktoré fungovalo do roku 1946 stratilo Kolégium svoje ostatné tri ústavy. O dejinách Kolégia bližšie pozri KÓNYA, Peter. *Prešovské evanjelické kolégium 1666 – 1996 (Stručný náčrt dejín)*. Prešov : L.I.M., 1996.; GÖMÖRY, János. *Eperjes és az Evangélikus kollégium története*. Budapest : Evangélikus Országos Múzeum, 1994.; HÖRK, József. *Az Eperjesi Ev. Ker. Kollegium Története*. Kassa : Bernovics Gusztáv kö-és könyvnyomdája, 1896.; VASILOVA, Darina. *Prešovské evanjelické kolégium potiského dištriktu evanjelickej cirkvi a.v. (1850 – 1918)*. Prešov : UNIVERSUM, 2008.; *Prešovské kolégium v slovenských dejinách* (ed. Imrich Sedlák). Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967.; FRANKOVÁ, Libuša. *Dejiny prešovského kolégia v kontexte národnokultúrneho života Slovákov. Prvá polovica 19. storočia*. Prešov : ManaCon, 1999.

Brány **katolíckeho gymnázia** v budove starej mestskej školy sa v Prešove prvýkrát otvorili v roku 1673, kedy sa v meste usadili františkáni a jezuiti. Počas Rákócziho povstania boli jezuiti z mesta vykázaní a vrátiť sa mohli až po roku 1710, čoskoro získali aj budovu kolégia. Katolícke gymnázium pod vedením jezuitov fungovalo až do roku 1773, kedy bol jezuitský rád rozpustený a jeho školskú činnosť v meste prevzal rád minoritov, škola sídlila znova v budove starej mestskej školy. Keďže minoriti nedisponovali znalosťou nemeckého jazyka, ktorá sa zaviedla od roku 1784 ako vyučovací jazyk na školách, bola pozastavená ich pedagogická činnosť a škola bola od roku 1787 zatvorená. Nižšie štvortriedne gymnázium bolo znova otvorené tentoraz pod vedením františkánov v roku 1801, pričom od polovice 19. storočia zabezpečovali vyučovací proces vo vyššom gymnázii aj premonštráti. Najlepším riešením pre školu sa ukázalo rozhodnutie štátu v roku 1865 školu poštátniť, odvtedy niesla názov Prešovské Kráľovské katolícke vyššie gymnázium. V roku 1889 bola škole slávnostne odovzdaná nová majestátna budova, ani katolícke gymnázium si ju dlho neužilo. Po vzniku Československej republiky, v marci 1919, bolo katolícke gymnázium s vyučovacím jazykom maďarským zatvorené. Bližšie o dejinách pozri LUKÁČ, Eduard. *Stredné školy v Prešove do roku 1945*. Prešov : Privatpress, 2002.; RUBY, József. *Az Eperjesi Kir. Kath. Főgymnázium Története 1673 – 1890*. Eperjes : Kosch Arpád könyvnyomdája, 1890.; KÓNYOVÁ, Annamária. *Kráľovské katolícke gymnázium v Prešove v období dualizmu*. In *Annales historici Presovienses*, ISSN 1336-7528, č. 7, 2007, s. 60 – 76.

Obdobie poslednej tretiny 19. storočia bolo v dejinách evanjelického i katolíckeho gymnázia obdobím najväčšieho rozkvetu a stability. Evanjelické gymnázium bolo v podstate najstaršou a základnou „stavebnicovou“ časťou štvorústavového Kolégia, ktoré začiatkom 20. storočia prejavilo reálne a opodstatnené ambície stať sa univerzitou. Katolícke gymnázium si zabezpečilo stabilný rozvoj vďaka poštátneiu, kedy si štát na seba zobral finančné a organizačné záležitosti školy. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že konfesiónalna odlišnosť (evanjelická a katolícka) a iná organizačná (riadacia) štruktúra (patronátne – štátne) spôsobili značnú odlišnosť výchovno-vzdelávacieho procesu, výskum učebných osnov, plánov, rozvrh a počet hodín predmetov nakoniec neukázal nejaké podstatné rozdiely. Samozrejme, kým v prípade katolíckeho gymnázia bol celý výchovno-vzdelávací proces pod dohľadom a úplnou kontrolou štátu, evanjelické kolegiálne malo väčšiu samosprávu, a teda aj väčšiu možnosť zasahovať, resp. prispôsobovať školskú činnosť vlastným potrebám. Z rozvrhu a vyučovacích predmetov, ktoré sa na obidvoch školách prednášali možno povedať, že poskytovali skôr klasické vzdelanie, o čom hovoria aj počty vyučovacích hodín latinčiny, gréčtiny, dejepisu a matematiky. Výučbou ďalších jazykov dali obidve gymnáziá svojim študentom kvalitné jazykové znalosti. Po roku 1885 vypadla v evanjelickom gymnázii z vyučovacích predmetov slovenčina, naopak, v katolíckom gymnázii ostala medzi vyučovacími predmetmi zaradená rusínčina. Väčšina predmetov sa teda zhodovala, výnimku tvorila napríklad zdravotná výchova alebo ponuka voliteľných predmetov, z ktorých bohatší výber poskytovalo skôr katolícke gymnázium. Zaujímavá odchýlka je aj v počte hodín prírodovedy, kde v evanjelickom ich mali osem a v katolíckom sedemnášť. Čo sa týka celkového počtu hodín, v katolíckom gymnázii bol v každom ročníku tento počet vyšší, zrejme aj tým, že povinným predmetom bola aj telesná výchova.

Evanjelické gymnázium r. 1885

Katolícke gymnázium r. 1890

	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	Σ		I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	Σ
Náboženstvo	2	2	2	2	2	1	1	1	13	Náboženstvo	2	2	2	2	2	2	2	2	16
Maďarský jazyk	3	3	3	3	3	3	3	3	24	Latinčina	6	7	6	6	2	6	6	5	44
Latinský jazyk	6	6	5	6	6	5	5	5	44	Maďarčina	6	5	3	4	3	3	3	3	30
Nemecký jazyk	2	2	2	2	2	2	2	2	16	Nemčina			2	2	2	2	2	2	12
Grécky jazyk					5	5	4	4	18	Gréčtina					5	3	5	4	17
Rusínsky jazyk	2	2	2		2		2		10	Zemepis	4	4	2						10
Zemepis	2	2	2			2			8	Dejepis			4	3	3	3	3	3	19
Dejepis			2	2	3	3	3	4	17	Matematika	3	4	3	3	4	3	3	2	25
Matematika	4	4	3	3	4	4	3	3	28	Geometria	3	3	2	2					10
Prírodopis	2	2			3	2			9	Čítanie						2			2
Prírodoveda			3	4		2	4	4	17	Krasopis	1	1							2
Krasopis	1	1							2	Mineralógia				3					3
Filozofia							2	2	4	Botanika					3				3
Rýchlopis					1	1			2	Zoológia						3			3
Kreslenie	4	4	4	4					16	Prírodoveda							4	4	8
Telesná výchova	2	2	2	2	2	2	2	2	16	Filozofia								3	3
Týždenný počet hodín	30	30	30	28	33	32	31	30		Týždenný počet hodín	25	26	24	25	24	27	28	28	

Vyučovanie zabezpečovali odborne dobre pripravení profesori³⁶, ktorým pri tom pomáhali rôzne školské pomôcky tvoriace inventár školských zbierok, múzeí a knižníc.³⁷ Z hľadiska materiálneho zabezpečenia štúdia sa v tomto období vybudovali nové školské budovy, v prípade katolíckeho

36 Na evanjelickom gymnáziu možno z profesorov spomenúť: Otto Ludmann, Fridrich Hazslinszky, Jozef Hörk, Ján Gömöry, Ármin Húsz a ďalší. Na katolíckom gymnáziu v tomto období pôsobil: Jozef Ruby, Karol Tuhrinszky, Eduard Szieber, Alexander Nuber a ďalší.

37 Veľmi vzácnou zbierkou kolegiálneho gymnázia bola prírodopisná zbierka pozostávajúca z botanickej, zoologickej a mineralogickej zbierky, ktorá vďaka zberateľskej práci najmä Fridricha Hazslinszského mala vyše tridsaťtisíc kusov. Okrem toho vlastnilo Kolégium bohatú zbierku mincí (3000 kusov) a ďalšie menšie zbierky. Kolégium disponovalo veľkou kolegiálnou knižnicou, ale svoju knižnicu malo aj nižšie gymnázium (približne 2250 výtlačkov). HÖRK, József. *Az Eperjesi Ev. Ker. Kollegium Története*. Kassa : Bernovics Gusztáv kő- és könyvnyomdája, 1896, s. 418 – 421.

Aj katolícke gymnázium vlastnilo zbierku mincí (441 kusov), filologická a geografická zbierka obsahovala tiež niekoľko sto kusov exemplárov. V roku 1900 mala študentská knižnica 2795 výtlačkov beletristickej i odbornej literatúry. RUBY, József. *Az Eperjesi Kir. Kath. Főgymnázium Története 1673 – 1890*. Eperjes : Kosch Árpád könyvnyomdája, 1890.

gymnázia v roku 1899 a evanjelického v roku 1911, ktoré priestorovo aj vybavením zodpovedali vysokému počtu študentov a novým pedagogickým požiadavkám.

Študenti si mohli svoje štúdium obohatiť a doplniť členstvom v mnohých, dlhoročne fungujúcich školských spolkoch a záujmových krúžkoch. Tradičné hudobné spolky, spevokoly alebo literárne a telovýchovné krúžky boli už obvyklou súčasťou všetkých školských slávností a vystúpení v obidvoch prešovských gymnáziách. Obohatením vyučovacieho procesu boli výlety do bližšieho alebo vzdialenejšieho okolia s cieľom obohatiť si vedomosti z geografie, prírodovedných predmetov i dejepisu.

Čo sa týka počtu študentov navštevujúcich v období dualizmu skúmané prešovské gymnázia, na prvom mieste je Kráľovské katolícke gymnázium³⁸ (o vyše 3000). Kým katolícke gymnázium malo najviac v školskom roku 1903/04 436 študentov, tak v prípade evanjelického gymnázia³⁹ to bolo paradoxne v roku 1914/15, kedy to bolo 381 študentov. Vysvetlením väčšieho záujmu o katolícke gymnázium poskytuje zrejme konfesiónálne zloženie obyvateľov mesta a jeho okolia, ktoré bolo z väčšej časti katolícke, evanjelici tvorili v polovici 19. storočia len okolo 15 % obyvateľstva.⁴⁰ Počet študentov okrem toho výrazne determinovali i kapacitné možnosti gymnaziálnych budov.

Zaujímavý obraz o študentoch stredných škôl vznikol porovnaním ich konfesiónálneho zloženia. Jednak sa porovnávali rozdiely medzi prvým a ôsmym ročníkom v rámci jednej školy, a potom obidve školy spolu. Ako to aj z príslušných grafov vyplýva, náboženská štruktúra bola obidvoch gymnáziách pomerne pestrá a okrem príslušníkov danej konfesie navštevovali školu aj študenti iných vyznaní, avšak už v inej miere. Kým majoritnú (okolo 90%) časť študentov katolíckeho gymnázia⁴¹ tvorili katolíci (zhruba dve tretiny rímsko- , jedna tretina gréckokatolíci), zvyšné nepatrné percento bolo rozdelené medzi evanjelikov, kalvínov a židov. Oveľa zaujímavejší a viac

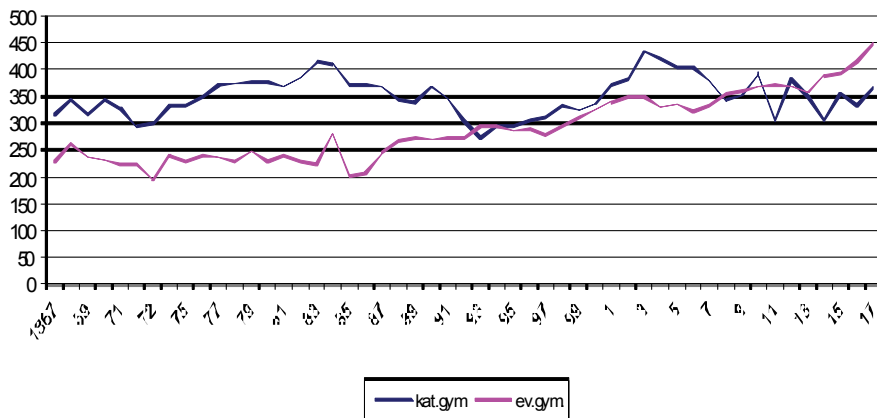
38 Celkový počet študentov za dané obdobie bol 17 899. Údaje sú zo štatistických tabuliek výročných správ školy od roku 1867 – 1917. *Az Eperjesi Kir. Kath. Főgymnázium 1867/68 – 1917/18 tanévi értesítője.*

39 Celkový počet študentov za dané obdobie bol 14 439. Údaje sú z výročných správ kolégia v uvedených rokoch. *A tiszai ág. hitv. ev. egyházkerület Eperjesi Collegiumának Értesítője az 1867/68 – 1917/18 iskolai évről.*

40 KÓNYA, Peter. Evanjelici augsburského vyznania v Prešove v 17. – 19. storočí. In *Acta Collegii Evangelici Presoviensis*. Prešov : Biskupský úrad východného dištriktu ECAV, 1998, s. 86 – 95.

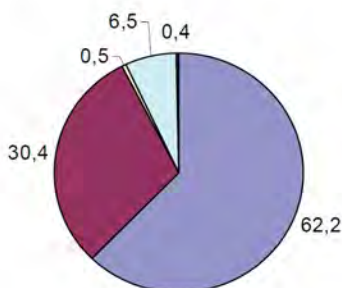
41 ŠA Prešov. 1ŠGP. Inv. č. 18 – 20. Hlavný katalóg I. – VIII. ročníka. 1902 – 1914.

Vývoj počtu študentov 1. - 8. ročníka v rokoch 1867 - 1917



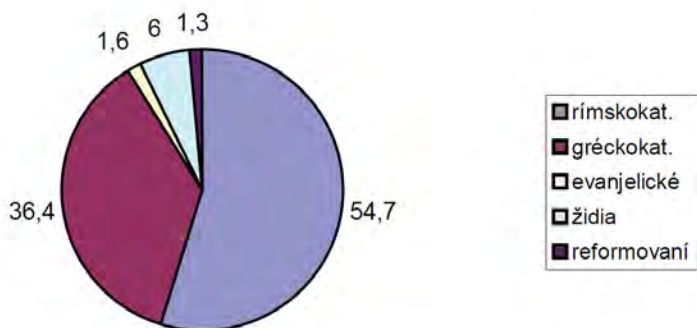
rôznorodý obraz ponúka evanjelické kolegiálne gymnázium⁴², kde príslušníci židovskej konfesie tvorili v prvom 50 % a v ôsmom ročníku takmer 40 % všetkých študentov. Dôvodov, prečo dávali židia prednosť evanjelickému gymnáziu môže byť viac, ale hlavnou príčinou môžu byť „lepšie vzťahy“ medzi týmito náboženskými spoločenstvami, väčšia tolerancia evanjelikov smerom k židovskej viere, ale zrejme aj predsa len vyššia úroveň školy. Protestantským náboženstvám patrilo prv 37 % a potom 45 %. Percentuálny podiel katolíckych študentov v obidvoch skúmaných ročníkoch sa pohyboval okolo 14 %.

Náboženské zloženie študentov 1. ročníka kat.gymnázia v rokoch 1901 - 1914

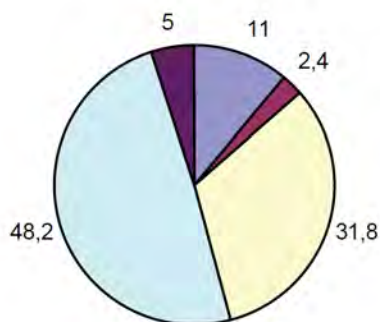


42 ŠA Prešov. EKP. Inv. č. 205 – 206. Triedny katalóg žiakov I. – VIII. ročníka 1896 – 1910.

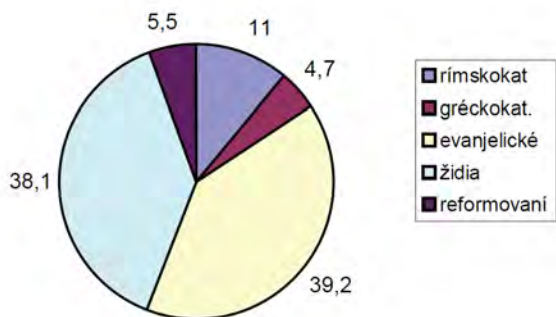
Náboženské zloženie študentov 8. ročníka kat.gym. v rokoch 1902 - 1917



Náboženské zloženie študentov 1. ročníka ev.gym. v rokoch 1896 - 1909

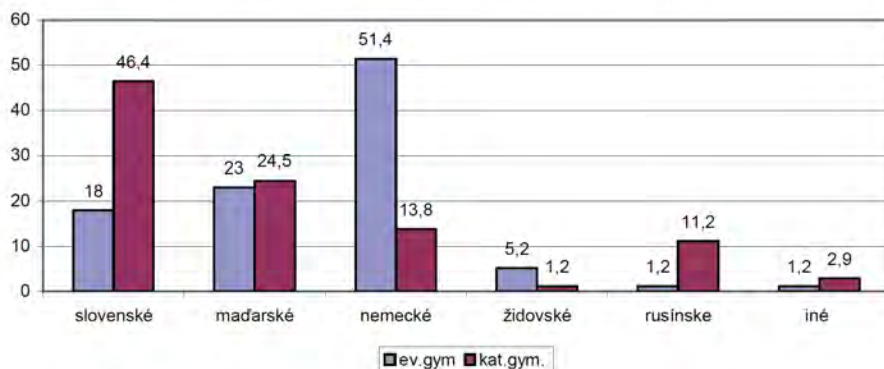


Náboženské zloženie študentov 8. ročníka ev.gym. v rokoch 1887 - 1911



Rovnako zaujímavý a rôznorodý obraz o študentoch obidvoch škôl poskytuje komparácia ich priezvisk⁴³. Kým v prípade katolíckeho gymnázia⁴⁴ mala približne polovica prvákov priezviská slovenského pôvodu⁴⁵, v evanjelickom gymnázii⁴⁶ ich bolo len 18 %. Takmer rovnaké percentuálne zloženie (24,5 % a 23 %) vykazovali v obidvoch prípadoch priezviská maďarského pôvodu⁴⁷. Viac ako polovicu všetkých priezvisk v evanjelickom a len 13 % v katolíckom gymnázii tvorili priezviská nemeckého pôvodu⁴⁸. V katolíckom gymnázii sa dalo identifikovať pomerne veľké množstvo rusínskych mien⁴⁹. V obidvoch školách bolo nepatrné percento študentov so židovským alebo iným (napr. poľským) priezviskom.⁵⁰

Zloženie študentov 1. ročníka podľa etnického charakteru ich priezviska



43 Analýza priezvisk študentov samozrejme nedáva jednoznačnú odpoveď o etnicite študenta. Tú je možné rekonštruovať jednak zohľadnením priezviska, jazykových znalostí, prípadne i náboženského vyznania.

44 ŠA Prešov. IŠGP. Inv. č. 18 – 20. Hlavný katalóg I. – VIII. ročníka. 1902 – 1914.

45 Do „kategórie“ slovenských priezvisk boli zaradené mená ako Andrasovský, Blatný, Czimbala, Szlávkovský, Marczinko, Ondriáš, Turek, Stefanyák, Hámor, Pankuch, Palecsko a pod.

46 ŠA Prešov. EKP. Inv. č. 205 – 206. Triedny katalóg žiakov I. – VIII. ročníka 1896 – 1910.

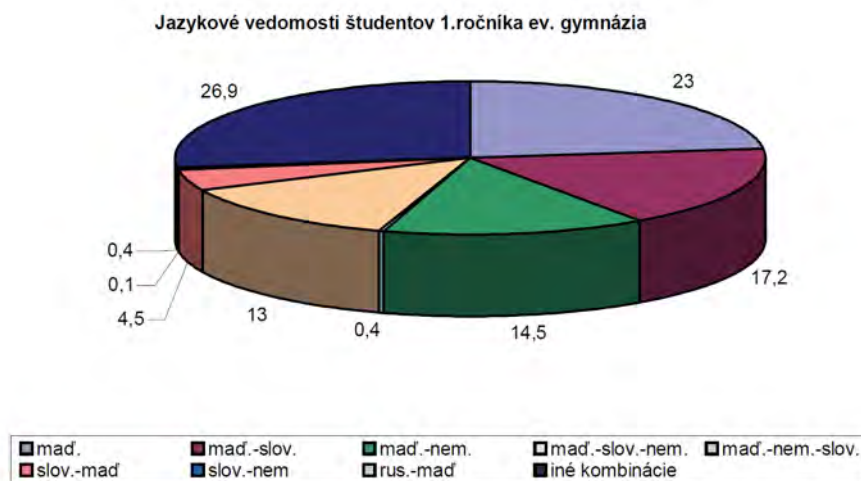
47 Do „kategórie“ maďarských priezvisk boli zaradené mená ako: Saly, Sárossy, Kovsis, Mikó, Lengyel, Mirossay, Bíró, Lukács, Derfényi, Czizmadia a pod.

48 Weis, Kitchner, Scholz, Haberman, Wott, Geller, Bleuer, Schülze, Bloch a pod.

49 Groholy, Avramovics, Paulisin, Miholics, Gojdzits a pod.

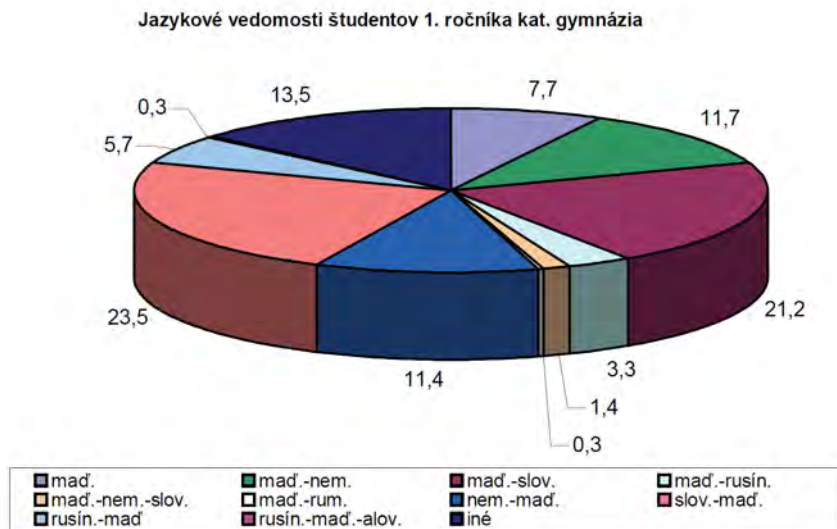
50 Ako jednoznačne židovské mená boli chápané priezviská ako Lövi, Kohn, Pollák a pod. Ako poľské priezviská možno označiť mená ako Dugolinszky, Csarnogurszky, Zsagora a pod.

S takýmto percentuálnym prerozdelením v obidvoch školách približne korešpondujú aj zistenia vzhľadom na jazykové znalosti študentov prvých ročníkov. Ak vychádzame z predpokladu, že v študentských záznamoch bol vždy na prvom mieste uvedený rodný jazyk, tak v prípade slovenčiny ako rodného jazyka bol v porovnaní s evanjelickým gymnáziom⁵¹ (4,5%) oveľa väčší podiel študentov v katolíckom gymnázii⁵² (23,5%). Opačná situácia bola pri maďarčine, ktorú malo ako rodný jazyk 67,7% prvákov evanjelického a len 45,3% katolíckeho gymnázia. Možno sa javí zvláštny nepomer medzi priezviskami nemeckého pôvodu a nízkym podielom študentov s rodnou nemčinou. Treba si však uvedomiť fakt, že nemecký charakter priezviska ešte nutne neznamená nemeckú národnosť, resp. príslušnosť k nemeckému jazyku, lebo nositeľmi nemeckých mien boli vo veľkej miere Židia, ktorí ale hovorili skôr po maďarsky. Okrem toho sa dá na týchto grafoch zobrazujúcich jazykové znalosti študentov dvoch konfesiónálne odlišných gymnázií naozaj viditeľne dokázať multijazykový charakter obyvateľov nielen Prešova, ale aj jeho okolia, resp. Šariša.



51 ŠA Prešov. EKP. Inv. č. 205 – 206. Triedny katalóg žiakov I. – VIII. ročníka 1896 – 1910.

52 ŠA Prešov. 1ŠGP. Inv. č. 18 – 20. Hlavný katalóg I. – VIII. ročníka. 1902 – 1914.



Údaje o bydlisku rodičov vykazujú pri porovnaní Evanjelického kolegiálneho⁵³ a Kráľovského katolíckeho gymnázia⁵⁴ pomerne zhodu, zmeny sa viac prejavujú v komparácii prvých a ôsmych ročníkov. Najväčšie percento rodičov malo v oboch prípadoch bydlisko v Prešove a celkovo v Šarišskej stolici, u prvákov to bolo 76,4 % a 70 %, v prípade ôsmakov 62,1 % a 63,5 %. V susednej Abovskej, Zemplínskej a Spišskej stolici bývali rodičia 15,1 % prvákov a 19,3 % ôsmakov evanjelického gymnázia a 19,6 % prvákov a 25,6 % ôsmakov katolíckeho gymnázia. Rodičia študentov z evanjelického gymnázia žijúci v ostatných stolicích Uhorska a v zahraničí vykázali pomerne veľký prírastok, keďže z pôvodných 8,6 % sa zvýšil ich podiel na 18,7 %. Na katolíckom gymnáziu ostala táto kategória nezmenená (10,5 % a 10,7 %). Práve táto posledná kategória potvrdzuje „lepšie meno“ evanjelického gymnázia, pretože kým katolícke gymnázium takpovediac saturovalo požiadavky domáceho prostredia na vzdelávanie, evanjelické gymnázium prilákalo zo vzdialenejšieho okolia viac študentov práve z miest, kde mali len napr. nižšie gymnázia a v prípade pokračovania v štúdiách si zvolili napríklad namiesto Sárospataku, Rimavskej Soboty, Miskolca, Banskej Bystrice, Levoče práve Prešov. Motiváciou pri rozhodovaní mohla byť aj

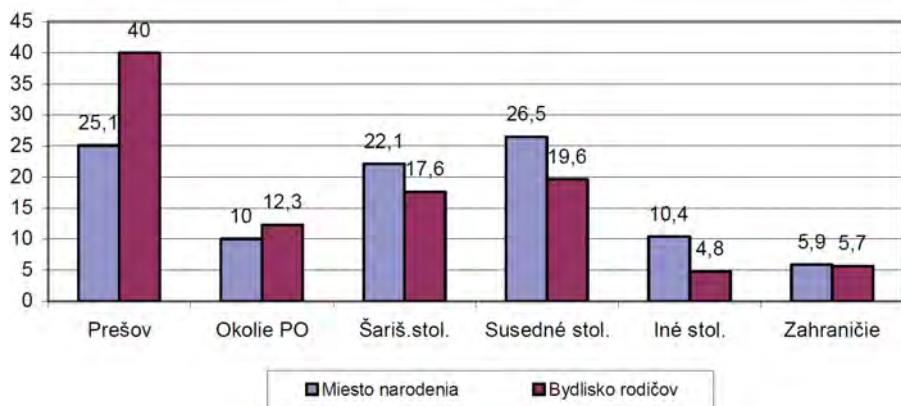
53 ŠA Prešov. EKP. Inv. č. 205 – 206. Triedny katalóg žiakov I. – VIII. ročníka 1896 – 1910.

54 ŠA Prešov. 1ŠGP. Inv. č. 18 – 20. Hlavný katalóg I. – VIII. ročníka. 1902 – 1914.

skutočnosť, že v prípade záujmu o štúdium práva alebo teológie tak mohli pokračovať na ostatných kolegiálnych ústavoch.

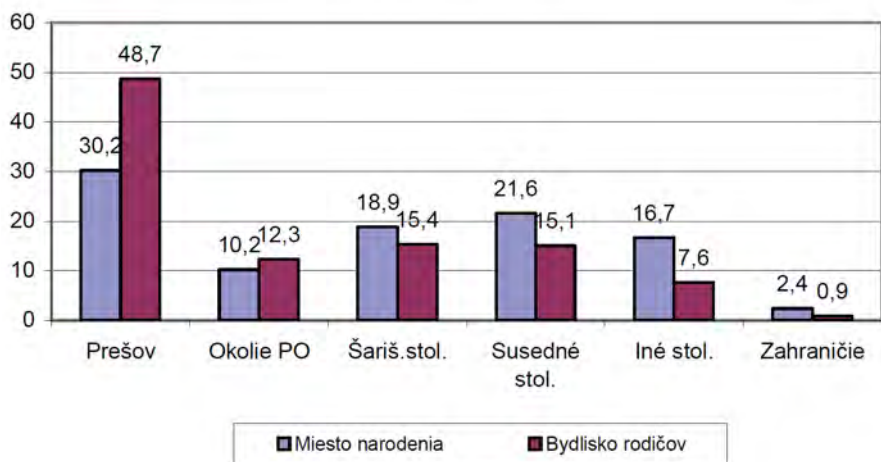
Zaujímavý rozdiel sa prejavil pri porovnávaní údajov študentov prvých ročníkov ohľadom miesta ich narodenia a bydliska ich rodičov. Pri väčšine kategórií (najmä Šarišská stolica, okolité stolice a iné uhorské stolice) percentá tam narodených prevyšujú podiel tam bývajúcich, opačná situácia je v kategórii Prešov, kde tam bývajúci veľmi výrazne prevyšujú tých, ktorí sa tam narodili. Vysvetlením môže byť zvýšená migrácia obyvateľstva z okolitých oblastí do väčších miest, ktorá bola práve v skúmanom období charakteristickým demografickým fenoménom aj pre Prešov.⁵⁵ Teda väčšina študentov sa narodila mimo Prešova, ale neskôr sa veľká časť z nich presťahovala do Prešova alebo jeho blízkeho okolia.

Zloženie študentov 1. ročníka kat.gym. v rokoch 1902 - 1914 podľa miesta narodenia a bydliska



55 Počet obyvateľov Prešova sa vyvíjal takto: r. 1869 – 10 772, r. 1880 – 10 131, r. 1900 – 10 370, r.1910 – 16323, r. 1921 – 17 577. SEDLÁK, Imrich a kol. *Dejiny Prešova 2*. Košice : Východoslovenské múzeum, 1965, s. 77, 126.

Zloženie študentov 1. ročníka ev. gym. v rokoch 1896 - 1909 podľa miesta narodenia a bydliska



Sociálnu štruktúru študentov skúmaných prešovských gymnázií v období dualizmu možno rekonštruovať na základe viacerých údajov získaných z gymnaziálnych záznamov. Jednou z kategórií je šľachtický pôvod, resp. iný pôvod (univerzitné vzdelanie otca) alebo zamestnanie rodičov, resp. otca ako hlavy rodiny. V obidvoch gymnáziách tvorili študenti so šľachtickým pôvodom, resp. s otcom, ktorý bol univerzitne vzdelaný iba nepatrné percentá, avšak omnoho pestrejšiu a zaujímavejšiu mozaiku poskytujú údaje o povolani otca. Keďže táto kategória obsahuje cca 15 skupín povolaní, budem v prípade obidvoch škôl uvádzať iba prvých päť najčastejších povolaní rodiča, otca.

Povolanie otca – evanjelické gymnázium⁵⁶

Umiestnenie	1.ročník	%	8. ročník	%
1.	maloobchodníci	28	maloobchodníci	21
2.	remeselníci	14	Statkári	13,3
3.	vyšší úradníci	11,6	inteligencia, vyšší úradníci	12,5
4.	statkári	9,6	Remeselníci	12,1
5.	inteligencia	8,7	súkromní úradníci	7,7

56 ŠA Prešov. EKP. Inv. č. 205 – 206. Triedny katalóg žiakov I. – VIII. ročníka 1896 – 1910.

Povolanie otca – katolícke gymnázium⁵⁷

Umiestnenie	1. ročník	%	8. ročník	%
1.	inteligencia	22,2	Inteligencia	30,3
2.	remeselníci	18,8	Remeselníci	11
3.	roľníci	10,3	vyšší úradníci	12,1
4.	vyšší úradníci	9,9	Statkári	9,4
5.	nižší úradníci	7,7	Roľníci	8

Ako to i z tabuliek vyplýva, v prípade katolíckeho gymnázia boli jednotlivé povolania a ich percentuálne zastúpenie medzi prvým a ôsmym ročníkom skoro nezmenené. Skôr je zaujímavým fakt celkom veľkého pomeru rodičov zaradených do kategórie inteligencia (učiteľ, farár, kantor, školský dozorca, kurátor), ktorí tvorili v priemere 25 študentov. Aj v prípade evanjelického gymnázia nie je možné registrovať výraznejšie rozdiely v rámci prvého a ôsmeho ročníka, aj tu sa opakuje rovnaký prípad, najviac študentov malo otca maloobchodníka, čo zas korešponduje s veľkým počtom Židov vykonávajúcich práve takéto typy zamestnaní. V porovnaní s katolíckym gymnáziom je však pomer inteligencie menší.

Ak si všetky skúmané povolania usporiadame do troch kategórií podľa úrovne vzdelania potrebného na výkon daného povolania, tak do prvej skupiny by sme mohli zaradiť povolania s potrebou vysokoškolského alebo vyššieho vzdelania, čiže súkromní a vyšší úradníci, slobodné povolania a inteligencia⁵⁸. Z tejto skupiny bolo 28,5 % rodičov prvákov a 38,5 % rodičov ôsmakov evanjelického gymnázia. V katolíckom bol podiel takýto: prváci 36,8 % a ôsmaci 49 %.

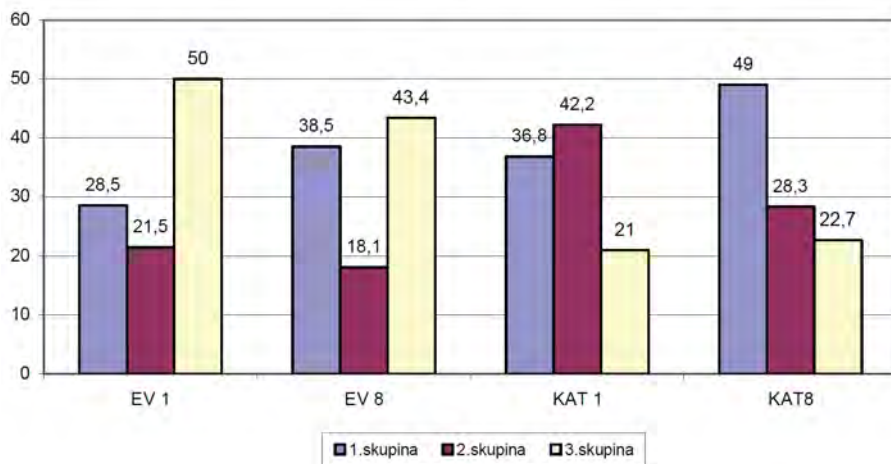
Druhú skupinu by tvorili všetky povolania s potrebou len základného alebo nižšieho odborného vzdelania ako remeselník, roľník, robotník a odborný robotník. Tu by bol pomer medzi evanjelickým a katolíckym gymnáziom nasledovný: rodičia prvákov 21,5 % a 42,2 %, rodičia ôsmakov 18,1 % a 28,3%. Poslednú skupinu tvoria všetky ostatné zamestnania.⁵⁹ Tu bolo zloženie takéto: evanjelické gymnázium 50 % a 43,4% a katolícke gymnázium 21 % a 22,7 %.

57 ŠA Prešov. 1ŠGP. Inv. č. 18 – 20. Hlavný katalóg I. – VIII. ročníka. 1902 – 1914.

58 Napríklad lekár, učiteľ, sudca, notár, obchodný riaditeľ, závodný inžinier, riaditeľ pošty, podniku, zubný lekár, zverolekár, architekt a pod.

59 Maloobchodníci, statkári, nižší úradníci, podnikatelia, umelecké povolania a dôchodcovia.

Percentuálny podiel jednotlivých skupín rodičovských povolani



Uhorské stredné školstvo prešlo od druhej polovice 19. storočia významnými zákonnými úpravami s ambíciou skvalitniť jeho úroveň a zároveň uspokojiť neustále sa narastajúcu požiadavku doby zvyšovania vzdelanostnej úrovne obyvateľstva, ktoré tak mohlo lepšie slúžiť ďalšiemu rozvoju vo všetkých oblastiach spoločenského, hospodárskeho a kultúrneho života. Druhá časť príspevku mala v prvom rade za cieľ poukázať ani nie tak na dopady reforiem a nových zákonov ohľadom školstva na konkrétnych školách, ale skôr priblížiť obraz o „obyvateľoch“ stredných škôl – gymnázií, porovnať ich medzi sebou a zistiť, do akej miery a či vôbec bola náboženská determinácia školy odrazom konfesionalnej, sociálnej a etnickej štruktúry ich študentov.

ŽIDIA V MICHALOVCIACH V 18. – 19. STOROČÍ

Peter KÓNYA

Jews in Michalovce in 18th-19th century

Abstract: *The Jewish community in Michalovce went from 18 in the early 20th century long evolution. The first families immigrated in the early 18th century. Jews began to be progressively applied in business and management of various economic facilities. The legal status of local Jews guaranteed House of Sztáray, owners of vast estates located in the town. The favorable conditions in the second half of the 18th century took place Michalovce dynamic development of the Jewish community, which soon founded his own religious community, built a synagogue, school and bath. In the following centuries, Jews have become an indispensable article of economic and social life of the town. Their domain has become a business and so-called manor stands, since the second half of the 19th century the liberal professions and the emerging industry and finance, where was the Jewish capital. At the beginning of the 20th century, Jews made up more than a third of the population of the town and represented the second strongest denominations in Michalovce.*

Keywords: *Jews, Michalovce, business, House of Sztáray.*

Michalovce boli od stredoveku významným zemepanským mestečkom na východe Zemplínskej stolice, centrom rovnomenného panstva a dôležitým strediskom obchodu a remesiel. Po vyľudnení a hlbokom úpadku na prahu 18. storočia sa novým majiteľom panstva, grófom Sztárayovcom, do polovice storočia podarilo nahraďovať straty, prekonať krízu a opäť zabezpečiť ekonomický rozvoj mestečka. Michalovce sa stali centrom ich rozsiahleho panstva s výstavnou rezidenciou, s viacerými majermi, početnými remeselníckymi dielňami a niekoľkými výročnými trhmi. Práve v tomto období prichádzajú do mestečka aj prví židia, ktorí sa vďaka vhodným podmienkam pre obchod a ďalšie hospodárske aktivity stanú na dve storočia jeho neoddeliteľnou súčasťou.

Napriek nespornému významu Michaloviec v stredoveku, podobne ako v iných mestách na východe Uhorska, nie je v tomto období preukázateľná prítomnosť židov. Prvé údaje o židovskom obyvateľstve mestečka pochádzajú až z prvej polovice 18. storočia. Zrejme sa tam dostali spolu s ďalšími

pristáhovalcami už v prvej polovici 20-tych rokov. Najstaršie správy o židoch v Michalovciach pochádzajú z r. 1724 a mali by sa vzťahovať na viacero nájomcov.¹ Súpis židovského obyvateľstva z r. 1725 zaznamenal však v mestečku iba jednu židovskú rodinu, árendátora Izáka Lajboviča.² Takisto ďalší celokrajinský súpis z r. 1735 evidoval iba rodinu Herška Pinkasoviča, ktorá mala spolu so služobníctvom 8 členov.³ O dva roky neskôr žilo v Michalovciach už 14 židov, z toho 5 dospelých mužov.⁴ Ich počet stále stúpal a tak súpis židov z r. 1746 zachytil v mestečku 8 rodín a celkom 20 osôb židovského náboženstva.⁵ Avšak na konci 50. rokov bývali v Michalovciach opäť iba 3 židovské rodiny.⁶

Michalovskí židia sa v tomto období zaoberali obchodom, remeslom, a čo vtedy nebolo ešte obvyklé, aj poľnohospodárstvom. Dokladajú to údaje o židovských árendátoroch sedliackych usadlostí r. 1743. Panské krčmy a mlyny boli však minimálne do polovice storočia v rukách kresťanských nájomcov. Okrem uvádzaných rodín boli vtedy v Michalovciach, aspoň dočasne, zrejme aj ďalší židia, trvalo sa však v mestečku nezdržiavali. Prichádzali na trhy a prebývali tam iba po niekoľko dní, príp. dlhší čas obchodovali.

Už v 40. rokoch bol aj jeden z miestnych mäsiarov žid, ktorý akiste neponúkal mäso obyvateľom, ale zabezpečoval potreby príslušníkov židovskej obce v mestečku a okolí.⁷ V polovici storočia bol židom takisto jeden z troch michalovských obchodníkov, Jozef Mojzesovič.⁸ Vzhľadom na obchodný význam Michaloviec bolo v mestečku viacero krčiem a hostincov. V súpise majetku z r. 1743 sa ich uvádza päť: jedna patrila barónovi Luzsénszkemu,

1 LÁNYI, Menyhért – PROPPERNE BÉKEFI, Hermin. *A szlovenszói zsidóhitközségek története*. Kassa, 1933, s. 246.

2 Magyar-Zsidó oklevéltár VII. Budapest, 1963, s. 101.

3 ACSÁDY, Ignác. *Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában. Az izraeliták összeírása 1736 – 1738*. Budapest, 1896.

4 Tamže, s. 650.

5 Tamže, s. 840.

6 Borsod-Abaúj-Zemplén-Megyei Levéltár (BAZML), Zemplén Levéltára Sátorajáújhely. IV – 1005/f. Adózók és zsidó bérlők összeírása 1748-1848 (1850). 6. db. Az adózók összeírása járásonként és kerületenként 1740-1755 után.

7 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely. IV – 1005/f. Adózók és zsidó bérlők összeírása 1748 – 1848 (1850). 6. db. Az adózók összeírása járásonként és kerületenként 1740 – 1755 után. Processus Nagymihalyensis, Districtus Egregii Joannis Füzesséry.

8 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely. IV – 1005/f. Adózók és zsidó bérlők összeírása 1748 – 1848 (1850). 6. db. Az adózók összeírása járásonként és kerületenként 1740 – 1755 után. Processus Nagymihalyensis, Districtus Egregii Joannis Füzesséry.

jedna barónovi Vécseymu, ďalšia Szemeremu, Boronkaymu a Szánkimu.⁹ Od polovice 40. rokov sa ich postupne zmocnili grófi Sztárayovci. Šľachtickí vlastníci krčiem ich zväčša prenajímali, často židovským nájomcom. Ďalším zamestnaním michalovských židov bolo poľnohospodárstvo. Súpis majetkov z r. 1743 uvádza žida Mojšeho ako nájomcu jednej zo sedliackych usadlostí, za ktorú platil 30 zlatých ročne.¹⁰

Tri židovské domácnosti, trvalo bývajúce v mestečku v polovici storočia, nemali jednoznačné spoločenské postavenie. Oficiálne boli zaradení medzi podželiarov, keďže nedisponovali vlastným domom ani urbárskou pôdou, ich skutočná pozícia v mestskej spoločnosti bola však iná. Dve z nich sa svojim zamestnaním blížila k mešťanom vrchnostenského mestečka (remeselník a obchodník) a jedna, označená ako príslušná k domu Nyeviczkovcov, k želiarom.¹¹

V 40. rokoch 18. storočia boli židia najmenšou konfesiou v Michalovciach a zo 640 obyvateľov mestečka predstavovali asi 3%.¹² V tomto období nie je ešte doložená existencia synagógy, modlitebne alebo iných kultových objektov. Na druhej strane však pôsobenie židovského mäsiara v 50-tych rokoch už poukazuje na konštituovanie istej náboženskej organizácie v mestečku. Pred postavením vlastnej modlitebne navštevovali michalovskí židia pravdepodobne synagógu v neďalekých Pozdišovciach.¹³ Podobne nemožno v mestečku predpokladať ani existenciu židovskej rituálnej školy (chéder), ktorá tiež iste pôsobila v sídle rabína, v Pozdišovciach.

V druhej polovici storočia prežívala michalovská židovská komunita permanentný rast, aj keď nie taký dynamický ako v Humennom či v iných severnejších okresoch. Kým r. 1773 žilo v Michalovciach a Strážanoch spo-

9 Štátny archív (ŠA) Prešov, Stárai Michalovce (SM), 199: Súpis usadlostí v Michalovciach z r. 1743.

10 ŠA Prešov, SM, 199: Súpis majetkov v Michalovciach z r. 1743.

11 Tamže. BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV – 1005/f. Adózók és zsidó bér-lők összeírása 1748-1848 (1850). 6. db. Az adózók összeírása járasonként és kerületen-ként 1740 – 1755 után.

12 Magyar-Zsidó oklevéltár VII. Budapest 1963, s. 101.

13 LÁNYI, Menyhért – PROPPERNE BÉKEFI, Hermin. *A szlovenszói zsidóhitközségek története*. Kassa, 1933, s. 246.

lu 40 židov,¹⁴ k roku 1786 stúpol počet židovského obyvateľstva v mestečku na 74.¹⁵ Súpis z r. 1782 registroval 8¹⁶ a z r. 1787 už 10 židovských rodín.¹⁷

Takmer všetko židovské obyvateľstvo Michaloviec tvorili, okrem niekoľkých obchodníkov, predovšetkým nájomcovia rôznych panských regálov: krčiem, hostincov, pálenice, pivovaru a pôdy. Súpis z r. 1770 zaznamenal v mestečku troch židovských nájomcov platiacich pomerne vysokú árendu na to, aby mali v prenájme sedliacku usadlosť či dom (10, 32 a 33 zlatých).¹⁸

Nájom za podnikanie v mestečku platili aj židovskí obchodníci. V dicálnom súpise z r. 1787 sú uvedení dvaja, Samuel Moyzes a Jozef Moyzes, ktorí platili árendu v rovnakej výške, po 30 zlatých. Ich obchod bol označený ako súboj tretej kategórie. Napriek tomu, že spoločensky boli naďalej zaradení medzi podželiarov (bez sedliackej usadlosti a vlastného domu), patrili zrejme k bohatším obyvateľom mestečka, keďže obaja mali vo svojich domácnostiach aj jedného sluhu.¹⁹

Na rozdiel od prvej polovice storočia, židia mali v nájme aj väčšinu miestnych krčiem, čo sa odrazilo aj v niektorých ich názvoch (U žida Marka). Užívali však aj ďalšie krčmy: U Holčani, U Benátčana a Oproti mos-tu.²⁰ Okrem nich mal židovský nájomca v árende takisto nový hostinec, v ktorom musel zamestnávať kresťanského hostinského. V 70. rokoch dávalo panstvo ku nájmu mestských hostincov aj krčmy v Stráňanoch, Topoľanoch, Petrovci, Veľkých Zálužiciach, Čečehove a Lučkovciach.²¹ Väčšina krčmárov v mestečku bola už židovského pôvodu: Mojzes Šalamon, Dávid Fakó, Lefko Áron.

Židovskí nájomcovia, napriek svojmu spoločenskému zaradeniu k podželiarom, spravidla patrili k najbohatším obyvateľom mestečka. Aj medzi

14 Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva. Protocollum Canonicae Visitati-onis A. D. 1773, Parochia Nagymihalyiensis.

15 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, Loc. 30, No. 205: Bevölkerung Summa-rium von dem Zemplin Comitats, Homonnauer Processus, 1786.

16 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV A, 1005/d Dicális összeírások: Súpis mestečka Michalovce z r. 1782.

17 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV A, 1005/d Dicális összeírások: Súpis mestečka Michalovce z r. 1787.

18 ŠA Prešov, SM, 945: Súpis majetkov grófa Michala Sztáraya z r. 1770.

19 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV A, 1005/d Dicális összeírások: Súpis mestečka Michalovce z r. 1787.

20 ŠA Prešov, SM, 943: Nájomná zmluva na prenájom pivovaru, pálenice a krčiem v Mi-chalovciach Jakubovi Lonovicsovi z r. 1763.

21 ŠA Prešov, SM, 947: Nájomná zmluva na prenájom pivovaru, pálenice a krčiem v Mi-chalovciach z r. 1773.

nimi však existovali rozdiely, navonok zrejme podľa odlišnej výšky nájmu. Najvyššiu sumu, prevyšujúcu úhrn všetkých ostatných nájomov v mestečku (od 2000 do 3300 zlatých), platil rozhodne árendátor pivovaru, pálenice a krčiem. Od polovice storočia ním bol vždy žid: Baruch Lazarovič, Jakub Lonovič a Jonáš Salamonovič.²²

Zmluvy, ktoré boli uzatvárané medzi árendátorom a panstvom, poskytujú bližšie údaje o životných podmienkach časti michalovských židov v tomto období. Nájomca pálenice a pivovaru bol okrem prevádzkovania týchto objektov a odovzdávania dohodnutého nájmu povinný aj inými službami. Pálenku mohol páliť iba vo vlastných kotloch a odpad odovzdával na kŕmenie panského dobytku. Poddaným na krstiny alebo na svadbu mal predávať alkohol za 8 poltúr (lacnejšie ako obvykle). Prvý sud pálenky, podobne aj prvé uvarené pivo, odovzdával panstvu, podobne podľa potreby z každého gbelu raže odvádzal jeden sud piva. Od panstva musel kúpiť ročne 200 gbelov obilia, 300 gbelov jačmeňa, 10 sudov tokajského a 30 sudov kalužského vína za nižšiu cenu. Nesmel predávať na úver jednému poddanému viac alkoholu ako za 2 zlaté. Na druhej strane sa panstvo zaviazalo poskytnúť mu 18 vozov dreva, 8 vozov jačmennej slamy a jedného bieraša do pivovaru, ďalej svoje pivnice nachádzajúce sa pod sýpkami, spolu s jedným debnárom na zhotovovanie či opravy sudov. Pivovar, pálenicu, krčmu a miesto na státie vozov pred hostincom Zelený strom udržiavali zemepáni na vlastné náklady. Okrem nájomcu mali v Michalovciach a vo všetkých obciach, na ktoré sa vzťahovala árenda, poddaní zákaz dovážať alebo predávať víno, pivo a pálenku.²³

Židovskí obchodníci platili v druhej polovici 18. storočia sumu nájmu vo výške niekoľkých zlatých (10-33). Ostatní nájomcovia, užívajúci panskú pôdu alebo domy, odvádzali nájom v sume od 4 do 10 zlatých.²⁴ Pováčšine boli buď mešťanmi (remeselníkmi), alebo želiarmi, ktorým panstvo rozdelilo neurbársku pôdu na tzv. pažití, užívanú predtým spoločne urbárskymi poddanými.

Vďaka rýchlemu rastu počtu členov i majetkovej úrovne sa michalovská židovská komunita oddelila v druhej polovici 18. storočia od židovskej obce v Pozdišovciach a vytvorila si vlastnú organizáciu. Už v roku 1786 je

22 ŠA Prešov, SM, 941, 943, 947: Nájomné zmluvy na pivovar v Michalovciach z r. 1757, 1763 a 1773.

23 ŠA Prešov, SM, 947: Nájomná zmluva na prenájom pivovaru, pálenice a krčiem v Michalovciach z r. 1773.

24 ŠA Prešov, SM, 945: Súpis majetkov grófa Michala Sztáraya z r. 1770; BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV A, 1005/d: Dicálne súpisy Michaloviec z r. 1782, 1787 a 1791/92.

v Michalovciach doložená existencia prvej synagógy,²⁵ či skôr iba bet hami-draš (modlitebne) a vzhľadom na túto skutočnosť musel vtedy v mestečku existovať aj cintorín a pravdepodobne i rituálna škola a chevra kadiša (svätý alebo pohrebný spolok). Na základe údajov tzv. jozefínskeho sčítania ľudu (z r. 1787) možno predpokladať, že väčšina z nich pochádzala z Haliče alebo ruského Poľska.²⁶ Akiste sa na židov vzťahoval aj údaj o prítomnosti nemeckého obyvateľstva v mestečku, keďže v jozefínskej dobe museli prijať nielen nemecké priezviská, ale aj spisovnú nemčinu ako oficiálny jazyk.

Od začiatku 19. storočia zintenzívnelo prisťahovalectvo židov do Michaloviec a v nasledujúcich desaťročiach už predstavovali najdynamickejšie sa rozvíjajúcu cirkev. Ich počet už začiatkom 30-tych rokov presiahol 200 (212 r. 1831)²⁷ a ďalej rástol. V roku 1828 tvorili 8,5% a r. 1844 už takmer 9,5% obyvateľov mestečka. Dorozumievacím jazykom michalovských židov bola naďalej nemčina, na čo poukazuje aj údaj o 10% Nemcov v mestečku.

V tomto období sa už židia venovali rôznym povolaniam. Okrem nájomcov panských regálov (pivovaru, pálenice, azda aj mlynov) a panskej pôdy, obchodníkov a zamestnancov obce boli medzi nimi aj piati remeselníci, ktorí zrejme pracovali zväčša pre potreby svojich súvercov. Medzi 54 remeselníkmi, ktorí boli doložení v panskom súpise z r. 1805, bolo 5 (teda 10%) židov. Medzi nimi boli štyria krajčíri a jeden gombikár. Je zaujímavé, že židovský gombikár zamestnával vo svojej dielni štyroch pomocníkov, čím sa radil k najväčším remeselníckym prevádzkam v mestečku.²⁸

Nezastupiteľný význam mala v tomto období židovská komunita pre ďalší rozvoj obchodu. Michalovce boli už po niekoľko storočí miestom konania siedmich výročných trhov, jarmokov, ku ktorým na začiatku 19. storočia pribudol aspoň taký významný týždenný trh, ktorý sa konal každý piatok.²⁹ Profesionálnych obchodníkov bolo v Michalovciach v prvej polovici 19. storočia pomerne málo. V roku 1802 sa obchodom ako hlavným povolaním zaoberali iba traja obyvatelia. Je zaujímavé, že len jeden z nich bol

25 KORABINSKY, Johann, Matthias: Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn. Pressburg 1786, s. 632.

26 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 30, No. 205: Bevölkerung Summarium von dem Zemplin Comitats, Homonnauer Processus, 1786.

27 ŠA Prešov, SM 1402: Súpis židov v Michalovciach a Stráňanoch z r. 1831.

28 ŠA Prešov, SM 1161: Súpis panstva Michalovce z r. 1846.

29 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely. IV. 1002. Epekörság. 2., No. 245: Nagymihályi kerületben a közállapotok.

židom.³⁰ O tri roky neskôr žili však už v Michalovciach štyria profesionálni obchodníci a všetci boli židovského náboženstva.³¹

Regnikolárny súpis z r. 1828 zaznamenal už piatich (všetkých židov) obchodníkov v Michalovciach. Traja z nich obchodovali s hroznom (vínom) a ovocím, jeden s potravinami a jeden so stužkami (ozdobami a drobným tovarom).³² V roku 1805 bol v mestečku aj jeden obchodník so železom³³ a v 40. rokoch potom okrem neho i samostatný obchod so železným tovarom.³⁴ Podobne piatich židovských obchodníkov (bez bližšieho uvedenia predmetu obchodu) v mestečku uvádza aj nedatovaný súpis panstva, pravdepodobne pochádzajúci z 30. rokov 19. storočia.³⁵

Väčšina židovského obyvateľstva Michaloviec sa v prvej polovici 19. storočia zaoberala hospodárskymi činnosťami, ktoré súvisia s tzv. panskými regálmi. Z nich mali stále najväčší význam pivovar, krčmy, resp. hostince a mlyny. Panský pivovar dávali Sztárayovci do prenájmu židovským árendátorom. Výška nájmu za trojročné obdobie predstavovala v 20. rokoch sumu 7551 zlatých.³⁶ Árenda sa týkala zrejme iba samotného objektu a nevzťahovala sa už na výčapy, krčmy a hostince v mestečku, resp. na panstve.

Ďalším veľmi výnosným zdrojom panských príjmov boli krčmy a hostince. Na začiatku storočia existovali v Michalovciach štyri takéto objekty. Ich nájomcom bol Marek Seberg.³⁷ V 30. rokoch bolo v Michalovciach už päť krčiem, resp. hostincov, patriacich panstvu. V mestečku stála krčma a dva hostince: U býka a U tureckej hlavy. Ďalšie dva väčšie hostince (krčmy), aj s budovou pre odstavenie vozov a koní, boli pri krajinskej ceste pri Laborci. Jeden z nich sa volal Pri starom moste.³⁸ V nasledujúcom desaťročí stáli v Michalovciach štyri pohostinské zariadenia: Ku španielskemu bara-

30 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. 1500/d: Dicális összeírások. Conscrip-tio Oppidi Nagymihály, 1802/1803.

31 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. 1500/d: Dicális összeírások. Conscrip-tio Oppidi Nagymihály, 1805/1806.

32 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. A. 1005/c: Országos összeírások 1828-1833. Az 1828-29-es országos összeírás. 18. db. Nagymihály mezőváros.

33 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. 1500/d: Dicális összeírások. Conscrip-tio Oppidi Nagymihály, 1805/1806.

34 ŠA Prešov, SM 1161: Súpis panstva Michalovce z r. 1846.

35 ŠA Prešov, SM 1004: Súpis panstva z 30-tych rokov 19. storočia.

36 ŠA Prešov, SM: Pripis Uhorskej komory ghrófovi Albertovi Sztárayovi vo veci prenájmu pivovaru v Michalovciach z r. 1824.

37 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. 1500/d: Dicális összeírások. Conscrip-tio Oppidi Nagymihály, 1805/1806.

38 ŠA Prešov, SM 1004: Súpis panstva z 30-tych rokov 19. storočia.

novi, K červenému býkovi, K jeleňovi a krčma Pri dolnom moste.³⁹ Väčšinu z nich užívali židovskí nájomcovia.

Na začiatku storočia, r. 1805, žilo v Michalovciach 23 árendátorov, pričom dvanásť z nich boli židia.⁴⁰ Ďalší súpis, z r. 1833, uvádza už 33 takýchto árendátorov. Boli nimi Samson Mendel, Markus Kraus, Salamon Kraus, Chajm Majorovič, Isak Vider, Áron Grossmann, Jozef Tirč, Mojzes Mendlovič, Herško Jozefovič, Bernát Hungerleider, mlynár Andrej Sarith, Andrej Mati, Ján Makohás, Mojzes Stein, Ján Pastirnik, Michal Segeres, Herško Kraus, Mojzes Kraus, mlynár Juraj Makohás, Samson Mendel, Major Kraus, Isak Weinberger, Herško Danziger, Samuel Schein, Lejba Lang, Tobias Stein, Jakub Blein, Abrahám Keszely, Salamon Blaj, Abrahám Jurnim a Jankel Prinz.⁴¹ Židia už teda predstavovali dve tretiny z nich (22). Posledný súpis zdaňovaných nájomcov z tohto obdobia, z r. 1846 evidoval už iba 13 árendátorov. Boli to Hersch Spiegel, Wassermann, Brandt, Hollaender, Schirger, Klein, Blei, Gálik, Rosenberg, Beer, Dolák a dvaja nájomcovia mlynov, ktorých mená neuvádza.⁴² Z nich boli minimálne deviat židia.

Zaujímavé údaje o židovskej komunite Michaloviec obsahuje súpis židov z roku 1831. V mestečku žilo vtedy spolu 212 židovských obyvateľov. Z 36 židovských rodín iba 9 nepochádzalo z Michaloviec, ale sa tam prisťahovalo. Z nich najviac, až 4 rodiny prišli zo Šamudoviec, dve zo Sátoraljaújhelyu, po jednej z Humenného a zo Širokého v Šarisšskej stolici a u jednej nie je pôvodné bydlisko uvedené. V deviatich domácnostiach zamestnávali spolu 14 sluhov, resp. pomocníkov (tovariši, učni) a v štrnástich rodinách mali slúžku, samozrejme, tiež židovského náboženstva. Väčšina židovských rodín bývala v domoch michalovských mešťanov, dvanásť žili v domoch patriacich panstvu a iba traja mali vlastné domy.⁴³

V prvej polovici 19. storočia pôsobila v Michalovciach už rozvinutá židovská obec so všetkými kultovými objektmi a základnými inštitúciami. Synagóga s príbytkom rabína stála na konci mestečka, v susedstve domu obývaného úradníkmi soľného úradu. Neďaleko bol, na začiatku storočia postavený, židovský špitál, ktorý sa po zániku katolíckeho xenodochia stal jedinou nemocnicou v mestečku. Pri soľnom úrade stála rituálna židovská

39 ŠA Prešov, SM 1161: Súpis panstva Michalovce z r. 1846.

40 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely. IV. 1005/e. Nemesi hozzájárulással kapcsolatos összeírások 1664 – 1846, 4. db., 1800 – 1805. Anno 1805.

41 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely. IV. 1005/f, 1. db. Lista taxalis Arendatorum Judaeorum et Ignobilium.

42 BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely. IV. 1005/f. Adózók és zsidó bérlők összeírása 1740 – 1848 (1850). 7. kötet. Zsidók és nemtelen bérlők összeírása 1846 – 1860.

43 ŠA Prešov, SM 1402: Súpis židov v Michalovciach a Stráňanoch z r. 1831.

škola.⁴⁴ Obec mala iste aj vlastný rituálny kúpeľ (mikve) a cintorín (azda už vtedy na mieste neskoršieho vedľa cesty do Humenného), nie je však presne známe kde. Funkciu rabína vykonával v 20. a 30. rokoch Juda Landtmann (Landesman).⁴⁵ Rovnako ako väčšina jeho súvercov, aj on mal spoločenský status poďžiara.⁴⁶

Podobne ako v iných mestečkách s početnými židovskými komunitami, i michalovská židovská obec mala vlastnú samosprávu. Na jej čele stáli židovský richtár a podrichtár. Funkciu židovského richtára v 30. rokoch zastával Pinkes Brandt,⁴⁷ v prvej polovici 40. rokov Dávid Klein⁴⁸ a po ňom Herško Spiegel.⁴⁹ Ako židovský podrichtár je r. 1834 doložený Jozef Schönbberger.⁵⁰ Úlohou samosprávy bolo vyberanie a odvádzanie židovskej dane, zabezpečovanie riadneho chodu náboženského života obce, verbovanie predpísaného počtu židovských regrútov, resp. ich vyplácanie peniazmi a komunikácia s vrchnosťou. V prípade neplnenia povinností či prekročenia kompetencií mohol byť richtár z úradu odvolaný.⁵¹ V roku 1828 tvorili židovskú samosprávu Samuel Schön, Áron Grossmann a Samson Mandl.

Michalovská židovská obec bola v prvej polovici 19. storočia centrom rabínskeho obvodu, do ktorého patrili obce v okolitých dedinách Zemplínskej i Užskej stolice. Na čele obvodu stáli rabín a predseda, ktorým bol r. 1845 Šimon Brand.⁵² Židovská rituálna škola (cheder) bola umiestnená v samo-

44 ŠA Prešov, SM 1410: Conscriptio et Calculus geometricus Fundorum intravillanorum Opp. Nagy Mihály et Possessionis Sztráryan, 1812. ŠA Prešov, SM 1161: Súpis panstva Michalovce z r. 1846.

45 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 322, No. 518: Sťažnosť michalovskej židovskej obce na sobášneho podvodníka z r. 1836.

46 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV. A. 1005/c: Országos összeírások 1828-1833. Az 1828-29-es országos összeírás. 18. db. Nagymihály mezőváros.

47 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 322, No. 518: Sťažnosť michalovskej židovskej obce na sobášneho podvodníka z r. 1836.

48 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 374, No. 227: Sťažnosť michalovskej židovskej obce na na zlé hospodárenie židovského sudcu z r. 1844.

49 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 375, Loc. 42: List židovského richtára a predsedu michalovského židovského obvodu slúžnemu z r. 1845.

50 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 322, No. 518.

51 Tak bol r. 1844 odvolaný Dávid Klein za spreneverenie peňzí určených na vyplatenie náhrady za regrútov. BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 374, No. 227.

52 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1/h, 325. Közgyűlési iratok, Loc. 375, Loc. 42.

statnej budove stojacej už r. 1812.⁵³ Od kresťanských škôl sa líšila tým, že mala výrazne náboženský charakter a chodili do nej iba chlapci, ktorí sa učili po hebrejsky a základy judaizmu. Učiteľom v tejto škole (cheder) bol (r. 1828) Samuel Mandl a školníkom Velst Volf. Obidvaja mali postavenie podželiarov.⁵⁴

V lete 1831 vypukla ničivá epidémia cholery. V čase od 4. júla do 31. augusta 1831 ochorelo na cholery 444 obyvateľov, z nich sa 269 uzdravilo a 175 nákaze podľahlo. Možno predpokladať, že viacerí z nich boli židia.⁵⁵ Sedliacke, tzv. cholerové povstanie, ktoré vypuklo na konci epidémie a zasiahlo niektoré severovýchodné stolice (Zemplínsku, Šarišskú, Spišskú) a vyžiadalo si niekoľko desiatok obetí z radov vidieckych židov, sa Michalovciam vyhlo.

Revolúcia v marci 1848 priniesla židom základné občianske práva, možnosť zvolenia do zastupiteľských orgánov i služby v armáde a štátnej správe. Nová vláda sa musela snažiť takisto o udržanie poriadku a zachovanie verejnej bezpečnosti. Na ochranu majetku obyvateľov pred nepokojmi chcela najprv využiť vojsko, toho však bolo v krajine málo. V celej Zemplínskej stolici sa na jar 1848 zdržiavali iba dve stotiny jazdy. Boli dislokované v Trebišove, Michalovciach, Pozdišovciach, Tarcali, Bodrogheresztúre a Somotore. Ich rozdelenie do všetkých okresov bolo preto nemysliteľné. Keďže taká istá situácia bola vtedy aj v iných stoliciach, rozhodla vláda, v zmysle naplnenia nových občianskych slobôd, o organizovaní jednotiek národnej gardy zložených z bezúhonných občanov.⁵⁶ K zakladaniu takýchto jednotiek pristúpila Zemplínska stolica už v apríli 1848. Pravdepodobne v tom čase vznikla aj národná garda v Michalovciach, bližšie správy o nej sa však nezachovali. Vzhľadom na podobné okolnosti v iných zemplínskych mestečkách možno predpokladať, že značnú časť jej príslušníkov tvorili miestni židia.

V druhej polovici 19. storočia pokračoval početný rast i majetkový vzostup miestnej židovskej komunity podstatne vyšším tempom. Umožnili to aj prevratné spoločenské zmeny po revolúcii r. 1848/49, ktoré spôsobili vý-

53 Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva. Puncta seu Articuli Canonicae Visitationis Ecclesiae et Parochiae Nagymihályiensis 1816.

54 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV. A. 1005/c: Országos összeírások 1828-1833. Az 1828-29-es országos összeírás. 18. db. Nagymihály mezőváros.

55 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV. 1001/h. Közigyűlési iratok. Loc. 397, No. 9: 1831-dik esztendőben július, augusztus és szeptember hónapokban uralkodó epekörság (cholera) betegségben a nagymihályi kerületben meghalálozottanak számának feljegyzése.

56 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV. A. 1004. Zemplén vármegye első alispánjának iratai 1813 – 1849. 4. cs. 1837 – 1848/49. doc. 415: Vládne nariadenia prednesené na menšom stoličnom zhromaždení 20. apríla 1848.

znamné štrukturálne presuny v ekonomike krajiny, predovšetkým však uzákonenie občianskej emancipácie židovského obyvateľstva z r. 1867. Kým v polovici storočia, r. 1851, žilo v Michalovciach 170 židov,⁵⁷ v priebehu necelých 20 rokov, k r. 1869, vzrástol ich počet na 858⁵⁸ a r. 1881 dosiahol už 1094.⁵⁹ Počet židov v Michalovciach stúpol od r. 1851 do konca storočia viac ako osemnásobne a ich podiel v konfesionalnej štruktúre vzrástol z 8 na 29%. Kým v polovici storočia sa takmer všetci michalovskí židia hlásili k nemeckej národnosti, v priebehu nasledujúcich desaťročí vymenili svoju národnosť za maďarskú. Poukazujú na to údaje zo sčítania ľudu. V roku 1881 žilo v mestečku 727 Nemcov a 696 Maďarov, o necelé dve desaťročia poklesol počet obyvateľov nemeckej národnosti na 438. Počet osôb hlásiacich sa k Maďarom pritom stúpol na 2659, a tak aj vďaka židom sa od prelomu storočí stála táto národnosť najsilnejšou v meste.

Michalovskí židia pôsobili v tomto období v rôznych zamestnaniach. Ich doménou naďalej ostával obchod a po zániku panských regálov sa stali majiteľmi či prenájomcami krčiem, hostincov a poľnohospodárskych závodov. Po zrovnoprávnení sa mohli výraznejšie uplatniť v slobodných povolaniach, najmä ako lekári alebo advokáti.

Tradičným zamestnaním michalovských židov ostávalo krčmárstvo. V polovici storočia boli v mestečku hostince: K španielskemu baranovi, K červenému býkovi, K jeleňovi a krčmy Hviezda a Pri dolnom moste.⁶⁰ Na konci 60-tych rokov bolo v Michalovciach šesť hostincov a krčiem, jeden výčap vína a jeden výčap piva. Viac ako polovicu z ich majiteľov tvorili židia.⁶¹ V roku 1900 zamestnávali miestne pohostinské zariadenia už 55 osôb.⁶² Aj medzi nimi prevládali židia.

Kým v roku 1857 sú v mestečku uvádzaní iba dvaja obchodníci, dvaja nájomcovia panských a traja majitelia židovských obchodov⁶³, na konci 60-tych rokov sa už obchodom ako hlavným povolaním zaoberalo 132 osôb. Z nich 85 predstavovali samostatní podnikatelia, teda obchodníci a 47 ich

57 FÉNYES, Elek: Magyarország geographiai szótára, II. Pest 1851, s. 129.

58 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. XV. 16. A 24. db.: Járasi áttekintés a jelenlevő népesség nem, vallás, állapot, honosság, jelen- és távollét és műveltségi fok szerint, 1869.

59 A magyar korona országáiban 1881. év elején végrehajtott népszámlálás eredményei, I. Budapest 1882, s. 383.

60 ŠA Prešov, SM, č. 1190: Súpis Michalovského panstva z r. 1857.

61 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. XV. 16. Sčítanie ľudu a domácich zvierat z r. 1869, Individuálne hárky, Michalovce.

62 A Magyar korona országainak 1900. évi népszámlálása, II. A népesség foglalkozása községenként. Budapest 1904, s. 534-536.

63 ŠA Prešov, SM, č. 1190: Súpis Michalovského panstva z r. 1857.

pomocný personál, zriadenci, predavači, poslúčkovia a i.⁶⁴ Najväčšiu skupinu tvorili obchodníci s rozličným tovarom, obchodní agenti a podobné kategórie (28). Okrem nich pôsobili v Michalovciach štyria obchodníci s vlastnými stánkami, traja obchodníci s ovocím, dvaja obchodníci so železom, predajcovia drobného tovaru, drobní obchodníci a podomoví obchodníci. Najviac kategórií špecializovaných obchodníkov zastupovali však iba jednotlivci: obchodník s textilom, kožami, handrami, korením, liehom, vínom, obilím, drevom, fajkami, tabakom, vlnou, módnym tovarom, sklom, mäsom, poľnohospodárskymi produktmi a doskami.⁶⁵

Podobne ako v predchádzajúcom období, obchod ostával doménou židovského obyvateľstva. V druhej polovici storočia sa pozície židov najmä v maloobchode ešte viac posilnili a v bývalých vrchnostenských mestečkách, v ktorých chýbala vrstva obchodníkov – mešťanov, židia v tomto druhu podnikania úplne prevládli. Takisto z michalovských obchodníkov bola veľká väčšina židovského náboženstva, kresťania sa tejto činnosti venovali iba ojedinele (okrem tzv. kôf na miestnom trhu ich nebolo viac ako desať).⁶⁶

V druhej polovici 19. storočia sa viaceré z niekdajších hospodárskych objektov panstva dostali do rúk židovských majiteľov a stali sa prvými modernými priemyselnými podnikmi v mestečku. Z bývalého panského liehovaru ešte v 60. rokoch vznikol nový moderný liehovar Árona Neuwirtha.⁶⁷ Potreby novej doby na sklonku storočia umožnili vznik takých podnikov ako bola Landesmannova kníhtlačiareň alebo prvý fotoateliér B. Herczika.⁶⁸

Židovská obec prežívala v druhej polovici 19. storočia dynamický rast a všestranný rozvoj. Na sklonku storočia sa stala druhou najsilnejšou cirkevnou organizáciou v mestečku. Funkciu rabína spočiatku vykonával Áron Grúnberger.⁶⁹ Po ňom ju prevzal Šimon Ehrenfeld, vnuk slávneho prešporského rabína Chattama Sófera.⁷⁰ Michalovská židovská obec patrila medzi

64 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. XV. 16. A 24. db.: Járási áttekintés a jelenlevő népesség hivatása és foglalkozása szerint, 1869, Nagymihály.

65 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. XV. 16. Sčítanie ľudu a domácich zvierat z r. 1869, Individuálne hárky, Michalovce.

66 Tamže.

67 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. XV. 16. Sčítanie ľudu a domácich zvierat z r. 1869, Individuálne hárky, Michalovce.

68 Felső Zemplén, viaceré čísla z r. 1896-1898.

69 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. XV. 16. Sčítanie ľudu a domácich zvierat z r. 1869, Individuálne hárky, Michalovce.

70 LÁNYI, Menyhért-PROPPERNE Békefi, Hermin: Szlovenszkoí zsidó hitközségek története. Kassa, 1933, s. 246.

najbohatšie v stolici. Jej členmi boli mnohí obchodníci, podnikatelia, lekári, advokáti a ďalší príslušníci vyšších spoločenských vrstiev. Vzhľadom na tieto skutočnosti, ako aj na rast počtu veriacich, opustila koncom 80-tych rokov starú budovu synagógy a r. 1888 si podľa plánov staviteľa Jelinka postavila novú výstavnú synagógu v maurskom slohu, ktorá patrila vtedy k najkrajším budovám v mestečku. V tom istom roku bola na Hodvábnej ulici postavená aj malá klaus-synagóga pre chasidských židov prichádzajúcich vo väčšom počte z Haliče.⁷¹ Budova starej synagógy bola zbúraná na konci 19. storočia, novej synagógy r. 1976.

V roku 1865 došlo k udalosti známej ako Michalovská synoda, ktorou sa Michalovce významným spôsobom zapísali do dejín židov v celom Uhorsku. Vtedy sa práve v mestečku zišlo 24 rabínov, aby vyhlásili deväť ustanovení namierených proti reformným snahám vnútri židovských obcí. Podľa nich malo byť zakázané kázať v inom jazyku ako v jidiš, kázať a modliť sa v synagóge s almemorom inde ako v strede, stavať synagógy s vežou, funkcionárom nosiť ornáty, oddeľovať ženskú galériu namiesto mreže zábradlím, spievať zborové piesne v synagóge a vstúpiť do synagógy, kde sa takéto piesne spievajú, sobášiť v synagóge a rovnako meniť ktoréhokoľvek náboženské zvyky.⁷² Týchto deväť zákazov, ktoré potom podpísalo celkom 71 konzervatívnych rabínov zo severovýchodu krajiny, malo ochrániť jednotu uhorských židov proti reformnému krídlu snažiacemu sa o zmodernizovanie života židovských obcí a ich prispôbenie novým spoločenským podmienkam.

Po definitívnom rozkole v radoch uhorských židov na židovskom kongrese v Pešti r. 1868 michalovská židovská obec odmietla nový neologický smer a prihlásila sa k ortodoxii. Výrazne ortodoxná ostávala aj v nasledujúcich rokoch. Je preto samozrejmé, že snaha o založenie neologickej obce r. 1897 sa skončila neúspechom.⁷³ Okrem ortodoxného prúdu pôsobili v mestečku aj chasidské židia, organizačne sa však nevyčlenili z ortodoxnej náboženskej obce.

V druhej polovici storočia pokračovala vo svojej činnosti rituálna škola. Židovská konfesijná škola bola zriadená pravdepodobne pri synagóge, vedľa niekdajšieho soľného úradu, zároveň však jednotliví učitelia vyučovali aj

71 BÁRKÁNY, Eugen-DOJČ, Ľudovít: Židovské náboženské obce na Slovensku. Bratislava 1991, s. 406.

72 Tamže, s. 405.

73 Felső Zemplén, 1896, 4. I.

vo svojich bytoch. V roku 1869 bol židovským učiteľom Jozef Weissmann a ako súkromní učitelia pôsobili Šimon Bleich a Samuel Rosengarten.⁷⁴

Vďaka vysokej majetkovej a vzdelanostnej úrovni miestnych židov práve v prostredí židovskej náboženskej obce vznikali prvé dobročinné, náboženské, spoločenské a kultúrne spolky. Takým bol Vzájomný opatrovnícky spolok s názvom Chevra Osed Chesed Veemes, založený r. 1888. Jeho členom sa mohol stať každý zbožný bezúhonný dospelý žid. Za cieľ si spolok vytýčil starostlivosť o svojich členov v prípade choroby, vyplácanie podpory v práceneschopnosti a ovdovenia, na čo využíval zápisné, členské príspevky a dobrovoľné dary v synagóge.⁷⁵ Podobné úlohy, najmä pomoc vdovám, sirotám a organizáciu pohrebov mala Chevra kadiša (Svätý spolok), povinná súčasť každej židovskej náboženskej obce. Jej predsedom v Michalovciach bol na konci storočia známy kníhtlačiar Viliam Landesmann.⁷⁶ Od 90. rokov pôsobil v mestečku Michalovský izraelitský dobročinný ženský spolok, poskytujúci pomoc židovským sirotám, chorým a chudobným súvercom.⁷⁷

Početný rast michalovskej židovskej komunity pokračoval aj na začiatku 20. storočia, a to napriek tomu, že pre toto obdobie je pre Zemplínsku stolicu príznačné skôr vysťahovalectvo. Bol nielen výsledkom liberálnej legislatívy voči židom (po ich občianskom zrovnoprávnení bolo r. 1893 prijaté židovské náboženstvo medzi tzv. akceptované cirkvi), ale aj nových možností v priemyselnom, obchodnom a finančnom podnikaní. V roku 1910 žilo v Michalovciach 1976 židov, čím naďalej ostávali druhou najpočetnejšou konfesiou v mestečku a na jeho náboženskej štruktúre sa podieľali už viac ako 32%.⁷⁸ Rady židovskej komunity rozširovali najmä prisťahovalci. Prichádzali tak z vidieka, ako aj zo zahraničia, predovšetkým z Haliče, no v r. 1905-1906 takisto z Ruska, odkiaľ utekali pred pogromami sprevádzajúcimi revolúciu. V národnostnej štruktúre michalovských židov výrazne prevládali Maďari, o čom svedčí aj údaj zo sčítania ľudu r. 1910, podľa ktorého sa k nemeckej národnosti hlásilo už iba 542 obyvateľov (9%).⁷⁹ Medzi nimi boli najmä novoprisťahovaní židia z Haliče.

74 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. XV. 16. Sčítanie ľudu a domácich zvierat z r. 1869, Individuálne hárky, Michalovce.

75 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. B. 1417. A nagymihályi izraelita kölcsönös betegápolási egyet alapszabályai.

76 Felső Zemplén, 1896, I. X.

77 Felső Zemplén, 1897, 19. V.

78 A Magyar Szent Korona országainak 1910. évi népszámlálása, I. A népesség főbb adatai községek és népesebb puszták, telepek szerint. Budapest 1912, s. 268-269.

79 Tamže.

Na prahu 20. storočia sa michalovskí židia zaoberali celým radom zamestnaní. Pôsobili v priemysle, obchode, financiách, slobodných povolaniach či štátnych úradoch. Osobitný význam pre hospodársky rozvoj mestečka mal židovský kapitál, nevyhnutný pri vzniku priemyselných podnikov a finančných ústavov.

Ešte viac ako v predchádzajúcom období sa na hospodárskom rozvoji mestečka uplatňoval židovský kapitál. Viliam Landesman dal r. 1906 postaviť nový moderný parný mlyn s vlastnou koľajou zo štátnej železničnej trate. Vedľa neho plánoval založiť prvú elektrárňu.⁸⁰ Na ďalší najvýznamnejší priemyselný podnik v Michalovciach vyrástol na začiatku 20. storočia miestny pivovar. Po zmodernizovaní na sklonku storočia ho r. 1903 gróf Sztáray prenajal firme Müller a synovia. Nájomcovia ho zväčšili, rozšírili o ďalšie objekty, vybavili moderným zariadením a zvýšili jeho produkčnosť.⁸¹ Keďže pivovar v jeseni 1904 zničil požiar, nechali jeho užívatelia postaviť úplne nový moderný pivovar produkujúci veľké množstvo kvalitného piva, ktoré bolo predávané nielen v susedných, no aj v ďalších stolicích. V októbri 1906 bol transformovaný na Michalovský pivovar a sladovňu, a. s. s kapitálom 700 000 korún. Najväčšími akcionármi boli: gróf Alexander Sztáray, Michalovská sporiteľňa priemyselná a obchodná banka, Jonáš Herškovič, firma Ignác Schewes z Noweho Soczu v Haliči a majitelia Móric, Adolf, Bernát a Ignác Müller.⁸²

Židia stáli pri zrode viacerých ďalších priemyselných podnikov ako boli strojárne (a zámočníctva) Júliusa Fábera a Alojza Rónaiho, nábytkárňu Leopolda Eichenbauma, Landesmanova tlačiareň a nakladateľstvo a ďalšie, väčšie alebo menšie podniky.⁸³ Neďaleko železničnej stanice postavil novú tehelnú Ľudovít Brügler. Začiatkom storočia pôsobila v mestečku sódovkárňu firmy Glück a Herz, ktorú zakrátko prevzal Adolf Herz a r. 1912 sa už uvádza sódovkárňu Leopolda D. Grünfelda.⁸⁴

Podobne dynamicky sa v prvých rokoch 20. storočia rozvíjali v Michalovciach i ďalšie oblasti hospodárstva, obchod a finančníctvo. Ich stále sa zvyšujúci význam dokladajú aj štatistické údaje. V roku 1910 zamestná-

80 Felső Zemplén, 1904, 15. III.

81 Felső Zemplén, 1903, 12. XI.

82 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely. IV-1415, Zemplén vármegyei szabályrendeletek gyűjteménye, 1876 – 1948: A Nagymihályi Sör- és malátagyár részvénytársaság alapszabályai, 1906.

83 CZAGÁNY, Ferenc: Zemplénvármegyei helységnévtár és kalauz. Sátorajújhely 1904.

84 Felső Zemplén 1900-1913.

val obchod a financie už 324 osôb, teda takmer toľko ako poľnohospodárstvo.⁸⁵

Významné miesto v obchode mali stále tradičné výročné a týždenné trhy. Výročný trh sa, rovnako ako po stáročia, konal sedemkrát v roku a jeho súčasťou bol spravidla aj jednoduchý dobytcí trh. Týždenné trhy boli naďalej dva dni v týždni, v utorok a piatok. Oproti koncu 19. storočia vzrástol počet profesionálnych obchodníkov, spravidla židovského náboženstva a ich obchody sa stali neoddeliteľnou súčasťou mestečka. Najviac bolo na začiatku storočia obchodníkov s miešaným tovarom, lahôdkami, metrovým textilom a odevmi.⁸⁶ Nechýbali však ani obchody s nábytkom, knihami, papierom, drogérie či parfumerie. Nové smery rozvoja obchodu v rokoch pred prvou svetovou vojnou ohlasovali také udalosti ako postavenie obchodného domu na Kossuthovej ulici r. 1909⁸⁷ alebo zriadenie skladu a predajne šijacích strojov Singer r. 1912.⁸⁸

Počet krčiem, výčapov a hostincov v Michalovciach na začiatku storočia rástol a ich význam dokladá i skutočnosť, že r. 1910 v nich bolo zamestnaných 86 osôb.⁸⁹ Štyri najväčšie hostince naďalej patrili dedičom panstva a prevádzkovali ich nájomcovia. Najväčším bol veľký zájazdový hostinec „Baran“ s tanečnou sálou. V prenájme ho mal Wolf Steinhardt. Hostinec „Červený býk“ prevádzkoval Marek Neuwirth a „Jeleň“ bratia Brüglerovci. Hostinec „Hviezda“, ktorý mal v prenájme Móric Köstenbaum,⁹⁰ bol v rokoch pred prvou svetovou vojnou označovaný už ako hotel. V roku 1905 dal Gabriel Strömpl na mieste svojho zboreného domu postaviť nový poschodový hotel „Zlatý býk“, odvtedy najväčšie a najreprezentatívnejšie zariadenie svojho druhu v Michalovciach.

Minimálne taký podiel ako na rozvoji priemyslu a obchodu mali židia aj na vzniku prvých finančných ústavov v mestečku. Ešte na konci 19. storočia (r. 1894) bola založená Michalovská obchodná a úverová banka, a. s. so základným majetkom 300 000 korún. Viedol ju výkonný predseda Dr. Marek Widder a generálny riaditeľ Móric Brúnn.⁹¹ V jeseni r. 1904 vznikla transformáciou z Michalovského svojpomocného spolku Michalovská hos-

85 A Magyar Szent Korona országainak 1910. évi népszámlálása, II. A népesség foglalkozása és a nagyipari vállalatok községenkint. Budapest 1913, s. 534 – 537.

86 CZAGÁNY, Ferenc: Zemplénvármegyei helységnévtár és kalauz. Sátoraljaújhely 1904.

87 Felső Zemplén 1909, 28. X.

88 Felső Zemplén 1912, 3. III.

89 ŠA Prešov, SM, 1114: Nagy Mihályi uradalom regale bér jövedelmi kimutatása.

90 Felső Zemplén 1900 – 1913.

91 Zemplén naptára. Sátoraljaújhely 1915, s. 67.

podárska banka so základným imaním 400 000 korún.⁹² K r. 1910 sa zvýšil základný kapitál banky na viac ako dva milióny a ročný zisk na 40 000 korún. V roku 1916 si banka zriadila pobočku v Snine. Na jej čele stál výkonný predseda Dr. Samuel Glück.⁹³ Ešte v roku 1909 otvorila v mestečku svoju pobočku Košická záložná banka, a. s. Svoje aktivity orientovala najmä na poľnohospodárske podniky. Predsedom predstavenstva jej michalovskej pobočky bol Ferdinand Ehrenheim Schytra.⁹⁴

Novým prvkom v rozvoji finančníctva i v živote obyvateľstva bol rozmach poisťovníctva. V roku 1902 otvorila v mestečku svoju pobočku Terstská všeobecná poisťovacia spoločnosť Assicurazioni Generali. Jej prvým obchodným zástupcom bol tlačiar a nakladateľ Viliam Landesman. R. 1911 mala už svoju hlavnú agentúru vedenú Ľudovítom Brüglerom.⁹⁵ Už na začiatku storočia (r. 1903) bolo v Michalovciach aj zastúpenie životnej a dôchodkovej poisťovne „Globus“ reprezentované H. Hauptom.⁹⁶

Židovskí podnikatelia mali najväčšiu zásluhu aj na elektrifikácii Michaloviec. Už v jeseni 1904 majiteľ pivovaru Bernát Müller ponúkol mestskému zastupiteľstvu postavenie malej elektrárne a inštaláciu elektrického verejného osvetlenia.⁹⁷ Vedenie mestečka sa s touto myšlienkou rýchlo stotožnilo a v decembri toho istého roku z viacerých návrhov na elektrifikáciu prijať ponuku majiteľa parného mlyna Viliama Landesmana. Podľa neho sa už v novembri 1905 po prvý raz v Michalovciach rozžiarili elektrické lampy. Celkovo verejné osvetlenie zabezpečovalo 90 žiaroviek a ďalších 300 lúčových osvetľovalo podniky a domácnosti obyvateľov. Už v decembri toho istého roku začala miestna elektráreň aj dodávku elektrického prúdu na technické účely. Ako prvá ho využívala Herzova sódozáreň. Od začiatku nasledujúceho roku si dávali zavádzať prúd osvetľovanie a na varenie aj niektoré domácnosti.⁹⁸

Podobne ako v priemysle, obchode a finančníctve mali židia väčšinové zastúpenie takisto v slobodných povolaniach. V roku 1904 pôsobili v mestečku šiesti advokáti (Dr. Ľudovít Eperjessy, Július Fröhlich, Dr. Ignác Fuchs, Dr. Adolf Jozef Kálai, Dr. Michal Kelemen a Ján Vasiľ) a o desať rokov vzrástol ich počet na trinásť (Dr. M. Brügler, M. Bucsinzsky, Dr. J. Fröhlich, Dr. T. Füzesséry, Dr. I. Fuchs, Dr. Z. Holló, Dr. A. J. Kállay, Dr. J.

92 Felső Zemplén 1904, 4. VIII., 1907, 6. VI.

93 Zemplén naptára. Sátoraljaújhely 1917, s. 63.

94 Felső Zemplén 1909, 19. VIII.

95 Felső Zemplén 1902, 10. III., 1911, 9. IV.

96 Felső Zemplén 1903, 15. III.

97 Felső Zemplén 1904, 22. IX.

98 Felső Zemplén 1905, 14. IX., 23. XI., 15. XII.

Karczub, Dr. M. Kellner, Dr. Leopold Keszler, Dr. M. Lövy, Dr. V. Richtezeit a Dr. E. Spiegel).⁹⁹ V roku 1904 pôsobili v Michalovciach štyria lekári: Dr. Móric Chudovszky, Dr. Samuel Glúck, Dr. Gerő Pogány a Dr. Marek Widder. K roku 1917 ich bolo už šesť. M. Chudovszkeho nahradil Dr. Edmund Örley a pribudli k nim Dr. Leopold Guttmann a Dr. Jozef Grünwald.¹⁰⁰ Z týchto lekárov dvaja pôsobili v nemocnici, dvaja vykonávali súkromnú prax a dvaja boli obvodnými lekármi. V období pred prvou svetovou vojnou pôsobili v Michalovciach iba židovskí lekári, pričom niektorí z nich pracovali v miestnej nemocnici, ďalší mali súkromnú prax a zabezpečovali dva zdravotné obvody v mestečku.

Židovská náboženská obec prežívala na začiatku nového storočia dynamický rozvoj. Bol charakterizovaný rozvojom vzdelávacích, kultúrnych a spoločenských aktivít. Funkciu rabína vykonával počas celého obdobia Šimon Ehrenfeld. Na čele židovskej náboženskej obce stál predseda Móric Brúnn a od r. 1913 vrchný okresný lekár a výkonný predseda banky Dr. Marek Widder.¹⁰¹ Židia boli jedinou konfesiou, ktorá si aj po zriadení štátnej ľudovej základnej školy ponechala v mestečku vlastnú školu. V roku 1910 bola postavená budova novej konfesijnej školy. Vedenie náboženskej obce ju pri tom plánovalo v krátkom čase transformovať na riadnu základnú školu.¹⁰² Židovská škola bola r. 1910 presťahovaná do novej budovy na Sztárayovom námestí. Dynamicky sa rozvíjajúcej židovskej obci patrili okrem synagógy aj ďalšie, sčasti nové kultové objekty: najmä kúpeľ, rituálny bitúnok s mäsiarstvom a iné budovy. Komplex týchto drevených stavieb stál pôvodne na bývalom Deákovom námestí. Keď r. 1909 vedenie mestečka zakázalo ich ďalšie používanie, v nasledujúcom roku dala obec postaviť nový kôšerný bitúnok na brehu Laborca. Potrebná židovskej komunity slúžila aj kôšerná reštaurácia Dávida Breuera.¹⁰³

Aj v tomto období naďalej vyvíjali rozsiahlu činnosť spoločenské, dobročinné, náboženské a vzdelávacie organizácie z konca storočia. V rokoch pred prvou svetovou vojnou k nim pribudli ďalšie spolky ako Michalovský Mišnajot (Talmud), založený r. 1912 a Tórás Chesed (z r. 1914), zamerané na duchovné aktivity, sebazdokonaľovanie, príp. podporu chudobných židovských študentov.¹⁰⁴ Významné pozície mali miestni židovskí podnikate-

99 Czágány, F.: c. d., s. 76 – 94. Zemplén naptára. Sátorajaujhely 1901 – 1917.

100 Zemplén naptára. Sátorajaujhely 1901-1917. Felső Zemplén 1901 – 1913.

101 Felső Zemplén 1901 – 1913.

102 Felső Zemplén 1910, 3. VII.

103 Felső Zemplén 1901 – 1913.

104 BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely. IV. B. 1417: A Nagymihályi Misnajoht (Talmud) Egyet alapszabályai, 1912, A Nagymihályi Thorasz Cheszed Egyet alapszabályai, 1914.

lia v Michalovskom kruhu obchodníkov a gazdov, založenom r. 1910. Veľký význam v spoločenskom a kultúrnom živote mestečka pred prvou svetovou vojnou mali noviny Felső Zemplén (Horný Zemplín), vychádzajúce od r. 1895 do r. 1913. Ich prvým majiteľom bol významný židovský továrnik Viliam Landesman.¹⁰⁵

Židovská komunita v Michalovciach prešla od 18. do začiatku 20. storočia dlhým vývinom. Po prisťahovaní prvých rodín v prvej tretine 18. storočia sa začali židia postupne uplatňovať v obchode a vedení rôznych hospodárskych objektov, prenajímaných od panstva. Práve tieto, spolu s početnými trhmi konanými v mestečku, poskytovali ekonomický základ pre pôsobenie židovskej komunity a jej ďalší početný rast. Právne postavenie miestnych židov garantovali zemepáni grófi Sztárayovci, majitelia rozsiahleho panstva so sídlom v mestečku. Vďaka priaznivým podmienkam od druhej polovice 18. storočia prebiehal dynamický rozvoj michalovskej židovskej komunity, ktorá si čoskoro založila vlastnú náboženskú obec, postavila synagógu, kúpeľ a školu. V nasledujúcom storočí sa židia stali nevyhnutným článkom hospodárskeho a spoločenského života mestečka. Ich doménou sa stal obchod a tzv. panské regály, od druhej polovice 19. storočia aj slobodné povolania a vznikajúci priemysel a finančníctvo, kde sa uplatnil židovský kapitál. Na prahu 20. storočia tvorili židia viac ako tretinu obyvateľov mestečka a predstavovali druhú najsilnejšiu konfesiю v Michalovciach. Náboženská obec si postavila novú synagógu, modernú školu, bitúnok a kúpeľ. Miesto židov v spoločenskom živote mestečka dokumentuje činnosť celého radu kultúrnych, charitatívnych, spoločenských a náboženských spolkov.

105 Felső Zemplén 1901 – 1913.

MARCEL LEFEBVRE

Peter ZUBKO

Marcel Lefebvre

Abstract: *Archbishop of French origin Marcel Lefebvre (1905-1991) is a one of mostly known persons of Catholic Church of 20th century. Although his name is known well in Slovakia but many of them don't know his real life story. To this day Catholic Church still didn't say the last word about his opus. Lefebvre jeopardized his own reputation saying that Second Vatican Council didn't accomplished completely well and some of the conclusions weren't realized ideally. This article is trying transparent describe life, opus and historical context of the fundator The Society of Saint Pius X.*

Keywords: *Marcel Lefebvre, Fraternitas sacerdotalis sancti Pii X, The Second Vatican Council, missions in Africa, Josef Ratzinger (Benedict XVI.), John Paul II.*

Uvedenie do problematiky

Arcibiskup francúzskeho pôvodu Marcel Lefebvre je bežne zaradzovaný medzi tzv. kontroverzné osobnosti, pretože počas Druhého vatikánskeho koncilu (DVK) a po ňom sa nepridal k väčšine, ale zotrval na tradičnom postoji k teologickým,¹ liturgickým² a ďalším vnútrocirkevným otázkam³ a bránil ich aj za cenu znemožnenia svojho mena. Aj u nás je často predstavovaný v negatívnom svetle,⁴ ako keby tradicionalizmus a konzervativizmus boli nepriateľmi Katolíckej cirkvi, ktorá do DVK práve tieto smery brá-

1 Porov. LEFEBVRE, M. *Przeciw herezjom : Komentarz do dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego potępiających współczesne błędy*. Warszawa : Te Deum, 2002. 332 s.

2 Porov. Bratstvo Kaplańskie Św. Piusa X. *Rewolucja liturgiczna : Problemy z nowym rytym Mszy*. Warszawa : Te Deum, 2003. 202 s.

3 Porov. LEFEBVRE, M. *List otwarty do zagubionych katolików*. Warszawa : Te Deum, 2006. 176 s.

4 Porov. SLODIČKA, A. Hnutie arcibiskupa Marcela Lefebvra v kontexte pontifikátu Benedikta XVI. In *Liturgia : Časopis pre liturgickú obnovu*. ISSN 1210-0676, 2011, roč. 21, č. 3, s. 291 – 297.

nila a modernistické⁵ prejavy odsudzovala.⁶ Pestrosť teologického myslenia po DVK sa bežne v dejinách teológie nazýva „novou teológiou“, čo jasne svedčí o zmene datovanej koncilom. Naša spoločnosť kvôli politicko-spoločenskej izolácii nemohla intenzívne sledovať priebeh koncilu, ale spontánne sa k nemu pridala. Dnes sa už kriticky priznáva, že isté pokoncilové zmeny prišli rýchlo a spoločnosť na ne nebola pripravená, pričom sa myslí najmä na zmenu rítu sv. omše a jej teologického výkladu; svedčia o tom aj dve zmeny všeobecných smerníc Rímskeho misála pápeža Pavla VI. Rôzne závery DVK nemajú imperatívnu dikciu, ale sú formulované ako odporúčania, želania alebo výzvy. Nepochopenie skutočného zámeru niektorých otázok bolo aj u nás nesprávne poňaté, a tak došlo napr. k vlne oltáro- a obrazoborectva, ktorá sa vyrovná obrazoboreckému boju v 8. storočí v Byzancii alebo kalvínskej reformácii v 16. storočí v Európe. Unáhlenosť nikdy nepatrila k atribútom cirkevného správania, preto by nemala byť odsudzovaná ani zdržanlivosť. Treba byť preto opatrný a nepredpojatý v hodnotení minulosti, udalostí a osobností, lebo aj keď sú od nás nevratne vzdialené, musíme hľadať objektívny pohľad. Raz sa totiž aj my staneme minulosťou a už teraz si neželáme, aby sa o nás rozprával nepravdivý príbeh. V duchu zásady *audiatur et altera pars* treba vypočuť aj lefebvristov (ako zjednodušene nazývame nástupcov či dokonca aj sympatizantov M. Lefebvra a jeho myšlienok) a zamyslieť sa nad jeho osobným poslanstvom. Osobnú reflexiu si potom musí spraviť každý sám.

5 Boj s modernizmom má svoje dlhé dejiny. Modernizmus bolo hnutie, ktoré vzniklo vo vnútri Katolíckej cirkvi v druhej polovici 19. storočia. Nie je to heréza ani náboženská doktrína, pretože zástancovia modernizmu sa odvolávajú na rešpektovanie dogiem a liturgie, ale snažia sa o výklad zjavených právd s pomocou exegezy, historických vied, najnovších objavov biológie, fyziky, archeológie, paleontológie a ďalších, čiže im ide o predstavenie syntézy možnej na prijatie súčasne z pohľadu viery i vedy. Modernistické teórie neboli v Katolíckej cirkvi vždy bezvýhradne prijímané. V Anglicku proti modernizmu vznikol tradicionalizmus, v Spojených štátoch fundamentalizmus (MASON, H. *Słownik herezji w Kościele katolickim*. Katowice : Wydawnictwo „Książnica“, 2007, s. 223 – 224).

6 Porov. napr. *Encyklika J. S. papeže Pia X. »Pascendi Dominici gregis« o učení modernistův : Přeložil a vysvětlil P. Václav Smolík C. Ss. R., lektor v Obořišti*. Praha : Nakladem Dědictví sv. Prokopa, 1911. 423 s.

Rodina a Katolícka cirkev, detstvo a mladosť – korene osobnosti

M. Lefebvre (1905 – 1930)⁷

Marcel Lefebvre sa narodil 29. novembra 1905 v Tourcoing (severné Francúzsko) ako tretí z ôsmich detí rodičov Reného a Gabriely Watine. Jeho straši brat René sa stal rehoľným kňazom v Kongregácii Ducha Svätého a bol pre mladšieho súrodenca príkladom v povolání; aj dve sestry zasvätili život Bohu: Marie-Gabriel bola spoluzakladateľkou Kongregácie sestier Bratstva sv. Pia X. a Christiane sa stala karmelitánkou. Kvôli pomerom po prvej svetovej vojne otec trval na tom, aby Marcel študoval teológiu mimo svojej vlasti vo francúzskom seminári v Ríme. Rektorom bol vtedy kňaz Le Floch, ktorý spolu s ostatnými prednášajúcimi vychovával bohoslovcov v tradičnom duchu vernosti katolíckej náuke, reprezentovanej napr. v pápežských encyklikách, na rozdiel od všeobecne rozširovanej zásady: „*Hlásajme pravdu, ale neodsudzujme blud.*“⁸ Po prvých troch rokoch formácie (1923 – 1926) si vykonal vojenskú službu (1926 – 1927) a vrátil sa späť (1927 – 1929). Rektorom už nebol obľúbený Le Floch, ktorého isté slobodomurárske kruhy nechali odvolať, ale dvojtvárny Berthet, známy svojou pacifistickou zásadou: „*Nechajme to tak, budíme rozvážni.*“⁹ Kňazskú vysviacku prijal M. Lefebvre 21. septembra 1929 v Lille z rúk biskupa kardinála Liénarta a v súlade s partikulárnou praxou ostal ešte rok na praxi v seminári v Ríme na doplnenie štúdií a v roku 1930 sa vrátil do materskej diecézy Lille.

Africký misionár (1931 – 1962)

M. Lefebvre sa stal druhým kaplánom v robotníckom mestečku Marais-de-Lomme na lillskom predmestí (1930 – 1931). Starší brat pôsobil ako misionár v Gabone, v listoch ho pozýval na misie, kde bolo oveľa viac práce ako v diecéze s prebytkom kňazov. So súhlasom miestneho kardinála vstúpil do kongregácie, ktorej členom bol starší brat. Noviciát absolvoval v Orly pri Paríži (1931 – 1932) a 8. septembra 1932 zložil rehoľnú profesiu a generálny predstavený ho poslal do Gabonu v Afrike. Tam pôsobil v seminári, kde sa po dvoch rokoch stal rektorom (1934 – 1938). Viacerí jeho odchovanci sa neskôr stali biskupmi. Rok pôsobil ako klasický misionár v N'Djolé v chlapčenskej škole (1938 – 1939). V roku 1939 počas návštevy Francúzska

7 Biografia Marcela Lefebvra je zostavená podľa: STEHLIN, K. *W obronie Prawdy Katolickiej: Dzieło arcybiskupa Lefebvre*. Warszawa : Te Deum, 2001. 382 s.; LEFEBVRE, M. *Podróż duchowa*. Warszawa : Te Deum, 2005. 83 s.; LEFEBVRE, M. *Krótką historia mojego długiego życia*. Warszawa : Te Deum, 2009. 70 s.; TISSIER DE MALLERAI, B. *Marcel Lefebvre: Życie*. Dębogóra : Wydawnictwo Dębogóra, 2010. 740 s.

8 LEFEBVRE, M. *Krótką historia mojego długiego życia*. Warszawa : Te Deum, 2009, s. 19.

9 LEFEBVRE, M. *Krótką historia mojego długiego życia*, s. 24.

vypukla druhá svetová vojna, zmobilizovali ho a vrátili do Afriky, ale ako vojaka. Po vojne bol rektorom rehoľného seminára v Mortain (1945 – 1947). Tu ho zastihlo menovanie za apoštolského vikára v Dakare (12. júna 1947). Biskupskú vysviacku prijal 18. septembra 1947 v Tourcoing z rúk kardinála Liénarta. Dňa 22. septembra 1948 sa stal apoštolským delegátom nad frankofónnou Afrikou. Do Lefebvrovej kompetencie patrilo 46 frankofónnych diecéz v štátoch: Gabon, Madagaskar, Réunion, Džibuti, Maroko, Francúzska rovníková Afrika, Kamerun. V roku 1950 dostal pomocného biskupa Guiberta. Pápež Pius XII. ho 14. septembra 1955 vymenoval za prvého dakarského arcibiskupa. Po smrti Pia XII. nový pápež odvolal M. Lefebvra z postu apoštolského delegáta, ale ponechal ho ako dakarského arcibiskupa (1959 – 1962). Medzitým sa spoločenská situácia na africkom kontinente zmenila, na miesta beloškých biskupov (ešte z koloniálnych čias) boli menovaní domáci černošní biskupi, s čím Lefebvre nesúhlasil. Jeho tridsaťročná práca pre africký kontinent bola vždy vysoko hodnotená. Pápež Ján XXIII. ho 30. novembra 1960 vymenoval za asistenta pápežského trónu, aj keď medzi nimi panovali isté predsudky z čias, keď bol A. Roncalli nunciom v Paríži.

Koncilové časy v živote M. Lefebvra (1960 – 1968)

M. Lefebvre bol od roku 1960 členom Centrálnej prípravnej komisie DVK a aj vzhľadom na dianie v materskej rehoľi 23. januára 1962 rezignoval na post arcibiskupa v Dakare v prospech rodeného Afričana Hyacintha (kardinála) Thiandouma, ktorého Lefebvre vysvätil. Ján XIII. vymenoval Lefebvra za arcibiskupa v 20-tisícovej diecéze Tulla vo Francúzsku. Jeho krajanovia biskupi poslali pápežovi list s tromi podmienkami, po splnení ktorých súhlasili s menovaním Lefebvra do Francúzska: aby nebol členom zboru biskupov a kardinálov, aby dostal len maličkú diecézu, aby sa to nepovažovalo za precedens. Francúzski biskupi rozprávali o Lefebvrovi ako o tradicionalistovi, pretože podporil Jeana Qusseta, ktorý vo Francúzsku založil laické hnutie La Cite Catholique. Počas koncilu sa Lefebvre aktívne zapájal do jeho priebehu, bol členom medzinárodnej skupiny otcov (*coetus internationalis patrum*). Vynikal prezieravosťou a upozorňoval na rozličné aktuálne a potencionálne problémy.¹⁰ Po polroku pastorácie v diecéze zvolila generálna kapitula v júli 1962 Lefebvra za generálneho predstaveného Kongregácie Ducha Svätého, pápež voľbu potvrdil, čo znamenalo odchod z diecézy. Rehoľa mala 5200 členov, pôsobila v Afrike, Európe, severnej a latinskej Amerike. Po DVK pápež Pavol VI. poprosil všetky rehole, aby zvolali-

10 Porov. LEFEBVRE, M. *Oskaržam Sobór!* Warszawa : Te Deum, 2003. 136 s.

li mimoriadne generálne kapituly a upravili svoje konštitúcie podľa ducha koncilu. Niektorí liberálni členovia kapituly požadovali revolučné zmeny obídenním autority svojho generálneho predstaveného a Kongregácie pre klérus. M. Lefebvre sa ako hlavný predstavený rehole nedočkal podpory zo strany pracovníkov kongregácie, preto v júni 1968 abdikoval na post generálneho predstaveného a pápež rezignáciu prijal. Arcibiskup sa odsťahoval z generalátu a na krátky čas ho prijali do litovského kolégia v Ríme.

Založenie a rozvoj Kňazského bratstva sv. Pia X. (1969 – 1976)

Niekoľkí francúzski klerici vyhľadali M. Lefebvra – ešte keď bol generálnym predstaveným svojej rehole – a vyjadrili pocity sklamaní nad novým vývojom v Katolíckej cirkvi,¹¹ ktorý prirovnávali k revolúcii.¹² Písal sa rok 1969 a arcibiskup mal 65 rokov, neplánoval založiť žiadne bratstvo, správal sa voči tejto myšlienke rezervovane, ale napokon to prijal ako znamenie čias. Arcibiskup rozvinul prvotnú provizórnu formáciu klerikov vo Friburgu, od septembra 1970 v Ecône (Švajčiarsko). Po počiatočnom hľadaní lokality miestny biskup François Charrière 1. novembra 1970 schválil štatúty bratstva a oficiálne podľa kánonického práva vzniklo *Fraternitas sacerdotalis sancti Pii X. (FSSPX)*. Dňa 18. februára 1971 kardinál Wright z Kongregácie pre klérus na adresu nového seminára napísal *decretum laudis*.

Od konca roku 1972 francúzska biskupská konferencia začala systematický útok proti „divému“ semináru v Ecône, čo bolo v júni 1974 predmetom porady kardinálskej rady, ktorá rozhodla o kánonickej vizitácii seminára, ktorá sa uskutočnila v dňoch 11. – 13. novembra 1974. Podľa zverejnených informácií boli niektoré položené otázky vizitátorov nemiestne a nadbytočné, čo ostro verejne skritizoval sám Lefebvre 21. novembra 1974. To sa stalo zárodkom ďalšieho napätia. Komisia kardinálov sa zišla 21. januára 1975, aby sa za spôsobený škandál ospravedlnila. Neskôr vysvitlo, že aj keď vizitácia dopadla dobre, kardináli sa svojvoľne rozhodli bratstvo zlikvidovať. Osobné stretnutia s Lefebvrom 13. februára a 3. marca 1975 vyzneli ako súdny proces, nie dialóg. Následne komisia kardinálov vydala 6. mája 1975 zákaz namierený proti semináru v Ecône a proti bratstvu.¹³ Arcibiskup Le-

11 Porov. WILTGEN, R. M. *Rýn se vlévá do Tibery : „Kronika II. Vatikánského koncilu“*. Frýdek-Místek : Nakladatelství Michael, 2007. 331 s.; DE MATTEI, R. *Il concilio vaticano II : Una storia mai scritta*. Torino : Lindau, 2011. 630 s.

12 Porov. CANONICUS. *Błędy II soboru Watykańskiego*. Warszawa : Te Deum, 2006. 134 s.

13 Kánon 493 Kódexu kánonického práva z roku 1917 (platil do roku 1983) ustanovoval, že kánonický súhlas, udelený (miestnym) biskupom pre vznik nejakej kongregácie môže byť odvolaný len Apoštolskou stolicou po uskutočnení riadneho procesu. V prípade FSSPX sa tak nestalo, kardináli Gabriel-Marie Garrone, prefekt Posvätej

febvre sa 21. mája 1975 odvolal na Apoštolskú signatúru. Okrem toho napísal niekoľko listov pápežovi, prvý 31. mája 1975, v ktorom prosil o toleranciu a zhovievavosť, podobne ako bola prejavovaná voči holandským biskupom a teológom; odpoveď z 10. júna 1975 Lefebvrovu apeláciu zamietla s odôvodnením, že odsúdenie troma kardinálmi bolo *in forma specifica* potvrdené pápežom. Aj v nasledujúcich listoch pápežovi Lefebvre opakoval svoju vernosť Tradícii¹⁴ a upozorňoval na nebezpečenstvá vyplývajúce z pokoncilových reforiem. Pápež a biskupi si vyžadovali slepú poslušnosť a úplné podriadenie sa na spôsob unifikovania pokoncilovej cirkvi (ako ju nazval kardinál Benelli v liste z 25. júna 1976). Odpovede na arcibiskupovu korešpondenciu nemali ani náznak teologického zdôvodnenia.

Dňa 29. júna 1976 Lefebvre vysvätil 12 kňazov bratstva. Reakcia rímskych úradov nasledovala hneď 1. júla 1976 suspendovaním svätiteľa *a divinis*.

Negociácie s Rímom (1976 – 1987)

Po suspendovaní sa Lefebvre neuzavrel, už 3. decembra 1976 napísal pápežovi Pavlovi VI. v poradí šiesty list. V nasledujúcich dvanástich rokoch sa bratstvo rozšírilo vo vyše dvadsiatich krajinách. Celý čas prebiehala písomná diskusia, ktorá nepriniesla žiadne ovocie, kým 8. júla 1987 nenapísal Lefebvre kardinálovi J. Ratzingerovi, ktorý zohral pozitívnu úlohu v oteplení studených vzťahov. Ratzinger totiž už v roku 1985 poprosil Lefebvra o sumarizáciu svojich pochybností, vyplývajúcich z deklarácie o náboženskej slobode, prijatej na DVK. Dňa 28. júla 1987 Ratzinger v mene pápeža odpovedal, že sa rozuzlilo kánonické postavenie bratstva a jeho bohoslovcov. Kardinál Edward Gagnon začal 11. novembra 1987 apoštolskú vizitáciu. Zo stavu bratstva, jeho atmosféry a pozitív bol nadšený: 5. januára 1988 predložil raport pápežovi. Lefebvre napísal list pápežovi 20. februára 1988 s podmienkami definitívneho vyriešenia kánonického postavenia bratstva: vytvorenie rímskeho sekretariátu bratstva (z členov spriatelených s Tradíciou), konsekrácia biskupov pred 30. júnom 1988 a vyňatie diel bratstva spod jurisdikcií miestnych ordinárov.

V dňoch 11. – 14. apríla 1988 konzultori Kongregácie pre náuku viery a reprezentantmi bratstva dohovorili protokol porozumenia, ktorý bol

kongregácie pre katolícku výchovu, John Wright, prefekt Posvätnej kongregácie pre klérus, a Arturo Tabera, prefekt Posvätnej kongregácie pre rehole a svetské inštitúty, rozhodli sami.

- 14 Kľúčovou postavou a otcom náuky o tradícii je sv. Vincent Lerinský: *Z LERYNU, W. W obronie wiary katolickiej przeciw bezbożnym nowościom wszystkich odszczepieńców : Commonitorium*. Komorów : Antyk Marcin Dybowski, 1998. 66 s.

podpísaný 4. mája 1988 v Albano predstaviteľmi oboch strán – kardinálom Ratzingerom a arcibiskupom Lefebvrom. Arcibiskup jasne vyvrátil to, čo jeho nepriatelia šíрили ako predsudok: vyznal vernosť Katolíckej cirkvi a rímskemu pápežovi, učenie o Magistériu (v duchu § 25 konštitúcie DVK *Lumen gentium*), uznal liturgický rítus Rímskej cirkvi promulgovaný Pavlom VI. a Jánom Pavlom II. v typických vydania Rímskeho misála a Rímskeho sakramentára, uznal cirkevnú disciplínu a právo promulgované Jánom Pavlom II. v Kódexe kánonického práva z roku 1983. Bratstvo bolo definované ako spoločenstvo apoštolského života podľa kánonov 731 – 746, a to na pápežskom práve. Na koordinovanie vzťahov medzi Svätou stolicou a bratstvom mala vzniknúť tzv. Rímska komisia. Bratstvo mohlo používať starý katolícky rítus (tridentský). V najbližšom čase mal byť pre bratstvo vysvätený biskup (Lefebvre požadoval štyroch, a to spomedzi kňazov bratstva), z Lefebvra bola sňatá suspenzia a všetky manželstvá uzatvorené pred kňazmi bratstva boli sanované *in radice*.

Konsekrácia štyroch biskupov (1988)¹⁵

Z Kongregácie pre náuku viery dostal arcibiskup Lefebvre náčrt list pre pápeža, ktorý mal situáciu potvrdiť, avšak nevyžadujúc plnenie dohody, preto 6. mája 1988 napísal Ratzingerovi list s jasným stanovením termínu možnej biskupskej vysviacky, ktorá bola už po štvrtý raz odročená. Arcibiskup sa tiež vyjadril, že ak by odpoveď Svätej stolice bola negatívna, bol by povinný vo svedomí vykonať biskupskú vysviacku podľa dohody vyslovenej v podpísanom protokole. Nasledovala ďalšia výmena korešpondencie, Lefebvre posunul termín pre Svätú stolicu na potvrdenie biskupskej konsekrácie z 30. júna na 15. augusta 1988, ale mená biskupských kandidátov boli odvrhnuté. Arcibiskup napísal 2. júna 1988 list pápežovi, v ktorom vyslovil obavy, že čas skutočnej jednoty a spoločenstva ešte zrejme nenastal. V sklamaní nádeje na vplyv bratstva na konanie Svätej stolice odsúdil ducha DVK a ním inšpirovaných reforiem, falošný ekumenizmus¹⁶ a ducha Assisi.¹⁷ Lefebvre následne vyzval celé bratstvo o modlitby za zázrak. Ján Pavol II. odpovedal 9. júna 1988 listom, po ktorom arcibiskup skonštato-

15 Porov. SCHMIDBERGER, F. *Przekazalem to co otrzymalem : Konsekracje biskupów dokonane przez abpa Marcela Lefebvre 30 czerwca 1988 r.* Warszawa : Te Deum, 1997. 79 s.

16 Porov. ARMERIO, R. – STEHLIN, K. *Ekumenizm grzechem przeciw miłości.* Warszawa : Te Deum, 2002. 134 s.

17 V októbri 1986 sa v Assisi konalo stretnutie pápeža Jána Pavla II. s predstaviteľmi svetových náboženstiev, ktoré bolo bližšie synkretizmu New age než kresťanstvu. STEHLIN, K. *W obronie Prawdy Katolickiej*, s. 158 – 162.

val, že sa zopakovala situácia z roku 1974: postoj Svätej stolice sa oficiálne nezmenil a nevznikla ani Rímska komisia, ani neboli menovaní biskupi pre bratstvo. Pápež sa v odpovedi rázne odvolával na autoritu apoštola Petra a povinnosť zachovať jednotu Katolíckej cirkvi a oficiálne nepriamo nazval Lefebvra schizmatikom, ak vykoná biskupskú vysviacku. Nasledovalo už len kánonické napomenutie kardinála Gantina a po biskupskej vysviacke bol tým istým kardinálom vydaný 1. júla 1988 exkomunikačný dekrét a 2. júla vydal Ján Pavol II. *motu proprio* s názvom *Ecclesia Dei* s reakciou na vzniknutý problém.

Biskupská vysviacka sa uskutočnila 30. júna 1988 v Ecône. Okrem Lefebvra bol spolusvätitelom biskup Antonio de Castro Mayer. Svätencami boli kňazi bratstva: Tissier de Mallerais, Williamson, de Galaretta a Bernard Fellay. V homílii hlavný svätiteľ zdôvodnil nutnosť vysviacky *konečnosťou pretrvania svätej Tradície Cirkvi*.¹⁸ Už v čase negociácií bolo jasné, že život hlavného zástancu Tradície, tradičného rímskeho obradu a najväčšieho kritika ducha DVK sa prirodzene schýľuje ku koncu. Na to zrejme stávala Svätá stolica, ktorá síce napokon podpísala s Lefebvrom dohodu, avšak dodnes ju nenaplnila. Aj Lefebvre si bol vedomý blížiaceho sa konca svojho života i toho, že jeho smrť môže znamenať definitívny koniec jeho dovtedajšieho snaženia, ba katolíckej viery. V tomto kontexte uplatnil zdôvodnenie tzv. konečnosti.

Zdôrazňovanie, že Lefebvre zomrel exkomunikovaný a nezmierený s Cirkvou je zavádzajúce a neúčtivé, pretože išlo o zdanlivú exkomunikáciu. Exkomunikácia sa stala predmetom kánonického bádania na Lateránskej univerzite. Záverom analýz bolo konštatovanie, že exkomunikácia nenaštala.¹⁹ Vydanie exkomunikačných dekrétov niekoľko hodín po biskupskej vysviacke v roku 1988 bolo unáhleným výkonom moci, typickým skôr pre stredovek, preto boli formálne sňaté 21. januára 2009. V danom kontexte sa to ukazuje ako náprava chyby, pretože ostatné sa nezmenilo. Ba Benedikt XVI. zadostučinil všetkým sympatizantom starého rítu, keď ho všeobecne dovolil používať apoštolským listom vydaným ako *motu proprio Summorum pontificum* (7. júla 2007) a v rokoch 2009 – 2011 sa konali aj teologické rozhovory s bratstvom, aby sa definitívne stanovil ich kánonický status v Katolíckej cirkvi.

18 Porov. CAUSIDICUS, H. *Ekskomunikowana tradycja?* Warszawa : Te Deum, 2003. 134 s.

19 STEHLIN, K. *W obronie Prawdy Katolickiej*, s. 212 – 264.

Finále života Marcela Lefebvra (1989 – 1991)

Po biskupskej vysviacke sa koniec Lefebvrovho života priblížil rýchlo. V roku 1989 v Paríži oslávil 60. výročie kňazskej vysviacky. V apríli 1990 ho v Nemecku Liga proti rasizmu a antisemitizmu (LICRA) obvinila z rasizmu. Zastal sa ho africký kardinál Thiandoum, ktorý z rúk arcibiskupa prijal biskupskú vysviacku a upozornil, že Afrika v ňom mala jedného z najväčších misionárov, podobne urobil prezident Gabonu. Viaceré africké štáty udelili Lefebvrovi najvyššie štátne vyznamenania: Gabon Radom rovníkovej hviezdy, Senegal Národným radom a rodné Francúzsko Radom čestnej légie.

Poslednú omšu Lefebvre verejne celebroidal 17. februára 1991 v Nisse, 8. marca 1991 sa dostal s rakovinou žalúdka do nemocnice, kde ho operovali. Zomrel po niekoľkých dňoch agónie 25. marca 1991 o 3.30 hod. Pochovali ho v Ecône v seminárnej krypte 2. apríla 1991 za účasti 15 tisíc veriacich.

Záver

Arcibiskup Marcel Lefebvre mal motto *Tradidi quod et accepi* (Odo-vzdal som, čo som aj sám prijal). Ak hľadáme koreň nenávisti voči Lefebvrovi, on sám ho viackrát identifikoval v slobodomurárstve, ktorá preniká do Katolíckej cirkvi, dokonca DVK prirovnal k Veľkej francúzskej revolúcii,²⁰ keď bol Boh vymenený za človeka.²¹ Prakticky sa to prejavilo pokoncilovou krízou vyplývajúcou z vyprázdnenia sakrálna z Katolíckej cirkvi, úpadku disciplíny, výraznému zníženiu počtu kňazských povolání, úbytku veriacich v kostoloch, odmietaniu prijímania niektorých sviatostí²² (zmierenie, pomazanie chorých, manželstvo, birmovanie). Príčinu iste treba vidieť aj v kontexte hmotného dostatku západného sveta, globalizácii a šíriacim sa smerom ako neoliberalizmus. Silnú úlohu zohrávajú médiá vyhľadávajúce a zveličujúce vnútrocirkevné škandály, ktoré sa stávajú kvôli sekularizácii života, nevynímajúc ani zasvätené osoby. Ďalej napríklad aj vatikánska diplomacia druhej polovice 20. storočia, ktorá sa snažila bezvýhradne akceptovať oficiálnu situáciu vo svete, sa dnes považuje za prekonanú.²³

20 Porov. CZEPUŁKOWSKI, H. *Antykościół w natarciu : Rzecz o masonerii współczesnej*. Komorów : Antyk Marcin Dybowski, 2002. 146 s.; VIREBEAU, G. *Papieża wobec masonerii*. Komorów : Antyk Marcin Dybowski, 2006. 114 s.

21 Porov. LEFEBVRE, M. *Oni Jego zdetronizowali : Od liberalizmu do apostazji : Tragedia soborowa*. Warszawa : Te Deum, 2002. 284 s.

22 Porov. SLODIČKA, A. *Hnutie arcibiskupa Marcela Lefebvra*, s. 294.

23 Porov. kritiku tzv. Ostpolitik in: VNUK, F. *Katolícka cirkev v 20. storočí na Slovensku a vo svete*. Bratislava : Nové Mesto, 2006, s. 218 – 221.

Lefebvrovi vôbec nešlo o starý latinský obrad,²⁴ ale boj o jeho zachovanie sa stal jeho symbolom, pretože problém je oveľa hlbší. Terajší pápež Benedikt XVI. prejavil tradičnému (tridentskému) ritu patričnú vážnosť. Definoval ho síce ako mimoriadnu formu liturgie, avšak vďaka Lefebvrovi nedošlo po DVK k prerušeniu continuity používania starého obradu v Katolíckej cirkvi. Práve vďaka Ratzingerovi bol s bratstvom podpísaný protokol porozumenia ešte za Lefebvrovho života a vďaka tomu možno porozumieť konaniu Ratzingera už ako pápeža Benedikta XVI. voči tradičnej liturgii Lefebvrovmu bratstvu.

Napriek zdokumentovanej minulosti a vyjasneniu kánonických otázok, dokonca problému exkomunikácie, nevyriekla Katolícka cirkev posledné slovo o Lefebvrovi. Po DVK sa Cirkev ospravedlnila za viaceré pomýlenia z minulosti. Spravodlivosť si žiada, aby sa dozrelo i k uzavretiu príbehu Marcela Lefebvra. Vždy pevný vo viere a verný tradičnému katolicizmu a svojmu svedomiu si vytrpel opovrhnutie od vlastnej Cirkvi. Napriek tomu žil zbožne a sväto a v takomto stave odovzdal svoju dušu trojjedinému Bohu pred veľkonočnými sviatkami. Pochovali ho vo Veľkonočnej oktáve 2. apríla; o niekoľko rokov neskôr zomrel pápež Ján Pavol II. 2. apríla (2005), ktorého Lefebvre symbolicky predišiel na večnosť v ten istý deň.

24 Nepriamym dôkazom je existencia Kňazského bratstva sv. Petra (*Fraternitas sacerdotalis sancti Petri* – FSSP), ktoré sa v roku 1988 oddelilo od Kňazského bratstva sv. Pia X., ktoré tiež stojí na starej liturgii.

THE PRAGUE ARCHBISHOP FRANTIŠEK KORDAČ AFFAIR FROM 1931: A CONFRONTATION BETWEEN FRANCISCAN POVERTY AND THE WORLD OF HIGH DIPLOMACY?

Pavel MAREK

The Prague Archbishop František Kordač Affair from 1931: A Confrontation between Franciscan Poverty and the World of High Diplomacy?

Abstract: *The aim of this paper is to analyze the so-called Kordač scandal which was caused by the press in 1931 in connection with František Kordač's (1852-1934) resignation from the position of Archbishop of Prague. Though the Czech Primate faced many diseases in the last years of his life and he reached a relatively old age, the public was quite surprised by his decision. An official comment of the Church circles appreciated very much his more than ten years of intense work in the high-profile position and the establishment of the relationship between the Catholic Church and the state at the beginning of the First Czechoslovak Republic. However, the archbishop revealed in an interview that his retirement had been enforced because of the conflict with the much younger nuncio in Prague Mons. Pietro Ciriaci (1885-1966), this announcement caused great excitement. The author tries to analyze the relations between these church dignitaries and he searches for the causes of the crisis of the relationship. The solution for the crisis was the pressure on the well-educated, exemplary and loyal priest, which was accepted and supported by Vatican. This procedure cannot be explained by pointing out only one factor, it was evidently the result of a concurrence of circumstances. Still, there were communication mistakes on both sides. The paper deals with the topic in a broader context of Kordač's life and work, reflecting also the problem of Catholicism in Czechoslovakia in 1920s.*

Keywords: *František Kordač, Pietro Ciriaci, First Czechoslovak Republic 1918-1938.*

Historians with an interest in the history of Czech Christianity of the 20th century are faced with a number of obstacles when carrying out their work.¹ One of these is the absence of relevant sources, these having been

1 This study came about as part of the fulfillment of a grant task by GAČR no. 409/08/0009.

destroyed during the totalitarian regime after 1948. This fate was encountered, for example, by the extensive archive of the Prague Archbishopric from the initial period of the establishment of an independent Czechoslovakia, wherein one of the employees of this office carried off old paper to a collection point in the middle of the 1980s. This was justified as having been unneeded scrap paper taking up the attic space of the building. The individual undoubtedly received something for this, keeping him at least in beer money for a time. This above-mentioned occurrence, however, brings considerable problems for a historian with an interest in depicting in detail the activities of the Archbishops František Kordač (who stood at the head of the Archdiocese from 1919-1931) and Karel Kašpar (ran the Roman Catholic Archdiocese from 1931-1941). There is no doubt, however, that the first two decades of existence of the independent Republic² represented a particularly important period wherein the basis of the relationships between the new, emerging state of the Czechoslovak Republic, after the Habsburg Monarchy, and the Holy See came into being.³ This process took place at a time when the form of the modern Czech nation⁴ was being created and stabilized. This is also expressed in the postwar crisis of Catholicism manifested on the one hand by the emergence of a reform movement in Catholic spirituality⁵ calling for transformation of the Church, in particular its

- 2 The newest synthesis of the history of the first Czechoslovak Republic is a work by KÁRNÍK, Z. *České země v éře první republiky* [The Czech Lands in the Era of the First Republic] (1918/1938), 1/3. Praha : Libri, 2000-2003. 571, 577, 803 s. This contains both an analysis and an extensive list of additional literature. Compare also KLIMEK, A. *Boj o Hrad* [Struggle for the Castle], 1-2. Praha : Panevropa, 1996 – 1998. 423, 591 s.; VALENTA, J. – VORÁČEK, E. – HARNA, J. (eds.). *Československo 1918-1938. Osudy demokracie ve střední Evropě* [Czechoslovakia 1918-1938. The Fate of Democracy in Central Europe], 1 – 2. Praha : Historický ústav AV ČR, 1999. 367 s. + s. 368 – 682.
- 3 For the newest compare PEHR, M. – ŠEBEK, J. *Československo a Svatý Stolec. Od nepřátelství ke spolupráci* [Czechoslovakia and the Holy See. From Enemies to Cooperation]. Praha : Masarykův ústav AV ČR, in print; DEJMEK, J. *Počátky diplomatických vztahů mezi Československem a Vatikánem (1920-1921). Kroftova vyslanecká mise v Římě.* [The Beginnings of Diplomatic Relations between Czechoslovakia and the Vatican (1920-1921). Kroft's Diplomatic Mission in Rome]. In *Český časopis historický*. ISSN 0862-6111, 1993, roč. 91, č. 2, s. 224 – 246; HRABOVEC, E. *Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls. Bohemia*. ISSN 0523-8587, 2004, Jg. 45, No. 2, S. 396 – 429.
- 4 Compare KOŘALKA, J. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914* [The Czechs in the Habsburg Empire and in Europe 1815-1914]. Praha : Argo, 1996. 354 s.
- 5 MAREK, P. *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917 – 1924* [The Czech Schism. A Contribution to the History of the Reform Movement within the Catholic Clergy over the years 1917-1924]. Olomouc – Rosice : Gloria, 2000. 333 s. Additional literature and sources are presented there.

nationalization, and on the other hand by the departure of dissatisfied or so-called registered Catholics from the Church under the influence of the voiced mottos "Away from Rome" and "Away from the Habsburgs".⁶ Czechoslovakia was undergoing a new stage of "cultural struggle",⁷ more or less hidden up until then, and now out in the open and influencing on various levels and extents the entire sphere of the Church, de facto all of the relevant denominations of the time. It is therefore not surprising that even up to the present day Czech historiography has not been able to produce a scholarly and critical monograph on the first postwar Prague Archbishop and Czech Bishop František Kordač.⁸ There is even the absence of preparatory studies which would serve to create the possibility to actually come to terms with this historiographical debt.⁹ Historians are forced to laboriously seek out scraps of information in various archive collections and consequently step by step piece together the puzzle of the story of this figure, his activities and the period in which he lived.

The aim of this study is to attempt to reconstruct the concluding episode in the life of Kordač and his duties in the position of Archbishop with the inclusion of his activities and work in the 1920s and 1930s in relatively wider connections. This should thereby serve to contribute to the above-mentioned "blank spaces" in Czech historiography, resp. regarding the life and work of the first Czech Primate. The article makes use of archive material from the collections of the Ministry of Foreign Affairs of the Czecho-

6 TRAPL, M. Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“) [The „Away From Rome“ („Los von Rom“) Movement]. In *Politický katolicismus v nástupnických státech rakousko-uherské monarchie v letech 1918-1938* [Political Catholicism in the Resulting States of the Austro-Hungarian Monarchy over the years 1918-1938]. Ivana Koucká – David Papajík. Olomouc : Katedra historie FF UP, 2001, s. 13 – 41.

7 On the Question of the "Cultural Struggle" compare MAREK, P. *Český katolicismus 1890-1914* [Czech Catholicism 1890-1914]. Olomouc : Univerzita Palackého, 2003, s. 511 – 538.

8 The first to attempt an academic summary of Kordač's life and work is by MAREK, P. *Arcibiskup pražský Prof. Dr. František Kordač* [The Prague Archbishop Prof. Dr. František Kordač]. Olomouc : Moneta F-M, 2005. 638 s.

9 The first attempts in this area include the work of MAREK, P. *František Kordač, Archbishop of Prague: A Man Between Ultramontanism and Roman-Catholic Reformism*. In *Kosmas. Czechoslovak and Central European Journal*. ISSN 1056-005X, 2005, vol. 19, no 1, p. 9 – 26; MAREK, P. *František Kordač na severu Čech* [František Kordač in North Bohemia]. In *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století* [A Nation Instead of God in the 19th and First Half of the 20th Century]. Kristina Kaiserová a Martin Veselý. Ústí nad Labem : Univerzita J. E. Purkyně, 2006, s. 114 – 129; MAREK, P. *Zum politischen Profil von František Kordač*. In *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung*. ISSN 0948-8294, 2010, Jg. 59, No. 2, S. 186 – 207.

slovak Republic, the Archive of the Office of the President of the Republic, the collections of the Ministry of Education and National Education and the Prague archbishopric stored in the Prague Departments of the National Archives and separately in additional archives, including the archive of the Czechoslovak People's Party, the central archive of the Czechoslovak Husite Church, the archive of Charles University and the archive of the National Museum in Prague. The second basic source of information are reports from the period press, selected episodes of which will be commented on in detail; the author was forced to limit himself to the most essential titles due to the amount of material.¹⁰ It should additionally be mentioned that rich use has been made of the results of previous research into the figure of Archbishop Kordač, the Czech Catholic Modernism movement¹¹ and the relationships between the state and churches in the years of the First Czechoslovak Republic.¹²

It will not hurt to provide a short introduction to the person of František Kordač (11th of January 1852 in Seletice, district Nymburk – 26th of April 1934 in Prague). He was born in an impoverished, large and pious family of a small farmer. After graduating from the German language Jesuit secondary school in Bohosudov near Teplice in Northern Bohemia (1865 – 1873) and from the German language Malá Strana secondary school in Prague, he began to study theology at the Pontifical Gregorian University in Rome. His stay in the dormitories of the Collegium Germanicum et Hungaricum had a major influence on him. After almost seven years in Italy, he returned home not only as a Doctor of Theology and Philosophy, but first and foremost as an internally convinced and passionate follower of the Ultramontanist policy of the Papal curie. The Litoměřice Bishop Anton Ludwig Frind (1823-1881) sent him as fourth chaplain to Northern Bohemia, a German nationality bastion in the Czech Lands, specifically industrial Liberec, with pastoral responsibility for the local Czech minority in 1879. Interest in the issue

10 If the notes do not explicitly make mention of the publication location of the newspaper when citing, it involves a title from Prague. The work mostly makes use of press cuttings from the National Archive (Prague), fund VAMZV, 1918-1938, the bibliographical data is therefore minimalized.

11 For more see the summary by MAREK, P. Hnutí českého katolického modernismu [The Movement of Czech Catholic Modernism]. In *Jan Šrámek a jeho doba [Jan Šrámek and his Period]*. Pavel Marek. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 81 – 133.

12 MAREK, P. Das Verhältnis zwischen Staat und Kichen. In *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. Martin Schulze Wessel und Martin Zückert. München : Oldenbourg Verlag, 2009, S. 3 – 46.

of educating the priesthood led František Kordač to Litoměřice in 1885, to the diocesan seminary for priests, initially as a professor and soon after in the position of Vice-Chancellor (1887) and eventually even Chancellor of the school (1889-1905). His work met with great acclaim, successfully improving the education program and carrying out reform of the curriculum involving the improvement of philosophical disciplines. He established a church school for boys in Mladá Boleslav in 1899 with a view to improving the quality of education of priests from Czech families. Within this German environment he worked at easing nationalist tension between Czechs and Germans in the Czech Lands. Despite his conciliatory acts and tolerance, however, this failed to meet with success and led to his departure for the Prague theological faculty of the Czech language Charles-Ferdinand University in 1905, this being a last resort due to the problematic position. He took over the teaching of Christian philosophy and fundamental theology and apart from teaching also met with success as university preacher at St. Clement's Church; his preaching, involving polished "hours" both in terms of content and style, was not only popular with young people but also of great interest for all the Prague Catholic intellectuals and the general public. He served as dean of the faculty twice (1906/7, 1914/5) and was involved in a wide area of activities including research, teaching and publishing. He became involved in both political and association activities immediately upon arriving in Prague. He significantly contributed to the process of overcoming the crisis in the Catholic political camp at the beginning of the century and worked at creating a single political organization. He was involved in the Christian Social Party, even serving as vice-chairman prior to the War and being the mastermind behind the founding of the United Catholic Party (1916). His position was weakened at the end of the War due to his position of loyalty toward the Habsburg monarchy and their ruling family, only to once again become an active deputy in the Revolutionary National Assembly of the Czechoslovak Republic at the beginning of the Republic. He was no longer involved in the process of constituting the Czechoslovak People's Party as the sole political party for Bohemian and Moravian Catholics and after the emigration of the Prague Archbishop Paul de Huyn (1868-1946); he became the new Prague Archbishop and Czech Primate (1919-1931) by decision of Pope Benedict XV in 1919. This came about at an extremely tumultuous period marked by attacks on the Catholic Church and attempts at carrying out the separation of the Church from the State. The crisis was further complicated by the movement within the Catholic clergy with their requirements for reform. Under the authority of the Pope,

Kordač took on the task of suppressing the movement and consolidating the situation. He managed this unpopular task and significantly contributed to reconciling relations between the new Republic and Vatican City in the 1920s. After abdicating in 1931, he spent the final years of his rich life at the château Dolní Břežany near Prague where he died in 1934. He is buried in St. Vitus Cathedral at the Prague Castle.¹³

The calm holiday atmosphere in the country, enlivened occasionally by newspaper “hoaxes” such as “the tragic death of a Czech teacher at the Adriatic Sea consumed by a shark”, was marked by the news from the Prague Metropolitan chapter on the 14th of July 1931 that Archbishop František Kordač would move into retirement for a well-deserved rest.¹⁴ There was nothing objectively unnatural about this fact as the almost eighty-year-old Archbishop had suffered from illnesses for more than ten years in the extremely demanding duties of this prominent position and during a tumultuous revolutionary period. The public was nevertheless apparently taken aback: such high church dignitaries usually only left office after their death. The Archbishop’s responsibilities were taken over none the less by the bishop’s deputy Mořic Pícha (1869-1956) with a wait ensuing as to who would be Kordač’s successor. The official commentary on the step by the Archbishop highly praised it as “*excellent evidence and an example that the good of the diocese was first and foremost in his mind*”.¹⁵

The mood of the public was marked by, on the one hand, regret that a man who had achieved so much for the consolidation of church matters in the state was experiencing health difficulties, and, on the other hand, by speculations as to who would be called upon to take over the particularly difficult position of Czech Primate. This state of affairs came to a rapid halt with the publication of an interview by the editor of the Prague Národní politika (National Policy) Jan Hejret (1868-1947) with the Archbishop on the 17th of July 1931,¹⁶ in which František Kordač described the circum-

13 PEHR, M. and coll. *Cestami křesťanské politiky. Biografický slovník k dějinám křesťanských stran v českých zemích* [The Paths of Christian Politics. A Biographical Dictionary of the History of Christian Parties in the Czech Lands]. Praha : Akropolis, 2007, s. 133-134, the author of the entry is Pavel Marek.

14 Compare, for example, FUCHS, A. Arcibiskup dr. Kordač odstupuje [Arcibiskup Kordač Resigns]. In *Československá republika* [Czechoslovak Republic], 14. července 1931.

15 Tisk československý s úctou píše o odstoupivším arcibiskupovi Kordačovi [The Czechoslovak Press Writes with Respect of the Abdication of Archbishop Kordač]. In *Pražský večerník* [Prague Evening Paper], 15. července 1931.

16 HEJRET, J. U arcibiskupa dr. Kordače [With Archbishop Kordač]. In *Národní politika* [National Policy], 17. července 1931.

stances around his resignation and stated that neither health problems nor a loss of willingness to serve the Church or the Catholic people in connection with advanced age were behind this step. He instead stated that he had left his office against his will and been actually forced to sign an abdication document by church circles; in reality the Prague Papal Nuncio Mons. Pietro Ciriaci (1885-1966) was the man behind his resignation.¹⁷

Hejret's interview caused a huge uproar and the cause began to be analyzed on all sides by initially the domestic press, but soon after abroad as well,¹⁸ with the incident soon growing into a major affair¹⁹ which for almost half a year, up until the late autumn of 1931, kept the hands full of all the involved circles. Two camps came into being spontaneously²⁰ one of which sympathized with the former Archbishop Kordač and attacked Nuncio P. Ciriaci and the steps taken by Vatican City, while the second defended the Pope's sovereign decision to make decisions regarding the internal affairs of the Church and demanded complete respect for his activities and loyalty. Underlying these words was a certain criticism of Kordač's behavior, that being the publicity regarding the circumstances of the abdication with this

17 Ciriaci worked in Prague from 1928 – 1933 as the third Nuncio in Czechoslovakia.

18 An overview of reactions by both foreign and domestic press (Czech and German) contains the piece *Resignace dr. Kordače, pražského arcibiskupa* [The Resignation of Dr. Kordač, the Prague Archbishop]. In *Náboženská revue Církve československé* [Religious Review of the Czechoslovak Churches]. 1931, roč. 3, s. 134 – 141. This is cited in the Italian, German, Austrian and Czechoslovak press.

19 "The Kordač Affair" along with his leaving his position as Prague Archbishop is made mention of in all of the historical works concerning the history of the first Czechoslovak Republic, including the church histories of the period. The basic features are therefore well described and known. Here only the selected literature is presented. DOLEŽAL, J. *Český kněz* [Czech Priest]. Praha : s. n., 1931, s. 104 – 120; MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími* [The Path of the Bohemian and Moravian Church over the Centuries]. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1982, s. 333-334; ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin*, sv. 10, část 1 [A Handbook to Czech Church History, part 10, volume 1]. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1972, s. 59-60; KLIMEK, A. *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. 14 [The Great History of the Lands of the Czech Crown, volume 14]. Praha – Litomyšl : Paseka, 2006, s. 147 – 148; TRAPL, M. *Politický katolicismus a Československá strana lidová v letech 1918 – 1938* [Political Catholicism and the Czechoslovak People's Party over the years 1918 – 1938]. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, s. 117; HALAS, F. X. *Fenomén Vatikán* [A Vatican Phenomenon]. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 565; LORENZ, F. Ein Presse-Fall in der katholischen Kirche im Jahre 1931. In *Kirche, Recht und Land. Festschrift Weihbischof Prof. Dr. Adolf Kindermann*. Karl Reiß. Königstein – München : Ackermann-Gemeinde, 1969, S. 194-210.

20 Československo. Případ arcibiskupa dr. Kordače [Czechoslovakia. The Case of Archbishop Kordač]. In *Náboženská revue církve československé*. 1931, roč. 3, s. 149.

being interpreted as evidence of the justified steps on the part of Vatican City. They felt the Archbishop's behavior in recent years as a result of illness and advanced age had overstepped the acceptable limits and had begun to harm the Church. Polemics in the press soon began to grow thematically, from the actual issue of the Archbishop's departure from office, to wider questions concerning the Vatican's policies²¹ and the state of the Church in Czechoslovakia, the relationship between the State and the Church, the human qualities of high ranking Church dignitaries, even touching on questions of morality, ethics, lies and truth, etc. Apart from directly concerned individuals, persons interested in making use of the affair for their own anti-Catholic, anti-Church aims began to get involved. Kordač's decision to publicize the resignation, with a hint of behind the scenes maneuvering, was viewed by many as an illogical step out of line with his lifelong mission and public persona which had been marked by absolute loyalty towards the Church and the Pope. It seemed to also contradict the character of his personality as it had been known over a period of many years.

On the official level, when observing the Kordač affair in the press, it was presented as a conflict between two figures, Kordač versus Ciriaci. Two camps formed around them. The Holy See stood unanimously on the side of the Nuncio and approved all of his steps taken. Czech Catholic circles²² supported Vatican City. The wide non-Catholic public, in particular the Socialist press and press organs (mostly of a gutter press character) from the circle of the former National Socialist deputy Jiří Stříbrný (1880-1955),²³ stood on the side of the Archbishop, a person they had rarely approved of up until now. The official state representatives took a neutral position to the cause having an interest in maintaining consolidated relations between Czechoslovakia and Vatican City; the drawing up of a *modus vivendi*²⁴ had required too much work so as to allow a conflict between two dignitaries to bring about differences on a state level.

21 Compare, for example, JORDÁN, V. Arcibiskupská otázka [The Question of the Archbishop]. In *Český zápas* [Czech Match] 5. srpna 1931, s. 247.

22 The Czechoslovak People's Party stood on the side of the Vatican, while German Catholics and Catholic ethnic minorities sympathized with František Kordač. The position of Hlinka's people's party to the affair in the initial phase is unclear. On the political parties see MALÍŘ, J. – MAREK, P. and coll. *Politické strany*, 1, 2 [Political Parties]. Brno : Doplněk, 2005. 1021 s. + s. 1030-1826.

23 VYKOUPIĚL, L. *Jiří Stříbrný. Portrét politika* [Jiří Stříbrný. Portrait of a Politician]. Brno : Masarykova univerzita, 2003. 317 s.

24 Improvements in diplomatic relations between Czechoslovakia and the Vatican from the year 1928, see below.

A key question in the entire cause is thus the question as to why Kordač was forced to resign. What brought Nuncio Ciriaci on the 3rd of July 1931, a day after the Archbishop's return from confirmation and visitations around "Český Brod", to send his emissary the provincial of the Jesuit order P. Škarek to the château in Dolní Břežany near Prague with two letters. The first of these was the abdication document. The second offered an alternative in the form of acceptance of a coadjutor which would have nevertheless stripped him of all his power as Archbishop. The Primate would have consequently been placed into the role of a passive observer of events. The written documents supposedly also contained a threat that if the Archbishop refused to sign at least one of the documents, proceedings would begin against him in accordance with canon law.²⁵ Kordač's statement and polemics in the press served to dismiss the official version of the events regarding his health and advanced age. No other plausible explanation was provided thus the presented reasons can only be viewed as mere speculations. What was consequently behind the fact that the complete confidence Vatican City undoubtedly had in František Kordač in 1919 had dissolved after twelve years of model priestly service? The seeking of an answer to this question under the conditions mentioned earlier of limited existence of source material is not a simple task.

When the previous Prague Archbishop Huyn chose emigration in the autumn of 1918 and left for Switzerland and consequently Italy, a certain vacuum came about in the local Church. The naming of an administrator, the Hradec Králové Bishop Josef Doubrava (1852–1921), did not bring about a solution for various reasons. Over the course of the following eleven months the problem of naming a new Archbishop became critical. There were serious considerations regarding approximately six clergymen as candidates to replace and assume the office of Archbishop: the catechist and poet Xaver Dvořák (1858–1939), the writer Jindřich Šimon Baar (1869–1925), the professor of religion ThDr. Karel Farský (1880–1927), the university professor ThDr. Vojtěch Šanda (1873–1954), abbot Prokop Šup (1866–1921) and father Theodor Perútka. Additional names were understandably also made mention of [Prokop Šup (1866–1921), Isidor Zahradník (1864–1926), Bohumil Zahradník-Brodský (1862–1939), Alois Kolísek (1868–1931), etc.] with radically oriented clergy reform circles even being willing to accept,

25 Kordač's version of the events is contained in his so-called Memoirs. These are located in the archive of the Ministry of Foreign Affairs (AMZV) in Prague, fund ZÚ Vatikán, box 3, file 7- F. Kordač: Nunciature in the Archbishop's residence in Prague. This material is also in the archive of the National Museum (Prague), fund Eduard Jelen, box 1.

for example, the canon ThDr. Karel Kašpar (1890–1941) or abbot Metod Zavoral (1862–1942). František Kordač was not even amongst the candidates although he was by no means an unknown figure, having been, on the contrary, a deputy in the Revolutionary National Assembly amongst other things. At a moment when no one expected it, in September 1919²⁶, Pope Benedict XV named František Kordač head of the Prague archdiocese. The Holy See thus gave priority to a priest who they had full trust in, in preference to all the other popular and favored figures. They were convinced he would not succumb to the strong surrounding pressures, in particular the clerical reform movement, but would instead carry out his assigned tasks without question: consolidate the situation in the local Church, renew discipline and repair the mistakes which emerged in the past as a result of the close bond between the interests of the Church and State (the system of so-called Austro-Catholicism) wherein the Church alienated both priests and believers.

Kordač did not disappoint the trust placed in him by the Holy Father and over the course of five years, up to 1924, succeeded in placating the situation amongst the reform minded parts of the clergy. The Church in the Czech Lands accepted his vision of change based on a deepening of the spirituality of the priesthood, reforms in their education and training and renewal of pastoral work in the spirit of the renewal of Catholicity in Czech society. Part of the priests associated in the Union of Catholic Clergy rejected it, however. The result was, on the one hand, the establishment of the National Czechoslovak Hussite Church in 1920 which carried out the basic postulates of the reform program of the renewal of the Catholic Church in the Czechoslovak Republic setting out on a modern theological path involving the seeking out of new dogmas, with one fraction leaning towards, for example, the Serbian Eastern Orthodox Church and on the other hand a professional clergy organization which forbid their press which of course did not come about without repressive measures against individuals going as far as excommunication.²⁷

26 The Papal appointive bull is dated 16th Sept. 1919 although the news regarding the naming of F. Kordač was spread as early as the beginning of September. For this reason certain protest events against the new Archbishop took place actually prior to his official taking of office.

27 MAREK, P. K problematice církevního rozkolu v Československu v roce 1920 [On the Issue of the Church Schism in Czechoslovakia in the year 1920]. *Český časopis historický* [Czech History Magazine]. ISSN 0862-6111, 2001, roč. 99, č. 1, 85-120. For the newest compare *Devadesát let Církve československé husitské* [Ninety Years of the Czechoslovak Hussite Church]. Tomáš Butta. Praha : Církev československá husitská, 2010. 408 s.

Kordač carried out a battle not only within the Church but also had to defend it on the outside as can be attested, for example, by his involvement in the so-called struggle with the Czechoslovak Church where he sought support and assistance from state organs on the basis of proclaimed freedom of conscience and freedom of religion. A detailed clarification of his role in improving relations between the State and the Church, in negotiations regarding the carrying out of the separation, which was not incorporated into the constitution in the end from 29th of February 1920, and in improvements of church conditions by means of laws which led to the Czechoslovak People's Part (ČSL),²⁸ is not unfortunately possible due to the absence of archive materials. This does not mean, however, that he was not involved or did not take relevant steps. Indirect evidence of the validity of this statement is the reality that tension in the political sphere emerged between the Archbishop and a leading figure of Czech political Catholicism, the chairperson of the ČSL Mons. Jan Šrámek (1870–1956)²⁹ at the beginning of the 1920s. This emerged from the fact that Šrámek's concept reflected the actual position and possibilities of Catholics in increasingly secularized Czech society. He consequently worked on agreements and compromises (Šrámek's *bon mot* "we have agreed to agree" is well-known), while in contrast the conservative stream which the Archbishop belonged to amongst others, represented politically by Rudolf Horský (1852–1926),³⁰ called for the strict defense of Catholic interests and a Church without compromises even at the cost of conflicts. Šrámek's acts were unfairly perceived as liberal behavior, retreating from the Catholic position and an expression of lukewarm religion. One can in a similar fashion merely track on a general level Kordač's role in establishing diplomatic relations between Vatican City and Czechoslovakia, although in this area he would have had the main role in the diplomacy for both states.

It would seem that Archbishop Kordač played a more significant role in this field in the second time phase solving the problem of establishing a Nunciature in Prague at some point in the late spring of 1920. The first

28 Compare TRAPL, M. *Politický katolicismus*.

29 TRAPL, M. *Monsignore Jan Šrámek*. Olomouc : Danal, 1995. 109 s.; *Jan Šrámek. Kněz – státník – politik [Jan Šrámek. Priest – Diplomat – Politician]*. Pavel Marek. Olomouc : Moneta F-M, 2003. 417 s.

30 MAREK, P. *Opozice kolem Rudolfa Horského a jeho kritika Šrámkova vedení ČSL [The Opposition Around Rudolf Horský and his Critique of Šrámek's Leadership of ČSL]*. In *„Bílá místa“ v dějinách Československé strany lidové [“Blank Spaces” in the History of the Czechoslovak People's Party]*. Pavel Marek. Olomouc : Gloria, 2009, s. 54 – 68.

Prague Nuncio Clemente Micara (1879–1965) spent two hard years in intense and complex negotiations with representatives of the Czechoslovak state regarding improvements in relations, while the question of the location of a headquarters in Prague remained low priority, no one as yet was concerned as to where the Nuncio would work and live. A solution to this situation was found through an offer by František Kordač, communicated in an interview with the Pope in Rome, suggesting the Nunciature could be situated temporarily in the extensive and impressive Archbishop's palace at Hradčany. The suggestion was accepted with enthusiasm as it solved the problem both quickly and without major costs. Not soon after František Kordač succeeded in calming "the revolution" amongst the clergy and at least partially consolidated the situation inside the Church, additional trials awaited him. His actions and decisions undoubtedly showed Vatican City that they had chosen the right man for the right job.

The first of these was the so-called Marmaggi affair in 1925;³¹ the name of which is derived from the name of the second Prague Nuncio Francesco Marmaggi, who took over for Clemente Micara in this position in 1923. The general explanation is fairly simple. The government starting from the end of 1924 began to prepare a new law regarding state holidays and wanted to also include a tribute to the controversial Czech church reformer John Hus (1369-1415). The Holy See viewed this decision as an extremely serious insult in light of the perception of Hus' person at the time in the Catholic Church. They made their opinion known to the Foreign Minister Edvard Beneš (1884-1948) through the person of the papal secretary Mons. Francesco Borgongini-Duca (1884-1954).³² The position of the Vatican City did

31 Since this cause is quite well-known and described in several places, it will not be analyzed in detail. Compare, for example, HALAS, F. X. *Fenomén Vatikán*, s. 549n.; PECHÁČEK, J. Die Rolle des politischen Katholizismus in der ČSR. In *Die Erste Tschechoslowakische Republik als multinationaler Parteienstaat*. Karl Bosl. München – Wien : Oldenbourg Verlag, 1979, S. 263.; TRAPL, M. Církevní poměry v letech 1848 – 1938 [Church Relations over the Years 1848-1938]. In *Pražské arcibiskupství 1344 – 1994* [The Prague Archbishopric 1344 – 1994]. Zdeňka Hledíková a Jaroslav V. Polc. Praha : Zvon, 1994, s. 271.; TRAPL, M. Začlenění římskokatolické církve do české společnosti po roce 1918 [The Incorporation of the Roman-Catholic Church into Czech Society after the year 1918]. In *Československo 1918 – 1938* [in Czechoslovakia 1918-1938], volume 1. Jaroslav Valenta – Emil Voráček – Josef Harna. Praha : Historický ústav AV ČR, 1999, s. 145-146; FUCHS, A. *Z boje o "modus vivendi"* [From the Struggle over „Modus Vivendi“]. Hradec Králové : Tiskové družstvo, 1934, s. 5 – 6.

32 PRÁŠEK, F. *Konflikt Československa s papežem. Suverénní stát nebo papežská provincie?* [The Conflict in Czechoslovakia with the Pope. A Sovereign State or a Papal Province]. Praha : Církev československá, 1925, s. 61 – 62.

not influence the wording of the law in the end³³ and on the 6th of July 1925, the day of the 510th anniversary of the burning at the stake of John Hus in Constance; it was to be introduced as an official state holiday for the first time in Czech history. In light of the fact that the major preparations for commemorating the “round” anniversary in 1915 came to naught as a result of World War I, the celebrations were to have a nationwide character with the particular importance of this event being demonstrated by the patronage of the President of the country along with the prime minister. When Mons. F. Marmaggi (1876–1949) heard of the prepared celebration in the press and the support provided by the highest state authorities over the event, he informed Vatican City and upon instruction informed the state elite that he would be forced to leave the Czechoslovak Republic if the news regarding the participation of President T. G. Masaryk (1850–1937) and Prime Minister Antonín Švehla (1873–1933) in the celebrations turned out to be true. The Prime Minister and Minister of Foreign Affairs tried to find a compromise solution to the situation so as to prevent a diplomatic conflict,³⁴ without success, however. The ambassador of the Holy Father actually left Prague in the evening of the 6th of July in protest against the government positions causing a rift between Czechoslovakia and Vatican City and amounting to a de facto suspension of official diplomatic relations between both states. The Czech ambassador Václav Pallier (1880–1947) soon after left Rome as a reciprocal step.³⁵

Archbishop Kordač was understandably also drawn into the Marmaggi affair. The evening of the Hus holiday, at the Cyril and Methodius celebrations on 5th of July 1925 in Prague, he announced amongst other things: *“The hearts of all Catholics in the Czechoslovak Republic experience incredible pain upon hearing that the highest political representatives in our country are officially celebrating the memory of a precursor to all of the religious*

33 Compare GAJANOVÁ, A. O poměru Vatikánu k předmnichovské republice [On the Relations between the Vatican and the Pre-Munich Republic]. In *Církve v našich dějinách* [The Church in our History]. Bohumil Černý. Praha : Orbis, 1960, s. 159 – 160; DOLEŽAL, J. *Politická cesta českého katolicismu 1918 – 1928* [The Political Path of Czech Catholicism 1918-1928]. Praha : Ústředí křesťansko-sociálních dělnických organizací, 1928, s. 26; DEJMEK, J. Vztahy mezi ČSR a Vatikánem v meziválečném období [Relations between the Czechoslovak Republic and the Vatican between the Wars]. In *Vztah církví a státu* [Relations between Church and State]. Marek Loužek. Praha : Centrum pro ekonomiku a kulturu, 2004, s. 82.

34 KLIMEK, A. *Velké dějiny*, 13, s. 460 – 466; HALAS, F. X. *Fenomén Vatikán*, s. 549.

35 KOLÁŘ, F. *Politická elita meziválečného Československa 1918-1938* [The Political Elite of Between-the-Wars Czechoslovakia 1918-1938]. Praha : Pražská edice, 1998, s. 187 – 188.

decline of the 16th century and that the ambassador of the Holy See will consequently be forced to abandon Prague."³⁶ A day later he accompanied Nuncio F. Marmaggi to the Prague main station and bade him farewell in the name of the Catholic public upon his departure from Czechoslovakia. A pastoral letter to the Czech and Slovak Bishops was published on 1st of August 1925 motivated by the Nuncio's departure, the style of which reveals it to have been evidently the work of the Prague Archbishop. He firmly placed himself on the side of the Pope and the Vatican Curia. Numerous polemics in the period press included views that one of the main culprits behind Marmaggi's departure was the Prague Bishop as he had not provided Pope Pius XI with a thorough explanation of the role of Hus' person in Czech history, resulting in a decision based on lack of information regarding the issue.³⁷ These kinds of accusations were, of course, inaccurate and intentional, underestimating, amongst other things, the width and depth of information the Vatican had at its disposal. The strict position taken by the Curia in the affair was connected with the uncompromising path established in relation to Czechoslovakia as early as 1922 by the newly elected Pope Achille Ratti (Pius XI, 1857-1939) as a consequence of his inability to reach a consensus with its political leaders. Only with alterations in the positions in the papal Curie at the beginning of 1927³⁸ were the bases for change created to the stalemate situation. Representatives of Czech Catholicism, in contrast to the Church, found it more difficult to decide upon a position in relation to the affair. While Hlinka's Slovak People's Party stood unanimously behind the positions of Vatican City, Šrámek's Czechoslovak People's Party sought out a compromise: on the one hand they were unable to identify with the official government position which blamed everything on the Vatican, on the other hand they were unwilling to react through a demise of their ministers thereby forsaking the governing coalition; they were conscious of the fact that a return would be difficult in light of the division of political power within the country.³⁹

36 PRÁŠEK, F. *Konflikt Československa*, s. 25; DOLEŽAL, J. *Politická cesta*, s. 28.

37 „Kdo češ, rozuměj!“. In *Národní listy* (evening), 14. září 1926. – According to the account of the diplomat and church historian Ludwig von Pastor (1854-1928) who held an interview with Pope Pius XI on the 13th October 1925, the claims regarding the uninformed nature of the Vatican were inaccurate. The Pope himself declared that he knew the Czech situation quite well as he had been a guest of Cardinal Schönborn for a longer visit in Prague and had the opportunity to gain a familiarity with Czech history. PASTOR von L. *Tagebücher – Briefe – Erinnerungen*. Heidelberg : Kerle, 1950, S. 831.

38 HALAS, F. X. *Fenomén Vatikán*, s. 550 – 552.

39 KLIMEK, A. *Velké dějiny*, 13, s. 466.

There is no doubt that the interruption of diplomatic relations between Czechoslovakia and Vatican City weighed upon both sides, and fairly soon after signs of attempts at patching the quarrel appear. Archbishop Kordač definitely also contributed to the stabilization of relations. Upon his setting out for Rome in November 1925 at the head of a group of pilgrims, Prime Minister Švehla decided to make use of the opportunity to send a personal message. In a personal meeting, he asked him to interpret the wishes of the Czechoslovak government to repair relations, after five months of duration, to the state secretariat, as Czechoslovakia had a continued interest in maintaining diplomatic relations with Vatican City. Upon his arrival in Rome, he visited the Czechoslovakian Embassy⁴⁰ and negotiated with the chargé d'affaires Eduard Jelen (1891-1968) along with his secretary František Hrubík (1874-1928) and the Vice-Chancellor of the Czech College in Rome Václav Černý (1898-1935). He requested an audience with Cardinal Pietro Gasparri (1852-1934) and explored the possibilities and conditions of improvements of Church questions in Czechoslovakia. The state secretary apparently indicated that the conflict could be repaired at last formally. Hus' memory could be recollected as part of the law on holidays with an accent on the importance of his person in Czech history, as a defender of the interests of the Czech Nation and a writer, but not with an emphasis on his heresy and anti-Catholic positions. The Czechoslovak government was to release a written statement indicating it would not officially participate in the gala events exceeding this strict definition. This would not have to be in a public form, but would have to have permanent validity. The subject of the negotiations also included further questions such as, for example, the occupying of the positions of bishops in Slovakia, adaptations to the Diocesan borders, the division of Church property within the diocese, etc. The question of the return of Nuncio F. Marmaggi to Prague, who F. Kordač personally negotiated with in Rome, represented a particularly sensitive problem. The Cardinal apparently acknowledged that this would evoke new problems and promised to fill the position with a new ambassador. He urged Archbishop F. Kordač to continue to serve as a mediator between Czechoslovakia and Vatican City and additionally appealed to him to also mediate between the Czechoslovak People's Party and Hlinka's Slovak People's Party⁴¹ in the interest of having a unified approach to Czechoslovakian Catholicism.

40 Archiv Národního muzea Praha [Archive of the National Museum], Eduard Jelen, kart. 1 – Československo a Vatikán za první republiky [Czechoslovakia and the Vatican during the First Republic].

41 On Hlinka's People's Party compare, the newest LETZ, R. – MULÍK, P. – BARTLOVÁ, A. *Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945* [The Slovak People's Party in History 1905 – 1945]. Martin : Matica slovenská, 2006. 389 s.

Kordač's audience with Pope Pius XI on 8th of December 1925 served to somewhat dampen the initial optimistic impression regarding the creation of bases for initiating diplomatic negotiations between Czechoslovakia and Vatican City, nonetheless, the content served to confirm the conclusions reached at the state secretariat. The consequent concluding negotiations two days later with the state secretary P. Gasparri culminated in the handing over of written notes for the Czechoslovak government which F. Kordač carried in a sealed envelope with instructions for the Prague chargé d'affaires Msgre. Antonius Arata who was to interpret the official position of the Curia to the Ministry of Foreign Affairs, since the Archbishop's mission he was purely of a private character.⁴²

The report by F. Kordač regarding his visit with the Pope, printed in the newspaper *Lidové listy* additionally explains that the Archbishop also negotiated with the Holy Father on the issue of education of young men studying for the priesthood. He informed the Pope about his plans for transforming the study theological program and about the preparations for the construction of an Archbishop secondary school and seminary in Prague-Dejvice. He commented on the reconciliation reached on the Marmaggi affair as follows: *"The Holy Father welcomed my message regarding the strong will and firm desire within the most serious circles of our country to bring the interrupted state of the apostolic nunciature with our government back to a normal state of being with the greatest interest and added: significant obstacles have been overcome; strong wills and legitimate desire will succeed in repairing the rest."*⁴³

42 AMZV Praha, f. ZÚ Vatikán, karton 5, zprávy chargé d'affaires E. Jelena z 3. 12. a 12. 12. 1925. [box 5, news of the chargé d'affaires E. Jelen from the 3rd Dec. and 12th Dec. 1925].

43 KORDAČ, F. Z mé audience u Sv. Otce [From my Audience with the Holy Father]. In *Lidové listy* [People's Pages] 25. prosince 1925, s. 1; Arcibiskup pražský dr. František Kordač se vrátil z Říma [The Prague Archbishop František Kordač has Returned from Rome]. In *Lidové listy* 15. prosince 1925, s. 2; Arcibiskup Kordač v Římě [Archbishop Kordač in Rome]. In *Právo lidu* [The Rights of People] 11. prosince 1925, s. 1; Staat und Kirche. In *Prager Presse* 6. ledna 1926, s. 2. – The press speculated as to whether the visit was also connected with the granting of the title of Cardinal. F. Kordač also negotiated in the Vatican about the issue of establishing halls of residence (Nepomucena) for divinity students and priests in Rome. He pressed for the priests from the Czechoslovak Republic having the opportunity to study at the Gregorian University and consulted his plan to concentrate the higher theological and philosophical studies for divinity students (essentially the 5th year of studies) in Prague where he wanted to concentrate the specialized teachers. The program also included the issue of the so-called "Acceptable Year of the Lord" and the submitting of a request from Catholic workers and miners from the Falknov region concerning a financial contribution of

Soon after at the beginning of 1926, Kordač met with Prime Minister A. Švehla and the Minister of Foreign Affairs E. Beneš in order to acquaint them with the results of his Vatican mission.⁴⁴ Although it took another year for the deputy minister of Foreign Affairs and former Vatican ambassador Kamil Krofta (1876-1945) to meet with Mons. Pietro Ciriaci (1885-1966),⁴⁵ the future Prague Nuncio, in order to negotiate the complicated *modus vivendi*,⁴⁶ it can be stated that it was specifically the Prague Archbishop who symbolically stood at the cradle of this significant agreement healing relations between Vatican City and Czechoslovakia.⁴⁷

The first signs of the fact that relations between the Prague Archbishop and representatives of Vatican City were not without problems came to the public eye in 1923. The press released information regarding the Nuncio's visitor's status in the building of the archbishopric. In connection with his departure from Prague, he confessed that this coexistence was less than ideal. He felt as if under the control of the Archbishop and that the employees of the archbishopric were monitoring his visits. In addition, certain visitors were not pleased that the Archbishop was informed about their visits to the Nuncio. The situation went so far that meetings actually took place in the private flats of trustworthy individuals. Nuncio Micara in this connection stated that he had appealed to the conference of Czech Bishops with a request that they dedicate financial resources to establishing a new separate residence for the Vatican ambassador in Czechoslovakia. These attempts,

the Pope for the construction of a church. For the Kopačov visit to Rome compare. Archivio della Nunziatura Apostolica in Cecoslovacchia (Vaticano), busta 51, fascikl 434 – Prague Archdiocese, the trip of Mons. Kordač to Rome (November-December 1925)

44 Audience ndp. arcibiskupa dr. Kordače u ministerského předsedy p. dr. Švehly [The Audience of Archbishop Kordač with Minister Chairman Dr. Švehla]. In *Lidové listy* 6. ledna 1926, s. 1; Konference arcibiskupa dr. Kordače s ministrem zahraničí dr. Benešem [The Conference of Dr. Kordač with the Foreign Minister Dr. Beneš]. In *Lidové listy* 8. ledna 1926, s. 1; Církevně-politické otázky. Arcibiskup Kordač u ministerského předsedy Švehly [Church-Political Questions. Archbishop Kordač with Minister Chairman Dr. Švehla]. In *Národní osvobození* [National Revival] 7. ledna 1926.

45 Dostupné na internetu <http://en.wikipedia.org/wiki/Pietro_Ciriaci; <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios-c.htm>

46 The negotiations from the part of the Vatican were taken over by Cardinal Pietro Gasparri, Mons. F. Borgongini-Duca with the involvement of the Pope himself. The formal contract was signed by E. Beneš and P. Gasparri. DEJMEK, J. Československo-vatikánská jednání o *modus vivendi* 1927 – 1928 [The Czechoslovak-Vatican Negotiations Regarding the *Modus Vivendi* 1927 – 1928]. In *Český časopis historický*. ISSN 0862-6111, 1994, roč. 92, s. 268 – 285.

47 F. Kordač also describes the entire mission in his “memoirs” „Nunciatura v arcibiskupství v Praze“. AMZV Praha, f. ZÚ Vatikán, kart. 3, složka 7 – F. Kordač.

however, did not meet with success. The post-war economic situation in the new country was still unstable and the bishops gave preference to expenses on other needs. The press of certain political parties “spiced up” this information with certain juicy items. The Nuncio apparently complained about the Archbishop’s kitchen. In order to save money, Micara was apparently a daily guest at the Archbishop’s table where they would cook one meal for everyone. While Kordač was from a poor background, with modesty and austerity reflected in his meals as well as his lifestyle, the Italian guest was not appreciative of Czech country food (for example, “dumplings with poppy seeds”). He finally ended up thanking the Archbishop and had the order nuns prepare him Italian cuisine.

This problem of “joined” institutions was perceived as serious and there was concern regarding this, for example, at the Czechoslovak Ministry of Foreign Affairs. This can be testified to by their attempt to purchase the house U labutí on Hradčanské square in Prague from the year 1922,⁴⁸ although both this and further attempts to find an appropriate building for the nunciature were finally unsuccessful; a certain problem always arose which brought a stop to the purchase. Due to this ongoing unresolved problem, the residence had to continue to deal not only with Micara’s successor Marmaggi, but also with the third Prague Nuncio Ciriaci. While the modest, diligent and proper Francesco Marmaggi was able to come to terms with the situation, the mission of Pietro Ciriaci brought with it major changes and was manifested by significant crises in terms of relationships between the Nuncio and the Archbishop. Both church dignitaries apparently failed to get along from their first meeting (1928) which consequently influenced both their personal and working relationships. The basis of the conflict was a rift between two distinct authoritative type personalities, separated from one other in terms of age by a generation gap (an age difference of 33 years) and lifestyle: the modest Franciscan,⁴⁹ ascetic, a priest with a wide heart and feeling for the socially weak in conflict with a man of the “big world”, of expansion and luxury, salons and worldly beauty. The misunderstanding grew out of the pettiness of shared living in the building of the archbishopric. The papal ambassador, in similar fashion as with his predecessors, felt a sense of control from the side of the Archbishop, but was primarily dissatisfied with the extent of limited space. He originally demanded the reconstruction of the historical gala hall on the second floor

48 PEHR, M. – ŠEBEK, J. *Československo a Svatý Stolec*: in print.

49 TOMEK, J. Jak Řím odplácí [How Rome Pays Back]. In *Český zápas* 12. srpna 1931, s. 254 – 255.

of the Archbishop's Palace into a flat for the Nuncio which, however, met with the lack of consent on the part of the monument authority. The reconstructed château in Dolní Břežany near Prague was too rural in his opinion for the person of the papal ambassador. The situation finally culminated in the Nuncio's decision to abandon the Archbishop's building and move to an alternative space on Voršilská Street. He at the same time began to place pressure on the Archbishop to begin to carry out the construction of a new ceremonial seat for the nunciature.⁵⁰ Kordač at first tried to meet Ciriaci's demands. Initially he continued to look for an appropriate space (for example, the palace on Spálená Street) which would not have required costly adaptations;⁵¹ everything fell apart, however, due to the ambassador's expectations. When the Nuncio actually begins to push for the construction of a new building, the Archbishop finally rejected this solution. This refusal was not merely due to his critical view of wealth, property and luxury as he had in the end realized and acknowledged that the Nuncio needed to have a ceremonial and comfortable base, but were actually due to the significant expenses taken from the archbishopric for the construction of a building for the training of future priests. He viewed this as having priority. He consequently recommended postponing the new construction project for two or three years, to a time when the financial situation of the archbishopric would have improved⁵² and when they would be able to carry out the building project without major problems. This position was also supported by the other bishops in Bohemia and Moravia. There was a prevailing view that the Nuncio's requirement (he also demanded, for example, a villa in the spa town of Karlovy Vary)⁵³ was of a luxurious character in light of the given period and the current economic situation.

50 Nunzius und Erzbischof. In *Sozialdemokrat* 17 Juli 1931.

51 The Archbishop purchased Schwarzenberg Palace on Spálená street in Prague in May 1931 which was proposed for the business companies of the Czechoslovak People's Party.

52 At that time F. Kordač provided financial compensation from the property of the Archbishopric to the former archbishops P. de Huyn and L. Skrbenský z Hříště.

53 The Nuncio called together the bishops in Olomouc. F. Kordač could not participate due to illness. The Nuncio persuaded them to free up financial resources for the building project of the nunciature. *Dosavadní tři papežští nunciové v Československé republice* [The Three Papal Nuncios Thus Far in the Czechoslovak Republic]. In *Věstník české pravoslavné eparchie* [Gazette of the Czech Orthodox Eparchy] 1. února 1934, s. 11 – 12.

The conflict over the new building of the nunciature⁵⁴ deepened and served to enhance the Nuncio's requests for the donations of certain valuables from the Archbishop's collections (for example, an emerald cross). They also had differing views regarding the construction of the Dejvice complex (buildings of the theological faculty and the seminary with accessories) wherein the Nuncio criticized the Archbishop for selling cheaply the building of the historical Clementinum where the seminary could have remained. Ciriaci was also not satisfied with the situation on the estates of the Archbishop and with the selling of the Malá Strana seminary gardens. A misunderstanding arose when naming the Prague auxiliary bishop for German nationality believers. The Archbishop pushed through his views which the Nuncio consequently viewed as interventions into his authority. At one point when Kordač was unable to participate in a meeting of the bishops' conference, as a result of illness (the Archbishop underwent a brain stroke); the Nuncio criticized him harshly and publicly. The situation went so far that Ciriaci announced at the bishops' meeting, that it was either him or the Archbishop, one of us has to go, and there being insufficient room for both of them in Prague.

If we now return to the basic question as to why Kordač was forced to resign, keeping in mind the facts presented thus far concerning the Archbishop's person, one reaches the conclusion that his removal could have been due to the accusation that he had not solved the problem of the Prague nunciature over the long-term. This significantly harmed the interests of Vatican City, evoking both tension and unnecessary conflicts. The continual hesitations and postponements in this direction could have been viewed by the Nuncio, and consequently the Curia, as a lack of cooperation as the financial resources were available, but were made use of for different purposes.

Additional factors, however, could have been the determining factors concerning the fate of the Archbishop. Apart from personal antipathy and objections involving the personality of the Archbishop, key communication with him (his authoritativeness and unwillingness to allow different opinions and solutions, inflexibility and unwillingness to compromise, lack

54 Of interest is the fact that the chargé d'affaires in Rome Eduard Jelen makes reference to this problem in an as yet unpublished book evoking the Czechoslovak-Vatican relations, but does not place a major emphasis upon it. He sees more of the problem in Kordač's public speeches on social themes, and in particular that he had an independent and different opinion than the Curia on a range of subjects, "he had his own head and reason", he was "a free-thinking spirit", unwilling to blindly listen. Archive of the National Museum (Prague), fund E. Jelen, box 2 a.

of flexibility in his views), one should also consider the fact of his radical criticism of the capitalist order which he broke ranks with at the turn of the 1920s and 1930s in the press, supposedly placing himself in close proximity to the border-line left and his negative relationship to Catholic Action as a project of the Pope himself. In both cases Vatican City had expressed surprise and dissatisfaction with the behavior of Kordač. The distinctly different approach to the project of the Catholic block in Czechoslovakia on the part of the Nuncio and the Archbishop could have also played a part⁵⁵ although shared views in this area existed between the Curia and Kordač.

František Kordač established contacts with the press immediately during his first work as a priest in Liberec. Apart from philosophical, theological and teaching focused articles, he was particularly interested in the issue of solving social problems. This interest continued throughout his life and additionally influenced his political activities in the Christian socialist party. He was part of the right-wing, conservative wing in the Czech environment, and spoke out as an opponent of Christian Democracy. He admitted that the activities of the Christian socialists were positive in many aspects (the involvement of layers of society, the social and anti-liberal program) but clearly distanced him from the ideas of democratization of society, acknowledging instead the principles of hierarchical obedience, authority and loyalty. He was of the opinion that democracy would give rise to dissoluteness and indiscipline, rejecting useful ascetics for individuals and their lives, rejecting the necessity of an emphasis on forming character, discipline and education. He viewed Christian socialism as a source of Nationalism and Antisemitism. His speeches and statements from the second half of the 1920s were consequently all the more surprising for the public being filled with a clear criticism of industrial society, its political and economic structure and affirming the principles of the solving of social questions presented in the encyclical *Rerum novarum* of 1891. A comparative analysis of the speeches by Kordač indicates that they did not introduce anything particularly new in terms of the argumentation, actually repeating in a modified form the theses which had already been written down in his articles and printed sermons from the turn of the century. Their content could be summarized in the following sentences: materialist Communism has turned society on its

55 TRAPL, M. *Politický katolicismus*, s. 117. – Nuncio Ciriaci was a great supporter of this unrealistic project which involved the uniting of all of the Catholic political parties working within the territory of the state, this included the parties of other nationalities (German, Hungarian). The main obstacle to this plan was represented, however, by the conflicts between the leaders of the Czechoslovak People's Party Jan Šrámek and Hlinka's People's Party Andrej Hlinka in issues of an essential nature.

head⁵⁶ which is now standing on the edge of a revolution. The contemporary world has two possible alternatives: either lean toward Socialism or choose a return to Christian society. Either Europe will be Bolshevik or Catholic. He warned of the acceptance of the Russian model of Communism: *"Woe to those nations whose leaders fail to anticipate this catastrophe! Woe to those nations whose leaders anticipate this danger but fail to pay sufficient attention to it! The world is ripe for a social revolution."* The only solution for the world is a return to God: *"Christianity maintains an ancient healthy tradition. Christianity was the movement which toppled the immoral reign of the Greek-Roman epochs, Christianity also saved everything lovely and elevated which the epoch created from the Barbarians. A certain French thinker who was not a great friend of the Church, had to actually admit that the entire world culture from the 5th up until the 16th century was based on the ethics and dogmas of Christianity. Modern philosophy has forgotten about this. People no longer believe in God at present, in a creator of everything visible and the inspirer of all ideas serving progress. At present it is believed that intelligence and thoughts are a product of matter. People believe at present in the whirling of atoms and the arrangement of ions. I either believe in God and behave in accordance with his laws, or I do not believe and consequently everything else is absurd."*⁵⁷

Kordač's critical statements met with significant response in the domestic press, the commentaries were printed in both liberal and socialist papers, in both Czech and German, with references made to them abroad as well, in Germany, Austria, Italy, and even in Brazil and Chile, etc.⁵⁸ His sharp criticism of the world of the rich confronted with the position of the uprooted masses, poor and unemployed at the time when the world was beginning to experience the effects of the greatest economic crisis of capitalism served as a surprise. The Archbishop presented an apocalyptic vision of doom. Readers had the opportunity to compare the content of the Archbishop's words with hard everyday reality. His opponents waved their hands merely viewing him as a high church dignitary. The majority of the population, however, viewed Kordač as an authority, an educated man and philosopher whose view of the world should not been taken lightly. The Catholic Press praised the Archbishop's speeches as the right words at the right time. The left oriented newspapers reacted in two ways. 1) The first

56 DOLEŽAL, J. *Český kněz*, s. 102 – 104.

57 *Apel pražského arcibiskupa-primasa k svědomí mocných tohoto světa* [The Appeal of the Prague Archbishop-Primate to the Conscience of the Powerful of this World]. In *Pražský večerník* 8. listopadu 1930, s. 1.

58 AMZV Praha, f. ZÚ Vatikán, kart 7, složka F. Kordač.

direction would be categorized as a willing acceptance with a certain sense of satisfaction. The Socialist press stated, however, that the Catholics and Socialists were in agreement regarding the Capitalist order with the system enslaving both people and nations. It was therefore necessary to work towards its removal; Christians have not been able to fulfill their vision and create a just society over two thousand years. The Social Democrats in their reactions to Kordač's ideas even perceived a "*whiff*" of Karel Marx.⁵⁹ 2) The second dimension of the reaction represented a critique of the person and behavior of František Kordač supplemented by reproaches addressed at political Catholicism. The Communist evening paper *Rudé právo* pointed out the earnings of the workers on the estates of the Archbishop⁶⁰ and wanted to demonstrate that there was actually a contradiction between the words and actions of Kordač's positions, with this being indicative not only for his person, but for the policies of the Czechoslovak People's Party in general.

Certain journalists worked at creating a picture of a high church dignitary whose views held much in common with the vision of the world presented by Socialists. This consisted, understandably, of a cheap sensation. It was true that Kordač's critique of the Capitalist system placed him, objectively, amongst his opponents along with the Socialists, although their ideological systems did not have anything in common and their starting points were obviously distinct. The Archbishop actually created a scheme of the historical development of the Modern world based on his philosophical orientation. He was of the opinion that the historical development was heading toward a social collapse which originated in the 16th century with the separation from the Catholic Church. The 18th century brought with it a separation from God and a range of supernatural manifestations in the name of rationalism. The 18th and 19th century negated the spirit of Materialism. The social revolutions of the 20th century culminated in nihilism and Bolshevism in "*the stinking grave of all culture and the life of humanity*."⁶¹

Kordač's supposed social radicalism⁶² and extremism was not actually anything new in terms of the development of his views. When he was only a professor and preacher, no one was particularly interested in his opinions

59 Karel Marx přichází ke cti [Karel Marx Begins to be Accepted]. In *Právo lidu* 19. března 1931, s. 1.

60 Rub křesťanské lásky arcibiskupa Kordače: Na jeho panství má dělník 20 Kč týdně [The Reverse Side of the Christian Love of Archbishop Kordač: Workers Receive 20 Czech crowns per week on his Estates]. In *Večerník Rudého práva* [Evening Rudé právo] 22. listopadu 1930, s. 1.

61 DOLEŽAL, J. *Český kněz*, s. 100.

62 KLIMEK, A. *Velké dějiny*, 14, s. 147.

outside of the Catholic camp. He was one of the conservative Ultramontanists. The journalists actually created a sensation out of his articles. His sharp criticism of contemporary society was perhaps bold, however, the fact that it came from the mouth of a representative of the high Catholic Church hierarchy was the distinct aspect.

When looking at the aspects of so-called Catholic Action, Kordač's relationship to them has to be placed within the framework of our possibilities, into the wider context of the Archbishop's life work. A permanent part of his interests consisted of concern for the issue of education and preparation of future priests for spiritual service with this having been manifested on several levels and organically connected with the issue of the Catholic Czech nation. Simply said, he placed the question of the quality of pastoral activities of priests into connection with the faith of people and was convinced that the clergy had to invest their entire persons into society, acting as models. He at the same time, however, comprehended the limitations of his possibilities and influence, being aware of the fact that a priest is only one of the parts of the entire formative system. In addition, if the supporting points will not be Catholic, the priest will not be able to manage the care of believers and the re-Catholicization of society. It is consequently understandable that he welcomed, relatively warmly and with interest, both domestic and foreign ideas concerning the so-called apostolate of the laity offered by Catholic Action in 1926.⁶³ In an ordinariate document of the Prague diocese he wrote as follows: *"The Organizing of Catholic Action in the Czechoslovak Republic as well as in other countries came about at the inspiration of the Holy See, with the agreement of particularly respected politicians and sociologists, that the spiritual revival of nations can only come about on the basis of their religious education."*⁶⁴ In a speech at the constituent meeting of Catholic Action on 6th March 1927 in Prague Bubeneč, he referred to it as a movement battling against the corruption of Christian Europe. He perceived it as an educational activity of the Church which involved the wider layer of the laity into the spreading of Catholicism within the framework of current democratic trends. He was of the opinion that the congregation of active and devout Catholics had to be connected up with the bishops and the hierarchical apostolate with the laity, *"if we are to es-*

63 Compare HALAS, F. X. *Fenomén Vatikán*, s. 382 – 383.

64 KORDAČ, F. O účelu a organizaci „katolické akce“ [On the Purposes and Organization of „Catholic Action“]. In *Ordinariátní list pražské diecéze*, 1917, č. 3, s. 26.

*cape the internal dissolution of materialized Modern society and the world revolution of Bolshevik anarchy”.*⁶⁵

František Kordač was placed, at the instigation of the bishops' conference organized from the 25th – 26th of October 1927 in Prague, at the head of Catholic Action structured on the regional principle,⁶⁶ and inspired by the publication of the pastoral document of the bishops on the events (dated October 1927 which was published, however, in January 1928),⁶⁷ he contributed to the organization of the organizational structure, chairing the main meeting making him one of the circle of the immediate organizers. He also named the canon, Antonín Eltschkner, director of the Imperial office of Catholic Action in Prague in March 1928,⁶⁸ although they did not manage to initiate their activities and soon folded. In 1929 the headquarters of Catholic Action was discontinued and abandoned at the Prague archdiocese itself by decision of the Archbishop due to it not being appropriate for the local conditions.⁶⁹ This reality demonstrates that František Kordač rapidly reevaluated his original positive position towards Action. The reasons are still not apparent, not being made mention of by the leading expert on church history of the First Czechoslovak Republic Bohumil Zlámal. It developed once again in 1935 at the instigation of the bishops' conference in Olomouc, on, however, a different organizational principle. The Holy See was understandably unhappy with the termination of Catholic Action in 1929⁷⁰ with the main responsibility for this step borne by the Prague Archbishop. An explanation for Kordač's position can possibly be found in the structures of the Czech camp. It is apparent that Catholic society in the Czech lands (not only this, however, but throughout society) was organized

65 KORDAČ, F. O účelu a organizaci „katolické akce“ [On the Purposes and Organization of „Catholic Action“]. In *Ordinariátní list pražské diecéze*, 1917, č. 3, s. 26.

66 AMZ Praha, f. ZÚ Vatikán, kart. 5.

67 Pastřský list čs. episkopátu: Akce katolická [Pastoral Document of the Czechoslovak Episcopate: Catholic Action]. In *Lidové listy* 15. ledna 1928, s. 5 – 6.

68 He was Kordač's auxiliary bishop along with Dr. Antonín Podlaha (1865-1932). At the beginning of the 1950s he is found among the founders of the Communist “Catholic Action” aimed at dispersing and dividing up the clergy.

69 Such as, for example, in the year 1931 when *Lidové listy* published copies of a letter from Cardinal E. A. Pacceli to Archbishop F. Kordač on issues concerning the organization of Catholic youth with the addition of an editorial postscript that Catholic Action is not organized in all parishes in Czechoslovakia because “*their functions are held by a range of non-political Catholic associations...*” Pacelli an dr. Kordač. In *Prager Presse* 24 January 1931.

70 Apart from Italy, Catholic Action spread in Poland, Austria, France, Germany, Switzerland and Holland and their principles are located in the work of Luigi Civardi Manuale di Azione Cattolica which was published in several editions.

with a huge amount of various coops, associations, brotherhoods, orders and committees and consequently the establishment of new associations for carrying out a layman's apostolate ended up being only a further dividing up of powers. The Archbishop rapidly realized this reality. Catholic Action could only have meaning if an essential restructuralization of the base which they drew from could have occurred. This task exceeded the strengths and possibilities of the eighty-year-old Primate in light of the local traditions and customs. He consequently abandoned the realization of Catholic Action; their goals were observed over the long-term by the existing organization.

The search for additional reasons for the Archbishop's forced resignation would only amount to the spreading of speculation. An array of reasons would seem to have been behind this step making it difficult to weigh their relevance. Of essence is the fact that this solution was suggested and pushed through by Nuncio Ciriaci, and Pope Pius XI approved it and stood behind it with all his authority. The Archbishop in his memoirs describes his initial reactions to the submitting of the abdication papers with the statement: "*I felt as if hit by lightning*".⁷¹ It is of course apparent that he had already identified the Nuncio's pressure on his person, thus he was not completely shocked. He signed the document after a certain hesitation with the later explanation that refusal would have evoked a conflict stretching out over several years with the tension possibly creating a cultural battle which he did not want. The official papal letter arrived in Prague on 13th of July accepting the resignation and praising the Archbishop's virtues along with praising his work and the fact that he had placed the good of the whole before his own interests. The publication of the thank-you letter to F. Kordač by Nuncio Ciriaci on 25th of July 1931 with the expression of appreciation expressed regarding his critical reflection on his own powers and his ability to hold such a high office had a somewhat paradoxical effect on the critical atmosphere.⁷²

The press campaign evoked by Kordač's resignation was distinctly directed against the Catholic Church and in particular against the Nuncio. A demonstration by approximately 150, mainly young people, chanting their disapproval and lauding Archbishop F. Kordač took place in front of

71 AMZV Praha, f. ZÚ Vatikán, kart. 3, složka 7, F. Kordač.

72 Dopis nuncia Ciriaciho arcibiskupu dr. Kordačovi [A Letter from Nuncio Ciriaci to Archbishop Kordač]. In *Lidové listy* 25. července 1931.

Ciriaci's Prague house on Voršilská Street no. 140⁷³ on 30th of July 1931.⁷⁴ The newspaper of the Czechoslovak People's Party interpreted the events as the work of the extreme Czech right who were supposedly upset with the *modus vivendi* of the negotiations due to E. Beneš and P. Ciriaci. Significant attention was paid to the group of so-called "Břežany pilgrims" in Stříbrný's gutter press. This consisted of an informal group of supporters of the Archbishop who set out for Kordač's summer home in Dolní Břežany not far from Prague with the goal of expressing their solidarity on 9th of August. The authors of the report emphasized the fact that the Archbishop spoke with the people in front of the building of the château with "*a clear and strong voice and a remarkable temperament*" which was supposed to serve as distinct evidence that the references to his illness and advanced age were a matter of unsupported legend.⁷⁵ The "Břežany pilgrims" also met in Prague at the beginning of September with the aim of establishing an organization of friends of Kordač and organized a public meeting on the island Střelecký ostrov in the Vltava River where the speakers attacked the Nuncio and the leadership of ČSL. Their goal was to push the cause to the grounds of the National Assembly and bring about the resignation of the Nuncio from Prague. The Archbishop clearly distanced himself from these activities.⁷⁶

Nuncio Ciriaci reacted to the doubts regarding the reasons leading to Kordač's removal, after his return from Rome, with the publication of a disclaimer at the beginning of August 1931⁷⁷ in which he distinctly rejected all the speculation and repeated the official version concerning the illness and advanced age as the reason for his departure for a rest. He at the same called a meeting of the members of the Prague Metropolitan chapter in the building of the nunciature. He at the same time ensured that he was acting in accordance with the instructions of the Pope. He requested an apology for the Archbishop's behavior and explained to them "*the great pain which monsignor Kordač felt when the apostolic nunciature moved out of the Archbishop's palace*". He also referred to it as an unheard of approach

73 NA Praha, f. Archiv arcibiskupství pražského-ordinariát, kart. 195, složka 19a.

74 On the campaign against Nuncio Ciriaci compare Archivio della Nunziatura Apostolica in Cecoslovacchia (Vaticano), – busta 67, fascikl 561 – The Demise of the Prague Archbishop Kordač and attacks on the Nuncio.

75 Kordač přijal v Břežanech deputaci Pražanů [Kordač met with a deputation of Prague people in Břežany]. In *Polední list* [Noon Paper] 10. srpna 1931.

76 Ndp. arcibiskup Kordač odmítá agitaci „břežanských poutníků“. In *Lidové listy* 11. září 1931.

77 Der Nuntius erwidert Kordač. In *Deutsche Presse*, 6 August 1931.

without precedent in the world and serving to discredit Czechoslovak Catholicism. A meeting of the Catholic public took place on 12th of August 1931 in Grégr Hall in the Municipal House in Prague where a representative of the chapter Josef Čihák and the chair of the Association of Catholic journalists Josef Doležal submitted a report on the entire cause in the spirit of the conclusions of the already-mentioned meetings at the Nuncio.⁷⁸ A wider press campaign followed where all of the Catholic press was involved with the exception of the press organs of the Slovak People's Party,⁷⁹ the newspapers of Čuřík's fraction⁸⁰ and part of the German Catholic press. It was presented in the spirit of a defense of the official version behind the abdication of Kordač and praised the approach of the Nuncio. The chapter vicarage was soon after informed of a ban on commenting or polemicizing on any other interpretations of the cause differing from the official version of Nuncio Ciriaci. Non-adherence to this ban would result in sanctions on the part of the Church against both editors and publishers.⁸¹

The attempt to suppress the Kordač affair by means of prohibitions was seen to have been poorly thought out and only initiated another two affairs. The first involved the German press, which immediately took an aggressive tone in July, writing of the forced abdication and sharply criticizing the Nuncio Ciriaci. It continued in this spirit even after the issuing of the prohibitions with a high appraisal of the person of Kordač along with his work as the Prague Archbishop. It placed an emphasis on his nationalist position with an emphasis on tolerance, impartiality, justice and an honest interest about German Catholics.⁸² These positions could not remain without a response in the nationally tense atmosphere of the first Czechoslovak Republic and evoked a reaction on the Czech side. While the non-Catholic newspapers essentially sympathized with them, the press organs of the Czechoslovak People's Party, interpreting the unofficial opinions of the Church, defended Nuncio Ciriaci while the German press interpreted

78 Die Resignation Dr. Kordačs. In *Prager Presse*, 13 August 1931.

79 Compare for example Hlinka a Šrámek, in *Slovenská politika* [Slovak Politics] 11. októbra 1931. – *Slovenská politika* states that Hlinka's position was more or less neutral viewing the issue as an internal matter, although he personally felt for F. Kordač who he also visited in Velké Březany.

80 The group of Antonín Čuřík broke away from the Czechoslovak People's Party. Their press organ was the weekly *Budoucnost* (The Future).

81 Kapitální ordinariát pražský [The Prague Chapter Ordinariate]. In *Čech* [Czech] 18. srpna 1931.

82 Compare Nuntius, Presse und Deutsche Presse. In *Deutsche Landpost*, 15 October 1931; HILGENREINER, K. Erzbischof Dr. Franz Kordač. In *Deutsche Presse*, 16 July 1931.

things as an abuse of the Kordač cause in order to take revenge on the Germans for the *modus vivendi*⁸³ and circumstances surrounding the naming of the auxiliary bishop for Czech Germans. The second was connected with the person of Vojtěch Šanda, a Professor at the Prague Faculty of Theology, one of the members of the delegation of the united catholic clergy visiting the Pope in 1919, who was one of the main informants of the newspaper *Národní politika* (National Policy) and who wrote a series of attacking articles commenting on the Nuncio's behavior under the pseudonym Hroz-nata.⁸⁴ The reaction from Church circles was immediate. A meeting of the Czech Bishops' conference in Olomouc on 1st of October 1931 discussed the cases of disobeying the above-mentioned prohibitions agreed upon certain consequences.⁸⁵ A decision was made to suspend the chief editor of the German Christian-Social party newspaper *Deutsche Presse* Michael Margel and Vojtěch Šanda as a priest, stripping the church approval of the German association of priests *Verein der deutschen römisch-katholischen Geistlichkeit in der Erzdiözese Prag* and disbanding it and distancing themselves from the *Deutsche Presse* and *Egerlandu* as Catholic newspapers. They at the same time established an investigating commission which was to examine the involvement of priests as contributors to the above-mentioned newspapers, as the reading of these newspapers and cooperation with them was declared unsuitable and inappropriate for priests under the threat of suspension. Nuncio Ciriaci announced at the Olomouc conference: *"I have not been upset by everything stated and written regarding my recent actions. I can only be judged by the Holy See who I represent. The Holy See, however, knows particularly well that I have only carried out their instructions. [...] To Catholics will not, of course, be allowed to hold public discussions regarding the negotiations of either the Nuncio or the bishops, as this would amount to the end of Catholic discipline. Concerning the question of the Nuncio, this would call into question the authority of the Holy Father himself as the person of the Nuncio represents him and only serves to carry out his orders. [...]"*

83 FUCHS, A. *Z boje o „modus vivendi“* [From the Struggle over 'Modus Vivendi']. Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1934, s. 45 – 60.

84 Rezignace arcibiskupa dr. Kordače vynucena a neplatna? [Was the Resignation of Archbishop Kordač Forced and Invalid?]. In *Národní politika* 21. července 1931, s. 1; Důslov k „rezignaci“ arcibiskupa dr. Kordače [Appendix to the „Resignation“ of Archbishop dr. Kordač]. In *Národní politika*, 14. července 1931, s. 1; Další sdělení k „rezignaci“ arcibiskupa Kordače [Further Information on the „Resignation“ of Archbishop Kordač]. In *Národní politika*, 30. července 1931, s. 1.

85 Úřední sdělení episkopátu Československé republiky [Official Communication of the Episcopate of the Czechoslovak Republic]. In *Ordinariátní list pražské diecéze* [Ordinariate Document of the Prague Diocese] 1931, č. 10, s. 99 – 101.

*I am defending principles here not my own person. Although it would be my greatest pleasure to suffer something for the Holy See, God has granted me great comfort. As you have seen the affair ended after all the attacks with a complete victory by the Holy See.*⁸⁶

While representatives of Preissverein Egerland mit dem Sitze in Eger who the “revolting German newspapers” were dependent on, acquiesced to the decision,⁸⁷ Prof. Dr. Vojtěch Šanda had to leave his position as a university teacher at the theological faculty due to the decision,⁸⁸ with this serving to understandably support the legal arguments making reference to the violation of canon law in the case of the resignation of Kordač; he was of the opinion that he had the full right in this case to support the Archbishop.⁸⁹

As has already been mentioned, the Kordač affair up until the winter of 1931 had essentially faded out, although there is no doubt that it left negative consequences behind it, whether that means in terms of relationships between people or the impact in a wider context on society in terms of their view of contemporary Catholicism and this intervention into national affairs in Czechoslovakia. This served as an awkward full stop to the career of the first Primate of the Czechoslovak Republic who, when not bearing into consideration the controversial evaluation of events from the initial years of the existence of the country in the church and religious sphere, contributed to the consolidation of troubled relations and who employed his authority after the year 1918 to positively influence the formation of relations between Czechoslovakia and Vatican City. The cause explored herein serves as a probe into church relations of the day with the actual evaluation depending on one’s perspective. One cannot, however, help but feeling that the approach on the part of Nuncio Ciriaci, although possibly comprehended as dissatisfaction with the material and technical operations of the nunciature, as well as with other problems accompanying the administrative functioning of the Church within the country, lacked a sense of generosity in particular in terms of understanding the priorities of the Archbishop’s policies to which he had concentrated his lifelong experiences and every-

86 Porady československých biskupů [Meetings of the Czechoslovak Bishops]. In *Národní listy*, 2. října 1931.

87 LORENZ, F. „Ein Presse-Fall“, S. 200 – 209.

88 Prof. Šanda as dean of the Prague theological faculty additionally fought against attempts on the part of Ciriaci to name professors to the Vatican faculty. KOTALÍK, F. In memoriam ThDr. Vojtěcha Šandy [In Memoriam ThDr. Vojtěch Šanda]. In *Archiv orientální* [Oriental Archive] 1954, roč. 22, s. 497 – 500.

89 V. Šanda moved to the Philosophical Faculty of Prague University in the autumn of the year 1934. Archiv Univerzity Karlovy, Praha (Archive of Charles University, Prague), f. AS, kart. 47, č. 691.

thing he had pursued and observed during his lifetime: preparing the clergy for pastoral work where the priest represented the most important article in the process of Catholic spiritual renewal of the nation. As concerns the behavior of Kordač after signing the abdication, which de facto evoked the entire affair, the truth in all probability lies with the period observers who pointed out the failure to take into account the impact of the information provided by the Archbishop to the press without evil intentions; he actually distanced himself from the misuse of the case over the course of the affair. He fully accepted the decision by the Pope and respected it, but failed to understand the decision and struggled with it in his heart.

**Aféra pražského arcibiskupa Františka Kordača z roku 1931:
konfrontácia františkánskej chudoby so svetom veľkej diplomacie?**

Resumé

Cieľom štúdie je analýza tzv. Kordačovej aféry vyvolanej tlačou v roku 1931 v súvislosti s rezignáciou Františka Kordača (1852 – 1934) z miesta pražského arcibiskupa. Verejnosť bola jeho krokom značne prekvapená aj napriek tomu, že český prímás v posledných rokoch čelil chorobám a dosiahol pomerne vysoký vek. Oficiálny komentár cirkevných kruhov mimoriadne oceňoval jeho viac ako desaťročné pôsobenie na veľmi exponovanom mieste a v rokoch budovania vzťahu medzi katolíckou cirkvou a štátom na začiatku prvej Československej republiky. O to väčšie vzrušenie zavládlo po tom, ako arcibiskup v jednom z interview pre tlač prezradil, že jeho odchod do dôchodku bol vynútený a stáli za ním rozpory s omnoho mladším pražským nunciom, Msgre. Pietrom Ciriaticim (1885 – 1966). Autor sa usiluje analyzovať vzájomné vzťahy medzi oboma cirkevnými hodnosťami a hľadá príčiny, prečo v nich došlo ku kríze riešenej nátlakom na cirkvi oddaného, vzdelaného a vzorného kňaza, ktorý Vatikán akceptoval a podporoval. Postup nie je možné vysvetliť poukázaním len na jeden faktor. Pravdepodobne išlo o spolupôsobenie viacerých okolností, pričom k chybám v komunikácii došlo na oboch stranách. Výklad je zasadený do širších súvislostí Kordačovho života a diela a reflektuje tiež niektoré otázky vývoja katolicizmu v Československu v 20. rokoch 20. storočia.

STANOVY SPOLKU ŽIVÉHO RUŽENCA V SNINE Z ROKU 1859

Ján ADAM

Articles of Association of Live Rosary in Snina from 1859

Abstract: *The short history of Association of Live Rosary in Snina is presented. Mentioned are some of personalities of association, adherence of holidays and procedure of their celebration. Benefits of Association are also important to society and its members.*

Keywords: *articles, Association of Live Rosary, Snina.*

Cirkevno-spolkový život v Snine, resp. sninskej farnosti reprezentovalo v druhej polovici 19. storočia Bratstvo živého ruženca, ktoré patrilo medzi prvé u nás. Medzi písomnosťami sninskej farnosti uloženými v Arcibiskupskom archíve v Košiciach sa nachádzajú aj stanovy spomínaného Bratstva, ktoré tu publikujeme.

Ruženec je známy už od stredoveku, podobne aj bratstvá, v ktorých sa združovali veriaci za účelom spoločnej modlitby. Svoj pôvod má v modlitbe Zdravas Mária, ktorú spoiatku tvorilo len Anjelské pozdravenie. Postupne sa ujalo za ďalšiu základnú dennú modlitbu a v 15. storočí ju doplnilo aj Pozdravenie sv. Alžbety (končila teda: *požehnaný plod života tvojho, Ježiš Kristus. Amen*). Cez tzv. Žaltár blahoslavenej Panny Márie (*Psalterium Beate Mariae Virginis*) zásluhou kartuziánov a dominikánov sa, pridaním „tajomstiev spásy“, v priebehu 16. storočia ustálila modlitba sv. ruženca, ktorá sa šírila prostredníctvom bratstiev, ktorých vznik iniciovali dominikáni. V tomto období už bola modlitba Zdravas kompletná aj s prosbou o šťastnú hodinu smrti. Postupne sa pod egidou dominikánov vyprofilovali bratstvá svätého (1475) a večného ruženca (1630).¹

1 ŠMÁLOV KÚTNIK, Jozef. *Litánie loretánske*. Bratislava : Lúč, 1998, s. 368 – 374.; MARUŠÁK, Mannes Stanislav. *Ruženec. S Máriou kontemplovať Krista*. Košice : Dominikánske mariánske centrum Salve, 2005, s. 8 – 17.; IŠTVANÍK, Štefan. *Modlitba svätého ruženca*. Michalovce : Redemptoristi. Vydavateľstvo Misionár, 2009, s. 3 – 14.

V r. 1826 vo Francúzku vzniklo Bratstvo živého ruženca. Založila ho dcéra prosperujúceho obchodníka z Lyonu Mária Paulína Jaricot (1799-1862). Nebola to jej prvá aktivita pri organizovaní cirkevných združení. Už šesť rokov predtým založila Spoločnosť na šírenie viery². Z tohto spoločenstva, ktoré modlitbami a zbierkami pomáhalo misiám, sa postupne vyprofilovalo Bratstvo živého ruženca. Stanovy Bratstva schválil pápež Gregor XVI. vo februári 1832, v prvom roku svojho pontifikátu, a zároveň sa stal aj propagátorom tohto typu zbožnosti. Publikoval ich o rok neskôr lyonský kanonik Jean -François Bétemps, ktorý bol v tom čase hlavným predstaviteľom tejto zbožnej inštitúcie.³ Okrem samotných stanov sa v knihe nachádzajú aj obširne poznámky k ich základným bodom, 15 tajomstiev na rozjímanie, a state o rôznych pobožnostiach (krížová cesta, litánie, pašie, večery) a zbožnom živote.

Pomerne rýchlo sa Bratstvá živého ruženca začali šíriť aj mimo Francúzska. U nás sa objavujú v štyridsiatych rokoch 19. storočia⁴, takže aj sninské bratstvo možno začleniť k priekopníckym. Už v 60. rokoch 19. storočia išlo pravdepodobne o masovejšiu záležitosť, keďže už vychádzali materiály špeciálne pre tieto Bratstvá⁵.

Z roku 1859 pochádzajú stanovy sninského Spolku živého ruženca (*Tovaristvo živých Pacerkoch*). Presnejšie rok 1859 je rokom potvrdenia Stanov. Avšak už od roku 1851 sa skupina miestnych farníkov združovala k modlitbe ruženca. Stalo sa tak pričinením Jozefa Hrabovského, nového duchovného, ktorý predtým pôsobil v Košiciach, kde už od 13. storočia s takmer poldruhastoročnou prestávkou (1556-1687/8) pôsobili dominikáni, šíritelia ružencovej pobožnosti. Pravda v časoch po jozefínskych zásahoch už len

2 VILLECOURT, Clément. *Soirées religieuses des Serviteurs de Marie ou trait complet de la devotion envers La sainte Vierge*. Tom 2. Paris 1864, s. 306 a n.; MOTTE, Mary. Jaricot Pauline-Marie. In ANDERSON, Gerald. H. *Biographical dictionary of Christian missions*. Grand Rapids, Mi : W. B. Eerdmans Publ., 1998, s. 329.; *The Catholic world*, 1940, vol. 150, s. 416.

3 BÉTEMPS, [Jean-François]. *Manuel du Rosaire vivant*. Lyon : G. Rossary, 1833, s. 1 – 17 pápežské breve, 18 – 27 stanovy, V publikácii z roku 2005, cf. 1, sa na s. 16 uvádza meno autora Metemps, ide asi o skontaminovanie M (onsieur) Bétemps (na obálke je uvedené par M. Bétemps).

4 J. S. Z okolia novobanského. In *Cyrill a Method*, 1852, roč. 1, č. 23, s. 181. V článku sa spomína pred niekoľkými rokmi založené bratstvo vo Veľkej Lehote, dnes okres Žarnovica.

5 *Slovesnosť*, 1863, roč. 1, s. 319. V inzercii nových kníh bol aj tento oznam: „Bratstvo v Kútoch vydalo „15 Tajomství sv. ruženca pre braterstvá živého ruženca. Na rozlično – barevnom silnom papieri. Cena jedného výtisku 6 kr., 100 výtiskov 5 zl. r. c. – K dostaniu u red. *Cyr. a Slov.*“ Poslednia pošta: Holič. Vlastnosť to kútskeho braterstva ružencového“.

vegetovali. Nemohli napr. prijímať novicov,⁶ preto ich podiel na náboženstvom živote mesta v štyridsiatych rokoch 19. storočia, v časoch štúdia J. Hrabovského v košickom seminári a následnom krátkom účinkovaní, iste nemožno preceňovať. Jozef Hrabovský bol sninským farárom tridsaťtri rokov, od 1850 do 1883, o jeho širších aktivitách na poli náboženského života svedčí aj členstvo v Spolku sv. Štefana⁷. Aktívny nebol len v pastoračnej činnosti, jeho pozorovania a informácie využívali aj autori píšuci o zemetraseniach v Uhorsku⁸. Ešte počas košického pôsobenia bol aj chórovým kaplánom košickej kapituly a potom aj jedným z kandidátov na miesto kanonika⁹. Hneď na začiatku svojho dlhoročného účinkovania v Snine inicioval založenie Bratstva živého ruženca. V začiatkoch malo bratstvo okolo 50 členov, o vyše desať rokov neskôr už cez dvesto.¹⁰ Predstavovalo to niekoľko percent z rímskokatolíckych obyvateľov Sniny. Napr. r. 1853 bolo v Snine vrátane Jozefovej Doliny (dnes samostatná obec Zemplínske Hámre) 1809 rímsko a 26 gréckokatolíkov, 16 evanjelikov, jeden reformovaný a 109 židov¹¹.

Po ôsmich rokoch existencie Bratstva mohol v sprievodnom liste k stanovám zaslaným na biskupstvo konštatovať jeho pozitívny vplyv, čo sa odrazilo v kvalitatívnej zmene v správaní členov. Zlepšila sa navštevovanosť bohoslužieb, záujem o školskú dochádzku a vzdelávanie detí a hlavne sa

6 *A kassai százéves történeti névtára és emlékkönyve*. Kassa, 1904, s. 730 – 734.; WICK, Vojtech. *Dáta k dejinám košických dominikánov*. Košice 1932.; MELNÍKOVÁ, Marta. Nové poznatky o dejinách košických dominikánov. In ŠIMONČIČ, Jozef (ed.). *Dejiny a kultúra rehoľných komunít na Slovensku*. Trnava 1994, s. 195 – 198.; MELNÍKOVÁ, Marta. Habent sua fata litterae (Analýza znovunájdených skupiny dokumentov k dejinám Košíc). In *Slovenská archivistika*, 1993, roč. XXXVIII, č. 1, s. 59 - 69.; ČIŽMÁR, Marián. *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva. Dejiny Košického biskupstva II*. Prešov : VMV 2004, s. 121 – 122.

7 *A Szent-István-Társulát jegyző-és névkönyve 1859-re*. Pest : Emich Gusztáv, 1860, s. 129.

8 JEITTELES, L. Henrik. A földrengések legnmevezetesebb kiindulási, vagyis közép-pontjai Magyar- és Erdélyországban. In SZABO, József (szerk.). *A királyi magyar természettudományi társulát közlönye. Első kötet 1860*. Pest 1860. s. 174.; PERREY, Alexis. Note sur les tremblements de terre en 1858, avec suppléments pour les années antérieures. In *Mémoires couronnés et autres mémoires*. Tome XII. Bruxelles 1861, s. 21.

9 ZUBKO, Peter. *Dejiny košickej kapituly. Dejiny Košického biskupstva I*. Prešov : VMV 2003, s. 70, 90.

10 Archív Košického arcibiskupstva, farnosť Snina, Jozef Hrabovszky v elaboráte z 29. 11. 1874 (Ad amplissinamz Dei gloriam).

11 ADAM, Ján. Prihraničné mestečko Snina v 1. polovici 19. storočia. In STOLARCZYK, Marian – KAWALEC, Agnieszka – KUZICKI, Jerzy (zost.). *Historia i dziedzictwo regionów w Europie środkowo-wschodniej w XIX i XX w.* Rzeszow : Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2011, s. 144.

obmedzilo opilstvo a iné neresti. Túto skúsenosť so svojimi farníkmi odporúča do pozornosti aj ostatným kňazom diecézy.¹²

Pôvodné bratstvo malo, v intenciách predchádzajúcich aktivít zakladateľky, v náplni svojej činnosti aj podporu misijnej činnosti. Teda šírenie kresťanstva v krajinách, kde ho nepoznali. Podľa stanov v Snine išlo už skôr o aktivitu „pro domo sua“, teda o upevňovanie kresťanských ideálov medzi členmi spolku a ich „misijné“ pôsobenie sa obracalo na rodinu, predovšetkým deti, a najbližšie okolie.

x x x

Spísanie stanov bolo asi podmienené schvaľovacím procesom r. 1859. Biskup Ignác Fábry 19. mája 1859 obežníkom č. 742 potvrdil existenciu Bratstva, ktoré tu podľa spomínaného dokumentu bolo činné už osem rokov. V januári roku 1869 vydal košický biskup Ján Perger obežník č. 53 o Spoločenstvách najsvätejšieho oltárneho tajomstva. Aj v usmernení pre kňazov z novembra toho istého roku zdôrazňuje dôležitosť rozširovania rozličných náboženských združení, medzi nimi aj ružencových¹³. V tom čase malo Bratstvo 200 členov obojakého pohlavia vrátane dvoch filiállok (Jozefova Dolina, dnes Zemplínske Hámre, Belá nad Cirochou). Denne sa mali modliť 1 Otčenáš, 10 Zdravas so Sláva Otcu, modlitby obetovať na úmysel Sv. cirkvi. Každú sobotu s výnimkou Bielej a Svätodušnej soboty ako podvečer začujú zvony, majú podľa možnosti prísť do kostola a pred vystavenou Najsvätejšou sviatosťou oltárnou (v cibóriu) sa modliť aj s farárom ruženec podľa formuly blahoslavenej Brigity. Členovia z filiálky Belá nad Cirochou sa každú sobotu schádzali v budove školy a tam absolvovali modlitby podobne ako v Snine.

Miestne spoločenstvo malo s osobitnou zbožnosťou dodržiavať tri mariánske sviatky: Nepoškvrnené počatie PM – 8. decembra, Zvestovanie PM – 15. marca a Nanebovzatie PM – 15. augusta. Deň pred sviatkom o tretej hodine popoludní prichádzali do kostola na kázeň nielen členovia Bratstva, ale aj všetci veriaci, ktorí tiež chceli byť účastní slávnosti. Potom zostávali namiesto v hlbkej zbožnosti. Sviatočný deň sa potom začínal spoveďou a bol ukončený slávnostnou omšou s vystavením sviatosti oltárnej. Bratstvo podobne postupovalo aj pri iných sviatkoch, resp. významných dňoch cirkevného roka – prvá adventná nedeľa, posledný deň v roku ap.¹⁴ Pri pohrebe člena bratstva na procesii od domu zomrelého na cintorín mal farár

12 Archív Košického arcibiskupstva. Farnosť Snina. J. Hrabovszky košickému biskupovi z 8. mája 1859.

13 Obežníky spomína J. Hrabovszky cf 10. ZUBKO, Peter: *Dejiny košickej cirkvi v prameňoch (1804-2006)*. *Dejiny Košickej diecézy V*. Prešov : VMV 2006, s. 259.

14 cf. 10.

predmodlievať ruženec bez tajomstiev, namiesto „Sláva otcu“ pridával „Odpčinutie večné“. Kantor takisto po jednotlivých desiatkoch spieval dva verše žalmu „Zmiluj sa môj Bože“.

Na záver rorátnych omší farár spieval s ľudom anjelské pozdravenie s tajomstvami a nakoniec sa pridávali verše s prosbami a chválospevmi v ľudovej reči. Na prvej a poslednej rorátnej omši sa vystavovala Sviatosť oltárna. Keďže sa praktizovalo už nepretržite 24 rokov¹⁵, tak túto prax zaviedol ešte Hrabovského predchodca Anton Jelinek.

Za osobitnú zmienku stojí aj v prvom bode stanov použité spojenie „Tovaristvo živých pacerkoch“ oproti v titule aj inde použitému tvaru Braterstvo živého ruženca. V súčasnosti platí, že slovo ruženec označuje tak modlitbu ako aj pomôcku na túto modlitbu (šnúrk a alebo retiazka s piatimi desiatkami guľôčok či zrníek a piatimi väčšími, ktoré oddelujú jednotlivé desiatky), naopak slovo pátričky pomenúva len šnúrk a alebo retiazku pomocou, ktorej si modliaci odratáva jednotlivé desiatky.¹⁶ Z 18. storočia sa zachovali doklady, ktoré svedčia o tom, že aj slovo „pátričky“ (páterky, pacerky) sa používalo aj na označenie modlitby.¹⁷ S tým súvisí aj označovanie októbrovej a májovej pobožnosti „pacere“ a osoby, ktorá túto modlitbu (horlivo) vykonáva „pacerkár, pacerkárka“.¹⁸ O tom, že tento termín a jeho deriváty boli integrálnou a často využívanou zložkou slovnej zásoby svedčí aj to, že sa stali súčasťou ľudovej frazeológie – v podobe metafory *pacere odzvoňeli, ta hajdy do posceli*¹⁹ aj ironicko-oxymoronického prirovnania *s tebu še dohvarac a s viľkem pacer*²⁰.

Dokument²¹ uverejňujeme v transliterovanom prepise, bez čitateľských zjednodušení. Nejde len o historický prameň k náboženskému životu, ale aj o jazykovú pamiatku z najvýchodnejšej oblasti slovenčiny. Jazyk prameňa

15 Tamže.

16 PAVLOVIČ, Jozef. Slová ruženec a pátričky. In *Kultúra slova*, 1991, roč. 21, č. 3, s. 88 – 90.

17 KRASNOVSKÁ, Elena. Pátričky, pátriky, páterky. In MAJTÁN, Milan (ed.). *Historický slovník slovenského jazyka*, III. Bratislava 1994, s. 485.; SKLADANÁ, Jana. Ruženec. In MAJTÁN, Milan (ed.). *Historický slovník slovenského jazyka*, V. Bratislava 2000, s. 200.

18 FELIXOVÁ, Ivana. Páterka. Páterkár. In RIPKA, Ivor. *Slovník slovenských nářečí*, II. Bratislava 2006, s. 750.

19 HALAGA, Ondrej R. *Východoslovenský slovník. Historicky dokumentovaný (921 – 1918); paralely české, slovenské ekvivalenty*. II. diel P-Ž. Košice – Prešov 2002, s. 631.

20 BUFFA, Ferdinand. *Zo ševerošarišskej frazeológie*. Bratislava 1994, s. 44.

21 Archív Košického arcibiskupstva, Farnosť Snina, Statua Ssocietytatis Vivi Rosarii, stanov nie sú datované ani signované.

možno klasifikovať ako (mladšiu) bernolákovčinu²² s miestnymi prvkami, väčšinou lexikálnymi – *pacerki, večarom*. Z morfológie ide predovšetkým o koncovku -o oproti -e v nominatíve singuláru neutier adjektív a privlastňovacích zámen - *mojo, svojo*. Badať aj snahu o „vylepšenie“, prispôsobenie nárečového slova – *viruteni*, namiesto viruceni. Podobne to je s označovaním kvantity, ktoré je veľmi nesystematické, často býva aj na neadekvátnych a neočakávaných miestach a absentuje na regulárnych pozíciách – *matký, vždický, kdobý* a naopak – *zleho, chraniť*. Rozkolísané až voluntaristické je aj označovanie mäkkosti spoluhlások hlavne *ť* a *ň*, napr.: nepoškvrneného počata – nepoškvrneného početa (§ IX. Stanov)²³. Výnimočne chýba označenie mäkkosti aj pri spoluhláske *č* – *spolecne, nocneho*. Miestami sa vyskytujú aj kostrbatosti v syntaxi, hlavne pri dlhých súvetiach. Skratky nerozpisujeme, keďže ide o všeobecne užívané a známe podoby – *sv.* alebo z kontextu jednoznačne vyplývajúce – *blah.* (blahoslavená), *olt.* (oltárna). Takisto neoddeľujeme predložky, pokiaľ sú zapísané spolu so slovom, v pôvodnej podobe ponechávame aj písanie veľkých začiatkových písmen. Ponechávame aj pôvodnú interpunkciu.

STATUTA SOCIETATIS VIVI ROSARII INTRA AMBITUM PAROCHIAE OPPIDI SZINNA STABILITATAE.

Adjutorium nostrum in Nomine domini.

Ustavi Braterstva Živeho Ruženca ve Fare Szninskej ustanoveného.

I

Braterstva tohto Udi presvečene bivše : že Nepoškvrnenej Panni, a Matký Pana našeho Ježiša Krista primlúva, a orodovaňi u Boha tak mocne a prospešne je, že skrz Jej mocnu primlúvu, a orodovaňi, i to nam dano biva, čo naša nehodnosť nezasluži, a podle učenia Sv. Augustina: „skrz Totu zasluhuju lude vstúpiť do Nebe, skrz ktoru Boh vstúpil na zem“. Presvečene okrem toho i o tim: že v jedno spojená modlitba jest Bohu príjemnejša,²⁴ podle svedectva Pana u Sv. Matuša 18, 20. mluvíciho „Kde su dva neb tri vespolek v Menu mem, tam sem ai ja vprostřed nich“, neb tak jakšto z jedného srdca a z jedních ust pochazajica modlitba všeckým jednak prospeš-

22 Oficiálny dokument biskupstva tiež z roku 1859 vykazuje oveľa viac českých prvkov ako stanovy. ZUBKO, Peter. *Dejiny košickej cirkvi v prameňoch*. Dejiny Košického biskupstva V. Prešov : VMV, 2000. s. 242 – 3, č. 35. *Vyznávam pred Bohom všemohúcim*.

23 Vyznačil J. A.

24 Nad i chýba bodka.

na biva. – Preto ku vetšej Bozskej cti, a chvale blah. Panni Marii vždický prečistej Panni sjednocujeme se do prítomného spoločnej modlitby „Tovaristva živých Pacerkoch“ aneb Živého Ruženca“ preto tak nazvaného: že do celého Ruženca jaký od vekov v Cirkvi Sv. Katolíckej v užitku jest vimodlení, více žive udi, který jedenkaždy částku vikonava su spojeny.

II

Cil a predsevzeti ku kterému udi Sv. Tovaristva každodennu svoju pobožnost viznavat maju, jest ten: aby kralovstvi bozske, kralovstvi pravdi a čnosti, to jest Církev Ježíša Krista sa více rozmáhala, a silna zostavala, obzvláštne: aby Udi Sv. Tovaristva života svého polepšeni, v dobrem zeteravani, a najpotřebnější poslední hodinu milost, skrz zasluhi, a orodováni blah. Marii vždický prečistej Panni, od Boha Otce všeckeho milosrdenstva, obsahnut mohli.

III

A ponevač Udom Sv, Tovaristva nejlepší vedomo jest, že na to aby se, s blah. Panni Marii ochranu a primluvu radovat mohli, potřebno jest: Jej nejsvětější a příkladni život nasledovat. – Preto Udi Sv. Tovaristva s pomoci bozsku usilovat sa budu: blah. Panni Marii viborne čnosti; obzvláštne: horucu k Bohu, a ku bližním svojim lasku, najhlubší poniženost, srdca nepoškořneného čistotu, a zmužilu v křižích a v protivěnstvách trpělivost nasledovat.

IV

Otcove a Matky budu sa usilovat s pomoci bozsku ditkám svým, a všeckým domácím, vždický dobrý příklad preukazovat, od zleho sa chránit, a ku všecnému dobremu, obzvláštne k domácí pobožnosti jich povzbuzovat. Po druhé: mladež obzvláštne ditky při uctivej poslušnosti: k rodičom a představením, od všeckeho zlořečēnstva, a prekličāna, od nocného sem a tam bludeňa, od kradeži a škodi čičēňa – nadevšetko ale od opilstva sa chránit a varovat budu.

V

Abý Udi Sv. Tovaristva, točo žadaju skrz (!) silne orodováni blah. Panni Marii od Boha obsahnut mohli – jestli pismo znaju – vezmu tehda na sebe povinnost osobi petnact, jeden „Rruženec Mariánský“ ze sto padeat pozdraveňi Andělskeho pozustavajici, každodenne na ten spůsob vikonat: aby jedenkaždy Otčēnaš jeden z deset Zdravas Maria, a jedno Slava buď Bohu Otci pobožne sa vimodlili.

VI

Udý, které čítat neznaju, povinni su každodenne jeden Otče náš, a desat Zdravas Maria a jedno Slava Otci na umisl Cirkvý Sv. za rozšíreni kralovstva božího sa modlit, okrem toho udi obojej tridy každú Sobotu povinni su, keď jim len čas dopuští pred večarom znak zvona do kostela prist, a Sv. Ruženec obecne sa modlit.

VII

Totu ale povinnosť kde sa lubit bude Udom Sv. Tovaristva: čili v kostele, či na ceste, či pri práci, či na raz, alebo na vicejrazi desiatku ze svojim prisluhajicim Tajemstvom vikonat možu, len nadevšecko na to nech pametlive budu, aby zo všecku možnu pobožnosť vikonavali.

VIII

Udom tohoto Sv. Tovaristva môže sa stat ten verici: ktorý Svatost Pokani, a Nejsvetejšyho Tela J. K. prijímaňa účastni bol, a jakokolvek len ten, ktoremu sa lubi do toho Sv. Tovaristva vstupit môže. V tomto pripatku, aby Ruženec celi vikonani bol – jeden ud za dvoch toho desiatku vimodleni na sebe vezme, dokud se okolko neviplni.

IX

Na preukazaňi vrucnej svojej detinskej pobožnosti ku Patronký a matký svojej: Udi Sv. Tovaristva s obzvlastnim spusobom slavit budu den Zvestovaňa, na Nebevzeti, a Nepoškrvneneho počata blah. Panni Marii, ku kteremu sa s postom, modlitbu a inima dobrima skutkami prihistaju; vden ale Slavnosti na kazen a velku Sv. Mšu pod viloženom Olt. Svatosti sa zejdu, a pod Obetovaňom s horicu svicu okolo Oltara k offere pojdu, a na popoľudnejšej pobožnosti tez pritomne bit maju. Okrem toho na den Zvestovania, a Nepoškrvneneho Početa blah. P. Marii, všecke udi bez vininký(!), skrz skrušene pokaňi od hrichuv svých sa očistit, a k prijímaňu Olt Svatosti pristupit za (text je prerušený, resp. nedokončený)

X

Jestli nekterý ze Sv. Tovaristva ochoreje, za uzdraveni jeho, všecke do Braterstva prisluhajice udi Boha, a blah. Pannu Mariu prosit budu, jestli ale ho Boh povola, í v ten čas na pohreb, a na Svatu Omšu prist, a Ruženec všecke vespolek na procesii až ku hrobu – za lechke odpočinuti Bratra, neb Sestri svojej – sa pobožne modlit povinnovati budu.

XI

Nadevšecko Udi Sv. Naboženstva usilovat sa budu: aby v opravdivem Braterstve vespolek zostavali, od hnevu a všeckých nepratelstvach! sa chránili, ale jako Kristus miluje nas, tak ai mi vespolek sa milujme. Lebo jak mluvil Ježíš Kristus svojim Učedlnikom: “ len steho poznate že ste opravdive mojo ucedlnici, keď sa vespolek milovat budete.

XII

Kdobý sa ale, skrz svojo bezbožne a nemravne spravovaňi nehodnim Udom Svateho Tovaristva učinil, takový jak nakazeni Ud, aby sa ai ine Udi v Tovaristvu Svatim zustavajuce nepokazili, z Tovaristva viruteni bude.

KANONICKÉ VIZITÁCIE TRNAVSKÉHO ARCIBISKUPSTVA Z 18. A 19. STOROČIA

Jozef ŠIMONČIČ – Jaroslav CORANIČ

Canonical visitations of Archbishop of Trnava from 18th and 19th century

Abstract: *Trnava became the centre of religious life in Hungary in the middle of 16th century where the archbishop of Esztergom, occupied by Turks, and chapter was settled. There were also the other important bishop institutions subsequently transferred there, among them Bishop's archive. Archive material contained papers mostly from the spiritual administration of the Archdiocese and the Vicariate, part of them related to property administration. The so-called Old archive (archivum vetus) was divided into twelve groups, one of them were the canonical visitations. Inventory of executed canonical visitation of Trnava Vicariate of Archbishopric of Esztergom is chronologically divided into six parts: visitations of parishes from 1731 to 1788; visitations of parishes of Archbishop Jozef Batthyany from 1781 to 1789; visitations of Archbishop Jan Benovsky from 1811 and Ignatius Zimany from 1812 to 1817; visitations of conventions of Archbishop Alexander Rudnay from 1823; visitations of parishes of Archbishop Alexander Rudnay from 1823 to 1824; visitations of parishes of Archbishop Samuel Rudnasky from 1830 to 1836.*

Key words: *Esztergom, Archbishopric of Esztergom, Trnava, Vicariate of Trnava, Archbishop of Trnava, canonical visitations.*

Po bitke pri Moháči (1526) prenikali Turci stále viac na sever, v r. 1543 zaujali i Ostrihom, arcibiskup Pavol Várdai (1526 – 1549) a kapitula boli nútení odísť na bezpečnejšie miesto. Za svoje sídlo si vybrali Trnavu, z ktorej sa potom vytvorilo centrum cirkevného i kultúrneho života vtedajšieho Uhorska. Medzi najvýznamnejšie postavy z arcibiskupov tohto obdobia patrili Mikuláš Oláh (1553 – 1568) a neskôr Peter Pázmány (1616 – 1637). Arcibiskupi neskôr často sídlili v Bratislave, no ich oficiálnym sídlom zostala Trnava až do r. 1820, kedy sa arcibiskup a kardinál Alexander Rudnay (1819 – 1831) i kapitula vrátili do Ostrihomu. Trnava bola potom sídlom vikariátu.

Po vzniku Československej republiky v roku 1918 sa z územia Ostrihomskej arcidiecézy, ktoré pripadlo československému štátu vytvorila Apoštolská administratúra na čele s apoštolským administrátorom.

Archívny materiál z agendy arcibiskupskej stolice i generálneho vikára zostal, až na niektoré malé časti prevezené do Ostrihomu, v správe Apoštolскеj administratúry v Trnave a v jej budove. Nad časťou materiálu (do r. 1901) prevzal v r. 1956 operatívnu správu Štátny archív v Bratislave.

Materiál obsahuje väčšinou písomnosti z duchovnej správy arcidiecézy a vikariátu, časť sa týka správy majetkov.

Arcibiskup Jozef Batthyányi (1776 – 1799) vydal nariadenie, aby sa usporiadal všetok písomný materiál arcidiecézy. Na túto prácu bol určený „registrátor“ Pavel Križan, ktorý pod dozorom generálneho vikára Vilita materiál usporiadal a v r. 1791 k nemu vyhotovil i všeobecný index, keď už predtým vypracoval k jednotlivým elenchy. Takto usporiadaný celok bol nazvaný starým archívom (*archivum vetus*), ktorý bol uzavretý rokom 1776. Ďalším celkom bol materiál z r. 1776 – 1788, ktorý sa rozdelil do tých istých skupín ako starý archív. Od r. 1789 sa už spisy ukladali v jednotlivých vecných skupinách podľa ročníkov.

V tomto istom systéme sa pokračovalo i po odchode arcibiskupa i kapituly do Ostrihomu. Výúčtovania majetkov, kolégií, zoznamy chovancov v jednotlivých kolégiách, denníky výdavkov a pod. sa ukladali samostatne, oddelene od usporiadaného materiálu.

Pôvodné usporiadanie sa neskôr porušilo, časť materiálu previezli do Ostrihomu, ostatok materiálu bol hlavne pre nedostatok priestoru značne rozhádzaný. V r. 1958 pracovníci Štátneho archívu čiastočne zrekonštruovali pôvodný stav, no k celkovému usporiadaniu sa zatiaľ neprikročilo. Z prieskumov sa zistilo, že s najväčšou pravdepodobnosťou ide o 2 fondy:

1. materiál z činnosti arcibiskupstva (do r. 1820),
2. materiál z činnosti generálneho vikariátu (po r. 1820).

Keďže však pomocné knihy presahujú z jedného obdobia do druhého a zatiaľ nebolo možné vykonať presné roztriedenie a usporiadanie, opisujeme materiál ako jeden celok, s konečným usporiadaním sa počíta v blízkej budúcnosti.

Tzv. s t a r ý a r c h í v (*archivum vetus*) sa delil na 12 skupín:

- I. **Verejnosprávne cirkevné záležitosti** (*Publico ecclesiastica*) z r. 1412 – 1776. Boli rozdelené na 80 čísiel (fasciklov), z ktorých každé obsahovalo spisy týkajúce sa určitej skupiny rovnakých záležitostí. Napr. č. 2 sa týkalo práv hradných kaplánov (1583 – 1775), č. 4 práv ostrihomských arcibiskupov (1616 – 1636), č. 5 zachovávanie sviatkov a s tým súvisiacich predpisov (1623 – 1775), č. 12 desiatkov (1701 – 1712), č. 19 dozoru nad tlačou (1726 – 1776); ďalšie čísla sa týkali napr. usadenia

sa jednotlivých rádov v rozličných mestách, predpisov o manželstve, pohreboch, organistoch, záležitostí kňazov, pustovníkov, matrík, súpisov kapitúl, kláštorov atď. Je k nim vypracovaný i elench.

- II. **Cirkevné fundácie** (*Foundationes ecclesiasticae*), pôvodne z r. 1277 – 1776, no najstaršie písomnosti sa nezachovali. Sú rozdelené na 45 čísiel; obsahujú správy o rôznych fundáciách pre kňazov; semináre, konvikty atď. K skupine je vypracovaný elench, do ktorého sú zapísané i písomnosti nasledujúcej skupiny (III.).
- III. **Svetské fundácie** (*Foundationes saicales*) z r. 1565 – 1775, správy o arcibiskupskom konvikte v Trnave, v Trenčíne, o starobincoch atď.
- IV. **Náboženské záležitosti** (*Religionaria*) z r. 1558 – 1776. Majú 27 čísiel, týkajú sa napr. vysluhovania sviatostí, rozličných protestov proti nekatolíkom evanjelických synód z r. 1610 a 1707, miešaných manželstiev, reštitúcií farností atď.
- V. **Záležitosti týkajúce sa prímasy** (*Qua ad primatem*) z r. 1564 – 1775.
- VI. **Spisy týkajúce sa jagerskej, päťkostolskej, vesprêmeskej, rábskej, vacovskej, nitrianskej a mukačevskej diecézy** (*Acta suffraganeorum dioecesium*) z r. 1564 – 1773. Spoločný elench pre skupiny IV. – VI.
- VII. **Vnútorne záležitosti** (*Intranea*) z r. 1433 – 1776. Obsahujú 82 čísiel; týkajú sa napr. práv ostrihomských arcibiskupov a vikárov, kanonikov, tlačenia kníh, rozličných benefícií, rádových privilégií, stavieb kostolov, sporov medzi jednotlivými rádmi, prisah kanonikov, prepoštov a opátov, skúšok príslušníkov rádov pred vysvätením sťažností na kňazov a organistov; sú tu tiež testamenty kanonikov, korešpondencia s rádmi atď. Elench je spoločný pre skupinu VII. – IX.
- VIII. **Vizitácie** (*Visitationes*) z r. 1560 – 1769. Správy o kanonických vizitáciách farností v Bratislavskej, Nitrianskej, Komárňanskej, Hontianskej a Tekovskej župe, ako aj o vizitáciách kapitúl a seminárov.
- IX. **Vonkajšie záležitosti** (*Extranea*) z r. 1526 – 1774. Korešpondencia s viedenským, olomouckým a pasovským konzistóriom.
- X. **Oddelenie protokolov** (*Prothocollarium*). Úradné i pomocné knihy, zoznamy vysvätených a zomrelých kňazov, birmovancov atď. ako i elenchy a indexy k jednotlivým druhom písomností.
- XI. **Sporné záležitosti** (*Processualia*); cirkevné procesy hlavne v manželsko-právnych záležitostiach.
- XII. **Spisy cirkevnej komisie** (*Acta commisionis ecclesiasticae*).

Spisy z rokov 1776 – 1788 sú uložené podľa tých istých vecných zreteľov ako „starý archív“, tvoria uzavretý celok. Spisy od r. 1789 sa ukladali v rám-

ci vecných skupín podľa ročníkov, každý ročník sa delí na čísla obsahujúce všetky spisy príslušného ročníka v jednej záležitosti. Každý fascikel je označený i menom arcibiskupa, za ktorého sa záležitosť vybavovala.

Kanonické vizitácie

Kanonické vizitácie sú dôležitým historickým pramenným materiálom, ktorý bol v minulosti často prehliadaný a nedostatočne využívaný. Pritom ide o pramenný materiál, v ktorom sú obsiahnuté bohaté informácie, cené hlavne pre kultúrne dejiny miest a obcí, dejiny umenia, cirkevné dejiny, hospodárske a politické dejiny, sociológiu, demografiu, pomocné vedy historické atď.

Kanonické vizitácie sú pravidelné prehliadky jednotlivých farností a iných cirkevných ustanovizní diecézy, ktoré sa uskutočňovali kvôli zisteniu skutočného náboženského, hospodárskeho a sociálneho stavu. Vykonať ich spravidla biskup alebo arcibiskup, alebo nimi poverení hodnostári. Zisťoval sa nimi skutočný stav cirkevných ustanovizní z hľadiska hospodárskeho, vyhotovovali sa inventáre zariadenia kostolov, majetkové a finančné pomery inštitúcie, príjmy, výdavky i jej vzťahy k zemepánovi, ktorý mal patronátne právo. Sledovala sa aj činnosť a súkromný život zamestnancov inštitúcie (farár, kaplán, rektor, kostolník, zvonár...), a taktiež plnenie si ich záväzkov a výška príjmov¹. Pozornosť sa venovala aj náboženskej a mravnej úrovni ľudu.

Pojem kanonických vizitácií vymedzuje aj zbierka cirkevného práva *Corpus iuris Canonici*, hlavne kánony 247, 301, 343, 346, 512,...² a ustanovenia Tridentského koncilu (1545 – 1563). Slobody a privilégia cirkevným osobám konajúcim vizitácie zaručuje aj *Codex iuris Hungarici* v zákonnom článku 10, snemového dekrétu z r. 1557.³

Vizitácie podľa cirkevného práva zvyčajne nariaďoval najvyšší predstaviteľ cirkvi v diecéze. V prípade, že vizitácie nekonal sám arcibiskup (v tomto prípade ostrihomský), požiadal panovníka o súhlas, a ten mandátom nariaďoval prepoštovi vizitáciu svojho prepoštstva. Zárukou ochrany svetskej vrchnosti nad sprievodom konajúcim vizitáciu bolo „*mandatum creditionale*“, ktoré panovník vydával pre župy a svetskú vrchnosť, aby vizitátorom vychádzali v ústrety a nerobili im prekážky.

1 KAMENICKÁ, M.: *Kanonické vizitácie na Spiši ako historický prameň*. Bratislava 1972, s. 8.

2 CODEX IURIS CANONICI. Rím, 1917.

3 KAMENICKÁ, M.: c. d., s. 5.

Výsledkom vizitácie bola písomná správa, v ktorej vizitátor uvádza zistené výsledky. Množstvo zistených údajov a ich obsah dával podrobný obraz o stave danej farnosti či filiálky, a tak boli často predmetom záujmu i svetskej vrchnosti. Z uvedeného teda vyplýva, že vizitácie neboli len čisto cirkevnou záležitosťou, ale akousi právnou dohodou medzi cirkvou a stavovskými orgánmi o vzájomných majetkových vzťahoch.⁴

Autormi spracovaný inventár kánonických vizitácií farností Trnavského arcibiskupstva je chronologicky rozdelený na 6 celkov:

I. Kanonické vizitácie farností Trnavského vikariátu z r. 1731 – 1788

1. *Bratislavský archidiakonát – (Archidiaconatus Posoniensis)*, r. 1731; 942 strán.
 - na posledných stranách je register farností
2. *Bratislavský archidiakonát – (Archidiaconatus Posoniensis)*, r. 1756; 1450 s.
 - na posledných stranách je register farností
3. *Šaštínsky archidiakonát – (Archidiaconatus Sasvariensis)*, r. 1756; 334 s.
 3. 1. Skalica (Szokolca); 7. 9. 1756
 - Mokrá Háj (Mokráhaj); 50 s.
 - Prietrž (Pitrzd); 51 s.
 - Hradište pod Vrátnom (Hradist); 52 s.
 3. 2. Moravský Svätý Ján (Sancti Joani); 20. 7. 1756; 93 s.
 - Sekule (Szecula); 103 s.
 3. 3. Borský Mikuláš (Bur Sancti Nicolai); 25. 10. 1756; 113 s.
 - Borský Sv. Peter (Bur Sancti Peter); 127 s.
 3. 4. Šaštín (Sassin); 8. 10. 1756; 134 s.
 - Stráže (Stráza); 142 s.
 - Čáry (Csar); 144 s.
 - Smolinské (Szomolyanka); 146 s.
 3. 5. Lakšárska Nová Ves (Laksar Újfalra); 27. 10. 1756; 155 s.
 - Závod (Závod); 168 s.
 3. 6. Borský Sv. Jur (Bur Sancti Georgii); 8. 10. 1756; 180 s.
 - Kuklov (Kukló); 187 s.
 3. 7. Brodské (Broczka); 8. 10. 1756; 196 s.
 - Kúty (Kutta); 201 s.
 3. 8. Gbely (Egbell); 30. 10. 1756; 208 s.
 3. 9. Holíč (Holics); 3. 11. 1756; 219 s.

4 Tamže, s. 11.

- Kopčany (Kopcsan); 229 s.
- Trnovec (Trnovecz); 231 s.
- 3. 10. Radošovce (Radossov); 25. 9. 1754 – revízia 3. 11. 1756; 235 s.
- 3. 11. Unín (Unin); 4. 11. 1756; 247 s.
 - Radimov (Radimov); 252 s.
- 3. 12. Petrová Ves (Petro Villa); 4. 11. 1756; 257 s.
 - Letnica (Letnicz); 264 s.
- 13.13. Štefanov (Stepanov); 6. 11. 1756; 269 s.
- 13.14. Dojč (Dojcs); 6. 11. 1756; 281 s.
 - Veľký Kovalov (Nagy Kovalov); 287 s.
 - Smrdáky (Smrdák); 290 s.
- 3. 15. Jablonica (Jabloncz); 8. 11. 1756; 301 s.
 - Cérova (Czerova); 311 s.
- 3. 16. Prievaly (Sándorf); 10. 11. 1756; 319 s.
 - Buková (Bixard); 326 s.
- 4. *Nitriansky archidiakonát, Topoľčiansky dištrikt – Tom I. (Nitra archidiaconatus, districtus Nagy Topolcsanensis, TOM I.), r. 1780, 1268 strán*
 - Bojná (Bajna); 126 strán
 - Jacovce (Jáczy Nagy); 116 strán
 - Krušovce (Koross); 28. 5. 1780; 78 s.
 - Ludanice (Ludány); 27. 5. 1780; 197 s.
 - Nadlice (Nadlány); 31. 5. 1780; 56 s.
 - Preseľany (Pereszleny); 26. 5. 1780; 70 s.
 - Prašice (Prassicz); 3. 6. 1780; 72 s.
 - Šišov (Sissov); 18. 6. 1780; 96 s.
 - Topoľčany (Topolcsán Nagy); 30. 5. 1780; 75 s.
 - Malé Hoste (Kiss Vendégh); 18. 6. 1780; 141 s.
 - Mojmírovce (Ürmicz); 1. 6. 1780; 96 s.
 - Závod (Závod) – 4. 6. 1780; 102 s.
- 5. *Nitriansky archidiakonát, dištrikt Radošina – Tom II. Nitra archidiaconatus, districtus Radosnensis; r. 1780; 1621 strán*
 - Merašice (Meracsicz); 14. 6. 1780; 104 strán
 - Radošina (Radoscz); 9. 6. 1780; 230 s.
 - Rišňovce (Recsen); 20. 5. 1780; 222 s.
 - Veľké Ripňany (Nagy Ripény); 9. 6. 1780; 160 s.
 - Nitrianská Blatnica alebo Blatné (Sarfeö); 8. 6. 1780; 235 s.
 - Sokolovce (Szokolocz); 16. 6. 1780; 159 s.
 - Dvorníky (Udvarnok); 17. 6. 1780; 146 s.

- Veľké Zálužie (Abba Ujlak); 18. 5. 1780; 124 s.
 - Zbehy (Szbegeh) 17. 5. 1780; 124 s.
 - Horné Trhovište (Vasáruth); 12. 6. 1780; 116 s.
6. *Šaštínsky archidiaconát, dištrikt Čachtice Archidiaconatus Sasvariensis, districtus Csejthensis*; r. 1788;
- Považany (Sancto Cruce); 4 listy / 8. strán
 - Čachtice (Csejthe); 94 s.
 - Hrádok (Hradek); 188 s.
 - Krakovany (Krakovan); 220 s.
 - Stará Lehota (O Lehota); 292 s.
 - Moravany (Moravan); 370 s.
 - Pobedim (Pobedim); 446 s.
 - Podolie (Podola); 574 s.
 - prepozitúra Nové Mesto ⁿ/Váhom; 728 s.
 - Vrbové (Verbó); 914 s.
7. *Šaštínsky archidiaconát, dištrikt Chtelnica (Archidiaconatus Sasvariensis, districtus Vittenczensis)*; r. 1788; 728 strán.
- Dobrá Voda (Jokeö)
 - Veľké Kostolany (Kosztolan)
 - Lančár (Lancsár)
 - Lopašov (Lopassov)
 - Madunice (Madunicz)
 - Malženice (Manigha)
 - Leopoldov (Uj Városka)
 - Veselé (Veszélé)
 - Chtelnica (Vittencz)
 - Horné Zelenice (Felső Zelle)
 - Bučany (Bucsán)
 - Drahovce (Drahocz)
8. *Šaštínsky archidiaconát, dištrikt Moravský sv. Ján (Archidiaconatus Sasvariensis, districtus Sancto Joannensis)*; r. 1788; 590 s.
- Borský sv. Jur (Bur Sancti Georgii); 29. 7. 1788; 164 strán
 - Borský Mikuláš (Bur Sancti Nicolai); 29. 7. 1788; 121 s.
 - Moravský sv. Ján (Sancti Joanni); 1. 8. 1788; 87 s.
 - Lakšárska Nová Ves (Laksár Ujfalú); 31. 7. 1788; 94 s.
 - Závod (Závod); 30. 7. 1788; 56 s.
 - Buková (Bikszárd); 21. 9. 1788; 36 s.
 - Kuklov (Kuklón); 30. 7. 1788; 32 s.

9. *Šaštínsky archidiakonát, dištrikt Myjava (Archidiaconatus Sasvarien-sis, districtus Miavensis);* r. 1788;
- Bzince pod Javorinou (Bottfalva); 1. 9. 1788; 10 s.
 - Brezová pod Bradlom (Brezová); 12. 9. 1788; 129 s.
 - Krajné (Krajna); 9. 9. 1788; 204 s.
 - Myjava (Miava); 11. 9. 1788; 240 s.
 - Stará Turá (Ó Tura); 10. 9. 1788; 292 s.
 - Vaďovce (Vagyócz); 11. 9. 1788; 368 s.
10. *Šaštínsky archidiakonát, dištrikt Senica (Archidiaconatus Sasvariensis, districtus Szenitzensis);* r. 1788;
- Chropov (Chropov); 20. 9. 1788;
 - Cérová (Czerova); 13. 9. 1788; 94 s.
 - Hradište pod Vrátnom (Hradist); 16. 9. 1788; 136 s.
 - Jablonica (Jabloncza); 15. 9. 1788; 202 s.
 - Prietrž (Prietršd); 17. 9. 1788; 272 s.
 - Rohov (Rohov); 20. 9. 1788; 320 s.
 - Prievaly (Sándorff); 21. 9. 1788; 398 s.
 - Senica (Szenitz); 2. 9. 1788; 470 s.
 - Sobotište (Szobotist); 18. 9. 1788; 574 s.
 - Turá Lúka (Turó Luka); 13. 9. 1788; 682 s.
 - Vrbovce (Verbócz); 19. 9. 1788; 740 s.
11. *Šaštínsky archidiakonát, dištrikt Šaštín (Archidiaconatus Sasvariensis, districtus Sasvariensis);* r. 1788; 924 strán.
- Brodské (Broczka)
 - Dojč (Dojcs)
 - Gbely (Egbell)
 - Holíč (Holics)
 - Petrová Ves (Petrovilla)
 - Radošovce (Radossov)
 - Šaštín (Sastin)
 - Štefanov (Stepanov)
 - Skalica (Szakolcza)
 - Unín (Unin)
 - Veľký Kovalov (Nagy Kovalov)
 - Kúty (Kutty)
 - Smolinské (Szomolanka)

II. Kanonické vizitácie farností – Josephus Batthyani; r. 1781 – 1789

1. Báhoň – Bahony; 3. 9. 1781; 59 s.
2. Baka – Baka; 12. 10. 1781; 157 s.
3. Bernolákovo – Cseklesz; 3. 4. 1781; 85 s.
4. Blatné – Sarffeö; 31. 3. 1781; 90 s.
5. Bohdanovce ⁿ/Trnavou – Bogdanocz; 12. 9. 1782; 57 s.
6. Boleráz – Bolerász; 11. 9. 1782; 58 s.
7. Borský Svätý Jur – Bur Sancti Georgii; 1788; 190 s.
8. Borský Mikuláš – Bur Sancti Nicolai; 1788; 112 s.
9. Brezová pod Bradlom – Brezová; 12. 9. 1788; 91 s.
10. Brodské – Broczkia; 29. 9. 1788; 88 s.
11. Bučany – Bucsán; 17. 9. 1782; 35 s.
12. Budmerice – Budmericz; 14. 9. 1781; 122 s.
13. Bzince pod Javornou; Alsó Bottfalva; 1. 9. 1788; 80 s.
14. Cífer – Cziffer; 21. 3. 1781; 51 s.
15. Častá – Csaszta; 13. 9. 1781; 152 s.
16. Čataj – Csattaj; 23. 3. 1781; 69 s.
17. Dechtice – Dejthe; 5. 9. 1782; 60 s.
18. Devín – Divén; 11. 10. 1782; 88 s.
19. Devínska Nová Ves – Divén Ujfalva; 11. 10. 1782; 53 s.
20. Dlhá – Longa Villa; 14. 9. 1782; 63 s.
21. Dojč – Dojcs; 1. 10. 1788; 100 s.
22. Jelka – Jóka; 20. 5. 1781; 137 s.
23. Dobrá Voda – Jőkeő; 26. 8. 1788; 87 s.
24. Dolná Krupa – Alsó Korompa; 20. 9. 1782; 63 s.
25. Dolná Streda – Vágh Szerdahely; 16. 3. 1781; 74 s.
26. Dolné Dubové – Alsó Dombó; 18. 9. 1782; 97 s.
27. Dolné Orešany – Alsó Dios; 7. 9. 1782; 91 s.
28. Dolný Štál – Alistál; 28. 9. 1781; 68 s.
29. Doľany – Ottenthál; 11. 9. 1781; 111 s.
30. Dunajská Streda – Szerdahely; 1. 10. 1787; 261 s.
31. Gabčíkovo – Bőös; 13. 10. 1781; 42 s.
32. Gajary – Gajar; 12. 6. 1783; 37 s.
33. Galanta – Galantha; 7. 3. 1781; 192 s.
34. Gbely – Egbell; 3. 10. 1788; 192 s.
35. Grinava (časť Pezinka) – Grinavia; 19. 9. 1781; 100 s.
36. Holice na Ostrove – Egyház Gelle; 6. 10. 1781; 112 s.
37. Holíč – Holics; 2. 10. 1788; 103 s.

38. Horné Orešany – Felső Dioss; 5. 9. 1782; 76 s.
39. Horné Zelenice – Felső Zélle; 25. 8. 1788; 56 s.
40. Horné Zelenice – Felső Szely; 9. 3. 1781; 50 s.
41. Horný Bar – Föl Baar; 13. 10. 1781; 199 s.
42. Hradište pod Vrátnom – Hradisth; 5. 9. 1788; 110 s.
43. Hrádok – Hradek; 2. 9. 1788; 29 s.
44. Hrnčiarovce ⁿ/Parnou – Gerencsér; 10. 9. 1782; 128 s.
45. Hrubý Šúr – Nagy Sur; 15. 3. 1781; 99 s.
46. Chorvátsky Grob – Horváth Guráb; 6. 9. 1781; 118 s.
47. Chropov – Chropo; 20. 9. 1781; 42 s.
48. Chropov – Chropo; 1788; 74 s.
49. Chtelnica – Vittencz; 1788; 122 s.
50. Chtelnica – Vittencz; 20. 8. 1788; 70 s.
51. Ivanka pri Dunaji – Ivany; 4. 4. 1781; 88 s.
52. Jablonica – Jabloncza; 15. 9. 1788; 102 s.
53. Jablonové – Almás; 27. 9. 1782; 61 s.
54. Jakubov- Jakabfalu; 14. 6. 1783; 73 s.
55. Jaslovské Bohunice- Bohunicz; 13. 9. 1782; 40 s.
56. Kaplná – Kapolna; 3. 9. 1781; 60 s.
57. Kostolná pri Dunaji – Egyházfalva; 2. 4. 1781; 103 s.
58. Kostolné Kračany – Egyház Karcsa; 3. 10. 1781; 140 s.
59. Krajné – Krajna; 9. 9. 1788; 64 s.
60. Krakovany – Krakovan; 6. 9. 1788; 92 s.
61. Križovany ⁿ/Dudváhom – Keresztúr; 22. 3. 1781; 55 s.
62. Kuchyňa – Konyha; 30. 9. 1782; 81 s.
63. Láb – Laab; 7. 9. 1782; 72 s.
64. Lakšárska Nová Ves – Laksár Ujfalu; 1781; 113 s.
65. Lamač – Lamacs; 8. 10. 1782; 80 s.
66. Lančár – Lancsár; 26. 8. 1788; 66 s.
67. Leopoldov – Uj Városka; 21. 8. 1788; 92 s.
68. Lozorno – Lozorno; 28. 9. 1782; 60 s.
69. Madunice – Madunicz; 22. 8. 1788; 50 s.
70. Majcichov – Majthény; 21. 3. 1781; 73 s.
71. Malacky – Malaczka; 13. 6. 1783; 90 s.
72. Matúškovo – Taksony; 8. 3. 1781; 32 s.
73. Michal na Ostrove – Mihalyfalva; 5. 10. 1781; 78 s.
74. Modra – Modern; sept. 1781; 181 s.
75. Modrová – Nagy Modró; 1788; 84 s.
76. Moravany ⁿ/Váhom – Moravan; 8. 9. 1788; 98 s.

77. Moravský Svätý Ján – Sancto Joanni; 1782; 104 s.
78. Mostová – Hidas Kúrth; 8. 3. 1781; 140 s.
79. Myjava – Miava; 11. 9. 1788; 90 s.
80. Nové Košariská (Dnes zlúčené do Dunajskej Lužnej) – Misserd; 17. 10. 1781, 35 s.
81. Nové Mesto ⁿ/Váhom – Vágh Ujhely; 5. 10. 1780; 240 s.
82. Nové Mesto ⁿ/Váhom – Vágh Ujhely; 30. 8. 1788; 84 s.
83. Nový Život – Illészháza; 18. 10. 1781; 72 s.
84. Pernek – Pernek; 30. 9. 1782; 67 s.
85. Petrová Ves – Petrovilla; 30. 9. 1788; 69 s.
86. Pezinok – Bozin; 17. 9. 1781; 508 s.
87. Piešťany – Pősthén; 5. 9. 1788; 136 s.
88. Pobedím – Pobedim; 3. 9. 1788; 130 s.
89. Pobedím – Pobedim; 20. 7. 1788; 50 s.
90. Podunajské Biskupice – Púspőky; 15. 10. 1781; 98 s.
91. Považany – Sancto Cruce; 1781; 98 s.
92. Prietrž – Prietrsd; 17. 9. 1788; 96 s.
93. Prievaly – Sándorff; 25. 9. 1788; 127 s.
94. Pusté Úľany – Pusztá Fődemes; 20. 3. 1781; 118 s.
95. Rača – Rejcsae; 22. 9. 1781; 106 s.
96. Radošovce – Radossov; 1788; 99 s.
97. Radošovce – Radossoz; 29. 9. 1788; 68 s.
98. Rohov – Rohov; 20. 9. 1788; 63 s.
99. Ružindol – Rossindol; 12. 9. 1782; 35 s.
100. Senec – Szempcz; 3. 4. 1781; 93 s.
101. Senica – Szenicz; 1788; 162 s.
102. Sered – Szered; 15. 3. 1781; 95 s.
103. Skalica – Szakolcza; 21. 9. 1788; 255 s.
104. Sládkovičovo – Dioszegh; 13. 3. 1781; 124 s.
105. Slovenský Grob – Tóth Guráb; 6. 9. 1781; 140 s.
106. Smolenice – Szomolány; 3. 9. 1782; 96 s.
107. Sobotište – Szobotist; 18. 9. 1788; 109 s.
108. Sološnica – Solocsnicza; 1. 10. 1782; 154 s.
109. Stará Turá – Ó Turá; 10. 9. 1788; 81 s.
110. Studienka – Hasprunka; 11. 6. 1783; 127 s.
111. Stupava – Stomfa; 2. 10. 1782; 138 s.
112. Suchá ⁿ/Parnou – Suha; 11. 9. 1782; 63 s.
113. Svätý Jur – Sancti Georgii; 21. 9. 1781; 246 s.
114. Šamorín – Sancta Maria; 4. 10. 1781; 215 s.

115. Šenkvice – Nagy Senquicz; 4. 9. 1781; 193 s.
116. Špačince – Spacza; 13. 9. 1782; 102 s.
117. Štefanov – Stepanov; 28. 9. 1788; 79 s.
118. Štefanová – Isztvánfalva; 11. 9. 1781; 100 s.
119. Štvrtok na Ostrove – Csütörtök; 9. 10. 1781; 63 s.
120. Tomášikovo -Tallós; 9. 3. 1781; 48 s.
121. Tomášov – Fél; 10. 10. 1781; 167 s.
122. Topoľníky – Alsó Nyárasd; 29. 9. 1781; 90 s.
123. Trhovište – Vasáruth; 27. 9. 1781; 137 s.
124. Trstice – Nad Szegh; 5. 3. 1781; 50 s.
125. Trstín – Nádass; 5. 9. 1782; 80 s.
126. Turá Lúka – Turó Luka; 13. 9. 1788; 92 s.
127. Unín – Unin; 30. 9. 1788; 78 s.
128. Vaďovce – Vagyócz; 11. 9. 1788; 74 s.
129. Vajnory – Pracsza; 24. 9. 1781; 67 s.
130. Veľká Mača – Nagy Macséd; 15. 3. 1781; 32 s.
131. Veľká Paka – Nagy Paka; 10. 10. 1781; 88 s.
132. Veľké Blahovo – Nagy Abony; 2. 10. 1781; 112 s.
133. Veľké Brestovany – Nagy Bresztovan; 17. 9. 1782; 38 s.
134. Veľké Kostolány – Casttello; 27. 8. 1788; 99 s.
135. Veľké Leváre – Nagy Levárd; 10. 6. 1783; 196 s.
136. Veľké Úľany – Nagy Földemes; 29. 3. 1781; 92 s.
137. Veľký Biel – Magyár Bel; 1. 4. 1781; 71 s.
138. Veselé – Veszéle; 27. 8. 1788; 45 s.
139. Viničné – Svanczpach; 18. 9. 1781; 93 s.
140. Vištuk – Vistuk; 1781; 161 s.
141. Voderady – Vedrőd; 24. 3. 1781; 55 s.
142. Vojka ⁿ/Dunajvom – Vajka; 8. 10. 1781; 88 s.
143. Vrakúň – Várkony; 2. 10. 1781; 79 s.
144. Vrbovce – Verbocz; 19. 9. 1788; 72 s.
145. Vysoká pri Morave – Hochstettno; 1. 10. 1782; 55 s.
146. Záhorská Bystrica – Besztercze; 10. 10. 1782; 86 s.
147. Závar – Zavar; 17. 9. 1782; 64 s.
148. Závod – Závod; 1788; 57 s.
149. Zlaté Klasy – Nagy Magyar; 18. 10. 1781; 132 s.
150. Zohor – Zohor; 28. 9. 1782; 64 s.
151. Žihárec – Zsigárd; 3. 3. 1781; 56 s.

III. Kanonické vizitácie Jána Beňovského, 1811 a Ignácia Zimániho, 1812 – 1817

1. Dištrikty Moravský Sv. Ján, Šaštín, Senica, Myjava; 12. 7. 1811; 200 s.

1.1 Moravský Sv. Ján (Sancto Joani); 1-28 s.

- Borský Sv. Jur (Bur Szent György); 1-4 s.
- Borský Mikuláš (Bur Szent Nicolai); 4-8 s.
- Moravský Sv. Ján (Szent János); 8-12 s.
- Kuklov (Kuklov); 12-14 s.
- Lakšárska Nová Ves (Laksár Ujfalu); 15-17 s.
- Plavecký Mikuláš (Detrek); 17-22 s.
- Borský Sv. Peter (Bur Szent Peter); 22-24 s.
- Závod (Závod); 25-28 s.

1.2 Šaštín (Sassin); 29-90 s.

- Brodské (Broczka); 29-32 s.
- Dojč (Doics); 32-37 s.
- Gbely (Egbell); 37-41 s.
- Holíč (Holics); 41-45 s.
- Veľký Kovalov (Nagy Kovalov); 45-49 s.
- Kúty (Kuti); 49-52 s.
- Petrová Ves (Petrovilla); 53-56 s.
- Radošovce (Radosov); 56-60 s.
- Štefanov (Stepanov); 60-64 s.
- Šaštín (Sassin); 64-72 s.
- Smolinské (Szomolanka); 72-74 s.
- Unín (Unín); 74-78 s.
- Skalica (Szakolcza); 78-90 s.

1.3 Senica (Szenicz); 91-144 s.

- Chropov (Chropov); 91-94 s.
- Cérová (Czerova); 94-98 s.
- Hradište pod Vrátnom (Hradist); 99-102 s.
- Jablonica (Jablonecz); 102-106 s.
- Rohov (Rohov); 106-111 s.
- Prietrž (Pitrzd); 111-116 s.
- Prievaly (Sándorft); 116-122 s.
- Senica (Szenicz); 122-127 s.
- Sobotište (Szobotiscs); 127-133 s.
- Turá Lúka (Turó Luka); 134-139 s.
- Vrbovce (Verbocz); 139-144 s.

1. 4 Myjava (Miava); 145-181 s.
 - Bzince pod Javorinou (Bottfalva); 145-152 s.
 - Brezová pod Bradlom (Brezova); 152-158 s.
 - Krajné (Krajna); 158-165 s.
 - Myjava (Miava); 165-171 s.
 - Stará Turá (Ó. Turá); 171-176 s.
 - Vaďovce (Vagyócz); 176-181 s.
2. Dojč (Doics); 19. 2. 1817; 53 s.
2. Trhovište (Vasaruth); 10. 6. 1812; 28 s.
3. Zohor (Zohor); 25. 9. 1812; 27 s.

IV. Kanonické vizitácie konventov – Alexander Rudnay, r. 1823

1. Konvent Alžbetínok v Bratislave (*Elisabethinerinen Presburger Convents*); 3.7.1823; 44 s.
2. Konvent Benediktínov v Bratislave (*Conventus Bededictinorum Posoniensis*); 29.6.1823; 23 s.
3. Konvent Benediktínov v Trnave (*Conventus Benedictinorum Tyrnaviensis*); 1823; 33 s.
4. Konvent Františkánov v Bratislave (*Conventus Franciscanorum Posoniensis*); 1823; 38 s.
5. Konvent Františkánov v Skalici (*Conventus Franciscanorum Szokolczensis*); 15.7.1823; 32 s.
6. Konvent Františkánov v Trnave (*Conventus Franciscanorum Tyrnaviensis*); 2.6.1823; 32 s.
7. Konvent Kapucínov v Bratislave (*Conventus Capucinatorum Posoniensis*); 7.7.1823; 67 s.
8. Konvent Kapucínov v Pezinku (*Conventus Capucinatorum Baziniensis*); 21.6.1823; 25 s.
9. Konvent Milosrdných bratov v Bratislave (*Conventus Miserecordice Posoniensis*); 28.6.1823; 103 s.
10. Nemocnica Milosrdných bratov v Bratislave (*Domo Reconvalescentium Miserecordiae Posoniensium*); 28.6.1823; 14 s.
11. Konvent Milosrdných bratov v Skalici (*Conventus Miserecordiae Szokolczeni*); 16.7.1823; 29 s.
12. Konvent Notredamiiek v Bratislave (*Notre damen Presburger Convents*); 4.7.1823; 42 s.

13. Konvent Uršuliniek v Bratislave (*Ursuliurnium Presburger Convents*); júl 1823; 35 s.
14. Konvent Uršuliniek v Trnave (*Ursulinerinen Tyrnauer Convents*); 26.5.1823; 51 s.
15. Seminár sv. Imricha v Bratislave (*Seminarim Sc. Emerici Posoniense*); 29.6.1823; 51 s.

V. Kanonické vizitácie farností – Alexander Rudnay r. 1823 – 1824

1. Bratislava (časť Blumentál) – Blumenthal; 6. 7. 1823; 64 s.
2. Bratislava (farnosť pri kostole sv. Martina); 24. 6. 1823; 339 s.
3. Bratislava (farnosť pri kostole sv. Spasiteľa); 26. 6. 1823; 94 s.
4. Holíč (Holics); 16. 7. 1823; 70 s.
5. Modra (Modren); 16. 6. 1823; 120 s.
6. Pobeďím (Pobedim); 5. 10. 1824; 88 s.
7. Považany (Sancta Crux); 3. – 4. 10. 1824; 63 s.
8. Skalica (Szakolcza); 1823; 110 s.
9. Svätý Jur (Sancto Georgii); 21. 6. 1823; 82 s.
10. Svätý Jur (Kolégium) – Sancto Georgii; 22. 6. 1823; 22 s.
11. Šaštín (Sastin); 12. 7. 1823; 176 s.
12. Trnava (Tyrnavia); 1823; 251 s.
13. Voderady (Vedrőd); 6. 10. 1824; 38 s.

VI. Kanonické vizitácie farností – Samuel Rudňaský, 1830-1836

1. Báb – Bab; 6. 8. 1836; 14 s.
2. Dolný Štál – Alistál; 10. 7. 1830; 50 s.
3. Hlohovec – Galgocz; 8. 8. 1836; 32 s.
4. Michal na Ostrove – Szentmihalyfa; 5. 7. 1831; 43 s.
5. Most na Ostrove – Pruck; 7. 6. 1831; 28 s.
6. Nový život – Illéshaza; 28. 6. 1830; 20 s.
7. Šamorín – Samaria; 16. – 19. 7. 1830; 52 s.
8. Šamorín – Samaria; 16. – 19. 7. 1830; 70 s.
9. Šamorín – Samaira; 16. – 17. 7. 1830; 58 s.
10. Topoľníky – Nyárasd; 1. 7. 1830; 42 s.
11. Trhovište – Vasárus; 11. 6. 1830; 92 s.
12. Veľké Blahovo – Nagy Abony; 12. – 13. 7. 1830; 61 s.
13. Veľké Blahovo – Nagy Abony; 12. 7. 1830; 79 s.
14. Vrakúň – Várkony; 9. 7. 1830; 35 s.
15. Zlaté Klasy – Nagy Magyar; 15. 8. 1831; 62 s.

ŽIDIA V SLOBODOMURÁRSKÝCH LÓŽACH UHORSKA (na príklade lóží v Košiciach a v Prešove)

Martin JAVOR

Jews in Masonic lodges of Hungary (for example of lodges in Kosice and Presov)

Abstract: *Examples of inherence of Jews in Masonic movement are the Masonic lodges in Kosice and Presov. Their brief description and presentation of membership in each lodges is completed by their short history, which creates an image of Masonic tradition in these cities.*

Keywords: *Masonic lodges, Jews, Kosice, Presov.*

Slobodomurárske hnutie predstavuje zaujímavý fenomén svetových i stredoeurópskych dejín. Do stredoeurópskeho priestoru preniklo relatívne skoro po svojom oficiálnom vzniku v roku 1717 a to už v roku 1743 po Vojne o rakúske dedičstvo. Dejiny hnutia v strednej Európe sme pre jednoduchšie pochopenie vzťahu medzi židovstvom a slobodomurárstvom rozdelili na niekoľko období. Prvým obdobím je druhá polovica 18. storočia, ktorá končí zákazom hnutia v roku 1794. Druhým obdobím je obdobie dualizmu, kedy bolo hnutie v monarchii oficiálne povolené len v Uhorsku. Tu zažilo azda najlepšie obdobie svojej existencie. Nebývalý rozmach hnutia od roku 1867 v Uhorsku bol ovplyvnený aj skutočnosťou, že väčšinu členov lóží tvorili práve Židia. V niektorých mestách Uhorska sa zoznam členov lóže úplne zhoduje s členmi židovskej náboženskej obce.¹ V období dualizmu tu hnutie zaznamenalo nebývalý rozmach, lóže existovali takmer v každom väčšom meste. Členské zoznamy lóží, dnes uložené v zahraničných archívoch, nám poskytujú zaujímavý doklad o prepojení slobodomurárstva so židovstvom.

Vzťah medzi slobodomurárstvom a židovstvom v Habsburskej monarchii nebol jednoduchý a od polovice 18. storočia sa menil. Bolo to podmienené skutočnosťou, že slobodomurárstvo prebralo od židovstva vlastne celú svoju legendárnu históriu. Slobodomurárski historici totiž považujú za slobodomurárov už staviteľov Šalamúnovho chrámu atď. Napriek tomu, že

1 Napríklad v Košiciach, Prešove, ale aj Prešporku a inde.

hlavným pozitívnym výsledkom pôsobenia slobodomurárov je náboženská tolerancia, Židia ako takí mali v 18. storočí prístup do lôží zakázaný. Židia boli v slobodomurárskych lôžach skôr výnimkou. Prvá viedenská lóža „Pri troch kanónoch“, založená v roku 1742, prijala medzi svojich členov, ktorí boli príslušníkmi vysokej aristokracie, židovského klenotníka zo Ženevy Jacquesa Pallarda. V 18. storočí bola v Prahe veľmi aktívnou lóža „Pravda a Jednota“, ktorej prvým dozorcom bol gróf Canal, ktorého slávna záhrada rozkladajúca sa v miestach dnešných Vinohradov, slúžila slobodomurárskej spoločnosti ako vítané výletné miesto. Canal bol známy svojim chronickým antisemitizmom: pri vchode do jeho záhrady bol nápis „psom a židom“ je vstup zakázaný.² Treba povedať, že v 18. storočí bol takýto antisemitizmus skôr zriedkavý a problematika židovského členstva bola úplne na okraji záujmu slobodomurárskych predákov.

V období dualizmu bolo slobodomurárstvo iným, ako v 18. storočí. Od r. 1867 do r. 1918 existovalo na území dnešného Slovenska 32 lôží a slobodomurárskych krúžkov, ktoré boli napojené na niektorú veľkú lóžu a teda ich možno považovať za „pravé“ slobodomurárske organizácie. V tomto období lôže pracovali v 13 mestách Slovenska.³

Dobrým príkladom fungovania židov v slobodomurárskom hnutí je mesto Košice. Zoznam členov košickej lôže, ukazuje na prepojenie členstva v lôži na miestnu židovskú komunitu. Slobodomurári – Židia patrili medzi najvýznamnejších občanov mesta.

V Košiciach vznikla 20. marca 1870 lóža „Haladás“ (Pokrok) ako druhá v poradí po vyrovnaní na území Slovenska. Založilo ju 7 členov lôže Matej Corvín v Budapešti. Boli to gróf Teodor Csáky, gróf Koloman Csáky, Július Kleinrath, Ľudovít Oppody, Juraj Rényi, Anton Schneider a Július Zádor.⁴ Lóža „Haladás“ (Pokrok) získala ako jediná na Slovensku veľký patent priamo od Grand Orientu v Paríži.⁵ Hlavnou osobnosťou lôže bol gróf Teodor Csáky, ktorý bol iniciátorom vytvorenia ústredia lôží škótskeho rítu v Uhorsku, Veľkého orientu, do ktorého sa prihlásili takmer všetky lôže

2 BERÁNEK, J. *Tajemství lóží*. Praha : Mladá fronta, 1994, s. 100.

3 Podľa Hassa v r. 1874 bola na Slovensku len jedna lóža, pričom v celom Uhorsku ich bolo 37, v r. 1886 ich bolo na Slovensku 6, v celom Uhorsku 39, v r. 1906 ich bolo na Slovensku 6, v celom Uhorsku 60. In HASS, L. *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*. Wrocław : Ossolineum, 1982, s. 420. Haas však do tohto počtu nezapočítal viedenské a pražské lôže so sídlom na Slovensku.

4 MOL Budapest, Szabadkőműves szervezetek lévéltára. P 1082, 4 – IV: Magyarország nagy oriense nagypáholy (Haladás – Kassa 1872 – 1876).

5 MOL Budapest, Szabadkőműves szervezetek lévéltára, P 1082, 4. dobóz, 9. tétel, IV. Haladás, 1872 – 1876, fol. 25.

v Uhorsku.⁶ V roku 1870 bolo z 80 členov lóže Haladás“ (Pokrok) 18 úradníkov, 10 advokátov, 9 lekárov, 7 učiteľov a profesorov, 7 dôstojníkov. Medzi troma umelcami bol aj známy maliar Július Benczúr^{7, 8}

Po upevnení členskej základne sa lóža začala venovať osvetovej a vzdelávacej činnosti. Rozhodli sa podporovať vzdelávanie dospelých prostredníctvom svojich členov. Lóža bola ochotná podporovať vytvorenie vzdelávacích krúžkov, avšak bez náboženského a politického vplyvu. Vzdelávacie krúžky organizovali prednášky, ktoré mali široký záber. Karol Antolik napríklad prednášal „O astronómii“, „O duši“, „Človek a jeho rozum“, „O zemetrasení“. Hayduk vo svojich prednáškach analyzoval nemeckú kultúru: „O nemeckej filozofii“ a „O nemeckej literatúre“. Viktor Miskovszky⁹ prednášal na témy: „Z dejín umenia“ a „Z archeológie“. Gustáv Möszl viedol prednášku „O Fröbelových detských záhradách, o ich smerovaní a úlohách“.

Značnú časť osvetovej činnosti venovala lóža tzv. detským záhradám, čo bola obdoba dnešnej škôlky. Po prednáške Gustáva Möszla¹⁰ sa lóža v roku

6 Ako píše Benczúr, 13. augusta 1870 došlo z Paríža povolenie konštitúcie, 29. októbra slávnostne vysvätili dielňu; na druhý deň sa uskutočnilo zapísanie lóže; v mesiaci december vznikla v Košiciach „kapitula“, ku ktorej sa pripojili všetky lóže pracujúce v Hornom Uhorsku.

7 Benczúr Július (1844 Nyíregyháza – 1920 Szécseny-Dolány). Maďarský akademický maliar. Syn lekárnik Viliama Benczúra. Študoval u Klimkovicsa v Košiciach. Člen komisie na posúdenie návrhu na Rákocziho náhrobok v košickom Dóme v r. 1911. Jeho žiakom bol košický maliar Július Éder. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 50.

8 LIPTÁK, L. Slobodní muráři na Slovensku v období dualizmu. In *Historický časopis*, ISSN 0018-2575, 1991, roč. 39, číslo 1, s. 38.

9 Myskovszky Viktor (1838 Bardejov – 1909 Košice). Historik umenia, architekt, stredoškolský profesor. Pochádzal z poľskej šľachtickej rodiny. Študoval na gymnáziu v Bardejove. V štúdiách staviteľstva pokračoval na technike v Budíne a na Polytechnike vo Viedni. Od r. 1897 bol profesorom deskriptívnej geometrie, kreslenia a krasopisu na košickej reálke. Pedagogická práca však bola preňho len nutným finančným zabezpečením, hlavným ťažiskom práce bola história umenia a s ním súvisiace maliarstvo. Svojimi odbornými prácami získal členstvo vo viacerých vedeckých spoločnostiach. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 294.

10 Möszl Gustáv (1840 Köszeg – 1912 Wien). Učiteľ. Študoval v Oberschützene na gymnáziu a učiteľskom ústave. V rokoch 1868 – 1892 bol riaditeľom evanjelickej a. v. ľudovej školy v Košiciach, v r. 1892 – 1905 profesorom na meštianskej vyššej dievčenskej škole. Vyučoval pedagogiku a nemčinu. Bol podpredseda v Košickom spevokole, v r. 1887 – 1888 aj zbormajstrom, od r. 1896 členom mestskej komisie pre Hudobnú školu. Bol tajomníkom Košického učiteľského spolku, aktívnym členom Spolku pre cirkevné reformy. Spolupracoval aj na Pedagogickej encyklopédii K. Verédyho vydanej r. 1886. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 288.

1871 rozhodla pre založenie takejto „detskej záhrady“ v Košiciach. Značný finančný obnos na prevádzku takejto škôlky venovali manželky slobodomurárov. Po vzore nemeckého pedagóga Fridricha Fröbela, ktorý vo svojej modernej pedagogike analyzoval pozitívny vplyv matky pri výchove malých detí, lóža vytvorila ženský spolok. Ten bol organizačne pridružený k „detskej záhrade“. Hlavným cieľom týchto aktivít bolo zbavenie vplyvu cirkvi na mestské školy v Košiciach.

Slobodomurárske hnutie v Košiciach bolo obnovené už nasledujúci rok. 9. mája 1874, kedy bývalí členovia lóže „Haladás“ (Pokrok) založili novú lóžu „Egyetértés“ (Svornosť).¹¹ Za svojho hlavného majstra si zvolili lekára Jakuba Moskovicsa¹². Medzi ďalších členov patrili Éder Edmund, Gejza Benczúr¹³, Alexander Novelly¹⁴, František Nagy, Karol Schönhofer¹⁵, Šimon Letzter¹⁶, Karol Antolik, Jozef Hoffmann, Jozef Mocsáry a Teodor Csáky.

11 MOL Budapest, Szabaddkömüves szervezetek léveltára, P 1082, 8 – XX: Magyarország nagy oriense nagypáholy (Egyetértés – Kassa 1874 – 1878).

12 Moskovics Jakub (1839 Sačurov – 1902 vo vlaku na ceste z Budapešti do Košíc). Lekár. Maturoval na gymnáziu v Košiciach, medicínu študoval vo Viedni kde pracoval v Nemocnici a r. 1861 nadobudol aj kvalifikáciu pôvodníka. R. 1864 sa usadil v Košiciach a začal svoju prax ako zubný lekár. V čase cholery viedol verejnú nemocnicu. Od r. 1872 bol hlavným mestským lekárom a riaditeľom nemocnice. 18 rokov bol predsedom ženského spolku Humanitas. Od r. 1874 predseda židovskej náboženskej obce. V r. 1873 vydával a redigoval politicko-hospodársky týždenník Haladás. V r. 1891 zriadil na Roosveltovej ulici rehabilitačný ústav so švédskym zdravotným telocvikom a masážami. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 286.

13 Benczúr Gejza (1843 Nyíregyháza – 1908 Košice). Advokát. Maturoval na ev. kolégiu v Prešove, právo študoval v Budapešti. Bol hlavným právnym zástupcom mesta. V r. 1887 bol členom výboru Košického kasína, v r. 1868 – 1889 kurátor, r. 1889 inšpektor košickej evanjelickej náboženskej obce. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 50.

14 Novelly Alexander (1827 Košice – 1897 Košice) Obchodník, podnikateľ. Zriadil obchod s koloniálnym tovarom na Hlavnej ulici v Košiciach. Člen mestského zastupiteľstva. Od r. 1875 podpredseda Hornouhorského spolku pre šírenie domáceho remesla. Za jeho verejnú činnosť bol r. 1882 vyznamenaný radom Františka Jozefa a r. 1893 titulom kráľovského radcu. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 303

15 Schönhofer Karol (1822 Košice – 1905 Košice) Obchodník so železiarskym tovarom na Hlavnej ulici 59. Člen mestského zastupiteľstva, vedúci Spolku mladých obchodníkov. Obchod pod vedením syna zbankrotoval, preto zomrel v chudobe. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 364.

16 Letzter Šimon (1840 Šarišské Lúky – 1911 Košice). Fotograf. Jeho ateliér zriadený na Hlavnej ulici sa stal známym po celej krajine. Dostal poverenie na vyhotovenie vojenského albumu, na technické snímky o výstavbe severovýchodnej železničnej trate. Počas návštevy Františka Jozefa I. na manévroch v Košiciach vyhotovil jeho fotografiu, ktorá sa maliarmi používala na jeho portrétovanie. Od r. 1880 pôsobil ako obchodný

Zoznam členov lóže „Haladás“ (Pokrok) v Košiciach z roku 1870¹⁷

MENO	POVOLANIE
Csáky Teodor	poslanec uhorského snemu, gróf
Schneider Anton	plukovník, gróf
Csáky Koloman	kapitán
Oppody Ľudovít	major
Rényi Juraj	kapitán
Zádor Július	tajomník ministra spravodlivosti
Kleinrath Július	advokát
Hoffmann Jozef	advokát
Kain Dávid	lekár
Steer František	advokát
Benczúr Gejza	advokát
Engelmann Július	advokát
Deutsch Ignác	úradník
Gottescha Ľudovít	učiteľ telesnej výchovy
Deil Eugen	literárny vedec
Moskovics Jakub	lekár
Éder Edmund	advokát
Nagy František	dôstojník
Breger Jozef	úradník
Fiedler Július	úradník
Aranyossy Ladislav	advokát
Wittenberg Ján	lekár
Glück Ľudovít	lekár
Ratkovszký Ján	obchodník
Maurer Adolf	kníhkupec
Raglinský Gejza	zubný technik
Dióssy Ľudovít	poručík
Grambow Augustín	stavebný podnikateľ
Hoffmann Albert	
Kaill Adolf	inžinier
Mocsáry Jozef	krajčírsky majster
Möszl Gustáv	učiteľ
Novelly Alexander	obchodník
Schalkház Leopold	hostinský
Scholz Viktor	advokát

prísediaci krajského súdu. Bol členom mestského zastupiteľstva, funkcionárom židovského náboženského spolku Chevra Kadisha. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995 s. 254.

17 MOL Budapest, Szabadkőműves szervezetek lévéltára, P 1082, 4. dobóz, 9. tétel, IV. Haladás, 1872 – 1876, fol. 63.

Stadler Alexander	úradník
Villenroter Henrik	poručík
Letzter Šimon	fotograf
Klimkovics Vojtech	učiteľ technického kreslenia
Legányi Andrej	statkár
Alexy Ľudovít	lekár
Koch Ľudovít	obchodník
Loósz Jozef	dôstojník
Hermann Karol	učiteľ
Lohansen Emil	inžinier
Gleviczky Alexander	učiteľ záhradkárstva a obchodník s rastlinami a semenami
Ambrus Ľudovít	výrobca pušného prachu
Hauszer Jozef	strojník
Klimkovics Gábor	nadporučík
Benczúr Viliam	súkromník
Geiger Jozef	obchodník
Widder Bernard	lekár
Truskovszky Aladár	advokát
Müllner Fridrich	stavbár
Tomka Móric	dôstojník
Halyko Michal	mäsiarsky majster
Lang Jozef	stolár
Benczúr Július	akademický maliar
Haske Emil	úradník
Záhr Richard	obchodník
Pocsátko Karol	obchodník
Holländer Leo	riaditeľ
Elischer Karol	údenár
Miskovszky Viktor	učiteľ
Puky Július	dôstojník
Aranyossy Gejza	dôstojník
Löffler Ignác	statkár
Csorba Július	lekár
Bielek Aladár	obchodník
Zakmáry Karol	obchodník
Meiszelsz Adolf	lekárnik
Wirkner Ľudovít	poslanec uhorského snemu
Schmiedt Július	obchodný agent
Kieselbach Karol	maliar
Antolik Michal	učiteľ
Krantz Albert	

Predovšetkým kvôli nízkemu počtu členov sa lôža prvé mesiace existencie usilovala hlavne o zachovanie a vývoj slobodomurárskych inštitúcií, ktoré vznikli za pôsobenia lôže „Haladás“ (Pokrok). Lôži sa pomerne rýchlo podarilo usporiadať aj svoje finančné pomery.

O činnosti lôže „Egyetértés“ (Svornosť) je k dispozícii menej archívnych záznamov ako k lôži „Haladás“ (Pokrok). Každopádne sa snažila zachovať inštitúcie bývalej lôže „Haladás“ (Pokrok), predovšetkým detskú záhradu. Zaujímavým je pôsobenie člena lôže Edmunda Édera, ktorý sa ako člen mestskej zákonodarnej komisie postavil proti požiadavkám katolíckej cirkvi o rekatolizácii košických mestských škôl. V memorande „Hlásenie o právnom postavení základných škôl v slobodnom kráľovskom meste Košice“ z 27. septembra 1874 ostro vystúpil proti týmto snahám a podarilo sa mu proces rekatolizácie zastaviť. Lôža „Egyetértés“ (Svornosť) zanikla v roku 1884. Členovia lôže sa uzniesli na tom, že *„nenechajú lôžu naveky zaspáť, ale chcú naďalej existovať v skromných podmienkach s malým počtom členov a slabým kapitálom čakajúc na lepšie časy.“*¹⁸

Napriek zániku lôže sa bývalí členovia schádzali na neoficiálnych stretnutiach. Venovali sa predovšetkým Fröbelovej detskej záhrade, ktorú finančne vydržovali. V roku 1890 sa im podarilo pre Fröbelovu záhradu vy-môcť štátnu subvenciu, neskôr táto „škôlka“ prešla do rúk mesta.¹⁹

Na slobodomurársku tradíciu v Košiciach nadviazala v r. 1889 nová lôža „Resurrexit“ (Zmŕtvychvstanie).²⁰ Opäť to boli bývalí členovia lôže „Egyetértés“ (Svornosť), ktorí stáli pri vzniku novej lôže. Boli to Jakub Moskovics, Éder Edmund, Adolf Maurer²¹, Eugen Deil²², Gejza Benczúr, Karol Szakmá-

18 MOL Budapest, Szabadkőműves szervezetek léveltára, P 1082, 8 – XX: Magyarország nagy oriense nagypáholy (Egyetértés – Kassa 1878 – 1884).

19 BENCZÚR, V. *A Kassai Szabadkőművesség 1870 – 1913*. Košice : A kassai könyvnyomda és lapkiado, 1914, s. 13.

20 MOL Budapest, A szabadkőműves szervezetek léveltára. P 1083, 121 – LXIII: Magyarország symbolikus nagypáholy (Resurrexit – Kassa 1899 – 1903).

21 Maurer Adolf (1845 Levoča – 1928 Wien). Kníhkupec a vydavateľ. Vyučil sa u Karola Seligera v Levoči a Mórica Rátha v Pešti. V Košiciach sa stal pokračovateľom jedného z najstarších kníhkupectiev. Knihy nielen predával, ale aj vydával. Ním vydané učebnice ocenili v júli 1904 na výstave učebných pomôcok v Budapešti. Od r. 1899 bol podpredsedom Krajinského zväzu uhorských kníhkupcov. V r. 1885 mal predajňu galantérneho a norimberského tovaru v Smokovci, bol členom správy Košickej sporiteľne, revízorom košickej filiálky Rakúsko-uhorskej banky atď. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 271.

22 Deil Eugen (1846 Košice – 1908 Košice). Právnik, spisovateľ. Pôsobil na najvyšších miestach Obchodnej a priemyselnej komory. Bol členom mestského zastupiteľstva. Podporoval predovšetkým odborné vzdelávanie. Bol zakladajúcim členom a funkcionárom Hornouhorského muzeálneho spolku. Politicky bol príslušníkom Strany ne-

ry²³, lekár Teodor Szorényi, stavebný majster Peter Jakab²⁴, statkár Mór Wilder, riaditeľ sporiteľne Alexander Stadler²⁵, Šimon Letzter a právnik Móric Wilder.

Lóža „Resurrexit“ (Zmŕtvychvstanie) bola tak ako obidve predchádzajúce aktívna vo výchove, osvete a v kultúre. Podporovala detské časopisy, organizovala prednáškové cykly pre verejnosť, zvlášť pre robotníkov. Okruh záujmov košických slobodných murárov približujú témy ich interných prednášok a diskusií v lóži, ktoré si väčšinou dokázali kvalitne obsadiť vlastnými silami: O národných ideáloch; Hospodárske pohyby veľkých západných národov a naše úlohy; Rozšírenie volebného práva; O potrebe založenia ligy proti súbojom; O duševnej a mravnej výchove a ochrane učňov; Momsen; Socializmus a sociálna otázka; Spinoza a jeho filozofia; O ženskej otázke atď.²⁶

Prvé mesiace existencie lóža pracovala na čele s hlavným majstrom Jakubom Moskovicsom v priestoroch obecnej a priemyselnej komory. Prvou úlohou bola stabilizácia lóže, ktorú videli v náraste počtu členov. Na jeseň roku 1900 už prenajímali vlastnú miestnosť v paláci grófa Forgáča, tu zriadili svoju vlastnú miestnosť, ktorú Veľká lóža 7. decembra 1900 aj vysvätila.

Členovia pracovali na zariaďovaní lóže; zostavovali predpisy, zakladali finančné a literárne komisie. 26. októbra 1901 lóža usporiadala veľkú slávnosť pri príležitosti stého výročia oslobodenia Františka Kazinczyho z vä-

závislosti a členom Občianskeho kasína. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s.84.

- 23 Szakmáry Karol (1836 Košice – 1902 Košice). Obchodník. Založil veľkoobchod s koloniálnym tovarom, ktorý bol najväčším obchodom tohto druhu na území Slovenska. Bol podpredsedom Grémia Košických obchodníkov, od r. 1888 predseda obchodnej sekcie Obchodnej a priemyselnej komory. Zriadil továrničku na výrobu cukríkov. Bol zakladateľom a členom Správy Parných a vnových kúpeľov. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 390.
- 24 Jakab Peter (1834 Košice – 1903 Košice). Staviteľ – podnikateľ od r. 1860 majiteľ tehelne. Už na krajinkej výstave v Budapešti r. 1885 sa vo svojej vlastnej expozícii prezentoval budovami na výše 46 tisíc m² zastavanej plochy. Získal zlatý záslužný kríž Františka Jozefa. Bol aktívny v hospodárskom i spoločenskom živote mesta, aj ako presbyter evanjelickej a. v. cirkvi. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 178.
- 25 Stadler Alexander (1839 Košice – 1907 Košice) Bankový úradník, od r. 1864 pokladník Košickej sporiteľne, v rokoch 1874 – 1906 jej riaditeľ. Ako finančného odborníka ho viaceré košické podniky zvolili za člena správnej rady. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 374.
- 26 LIPTÁK, L. Slobodní murári na Slovensku v období dualizmu. In *Historický časopis*, ISSN 0018-2575, 1991, roč. 39, č. 1, s. 39.

zenia.²⁷ Pre lepšie rozširovanie liberálnych názorov medzi ľuďmi košickí slobodomurári vydávali rôzne kalendáre, ktoré vo veľkom počte objednávali a rozdávali.

Podľa Viliama Benczúra bola lóža roku 1902 ešte vždy v štádiu budovania a bojovala s početnými problémami. Založila knižnicu a listom žiadala Veľkú Uhorskú Lóžu o prepustenie prebytočných kníh. Lóža takisto podporila mládežnícky časopis vydávaný Széchenyiho spoločnosťou a snažila sa organizovať aj robotnícke kurzy. Roku 1902 si slobodomurári prenajali pre svoju „prácu“ novú miestnosť (v r. 1924 to bola Hlavná ulica č. 92).

Stredobodom záujmu tretej slobodomurárskej lóže v Košiciach boli študenti. V roku 1905 sa lóži podarilo košickú mládež aj organizačne zjednotiť. Založili inštitúciu pod názvom „Košický vysokoškolský odborový krúžok „Kazinczy““. Člen lóže Štefan Maléter²⁸ sa usiloval o založenie miestnej filiálky „Ligy na ochranu detí“, ktorá v roku 1908 založila „Sanatórium kráľovského arcikniežaťa Jozefa“. Ten existoval 11 rokov a jeho vedúcimi pracovníkmi boli výlučne slobodomurári. Člen lóže Martin Füzessy²⁹ napríklad každoročne venoval niekoľko desiatok kusov oblečenia pre chudobné deti.³⁰

Lóža bola začiatkom 20. storočia jednou z najaktívnejších v Uhorsku a v roku 1909 založila svoju filiálku v Miskolci. V roku 1911 založila krúžok „Bacsányi“, ako košickú filiálku spolku slobodomýšlienkarov. Takisto sa jej podarilo založiť košickú skupinu priekupníckej spoločnosti, ktorej prednášky realizoval práve krúžok „Bacsányi“. Za hlavného majstra bol vtedy zvolený Peter Stamberger.

27 MOL Budapest, A szabadkömüves szerverzetek léveltára. P 1083, 7. tétel, 32. szám, Magyarország symbolikus nagypáholy (Resurrexit – Kassa 1899 – 1903), fol. 1.

28 Maléter Štefan (1870 Pécs – 1933 Prešov). Právnik, politik. Študoval stavebné inžinierstvo na vysokej škole technickej v Budapešti, potom právo v Pécsi a v Košiciach. Bol členom mestského zastupiteľstva a predsedom mestskej komisie pre hudobnú školu. Angažoval sa v boji za všeobecné volebné právo. V r. 1905 bol zvolený za predsedu vysokoškolského odboru košického Kazinczyho kruhu. V r. 1916 – 1917 riaditeľ Prešovského evanjelického kolégia. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 263.

29 Füzessi Martin (1862 Senec - ?) Študoval v učiteľskom ústave v Modre. R. 1895 na zahraničnej služobnej ceste študoval domáci priemysel a vo Švédsku získal diplom na vyučovanie u slôjdu (ručných prác). Od roku 1896 učiteľ mestskej školy v Košiciach, kde vyvinul úsilie o mravnú záchranu opustených detí. Zaoberal sa rečovou a rodinnou výchovou detí. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 123.

30 MOL Budapest, A szabadkömüves szerverzetek léveltára. P 1083, 121 – LXIII: Magyarország symbolikus nagypáholy (Resurrexit – Kassa 1903 – 1910).

Lóži sa veľmi dobre darilo aj finančne. V roku 1913 sa jej podarilo postaviť vlastný slobodomurársky dom. „*Stavba žiadala od nás všetkých obeť a členovia splnili svoju povinnosť podľa schopnosti.*“³¹ Zaujímavé je, ako sa dostali k pozemku. Prvotným cieľom bolo stavať na pozemku, ktorý získali od mesta hneď vedľa dominikánskeho kláštora za 20 000 K. Predstavení rádu ho od lóže kúpili za 40 000 K. Lóža získala iný pozemok za 30 000 K a tak, ako píše Benczúr, dostala vlastne od cirkvi príspevok na stavbu a zariadenie svojho stánku.³²

Kolaudácia stavby sa uskutočnila 28. marca 1914 a stala sa oslavou celého uhorského slobodomurárstva. Z 27 vtedajších uhorských lóží prišlo do Košíc na oslavu až 27 členov. „*Celá slávnosť bola veľmi impozantná a ostane najpomätnejšou oslavou v dejinách lóže.*“³³

Vnútorňý život košickej lóže „Resurrexit“ (Zmŕtvychvstanie) najlepšie mapuje prednášková činnosť, ktorá bola veľmi bohatá. Témy prednášok naznačujú politický program lóže. Prednášky boli na témy: „Národné idey“, „Pôvod a historický vývoj slobodomurárstva“, „Veľké západné národy, ich hospodárske hnutie a naše úlohy“, „Reforma platu nižších hodnostárov a ľudových učiteľov“, „Rozšírenie práva voliť“, „O duchovnej a mravnej výchove a ochrane tovarišov“, „O bezplatnom štátnom školstve ľudu“, „O ničivej sile alkoholu z hľadiska života a patológie, o historickom vývoji alkoholizmu a o antialkoholickom hnutí“, „O rozšírení tuberkulózy a ochrane proti nej“, „Chyby a ich náprava“, „O povinnosti vzdelávania hluchonemých“, „Darwinizmus a kritická múdrosť“, „Hospodárske hnutie modernej spoločnosti“, „Boj druhov a socializmus“, „Otázka žien“, „O sekulizácii – o povinnej štátnej bezplatnej školskej výuke“, „O otázke drahoty“, „O právnom postavení mimomanželských detí a o ich postavení v spoločnosti“, „O reforme stredných škôl“ atď.

Lóža bola aktívna aj v období prvej svetovej vojny. Hoci na stavbu svojej budovy použili všetky financie, snažili sa obnoviť v týchto „zlých časoch“ filantropickú činnosť. Z členov lóže muselo do vojny narukovať 17 mužov. Príkladná bola pomoc rodinám vojakov. Hneď po vypuknutí I. svetovej voj-

31 Benczúr na tomto mieste vymenúva úlohu každého člena lóže pri stavbe domu. Tak napríklad hlavný majster Peter Stamberger „aj na úkor svojho zdravia pracoval v záujme veci“. Predseda stavebnej komisie Fiedler Szilárd vraj priniesol pri stavbe najväčšiu finančnú obeť. Aj Veľká Uhorská Lóža darovala finančný príspevok na stavbu dómu. Projekt budovy načrtol architekt Vojtech Sipos, ktorý podľa Benczúra postavil „ideálny, vzorový dom.“ Výrobu a výzdobu mal na starosti Ján Kozák.

32 BENCZÚR, V. *A Kassai Szabadkőművesség 1870 – 1913*. Košice : A kassai könyvnyomda és lapkiado, 1914, s. 18.

33 BENCZÚR, V. *A Kassa kel. dolg. „Resurrexit“ t.t. szkves története*. Košice : Globus, 1924, s. 13.

ny lóža zorganizovala zbierku, z ktorej zisk odovzdali do mestskej kancelárie na pomoc rodinám vojakom. Predsedom mestskej kancelárie bol vtedy člen lóže Alexander Grosz³⁴.

Niektorí členovia lóže venovali veľkú pozornosť vojenským nemocniciam. V prvom roku vojny do vojenských nemocníc poslali 100 košiel, 100 topánok a 100 punčušiek. Iní členovia, hlavne lekári, pôsobili v červenom kríži. Richard Rössler³⁵ založil bezplatný výdaj potravín a David Janovicz mal veľké zásluhy na obstarávaní mlieka. Napriek týmto akciám, lóža v časoch prvej svetovej vojny upadala. V roku 1916, pri celkovom počte členov 92, bol priemerný počet návštevníkov zasadnutí 25. Lóža chcela túto situáciu vyriešiť tak, že pre členov zavedie povinné zasadnutia. Ani v nasledujúcom roku sa však situácia nezmenila.

Už od svojho vzniku lóža podporovala denník „Világ“³⁶. V roku 1916 odoberala tieto noviny vo výške 500 korún pre župných učiteľov a notárov; okrem toho sa starala o to, aby sa v košickom obvode Világ rozširoval vo väčšom počte. Ako píše Benczúr, podpora miestnych novín mala byť prioritou všetkých lóží v monarchii: „30. apríla 1909 lóža prijíma medzi svojimi múrmi návštevu poslancov lóže „Eötvös“ „Thököly Imre“ a „Hegyvidék“. Z tejto príležitosti hlavný majster lóže „Eötvös“ dr. B.L. v obsažnej prednáške zdôrazňuje potrebu jedných politických novín v slobodomurárskom duchu a propagujúce naše myšlienky. Lóža čaká a žiada od členstva ujetie a podporenie tejto akcie.“³⁷ Slobodomurári „nadhodili“ aj myšlienku otvorenia „Múzea sociálnej dediny“, z ktorého však nakoniec ustúpili. Lóža taktiež na príslušný úrad podala návrh na zriadenie štátneho dievčenského gymnázia a inštitúcie pre výchovu detských opatrovateliek. Najväčšou filantropickou akciou košickej lóže „Resurrexit“ (Zmŕtvychvstanie) však bola akcia „Chlieb

34 Grosz Alexander (1873 Perín – 1922 Košice) Advokát, člen mestského zastupiteľstva, od roku 1914 mestský hlavný právny zástupca. vedúci Mestskej kancelárie pre pomoc ľudu vo vojnovom hospodárstve. Člen košickej maďarskej Národnej strany práce. Zakladateľ odbočky Ligy za volebné právo v Košiciach v máji 1913. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 140.

35 Rössler Richard (1855 – 1935 Košice) Mestský hlavný inžinier od roku 1900. Vo vojnovom období vedúci zásobovacieho oddelenia mesta. K jeho menu sa viažu začiatky zavedenia vodovodu a kanalizácie v meste a stavebná regulácia mesta z r. 1908. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 353.

36 Denník Világ sa neuvádza v Potemrovej Bibliografii inorečových novín a časopisov na Slovensku do roku 1918 z čoho usudzujem, že vychádzal mimo dnešného územia Slovenska.

37 BENCZÚR, V. A *Kassa kel. dolg. „Resurrexit“ t.t. szkves története*. Košice : Globus, 1924, s. 14.

zdarma“ ktorú organizovala 4 roky. Na začiatku rozdávali denne 50-100 kg chleba, neskôr až 150-200 kg.

Aj vo vojnových rokoch lóža zabezpečovala prednáškovú činnosť. Často prednášali členovia cudzích lóží. Člen lóže „Március“ Karol Jancsó mal prednášku o vývoji novej strednej Európy po vojne; člen lóže „Budapest“ prednášal na tému „Vojna a mier a Slobodomurárska myšlienka pre mier“; Manuel Kertész rozprával o bosorkách. Po smrti Františka Jozefa I. lóža zorganizovala smútočné zasadnutie. Úctu pamiatke kráľa vyjadril slávnostnou rečou Alexander Grosz.

Ku koncu vojny sa lóža začala zaoberať osvetou, na čo boli najlepším prostriedkom noviny. Začiatkom roku 1918 sa lóži podarilo vyriešiť aj tento problém. Košický súkromný podnik, tlačiareň a vydavateľstvo „Felsőmagyarország“ sa pretvorilo na akciovú spoločnosť, pričom sa väčšina akcií dostala do rúk košickým slobodomurárom, ktorí si tak zabezpečili právo v tejto spoločnosti na rozhodujúci vplyv. Noviny spoločnosti začali vychádzať pod názvom „Kassai Napló“. Ich vedením bol poverený člen lóže Maximilián Szepessi³⁸. Z členov lóže sa dokonca vytvoril dozorný výbor, ktorý sledoval smerovanie novín; a súčasne slúžil ako sprostredkovateľ medzi novinami a lóžou.

Košickí slobodomurári sa dotkli aj politických problémov. V roku 1905 sa v uhorskom slobodomurárstve rozpútala diskusia o politickej angažovanosti alebo neangažovanosti sa slobodomurárov. Lóža „Resurrexit“ (Zmŕtvychvstanie) v tomto roku rozoslala všetkým lóžam v Uhorsku „*slávnostný a rozhodný protest*“, aby lóže neboli zaťahované do straníckych sporov a každodennej politiky. Išlo napríklad o problematiku sekularizácie cirkevného majetku, ktorú lóža „Resurrexit“ (Zmŕtvychvstanie) považovala za „*prvoradú národnú úlohu*“. Nakoniec bol prijatý kompromis, podľa ktorého slobodomurári nie sú sympatizantmi žiadnej politickej strany, ale nemôžu sa uzavrieť pred dôležitými otázkami dňa.³⁹

Na schôdzkach lóží členovia alebo pozvaní hostia, často univerzitní profesori, novinári či národohospodári prednášali o témach z oblasti vedy,

38 Szepesi Miksa (1886 Tisza-Dada – 1944 koncentračný tábor) Novinár. Syn židovského učiteľa. Študoval na univerzite v Kluži. Od r. 1912 bol tajomníkom košickej odbočky Krajinského zväzu vidieckych novinárov. Do 1915 bol zodpovedným redaktorom Kassai Ujság, v r. 1911 – 1913 vydával a redigoval divadelný časopis Színházi Ujság. Bol zodpovedným redaktorom Felsőmagyarország. Bol príslušníkom Radikálnej strany. In *Slovník košických osobností 1848 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica, 1995, s. 396.

39 LIPTÁK, L. Slobodní muráři a modernizácia Slovenska. In *OS – Fórum občianskej spoločnosti*, ISSN 1335-2296, 2000, č. 2, s. 26.

politiky, filozofie. V košickom Resurrexite odznali prednášky o národných ideáloch, o hospodárskych pohyboch veľkých západných národov a našich úlohách, o rozšírení volebného práva, o duševnej a mravnej výchove a ochrane učňov, o nemeckom historikovi Momsenovi, o socializme a sociálnej otázke, o tuberkulóze, darwinizme, ženskej otázke, sekularizácii, o povinnom a bezplatnom svetskom vzdelávaní, o reforme strednej školy. Podobne ako v Banskej Štiavnici i v Košiciach pre študentov právnickej akadémie slobodomurári iniciovali založenie filiálky Spolku voľnomyšlienkárov pod menom Bacsányiho kruh. Ten organizoval prednášky i pre robotníkov. Roku 1911 usporiadal cyklus jedenástich verejných prednášok o „prírodovednom svetonázore“ 12. 12. 1911 usporiadali prvú feministickú prednášku v Košiciach, V. Glücklichová hovorila o poslaní ženy v 20. storočí.⁴⁰

Slobodomurárske hnutie v Košiciach malo v období dualizmu výrazne židovský charakter. Dosiahlo pozoruhodné výsledky, Košice sa stali centrom slobodomurárstva v celom Uhorsku. Ďalším mestom, kde boli Židia nositeľom progresu v slobodomurárskej lóži bol Prešov.

Prešov bol druhým najväčším slobodomurárskym strediskom na Slovensku. Začiatky lóže „Thököly Imre“ siahajú do roku 1902, kedy deväť majstrov košickej lóže „Ressurexi“ (Zmŕtvychvstanie) podalo návrh na založenie lóže „Thököly Imre“. Z nich rodeným Prešovčanom bol iba obchodník Vojtech Holénia. Po kladnom zvážení košická lóža stanovila názov tohto krúžku na „V obvode Košíc pracujúca slobodomurárska lóža Resurrexit a jej prešovský slobodomurársky krúžok Thököly Imre.“ Už pri vzniku to bola lóža výrazne „inteligentná“; medzi zakladateľmi bol profesor evanjelickej teológie, dvaja profesori právnickej akadémie, jeden z gymnázia, hlavný inžinier a kníhkupec. Do r. 1918 prijali 56 členov, z ktorých bolo 12 pedagógov, 9 úradníkov a riaditeľov, 5 advokátov, 4 obchodníci, 3 lekári, 2 lekárnici, po jednom inžinierovi a podnikateľovi. Pomocnú silu v lóži robil školník⁴¹.

Zoznam členov lóže „Thököly Imre“ z roku 1902 napovedá ako som už uviedol vyššie, že išlo o inteligentnú spoločnosť. Všetkých 9 zakladajúcich členov bývalo v Prešove, aj keď jediným rodeným Prešovčanom bol spomínaný Vojtech Holénia. Ďalšími členmi z prvého zoznamu sú učitelia na evanjelickom kolegiálnom gymnázium Gustáv Csengery, Ján Kömöry, dr. Juraj Körösy, dr. Karol Mikler; inžinier Ide Dobiáš, lekár dr. Emanuel Foldi, dr. Edmund Horváth a kníhkupec dr. Henrich Sziklai.⁴²

40 LIPTÁK, L. Slobodní murári a modernizácia Slovenska. In *OS – Fórum občianskej spoločnosti*, ISSN 1335-2296, 2000, č. 2, s. 27.

41 MOL Budapest, P 1083, 128 csomó, 38. tétel, LXX Thököly Imre Eperjes, fol. 1 – 313.

42 MOL Budapest, P 1083, 128 csomó, 38. tétel, LXX Thököly Imre Eperjes, fol. 15.

Lóža už od r. 1903 zasahovala do kultúrneho a verejného života mesta. Organizovala rôzne aktivity na podporu rozvoja mesta: prednášky, večerné obchodné kurzy, zasadzovala sa za zlepšenie hygieny a výstavbu vodovodu. V rámci Széchényiho kruhu organizovala prednášky pre robotníkov. Členstvo rýchlo narastalo, už v tomto roku mala lóža 15 členov, 47 jednotiek v lóžovej knižnici a na príspevkoch členov lóža vyzbierala 166 korún.⁴³ V roku 1904 vyzbierali na členskom už 316 korún. V roku 1905 mala lóža 29 členov a na členskom vyzbierala 449 korún. V roku 1906 bolo evidovaných 35 členov, v roku 1907 41 členov a 799 korún.

Jej najdôležitejším osvetovým nástrojom bol však Martinovičov kruh, ktorý sa hlásil k tým istým cieľom ako Galileiho kruh v Budapešti. V letáku, ktorým roku 1910 Martinovičov kruh oznamoval svoje pôsobenie, vyhlásil za svoj cieľ presadzovanie prírodovedného svetového názoru a tomu zodpovedajúce spoločenskovedné poznatky. Usporiadal prednášky o Marxovi, Darwinovi, Spencerovi, o modernej ruskej literatúre, o vývoji morálky, o vzťahu vedy a náboženstva.

Lóža „Thököly Imre“ sa snažila vychovávať aktivistov pravidelnými seminármi a prednáškami, na ktoré povolávala známych spisovateľov, lekárov, vedcov, právnikov. Členovia mali k dispozícii čítareň s modernými knihami, časopismi ako *Nyugat* (Západ), *Világ* (Svet), *Huszadik Század* (Dvadsiate storočie), *Szocializmus*, *Rainessance* a podobne.

Duchovný život prešovskej lóže „Thököly Imre“ najlepšie mapuje prednášková činnosť, ktorá bola veľmi bohatá. Témami prednášok boli „Národné idey“, „Pôvod a historický vývoj slobodomurárstva“, „Veľké západné národy, ich hospodárske hnutie a naše úlohy“, „Reforma platu nižších hodnostárov a ľudových učiteľov“, „Rozšírenie práva voliť“, „O duchovnej a mravnej výchove a ochrane tovarišov“, „O bezplatnom štátnom školstve ľudu“, „O ničivej sile alkoholu z hľadiska života a patológie, o historickom vývoji alkoholizmu a o antialkoholickom hnutí“, „O rozšírení tuberkulózy a ochrana proti nej“, „Chyby a ich náprava“, „O povinnosti vzdelávania hluchonemých“, „Darwinizmus a kritická múdrosť“, „Hospodárske hnutie modernej spoločnosti“, „Boj druhov a socializmus“, „Otázka žien“, „O sekularizácii – o povinnej štátnej bezplatnej školskej výuke“, „O otázke drahoty“, „O právnom postavení mimomanželských detí a o ich postavení v spoločnosti“, „O reforme stredných škôl“ atď. Ako miesto prednášok sa v pozvánkach uvádza „Podmaniczky utca 45“, prednášky bývali v sobotu o jednástej doobeda.⁴⁴

43 MOL Budapest, P 1083, 128 csomó, 38. tétel, LXX Thököly Imre Eperjes, fol. 23.

44 MOL Budapest, P 1083, 128 csomó, 38. tétel, LXX Thököly Imre Eperjes, fol. 115.

Spolok sa však stal cieľom sústredených útokov miestnych katolíckych kruhov, ale aj vedenia mesta a župného zhromaždenia a dokonca aj miestnej tlače. Lóža bola napriek tomu organizačne veľmi aktívna. Počas ostrých sporov o reformu slobodomurárstva zorganizovala roku 1908 poradu viacerých lóží. V tom istom roku z jej iniciatívy zaradili na slobodomurárskom kongrese ako bod programu ľudovú osvetu.

Lóža „Thököly Imre“ organizovala predovšetkým prednáškovú činnosť, avšak aktívna bola aj v politických otázkach. Veľmi aktívne sa zúčastnila na diskusii o reforme slobodomurárstva. Keď košická lóža Resurrexit roku 1905 rozoslala všetkým lóžam v krajine „slávnostný a rozhodný protest“, aby neboli lóže zatáňované do straníckych sporov a dennej politiky, keďže mohlo medzi slobodomurármi dôjsť k rozkolu, prešovskí bratia vydali prednášku Jánosa Jonáasa „Lóža alebo strana?“ dokonca tlačou.⁴⁵ Konštatuje sa v nej, že zmena volebného práva, sekularizácia školstva a sociálna otázka sú dôležité témy, ale sú rôzne názory, ako to uskutočniť a tu hrozí rozkol. Na brožúrku odpovedali uhorskí slobodomurári v prvom čísle novozaloženého časopisu reformných slobodomurárov *Dél* 30. januára 1908. Uznávali zásluhy Jonáasa, ktorý je 30 rokov bratom, ale nie to, že interpretuje slobodomurárstvo ako útočisko pre tých, ktorí nevedia, kde je ich miesto vo svete. Pre takých ľudí sú stolové spoločnosti a krúžky, kde sa človek samovzdeláva. Slobodní murári nechcú sledovať program jednej strany, ale nemôžu sa uzavrieť pred dôležitými otázkami dňa. Spornou otázkou bol aj postoj k cirkvi. Od roku 1906 patrilo zriaďovanie svetských základných škôl medzi najdôležitejšie programové požiadavky uhorskej Veľkej lóže. Konzervatívne lóže ako prešovská s tým súhlasili, ale žiadali opatrný postup, „v rámci možností“, aby zavedenie štátnych škôl nemusel každý brat vždy a všade zastávať. Lóža „Thököly Imre“ mala v uhorskom slobodomurárstve povesť radikálnej konzervatívnej lóže. Roku 1908 časopis *Dél* zo všetkých lóží na území Slovenska zaradil medzi konzervatívne iba lóžu v Prešove. Rôzne vzájomné polemiky počas diskusií a sporu je však potrebné brať s rezervou: prešovská lóža sa napríklad vyslovila ostro proti založeniu „profánneho“ slobodomurárskeho časopisu, ale roku 1912 si všetci jej členovia Világ predplácali.

Najmä v mestách, kde boli vyššie školy, ako Prešov, Štiavnica, Bratislava či Košice, pomáhali lóže vytvárať akési intelektuálne moderné podhubie, ktoré nesporne zohrávalo dôležitú úlohu pri snahách o modernizáciu Uhorska.

⁴⁵ MOL Budapest, P 1083, 128 csomó, 38. tétel, LXX Thököly Imre Eperjes, fol. 74.

Tak ako väčšina lóží na území Slovenska aj lóža „Thököly Imre“ ukončila svoju činnosť počas prvej svetovej vojny. Dôvod „uspatia“ bol prozaický – finančný. Členovia lóže neboli schopní platiť veľké poplatky nielen na činnosť svojej lóže, ale predovšetkým na podporu Veľkej lóže Uhorska v Budapešti. Lóža „Thököly Imre“ mala teda výnimočné postavenie medzi uhorskými lóžami, bola zaujímavá predovšetkým svojim pedagogickým zložením a úspešnou prácou so študentmi.

Je ťažké zistiť, koľko členov lóží tvorili Židia, keďže neexistuje oficiálny zoznam Židov v týchto mestách. Podľa zoznamu pochovaných na židovskom cintoríne v Prešove môžeme jednoznačne tvrdiť, že Židia boli aktívnym elementom v slobodomurárskych lóžach na severe Uhorska. Posledný zoznam členov lóže v Prešove je z roku 1909. Z 28 členov bolo 6 Židov. (Simon Fried, Adolf Rosenthal, Jonáš Gluck, Emanuel Foldi, Teofil Rosenberg a Henrich Sziklay) čo je 21 % členov. Nie je samozrejme isté, či ostatní členovia lóže neboli Židia. To sa nám nepodarilo zistiť.

POSLEDNÁ VÔĽA KOŠICKÉHO KANONIKA ONDREJA PLETÉNYIHO

Patrik DERFIŇÁK

The last will of Andrew Pletényi canon of Kosice

Abstract: *Paper is devoted to a brief description of the life story of the abbot and canon Andrew Pletényi. He worked primarily in Saris region, more than half a century. Particular attention is paid to his last will and financial settlement of the estate of the priest.*

Keywords: *last will, Andrew Pletényi, priest, Saris.*

Osudy katolíckych kňazov sledujeme najčastejšie prostredníctvom ich viac či menej úspešnej činnosti v prospech veriacich a cirkvi. Viacerí z nich, najmä v prípade, ak boli publikačne, politicky alebo pedagogicky činní, sa už stali predmetom záujmu historikov. O činnosti mnohých ďalších sa však vie pomerne málo. Prítom ich pôsobenie od stredoveku až do polovice 20. storočia, často výrazným spôsobom, ovplyvňovalo nielen duchovný, ale aj kultúrny, politický či hospodársky život miest a obcí, v ktorých pôsobili. Ešte v menšej miere sa máme možnosť oboznámiť s ich osobným životom, majetkovými pomermi či záľubami. Medzi menej prezentované dokumenty patria aj testamenty, prípadne rôzne majetkové vyrovnania, ktoré sa uskutočňovali po smrti jednotlivých kňazov. Tieto dokumenty pritom majú pomerne vysokú vypovedaciu hodnotu. Vo väčšine prípadov totiž nepredstavujú iba obyčajný sumár čísel, ale naznačujú, v akých podmienkach pôsobil konkrétny kňaz. Ukazujú tiež okruh jeho priateľov či rodinných príslušníkov, neraz však dokumentujú aj pomerne široký charitatívny záber jednotlivých odkazov.

Spomedzi množstva pozoruhodných dokumentov, ktoré sa v tomto smere zachovali v Arcibiskupskom archíve v Košiciach, je venovaných hneď niekoľko z nich usporiadaniu posledných záležitostí kanonika a opáta Ondreja Pletényiho.¹ Ide o zaujímavú osobnosť, ktorá svoj celý život zasvätila službe Bohu a svojim veriacim. Počas svojho života pôsobil výlučne na úze-

1 V pôvodných starších textoch je krstné meno tohto kňaza zaznamenané v podobe Andreas, Andreus či Endre, meno Ondrej Pletényi používame v texte vzhľadom na

mí východného Slovenska, najdlhšie v priestore Šariša. Tu sa stretávame s výsledkami jeho činnosti v priebehu celej druhej polovice 19. storočia, pričom viaceré z jeho myšlienok alebo aktivít, ktoré sa mu podarilo rozvinúť, uľahčovali život tým najchudobnejším ešte roky po jeho smrti. Najviac z nich je spojených s mestom Prešov, kde zastával celkovo tridsaťtri rokov úrad miestneho farára.

Ondrej Pletényi sa narodil v roku 1829 na Zemplíne, v Úpore, obci, ktorá je už v súčasnosti časťou Zemplínskej Novej Vsi. Po prípravnom štúdiu v Sátoraljaujhely a Košiciach a následnom absolvovaní košického seminára bol vysvätený za kňaza 6. septembra 1852 v Košiciach. Do kňazskej služby nastúpil ešte v rovnaký deň ako kaplán v Nižnej Myšli.² Už o niekoľko mesiacov však odišiel na územie vtedajšej Šarišskej stolice, ktorá sa mu na takmer celý zvyšok života stala novým domovom. Od 14. júla 1854 nastúpil ako kaplán v Sabinove a od 1. augusta 1855 pôsobil ako kaplán v Prešove.³ Napriek tomu, že spočiatku pracoval predovšetkým v mestskom prostredí, jeho práca kňaza nebola ani zďaleka jednoduchá. Začínal totiž nielen v politicky a spoločensky zložitom období nasledujúcom po zrušení poddanstva a porážke revolúcie v rokoch 1848/1849, ale tiež v situácii, keď sa región Šariša iba postupne začal spamätávať z niekoľkoročného hladomoru vyberajúceho si svoje obete nielen na vidieku, ale aj v mestách.

Mal možnosť lepšie spoznať problémy roľníkov ako farár v Kecеровských Pekľanoch, kde nastúpil v roku 1858. Išlo o starobylú a rozsiahlu farnosť, pri spravovaní ktorej mu pomáhal aj pridelený kaplán. V celkovo 14 obciach, ktoré pod ňu patrili, však mali značnú prevahu evanjelici augsburského vyznania. Len v troch obciach mali rímskokatolíci aspoň tesnú väčšinu. Konfesionálne zloženie na území farnosti, ktorú mu zverili, bolo veľmi pestré. V roku 1870, teda tesne pred odchodom do Prešova, v rámci farnosti v Kecеровských Pekľanoch spravoval okrem tejto obce ešte ďalších 13 filiálok, v ktorých okrem 1158 rímskych katolíkov žilo 2070 evanjelikov aug. vyznania, 410 gréckokatolíkov, 240 židov a 15 kalvínov. Správu tak rozsiahlej farnosti neľahčovala ani skutočnosť, že časť obcí ležala v Šarišskej

skutočnosť, že pod týmto menom sa objavuje v novšej literatúre venovanej košickej diecéze.

2 *A Kassai Százéves Egyházmegye Történeti Névtára és Emlékkönyve*. 1904. II. rész. Kassa 1904. s. 814.

3 *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi 1855*. Cassoviae 1855. s. 68.

a časť v Abovskej stolici.⁴ Napriek tomu bolo možné dvanásťročné pôsobenie označiť ako úspešné, keď sa okrem iného stal aj notárom dištriktu.

Z Kecerovských Peklian odišiel v októbri roku 1870 do Prešova, kde ako mimoriadne aktívny a obľúbený kňaz viac ako tri desaťročia zastáva funkciu prešovského farára. O význame prešovskej farnosti svedčí nielen to, že Prešov bol sídlom Šarišskej stolice, ale aj vysoký počet veriacich či skutočnosť, že prešovská Kalvária bola miestom každoročných pútí. Pri zvládaní množstva povinností pomáhali Ondrejovi Pletényimu hneď traja kapláni. V roku 1875 to boli František Šebeši, ktorý mu pomáhal už aj v Kecerovských Pekľanoch, Dezider Francsek a Juraj Antolik, ktorý bol súčasne aj katechétom v miestnych školách. Okrem farského kostola sa v tom čase konali pravidelné bohoslužby aj vo viacerých filiálkach, v tom čase ešte samostatných častiach Prešova. Najväčšia bola na Kalvárii, v okolí ktorej žilo 794 rímskych katolíkov, ale aj 147 gréckokatolíkov, 36 evanjelikov aug. vyznania a štyria židia. Pravidelné bohoslužby sa konali aj na Cemjate, kde okrem kúpeľných hostí trvalo žilo najmenej 34 obyvateľov rímskokatolíckeho vierovyznania. Podobne sa musel postarať o pravidelné bohoslužby aj na Vileczovej hurke a Borkute, kde žilo najmenej 32 rímskych katolíkov, rovnako ako na ďalšej odľahlejšej časti Prešova, Okruhlaku, kde evidovali 39 rímskokatolíckych veriacich. Osobitnou časťou mesta, kde sa najmä vzhľadom na veľké množstvo cestujúcich, ale aj 64 rímskokatolíckych veriacich mali konať pravidelné bohoslužby, bola železničná stanica. Najviac veriacich, celkovo 6786 však, prirodzene, žilo v centre mesta. Ako miestny farár, tak Ondrej Pletényi zodpovedal predovšetkým za 7749 rímskych katolíkov. Konfesionálne zloženie Prešova však bolo pestré, keď pomerne vyrovnaným počtom veriacich boli v tom čase zastúpení evanjelici aug. vyznania 1479, židia 1124 a gréckokatolíci 944. Z hľadiska počtu veriacich medzi komunity patrili napríklad kalvíni, ktorých tu žilo 96.⁵

Popri pestrom zložení obyvateľstva však Prešov zostával významným kultúrnym, spoločenským i politickým centrom poskytujúcim činnorodému človeku dostatok príležitostí na uplatnenie. Ondrej Pletényi v rámci svojich početných aktivít si nielen vzorne plnil svoje povinnosti kňaza, ale zapájal sa aj do charitatívnej činnosti a pracoval tiež v oblasti školstva. Osobitnú zásluhu mal najmä v rámci rozvoja starostlivosti o najmenšie deti. V roku 1882 stál napríklad pri zrode rímskokatolíckej materskej škôlky. V roku

4 *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi 1871.* Cassoviae 1870. s. 70-71.

5 *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi 1875.* Cassoviae 1875. s. 60-61.

1895 už základina, ktorú založil na zabezpečenie prevádzky a kde okrem neho samotného prispievala napríklad rodina Ghillányiovcov a ďalší veriaci, dosiahla výšku 2362 zlatých. Výnosy z nej spolu s platbami vyberanými za deti umožňovali nielen udržiavať škôlku v činnosti, ale tiež poskytovať chudobným deťom a tým, ktoré prichádzali zďaleka obedy iba za symbolických desať grajciarov na týždeň.⁶

Už menej úspešná bola jeho snaha vytvoriť pre opustené deti a siroty v Prešove útulok. V roku 1886 sa pritom neváhal obrátiť v tejto veci osobitnou výzvou priamo na uhorskú vládu. Jeho žiadosti a zdôvodnenia však napriek všestrannej snahe nakoniec nemali úspech a rímskokatolíckou cirkvou spravovaný sirotinec sa v tom čase nepodarilo zriadiť. Odvaha a schopnosť bojovať za svoje názory viedli k tomu, že veľmi rýchlo bol aj vzhľadom na svoje znalosti, skúsenosti i rečnícke schopnosti zvolený do viacerých stoličných výborov a tiež do správy mesta Prešov.⁷

Popri obľube u miestnych obyvateľov postupne začali prichádzať aj oficiálne ocenenia jeho práce. V roku 1872 bol menovaný za vicearchidiakona, v nasledujúcom roku mu bol cisárom Františkom Jozefom I. udelený titul opáta z Boldogfalu. V roku 1878 ho vymenovali za biskupského komisára pri Kráľovskom katolíckom vyššom gymnáziu v Prešove. V roku 1882 sa stal správcom konventu Anglických panien v Prešove, o dva roky neskôr aj ich oficiálnym spovedníkom a riaditeľom školy, ktorá bola pri ústave Anglických panien založená. Ako uznanie za jeho bohatú činnosť mu bol v roku 1883 udelený rytiersky rád Františka Jozefa. V roku 1886 sa stal emeritným vicearchidiakonom, o dva roky neskôr už bol šarišským archidiakonom a súčasne tiež členom, asesorom biskupského konzistória.⁸ Šarišským archidiakonom bol menovaný po smrti svojho predchodcu Eduarda Kaczvinského. Išlo o čestný, ale súčasne aj pomerne vysoký úrad. V košickej kapitule, na rozdiel od iných kapítul, sa však archidiakoni, s výnimkou abovského, nestávali automaticky súčasne aj kanonikmi. Šarišský a zemplínsky archidiakoni ostávali mimo grémia kapituly, zachovali si však napriek tomu viaceré významné práva, napríklad právo osobitne vizitovať kostoly.⁹

6 *Sárosvármegye Népinevelése az ezredik évben*. Szerk. Láng, M. – Simkó, E. Eperjes, 1896. s. 72.

7 *Sárosvármegye kalauz*. Szerk. Kósch, A. Eperjes, 1909. s. 121.

8 *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi 1891*. Cassoviae 1891. s. 88-89.

9 ZUPKO, P. *Dejiny Košickej kapituly (1804-2001)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003. s. 49. Samotný A. Pletényi stratil titul šarišského archidiakona keď bol vymenovaný za kanonika Košickej kapituly. Jeho nástupcom v úrade šarišského archidiakona sa v roku 1902 stal Anton Korányi.

O tom, že sa intenzívne usiloval pomôcť svojim farníkom nielen v duchovnej, ale i v materiálnej rovine svedčí aj jeho dlhoročná činnosť v rôznych spolkoch a hospodárskych organizáciách. Z viacerých spomeňme aspoň jeho pôsobenie v Zväze katolíckych remeselníkov v Prešove. Od roku 1892 stal jeho predstaveným. Na poskytovanie konkrétnej, každodennej pomoci určenej najchudobnejším obyvateľom Prešova a jeho najbližšieho okolia zas A. Pletényi založil osobitný spolok a viaceré základiny. Až do prvej svetovej vojny tak v meste pôsobil napríklad spolok sv. Antona Paduánskeho. Jeho hlavným poslaním bolo pre najchudobnejších zabezpečovať bezplatné rozdávanie chleba, aj preto ho niekedy nazývali „chlebový spolok“. Prostriedky, ktoré sa získavali z individuálnych darov i prostredníctvom pokladničiek nachádzajúcich sa v kostole sv. Mikuláša a františkánskom kostole, sa používali na nákup chleba. Každý deň tak bolo možné rozdať niekoľko desiatok bochníkov. Ročne ich priemerne rozdelili okolo deväť tisíc. Spolok vyvíjal činnosť aj po odchode svojho zakladateľa do Košíc.¹⁰

Od osemdesiatych rokov bol volený aj do mestského zastupiteľstva, kde sa usiloval presadzovať viaceré zmeny v prospech miestneho obyvateľstva nielen v charitatívnej, ale aj hospodárskej oblasti. Jeho prácu v tejto oblasti niekoľkokrát ocenilo aj mesto Prešov a jeho obyvatelia. Výrazom vďaky bolo napríklad v roku 1890 slávnostne udelené čestné občianstvo.¹¹ Okrem toho, pri príležitosti 25. výročia jeho pôsobenia ako prešovského farára schválil cirkevný výbor založenie cirkevnej základiny, ktorá mala do budúcnosti nadiľho uchovať jeho meno. Išlo o poctu o to väčšiu, že mesto v tom čase rozhodne nemalo prostriedkov nazvyš. Pri tejto príležitosti vznikla aj oficiálna listina, v ktorej sa okrem iného uvádza: „... S vďakou za uplynulé a s dôverou do toho nasledujúceho, na zasadnutí konanom 22. augusta 1895 rozhodol rímskokatolícky cirkevný výbor, že pri príležitosti keď bol Ondrej Pletényi 8. októbra 1870 ustanovený za prešovského farára, osláviť jeho štvrtstoročné pôsobenie. A keďže práve činnosť oslávenca v rámci školstva bola počas mnohých rokov jednou z jeho hlavných úspešných oblastí záujmu, rozhodli sme sa jeho meno zvečniť vytvorením základiny Ondreja Pletényiho.“¹² Vznikla tak základina vo výške 2000 korún, z ktorej úroky boli vždy na

10 DERFIŇÁK, P. Z minulosti charitatívnych organizácií v Prešove na prelome 19. a 20. storočia. In: *Pravoslávny teologický zborník*, roč. XXVII, č. 12, 2004. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2004. s. 381 – 382.

11 Pletényi Endre. In *Eperjesi Lapok*, 34, 1909, č. 43, s. 2.

12 Pletényi alapítványi. In *Sárosmegyei Közlöny*. 1896, roč. 15, č. 6, s. 2. Zakladaciu listiny základiny schválili 29. septembra 1895 nielen A. Fuhrmann ako predseda cirkevného výboru, ale aj dňa 21. januára 1896 košický biskup Žigmund Bubits. Peniaze boli

konci školského roka rozdelené najlepším žiakom chlapčenskej a dievčenskej ľudovej školy.

V roku 1901 sa už v pomerne vysokom veku, 72 rokov, stal po celkovo 49. rokoch kňazskej služby, na návrh panovníka a po schválení košickou kapitulou, kanonikom, magistrom mladším.¹³ Aj napriek vyššiemu veku sa v novom pôsobisku usiloval aktívne zapojiť do práce. Okrem iného pôsobil napríklad vo vedení kňazskej dôchodkovej základiny. Hlavnou náplňou jeho práce bola starostlivosť o pravidelné vyplácanie dôchodkov kňazom, ktorí už pre vysoký vek alebo chorobu nemohli vykonávať svoje povinnosti. V roku 1904 bol predsedom základiny veľkoprepošťa a kanonik E. Medveczky, Ondrej Pletényi bol členom správy. Penzionovaní kňazi bývali v kňazskom seminári a ročne dostávali od tisíc do tisícdivsto korún.¹⁴ Keď on sám od roku 1903 definitívne odišiel z miesta prešovského farára, musel si nájsť vhodné ubytovanie. Jeho novým domovom sa stal služobný byt na Bielej ulici v Košiciach. Žiaľ, už o niekoľko málo rokov ho postihla a na lôžko pripútala dlhá, ťažká choroba, ktorej 22. októbra 1909 podľahol. Na jeho miesto bol 8. decembra 1909 menovaný Michal Krajník (1834 – 1918). Práve v tom čase vznikol dokument, ktorý umožňuje aspoň čiastočne nazrieť do majetkových pomerov i každodenného života tohto činorodého kňaza v menej zvyčajnej podobe. Základným dokumentom v tomto smere je tzv.

Odovzdávací protokol pozostalosti.

Pozostalosť v Košiciach 22. októbra 1909 zosnulého Ondreja Pletényiho, kanonika košickej kapituly, opáta a rytiera rádu Františka Jozefa, pozostáva z nasledujúcich majetkových častí:

A. Stav aktív

- 1) *Položky inventáru pod číslami 1 - 4, 6 - 11, 13 - 20, 22 - 43, 45 - 82, predstavovali hnutelný majetok, ktorý bol na základe súdom stanovenej ceny speňažený, pričom do košického uhorského kráľovského daňového úradu boli tieto peniaze uložené. Na základe rozhodnutia obvodného súdu č. 331/1909, bolo uložené 1781 K a 76 halierov*

uložené na vkladnej knižke Prešovskej ľudovej banky, kde boli úročené 4,5% od dane oslobodeným úrokom.

13 ZUPKO, P. *Dejiny Košickej kapituly (1804-2001)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003. s. 102.

14 *A Kassai Százéves Egyházmegye Történeti Névtára és Emlékkönyve*. 1904. I. rész. Kassa 1904. s. 31.

- 2) Z inventáru vybraná položka č. 5 predstavuje zlaté hodinky s retiazkou v hodnote 100 K
- 3) Z inventáru vybraná položka č. 12 predstavuje knihy v hodnote 25 K
- 4) Z inventáru vybraná položka č. 21 predstavuje veniec, ktorý správca pozostalosti po prejednaní ohodnotil na 20 K
- 5) Z inventáru vybraná položka č. 44 predstavuje postelnú bielizeň a periny v hodnote 50 K
- 6) V Košickej ľudovej banke na vkladnej knižke 4693 K a 03 halierov
V hotovosti nezostali žiadne peniaze
- Celková hodnota pozostalosti 6669 K a 79 halierov

B. Stav pasív

Súpis a zostatok po prejednaní, vyrovnaní záväzkov a odkazov predstavuje nasledujúci stav:

- 1) Náklady na pohreb a cirkevné obrady 1154 K a 20 halierov
- 2) Smútočné oznámenia 55 K
- 3) Účet lekárniky 34 K a 09 halierov
- 4) Nedoplatok na nájomnom 52 K a 50 halierov
- 5) Účet lekára dr. J. Wondracseka 100 K
- 6) Účet lekára dr. G. Nagya 70 K
- 7) Náhrobok 600 K
- 8) Peniaze pre služobníctvo 252 K
- 9) Účet sklára Helviga 15 K a 20 halierov
- 10) Účet za opravu nábytku 32 K
- 11) Z cirkevnej základiny vybraná bezúročná pôžička 400 K
- 12) Úrok z cirkevnej základiny mimo vyúčtovania vopred vybratý 300 K
- Spolu stav pasív 3064 K a 93 halierov,

ktoré sa odpočítajú z vyššie uvedených aktív vo výške 6669 K a 79 halierov, pričom sa ukazuje zostatok v čistej hodnote 3604 K a 80 halierov.¹⁵ Zákonití dedičia žiadni nie sú.

O pozostalosti bolo spísané rozhodnutie dňa 24. januára 1905 v Košiciach a košickým kráľovským obvodným súdom 22. októbra 1909, presne podľa zákona vyhlásené, že zostal testament, ktorí dedičia a tí, ktorým boli venované odkazy, ich aj na základe odovzdávacieho protokolu prijali. Preto jeho vyššie uvedenú poslednú vôľu berúc do úvahy z odkazov sa v prvom rade uspokojia nasledujúce:

15 V tomto výpočte sa zostavovateľ odovzdávacieho protokolu pomýlil v neprospech zostatku v čistej hodnote o šesť halierov.

- 1) Medveczky Ede, veľkoprepoš, košický obyvateľ a kolega, dostane zo súpisu položku pod č. 5, zlaté hodinky a retiazku, ocenenú na 100 K
- 2) V košickom cirkevnom obvode sa nachádzajúci ústav na výchovu kňazov, fary vo Füzeri a Radvany dostanú a medzi sebou si rozdelia v súpise pod položkou č. 12 zaradené knihy ocenené na 25 K
- 3) Rovnako košický kňazský seminár na nákup publikácií z oblasti maďarskej literatúry dostane v hotovosti 100 K
- 4) Záborszky Béla, prešovský farár, dostane položku č. 21 zo súpisu, ktorou je strieborný veniec v odhadovanej hodnote 20 K
- 5) Kozeny Mária, košická obyvateľka dostáva odkazom, pod č. 44 do inventára zaradenú položku, ktorú tvorí postelňa bielizeň a periny v hodnote 50 K
- 6) Sluhovia a žobráci pri košickom biskupskom sídelnom kostole dostanú po 50 K, spolu teda im bude vyplatené 100 K
- 7) Košická sídelná kapitula na večnú pamiatku a slúženie omší dostane základinu v celkovej výške 300 K
- 8) Košickej sídelnej kapitule, svojmu nástupcovi na mieste ktoré predtým sám zastával odkazuje v hotovosti 675 K
- 9) Na školskú základinu prešovského ústavu Anglických panien 300 K
- 10) Košická rímskokatolícka cirkevná základina dostane 100 K
- 11) Cvičná škola na výuku domácich prác u košických uršulíniek dostane 100 K
- 12) Škôlka rádu sv. Dominika v Košiciach dostane 50 K
- 13) Sirotinec košického Ženského spolku dostane 50 K

Po vyrovnaní týchto odkazov sa zostávajúca suma pozostalosti ako dedičstvo rozdelí a odovzdá dvom košickým obyvateľkám, z $\frac{3}{4}$ Kozeny Márii a z $\frac{1}{4}$ vdove po Józsefovi Kovalikovi.

Dedičkám na základe testamentu po vyrovnaní pripadajúca suma predstavuje približne 1248 K a 74 halierov. Súd berie na vedomie, že hnutelnosti uvedené v súpise pod číslami 5, 12, 21 a 44 určené osoby už prevzali.

Odovzdávanie zostávajúcich odkazov, prípadne ich vyplatenie, dáva kráľovský obvodný súd za povinnosť vykonávateľovi poslednej vôle, E. Medveczkému. Z tohto dôvodu sa súd, ohľadne v správe súdu sa nachádzajúcich prostriedkov, spojil s košickým uhorským kráľovským daňovým úradom, aby pod č. 331)1909 evidovanú položku vo výške 1781 K a 76 halierov definitívne vyrovnal. Súčasne košický uhorský kráľovský daňový úrad, ako súdny vykonávateľ vyhlasuje, že z uvedenej sumy 1781 K a 76 halierov má E. Medveczky ako správca pozostalosti zaplatiť všetky záverečné zákonné poplatky a odvody.

Tiež žiada E. Medveczkého, košického obyvateľa, aby z tejto sumy a z prostriedkov na u neho sa nachádzajúcej vkladnej knižke, ešte nevyplatené odkazy, rôzne ťarchy a záväzky vyplatil, aby si za svoju námahu na základe pozostalosti stiahol stanovenú odmenu vo výške 400 korún stiahol a po vyplatení všetkého tohto zo zostávajúcej sumy $\frac{3}{4}$ Kozeny Márii, bývalej gazdinej a $\frac{1}{4}$ vdove po Józsefovi Kovalikovi odovzdá. O tom všetkom záverečné vyúčtovanie nech odovzdá na príslušný súd.

Košickému kráľovskému obvodnému notárovi Lászlovi Szmrecsányimu za prejednávania a správu záležitostí súvisiacich s pozostalosťou patrí stanovená odmena vo výške 32 K a 72 halierov, pričom sa zaradí ustanovenie o tom, že vyplatenie zostávajúcej sumy Kozeny Márii a vdove po Jozefovi Kovalikovi ako dedičom, sa uskutoční do 15 dní od skončenia vysporiadania.

O tomto rozhodnutí sa upovedomujú:

- 1) Szmrecsányi László, kráľ. obvodný notár
- 2) Osvietený a vysoko vážený Fischer – Colbrie Ágost, košický biskup
- 3) Osvietený a vysoko vážený Medveczky Ede, správca pozostalosti a rovnako zástupca prešovských Anglických panien
- 4) Uhorský kráľovský daňový úrad v Košiciach
- 5) Kláštor košických uršulínok
- 6) Škôlka rádu dominikánov v Košiciach
- 7) Sipos Bertalan, dôchodca, hlavný účtovník v Košickom dobročinnom ženskom spolku
- 8) Kozeny Mária, dedič
- 9) vdova po Jozefovi Kovalikovi, Kozeny Anna, dedič

Kráľovský obvodný súd v Košiciach, dňa 15. apríla 1910. /Okrúhla pečiatka uhorského kráľovského obvodného súdu/, zápis vyhotovil a podpísal A. Vildmann, úradník obvodného súdu.

Samotné spísanie testamentu a určenie správcu poslednej vôle však ani zďaleka neznamenali koniec celého konania. Správcovi sa iba postupne darilo uzatvárať jednotlivé finančné položky, pričom výnos z predaja aktív bol o niečo nižší ako sa pôvodne očakávalo. Napriek všetkému ešte v polovici apríla 1910 mohol obvodný súd v Košiciach konštatovať, že výška pozostalosti pred uzavretím posledných odkazov predstavuje 1781 K a 76 halierov. Súčasne však z tejto sumy nariadil vyplatenie poplatkov a zo zákona vyplývajúcich zrážok v prospech súdu v celkovej výške 260 K a 91 halierov.¹⁶

16 Archív Košického arcibiskupstva, Košice. i. č. 3267/1910. Rozhodnutie obvodného súdu v Košiciach zo dňa 6. augusta 1910.

Práve poplatky sa nakoniec stali faktorom, ktorý v rozhodujúcej miere ovplyvnil konečnú výšku pozostalosti. Z každého finančného odkazu, napríklad zo 100 K rímskokatolíckej cirkevnej základine v Košiciach si daňový úrad účtoval 10 % zrážku. Iba v tomto konkrétnom prípade to bolo 10 korún.¹⁷ Keď sa správca pozostalosti, veľkoprepošť a kanonik E. Medveczky na konci augusta 1910 obrátil vo veci ukončenia vysporiadania majetkových a finančných záležitostí po Ondrejovi Pletényim na košického biskupa, zostávalo na posledné rozdelenie podstatne menej prostriedkov, ako sa pôvodne očakávalo. Ako uvádza: „... *Po bývalom členovi kapituly, opátovi kanonikovi Ondrejovi Pletényim zostalo (tisícdeväťdesiatšedem) 1097 korún. Z týchto po odpočítaní zrážky za správu vo výške 90 korún, zostatok predstavuje pozornosť po zosnulom Ondrejovi Pletényim. Z nej na cirkevnú základinu pre kanonikov 607 korún sa ešte má previesť...*“¹⁸

Vyrovnanie tejto poslednej položky a zaplatenie daňových a ďalších poplatkov spôsobilo, že obom dedičkám zostala nakoniec necelá tretina pôvodne predpokladanej sumy. Obe ženy si rozdelili iba 360 korún. Z tejto sumy tri štvrtiny, teda 270 korún dostala Kozeny Mária, bývalá gazdiná Ondreja Pletényiho. Jednu štvrtinu, teda 90 korún dostala vdova po Jozefovi Kovalikovi, bývalá kuchárka Ondreja Pletényiho a súčasne matka Márie Kozenej. Až prevzatím tohto dedičstva ako posledného bodu celého vysporiadania bolo možné záležitosť pozostalosti po opátovi kanonikovi Ondrejovi Pletényim konečne uzavrieť.¹⁹

17 Archív Košického arcibiskupstva, Košice. i. č. 3518/1910. Fizetési maghagyás. 20. júla 1910.

18 Archív Košického arcibiskupstva, Košice. i. č. 3513/1910. List E. Medveczkého košickému biskupovi A. Fischer – Colbrie, zo dňa 29. augusta 1910.

19 O prevzatí 270 korún M. Kozenou sa zachovalo potvrdenie zo dňa 9. septembra 1910. Bližšie: Archív Košického arcibiskupstva, Košice. i. č. 2010/1910. Súčasťou spisového materiálu sú aj potvrdenia o zaplatení milodarov a poplatkov za vykonanie pravidelných bohoslužieb.

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

***Chokma. Vedecký zborník vydaný pri príležitosti 60. narodenín
prof. ThDr. Juraja Bándyho. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave.
Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2010. 217 s. ISBN 978-80-223-2893-7.***

Doba po nežnej revolúcii priniesla nové možnosti pre teologickú tvorbu. Predtým tabuizované témy takýmto prestávajú byť, možnosť slobodne riešiť rôzne otázky je hádam neobsiehateľná, dostupná literatúra iba čaká na svojich konzumentov. No hoci sa časy zmenili, problémy i záujmy nabrali globálnejší charakter, potreby ľudskej duše, tiahnutie človeka k duchovnému životu sa neskončilo a ani sa jednoducho nedajú vymazať či nahradiť materiálnym blahobytom. Skôr naopak. Produktom tohto hľadania, tohto tiahnutia k Bohu je teologická tvorba, dialóg, niekedy aj polemika s hľadajúcim i protiviacim sa okolitým svetom. Preto odpovedať na otázky nie je vždy jednoduché. Niekedy dokonca veľmi ťažké, až takmer nemožné. No keď sa nakoniec odpoveď nájde, ukáže sa, že ide len o začiatok cesty, cesty, ktorá vedie k večnému životu. Táto cesta je cestou hľadania múdrosti (hebrejský chokma), o ktorej sa píše, že jej počiatkom je bázeň pred Hospodínom.

A práve Chokma sa stala centrálnym pojmom zborníka venovaného významnému starozákonníkovi, profesorovi Jurajovi Bándymu. Tento starozákonný pojem, ktorý v rôznych kresťanských denomináciách nemá vždy totožný výklad, zároveň tematicky vymedzil príspevky v zborníku,

ktoré sa z veľkej časti zaoberajú, a celkom pochopiteľne, práve starozákonnou problematikou. Dvadsaťtri autorov tohto zborníka skúma nielen otázky jednotlivých bodov Starého zákona, ale tiež interreligiózných vzťahov, významných osobností Slovenska, dejín reformácie či alternatívnej medicíny. Jednoducho povedané, záber je to skutočne široký a ľuďom túžiacim po poznávaní tento zborník nesporne môže poskytnúť uspokojenie. Príspevky sú nielen aktuálne, ale aj hodnotné a šírkou záberu môžu osloviť rôzne zameraných čitateľov. Pozornosť si zaslúži hneď prvý. Ide o stať Jamesa Alfreda Loadera nazvanú „Jonášovo poverenie“, ktorá je konsekvantným teologicko-filologickým pokusom o uvedenie do pochopenia Jonášovho poverenia. Druhá štúdia je venovaná dejinám exegetických prác o Knihe Micheáš. Tretí príspevok patrí Jánovi Grešovi a týka sa prvého prikázania Dekalógu v Novej zmluve. Anton Tyrol sa zamerával na Žalm 23, o ktorom hovorí, a nielen on, ako o drahokame v Žaltári a Pavol Farkaš na interpretáciu podobenstva z Lukášovho evanjelia (16. Kapitola, 1 až 9 verš) o nespravodlivom a pochválenom správcovi. V poradí šiestom príspevku v zborníku János Molnár trochu odbočil od vyslovene biblickej tematiky, aby svoju pozornosť upriamil na veľmi

aktuálnu tému, a to islamu a Európy. Počet moslimov v západnej Európe priťahovaných dobrými ekonomickými a sociálnymi podmienkami, ako aj slobodou neustále rastie. No zároveň sa stále častejšie hovorí o islamizácii Európy. Tento stav vyvoláva otázky, ktoré nie sú vždy ľahko zodpovedateľné a ktoré tancujú na hrane noža tanec, o ktorom neraz hovoria ako o blížiacej sa zrážke civilizácii. Preto je daná štúdia zvlášť súčasná, ale aj zaujímavá a poučná. Pavel Hanes sa v ďalšom, siedmom príspevku zborníka, opäť vrátil k biblickej problematike, a to vo vedeckom článku, ktorého názov znie *Filozofická úvaha k teológii obetovania*. Jozef Jančovič zasa skúma text z knihy Exodus, kde sa píše o Mojžišovom stane mimo tábora (33. Kap., 7 až 11 verš). Nasleduje príspevok, ktorý taktiež priamo nesúvisí s biblickou problematikou, no ktorý je historicky nesporne zaujímavý. Ide o rokovanie Miloša Klátika o významnej osobnosti evanjelickej cirkvi prvej polovice 20. st. - Samuelovi Štefanovi Osuskom. Ondrej Prostredník vo svojom príspevku skúma vzťah Krista a cirkvi na základe listu apoštola Pavla efezským kresťanom (5. Kap. 21-32). Teleologické aspekty v rodokmeňoch Ježiša Krista sú nesporne zaujímavé a neraz podnetné nielen teologicky, ale aj historiozoficky. O tom hovorí príspevok Františka Ábela, ktorý si nesporne zaslúži pozornosť. Podobne je tomu aj v prípade štúdie Ľubomíra Batka nazvanej *Zákon a evanjelium. Hermeneutický kľúč Martina Luthera*. Anna Barnau sa zamerala na nádej vzkriesenia v kontexte so starozmluvnou eschatológiou a jeho významom pre teológiu Wol-

fharta Pannenberg. Štúdia má názov *Boh ako sila budúcnosti*. Eva Mažárová píše o témach 11. kapitoly knihy proroka Ozeáša a možnom vplyve novoasýrskej prorockej literatúry na túto kapitolu. Anna Lukačovská sa venuje exegetickej analýze 1 Kr 17 a homiletickému využitiu tzv. Eliášovho cyklu, Katarína Šoltésová zasa historickému vývoju obetného kultu v Izraeli, pričom sa nevyhla ani témam stavu obetného systému pred vstupom Izraela do Kanaánu, ako aj ľudským obetiam. Veľmi aktuálna je tiež téma Moniky Závaš nazvaná *Alternatívna medicína a odpoveď kresťana*. Jozef Benka skúma vzťah rétoriky a homiletiky, o ktorom hovorí ako o nie celkom jednoduchom. Norbert Hajský sa zameril na Jakoubka ze Stříbra, a to ako na etiku v sociálnej oblasti. Príspevok Radoslava Hanusa je exkurzom do dejín rozvoja evanjelického teologického vysokoškolského vzdelávania v Uhorsku a prvej ČSR. Sidonia Horňanová píše o odhaľovaní Božích tajomstiev v pozoruhodnej židovskej apokalyptickej tradícii. Posledný príspevok, pojednávajúci o výskume, ktorý pripúšťa alfabetickú poému v prvej kapitole knihy proroka Nahuma patrí Dávidovi Benkovi a jeho názov znie „*Alfabnetický hymnus v Nah 1?*“

Na prvý pohľad je jasné, že ide o veľmi dobrý zborník, ktorý nielen biblistom, hlavne starozákonníkom, ale aj ľuďom, ktorí sa zaujímajú o niektoré málo známe otázky môže napomôcť hlbšie preniknúť a pochopiť otázky, ktoré si často nekladú alebo ich prebehnú len tak, okrajovo. Pre teológov, ako aj študentov teológie, je viac než len pomocníkom pri prehľbovaní vlastného teologického vedomia a roz-

širovaní svojich vedomostí. No predovšetkým je výsledkom hlbokého úcty, akej sa prof. ThDr. Juraj Bándy teší me-

dzi teológmi a mysliteľmi, ktorým učarovala kniha kníh - Biblia.

Ján Šafin

SLODIČKA, A. – SLODIČKOVÁ, M. (eds.). *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej 26. 10. 2011 v Prešove (slovenské príspevky)*. Prešov : GTF PU Prešovská univerzita v Prešove, 2011, s. 205. ISBN 978-80-555-03999-8.

Zborník „Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti“ (Jesus of Nazareth in the theological and interreligious context) bol vydaný v roku 2011 pri príležitosti konania medzinárodnej vedeckej konferencie s rovnomeným názvom. Zborník sumarizuje odborné príspevky účastníkov konferencie, ktorá sa konala v rámci inštitucionálneho projektu Konferencie biskupov Slovenska č. 1 a zahraničného projektu Washington D. C. Corporation reg. č.: WDCC/USA - 07/10.10/01 s názvom: The history of the Slovak religion studies in ecumenical and interreligious context.

Konferencia „Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti“ sa konala dňa 26. 10. 2011 na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Iniciátorom tejto konferencie bol doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. Na organizovaní konferencie sa podieľala Katedra filozofie a religionistiky GTF PU v Prešove, Subkomisia pre náuku viery Konferencie biskupov Slovenska, Spolok sv. Cyrila a Metoda, Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu – Prešovská univerzita v Prešove. Konferencia by sa nezaobišla bez zahraničných spoluorganizátorov - Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.

Hlavným zámerom zostavovateľov, doc. ThDr. PaedDr. Andreja Slodičku, PhD. a ThDr. PaedDr. Moniky Slodičkovej, PhD., bolo zosumarizovať 15 slovenských príspevkov, ktoré sa tematicky orientujú na osobu a dielo Ježiša z Nazaretu v kontexte teológie a religionistiky. Recenzentmi zborníka boli Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. z Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove a ks. prof. dr. hab. Józef Budniak z Uniwersytetu Śląski v Katowicach.

Prvým príspevkom v zborníku je „*Úvodné slovo na otvorenie konferencie*“, ktorého autorom je Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. V samotnom úvodnom slove, pri príležitosti konania medzinárodnej vedeckej konferencie na GTF PU v Prešove, privítal prednášateľov zo Slovenska, zo zahraničia a všetkých prítomných.

Druhým príspevkom je „*Úvodný príhovor*“ doc. ThDr. PaedDr. Andreja Slodičku, PhD., editora, vedeckého garanta konferencie a zároveň aj vedúceho projektu.

Po úvodných slovách Mons. prof. ThDr. Petra Šturáka, PhD. a doc. ThDr. PaedDr. Andreja Slodičku, PhD. nasleduje príspevok s názvom

„Ježiš z Nazareta v kresťanskej reflexii - Božský legát, ktorý uskutočňuje a zavŕšuje Zjavenie (teologické a religionistické súvislosti)“. Doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. sa pokúsil vo svojom príspevku reflektovať kresťanský pohľad na definitívny a absolútny charakter zjavenia, ktoré prináša Ježiš z Nazareta.

Mons. ThDr. Marián Chovanec, PhD. a jeho „Ježiš Kristu – Pán časov“ nám má priniesť poznanie, že Ježiš je absolútny Pán nad svetom a dejinami.

Teologická reflexia nad kultom Kristovho milosrdenstva sa rozvíja v dvoch rovinách, ktoré sa pokúsil priblížiť prof. ThDr. Anton Adam, PhD. vo svojom príspevku „Teologické východiská kultu Kristovho milosrdenstva“.

Širokú verejnosť dnes zaujíma medzináboženský dialóg, hlavne dialóg s islamom. Doc. PhDr. Molnár János, PhD. v príspevku „Chápanie Ježiša Krista v islame“ rozoberá osobu Ježiša Krista tomto monoteistickom náboženstve.

Prof. RNDr. ThDr. Jana Moricová, PhD. a „Premenenie Pána v Latinskej cirkvi“ sa pokúsili priblížiť podstatné prvky, ktoré Katolícka cirkev na Západe vyzdvihuje v súvislosti so slávením Premenenia Pána.

Prof. ThDr. Juraj Bándy z Reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho v Komárne sa vo svojej štúdii venoval textom, ktoré v Matúšovom evanjeliu pripravujú pašiový príbeh. Preto aj názov jeho príspevku je „Mesiášske tituly v Matúšových pašiach“.

Aktuálnosť prednášky „Niektoré modely teológie kozmického Krista“ - jej autorom je doc. ThDr. PaedDr. Róbert Sarka, PhD. Za svoj cieľ si zvolil

prezentáciu niektorých predstáv modelov o kozmickom Kristovi, ako aj vyjadrenia Cirkvi k tejto problematike.

Trnavskú univerzitu na tejto konferencii reprezentoval ThLic. Jozef Matejovský so svojím príspevkom „Tituly a atribúty Ježiša Krista v menlivých častiach nedelnej (voskresnej) večierne“.

Úlohu Ježiša Krista vo folklóre a v regióne Medzibodrožie predniesol Mgr. Attila Lévai, PhD. V príspevku „Ježiš Kristus v našej ľudovej tradícii“ sa zaoberá úlohou Ježiša Krista vo veľkonočných veršoch, legendách a v archaických ľudových modlitbách.

Príspevok Mgr. Márie Poliakovej, PhD. nám prináša obraz Ježiša Krista z pohľadu judaizmu. Ďalším zástupcom Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove je ThDr. Štefan Paločko, PhD. s príspevkom „Význam kristologickej dogmy tretieho konštantínopolského koncilu pre praktický kresťanský život“.

Katolícku univerzitu v Ružomberku prezentovala Lívia Fillová so svojou štúdiou „Ježiš Kristus a mýty v tvorbe M. Fredrikssonovej“.

Posledným príspevkom je „Symbolika ikonografického zobrazenia vybraných Pánových sviatkov“ od ThDr. PaedDr. Moniky Slodičkovej, PhD. Tento príspevok bol pokusom o prezentáciu symboliky ikonografického zobrazenia vybraných Pánových sviatkov.

Zborník „Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti“ (Jesus of Nazareth in the theological and interreligious context) nám prináša plnohodnotných 205 strán, ktoré môžu obohatiť čitateľov z odborných kruhov teológie, religionistiky, histórie či filozofie, ako aj širokú verejnosť.

Zuzana Molitorisová

V službe obnovy: Vedecký zborník vydaný pri príležitosti 60. narodenín Dr. h. c. prof. ThDr. Júliusa Fila. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave. Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2010. 255 s. ISBN 978-80-88827-37-5.

Pomerne nedávno sa do rúk čitateľa dostal vedecký zborník venovaný šesťdesiatinám prof. Júliusa Fila. Završená šiesta dekáda života je nesporne vhodnou príležitosťou pozastaviť sa, zaspomínať a popremýšľať nad prežitým životom. O to vhodnejšia je táto príležitosť v prípade človeka, ktorý svoj život nežije prázdno, netvorivo, ale práve naopak. Prof. Filo, dovoľm si povedať, známy syn známeho otca, určite nepatrí medzi tých, ktorý zostali iba na biologickej rovine ľudskej existencie.

Ako popredný predstaviteľ evanjelickej cirkvi, ktorá sa v dejinách Slovenska môže popýšiť skutočne významnými osobnosťami, už niekoľko desaťročí tvorivo nadväzuje na popredných dejateľov duchovného života nielen evanjelického prostredia srdca Strednej Európy. Jeho angažovanosť na duchovnom, ale aj spoločenskom poli je všeobecne známa a bolo by kontraproduktívne ju teraz rozoberať. Nech je to však akokoľvek, práve tam treba hľadať korene zborníka pri príležitosti jeho šesťdesiatín. A tak, aká je všestrannosť jeho tvorba a spoločensko-religiózna aktivita, tak sú rôznorodé aj príspevky v predstavenom zborníku, ktorý je tematicky rozdelený do viacerých oddielov tak, ako sú prednášané na teologických fakultách. Starý a Nový zákon, systematická teológia, cirkevné dejiny, praktická teológia predstavujú základné časti teológie ako mozaika vytvárajúce jeden celok, jeden zmysluplný obraz. Starému zákonu sú venované dva príspevky. Autorom prvého je prof. Juraj Bandy a je venovaný kontrole Bo-

žích sľubov. Ide o rozbor dvoch textov zo 4. a 5. knihy Mojžišovej. Druhý napísal Dávid Benka a jeho obsahom sú biblické východiská diakonie. Novému zákonu sú venované taktiež dva príspevky. Ján Grešo sa venuje problematike hodnôt večného života podľa učenia Novej zmluvy, zatiaľ čo František Ábel teológii nádeje a jej perspektíve v blízkej budúcnosti. Všetky štyri biblické príspevky nie sú venované často pretriasaným témam a aj to zvyšuje ich atraktivnosť. Do oblasti systematickej teológie patrí celkovo osem príspevkov. Igor Kišš sa zaoberá Komenského snom o zlatom veku ľudstva, Paul Hnilický problematikou hriechu, Kristian Krause minulosťou a súčasnému stavu luteránskej cirkvi v jej domovine, Rainer Stahl sleduje jednotu i mnohotvárnosť v biblii, Anna Case – Winters sa zaoberá vzťahom medzi luteránmi a reformovanými ako príkladom ekumenickej spolupráce, Ondrej Prostredník sa venuje spoločnému vyhláseniu o ospravedlnení, Ľubomír Batka cirkevnému chápaniu úradu, Michal Vančo kultúrnym výzvam a nádejám kresťanských cirkvi na Slovensku. Cirkevné dejiny sú spracované v príspevkoch Karla W. Schwarza, ktorý sleduje význam synody v Žiline v r. 1610. Osobnosti a dielu Aurela Stodolu je venovaný príspevok Miloša Klátika. Thomas J. Drobená píše o Kláštore svätej Kataríny na hore Sinaj. Norbert Hajský prináša náčrt učenia o sviatostiach v diele Výklad na Zjavenie sv. Jána, ktorého autorom je Jakoubek ze Stříbra. Samuel Mišiak píše o Danielovi Krmanovi mladšom

a jeho dedičstve na Myjave a v Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku. Najviac príspevkov je venovaných praktickej teológii. Jozef Jarab píše o krste ako o začiatku nášho kresťanského života. Gerhard Maier vo svojej štúdii hovorí o zmenách, ktoré nastali pri výklade Písma v druhej polovici 20. st., predovšetkým o iných cestách chápania biblického textu (hlbinnopsychologickej, spirituálnej, feministickej atď.), než je iba dominujúci historicko-kritický výklad. Stanislav Pietak hovorí o povolani ako Božej iniciatívy a odpovednosti cirkvi, Jozef Benka o príprave a rozvíjaní evanjelického farára v modernej dobe. Moroslav Hvoždara sa venuje kontextuálnosti evanjelic-

kých a.v. služieb Božích v kultúre Slovenska. Katarína Vlačová píše o vzťahu medzi liturgiou a teológiou, Milan Jurík o vplyve učenia o ospravedlnení na kresťanskú dobročinnosť v teológii Martina Luthera. A nakoniec Monika Záviš hovorí o syndróme vyhorenia u študentov a učiteľov teológie.

Záver tohto rozsiahleho zborníka tvorí zoznam publikačnej činnosti Dr. h. c. prof. ThDr. Júliusa Fila. Toto veľmi stručné prezentovanie výročného zborníka je iba náčrtom príspevkov, ktoré sú prejavom vďaky človeku, ktorý sa svojim životom a dielom stal akýmsi „prvým podnecovateľom a hýbateľom“ k jeho vzniku.

Ján Šafin

MILKO, Pavel. *Órigenés učiteľ*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2008. 205 s. ISBN 978-80-86818-60-3.

Máme pred sebou knihu, ktorá je zároveň docendskou prácou ThLic. Pavla Milka, PhD., pojednávajúcu o jednej z najdiskutovanejších a najkontroverznejších osobností kresťanských dejín prvého tisícročia - Origena z Alexandrie. Konkrétnejšie povedané, nejde natoľko o osobu a učenie veľkého Alexandrijčana vo všemožných jeho prejavoch, ale skôr, čo napovedá už samotné pomenovanie knihy, o Origena učiteľa. Táto otázka nemôže byť riešená mimo kontextu života a diela slávneho Alexandrijčana, nechýba ani stručný náčrt života a doktríny Origenovej v práci.

Podme však po poriadku. Po formálnej stránke v práci nemôžeme takmer nič vytknúť. Samozrejme, že mohlo byť citovaných viac diel o Origenovi,

tých je dnes ale toľko, že by pokojne naplnili veľmi slušnú knižnicu. Dôležitejší bol výber literatúry, úzko súvisiaci s riešenou témou, ktorý je nesporne dobrý. Predovšetkým chceme vyzdvihnúť fakt, že autor pracoval s originálmi, z ktorých vychádzal a až potom pristupoval k sekundárnej literatúre, dnes neraz zastierajúcej samotný pôvodný text množstvom podivných „výkladov“. Citácie v origináloch, resp. zachovájúcich sa starých latinských prekladoch, práca s pôvodným textom, porozumenie týchto textov stoja za vyzdvihnutie. Taktiež rozvrhnutie práce na jednotlivé kapitoly, ich konkrétnosť a zaujímavosť, hĺbka spracovania znesú najprísnejšie kritéria.

Pokiaľ ide o zaujímavejšiu a dôležitejšiu obsahovú stránku práce, opäť

nám nezostáva nič iné ako vyjadriť spokojnosť. Učiteľ Origenes je v nej veľmi dobre predstavený. Autor po stručnom opise jeho života prechádza k doktríne, pokiaľ sa takto môžeme vyjadriť, slávneho Alexandrijčana. Zo života a štúdia Origena nás v knihe zaujala zmienka o štúdiu Origena u Ammonia Sakkasa (s. 13-15), a to v súvislosti s dobrou staťou známeho ruského mysliteľa Vladimíra Sergejeviča Solovjeva (1853-1900), ktorú napísal pre Brockhausov a Efronov encyklopedický slovník (1891-1909). Solovjev v nej totiž rozlišuje Origena - neoplatonika a Origena - kresťana. Známy Rus v nej doslova píše: „Správa o tom, že počúval prednášky Ammonia Sakkasa, zakladateľa neoplatonizmu, pravdepodobne vznikla neskôr kvôli popluteniu s druhým Origenom.“ V poznámke k stati pod čiarou dodáva: „Šlo o Origena – pohanského filozofa z Alexandrie, súčasníka znamenitého kresťanského spisovateľa toho istého mena a žiaka Ammonia Sakkasa. V knihe „O démonoch“ diskutoval s iným filozofom toho istého smeru, ktorý sa volal Numenius. Tento Origenes obhajoval identitu svetovej duše s najvyšším rozumom. Origenes svojimi názormi reprezentoval prvotnú fázu neoplatonizmu, kedy tri princípy bytia (Jedine, Rozum a Duša) neboli chápané oddelene.“¹ Iné poznámky k tejto časti práce nemáme.

Autor sa ďalej venuje predovšetkým obsahovému hodnoteniu diela veľkého Alexandrijčana. Poukazuje na rôzne nedostatky pri vysvetľovaní Origena,

na jeho hodnotenie skôr na základe myšlienok, názorov a diel Origenových neskorších prívržencov, neraz komoliacich odkaz ich „učiteľa“, než podľa jeho autentických diel. V podstate celou prácou sa tiahne požiadavka nevyhnutnosti kritického prístupu k minulosti, pretože nie všetky historické podania môžu byť prijaté. Hádám nemusíme pripomínať, že práve v spojitosti s Origenovým životom a učením je táto otázka mimoriadne aktuálna. Historikom antickej éry kresťanských dejín je dobre známe, že povstala ešte v prvej polovici IV. st. v spore s arianizmom, no premoženie origenizmu v trojičnej teológii sa vtedy odohralo, ako hovoril otec Georgij Florovskij vo „Východných otcov IV. st.“ (Paríž 1931) takmer mlčanlivo – Origenovo meno bolo len zriedka spomínané. Inak to ale bude s origenistickými spormi na konci IV. storočia v Palestíne, ešte komplikovanejšie v prvej polovici VI. st. v samotnom srdci ríše, v Konštantínopole.

Práve vtedy, konkrétne v r. 513, rímsky cisár vydal 10 anatematizmov proti Origenovi a všetkým, ktorí bránia jeho nečisté názory. Tento edikt bol prijatý v Konštantínopole, Palestíne a Ríme. Pred snemom sa ďalší cisár, samotný veľký Justinián, obrátil k biskupom s novou epištolou týkajúcou sa Origena. Podľa všetkého odsúdenie Origena bolo vyhlásené zhromaždiacimi sa otcami skôr, než bol snem oficiálne otvorený, preto sa o ňom ani nehovorí v snemových „**aktoch**“ (anatéma 11; por. Trullský snem 1). V čase samotného snemu sa o nich zmieňuje Teodor Askida. Čoskoro po sneme o odsúdení Origena a origenistov podáva správu Cyril Skytopolský vo svojom

1 SOLOVJEV, V.S. Origenes. In *Brockhaus-Efronov encyklopedičeskij slovar*. Sankt Peterburg.

živote Sávu Osvieteného a priamo ho pripisuje všeobecnému snemu. Okrem Origena boli odsúdení ešte Dydim a Evagrius. Anatematizované boli presne pomenované „**bezbožné názory**“, vyslovené samotným Origenom alebo jeho stúpecami. Odsúdenie sa vzťahovalo predovšetkým na palestínskych origenistov, ktorí narúšali pokoj v tamojších monastiéroch. Ešte v roku 542 boli odsúdení patriarchom Efrémom na miestnom sneme v Antiochii. O niečo skôr proti origenistom písal Antipatros, biskup Bostrijský (v Arábii). Palestínsky origenizmus bol spojený so sýrskym (por. Bar-Sudaili)... Justinian vo svojich ediktoch iba opakoval doteraz vyhlasované obvinenia. Krátko pred snemom prišlo do Konštantínopolu zvláštne posolstvo z Lavry ctihodného Sávu Osvieteného, na čele s igumenom Kononom. Mnísi cisárovi predstavili osobitné doklady s výkladom „**celej bezbožnosti**“... Ťažko povedať do akej miery presne citovali Origena jeho žalobcovia. V každom prípade sa zdalo, že odsúdené názory skutočne vyplývajú z jeho premís. V edikte z r. 543 sa odsudzuje učenie o preexistencii a sťahovaní duší, učenie o večnej duši Isusa už pred vtelením sa zjednocujúcej s Božím Logosom, učenie o tom, že bol nielen človekom pre ľudí, ale aj serafímom pre serafímov, že niekedy bude ukrižovaný za démonov – učenie o apokatastasisi atď. (podrobnejšie v epištole z roku 552, kde je daný náčrt celého systému). Jeho základná idea: všetko od večnosti bolo stvorené v dokonalej duchovnosti a skrze odpadnutie vznikol terajší rôznorodý a telesný svet, svetový proces sa ukončí všeobecným

obnovením a plným odvtelením (deinkarnáciou) všetkého existujúceho. Toto by mala byť schéma samotného Origena. Presne môžeme povedať, čo v systéme Origena priťahovalo origenistov VI. storočia. Cyril Skytopolský rozpráva o rozdelení palestínskych origenistov na *isochristov* a *protoktistov*...

Aká reálna úloha v týchto sporoch patrila samotnému Origenovi? To je otázka, na ktorú sa pokúša odpovedať práca Pavla Milka. Autor v nej nerieši problém jednoduchým priamočiarym zopakovaním odsúdení, ale domnievame sa, že sa úspešne pokúša preniknúť do samotného jadra sporov a rozobrať ho v Origenovej osobnosti i diele. Je totiž dobre známe, že Origenes všetky svoje knihy napísal až vtedy, keď sa skončil jeho vnútorný zápas a jeho systém sa tak povediac uležal. Ako hovoril spomínaný Georg Florovsky, neznamená to, že zápasu už nebolo, že skončil. V živote bol Origenes človekom „borby“. Nielen kvôli historickým okolnostiam bol polemistom. Polemickým je samotné jeho myslenie. Táto polemika pre neho nebola len dialektickým rozmedzovaním či parcelizáciou. Buričský duch Origena je utkaný z protirečení. Pokiaľ je v jeho systéme silný pátos zmierenia a oportunizmu, tak hlavne kvôli opaku, bolesti rozdvojenia a rozladenia. Origenes bol helénom a zároveň nepriateľom helenizmu. Origena právom môžeme pomenovať „posledným gnostikom“, no on sám historických gnostikov považoval za najhorších heretikov, teologických falšovateľov a cudzoložníkov, hovoril o nich s podráždením a zlosťou. Proti ich výmyslom vždy kladie „cirkevné slovo“, „cirkevnú kázeň“. Sám chce

byť iba vykladačom podania, „pravidla viery“. Hoci sa mu to niekedy aj nepodarilo, pochopiť Origena je možné iba z tohto jeho zámeru, z jeho problematiky, z jeho protirečení.

Pri všetkej svojej rozumovo, tak povediac, „nazeravej obdarovanosti“ či jednoducho schopnosti kontemplatívneho vnímania skutočnosti Origenes povolaným filozofom nebol – v tomto ohľade vonkoncom nie je helénom. Filozofia bola pre neho vždy iba pomocným prostriedkom, umením výkladu. Origenes chcel byť predovšetkým vykladačom Písma. Pre Origena mimoriadne veľa znamenala Biblia, biblická mystika. Exegetická metóda jeho teológie nie je iba literárnou manierou či pedagogickým príkladom. Origenova alegorická metóda má svoj vnútorný zmysel.

Je jasné, že pochopiť ktoréhokoľvek mysliteľa znamená zachytiť vnútorné spojenie a rytmus jeho premýšľaní, nahmatať ich intímny uzol. Podľa Florovského v Origenovom systéme predovšetkým bije do očí, že je pochopiteľnejší bez historického Christa. Vonkajším spôsobom sa to prejavuje tým, že v knihe „O princípoch“ kapitoly o Trojičnosti a o Vtelení vytvárajú dojem vložky a zjavne narušujú postupnosť, neprerušiteľnosť myslenia. Bolo by unáhlené a necitlivé vysvetľovať to tým, že Origenes mechanicky spája rôznorodé elementy. Origenes ich rozpúšťa vo svojej taviacej peci, a predsa sa neroztavujú a nezlievajú. Výsledkom je amalgám, ale nie syntéza. V tomto je tragické zauzlenie jeho systému. Origenes sa pokúša, no nemôže myslieť historicky. Obťažnosť tejto témy nespočíva v tom, že pre Orige-

na (a v tomto ohľade je helénom) prvou a dôležitou otázkou je otázka o pôvode vecí, ale skôr v tom, že on neponíma a dokonca neprijíma čas. Existencia a samotná možnosť empirického sveta, mnohorakého, rôznorodého a premenlivého, zostáva pre Origena nevyriešenou záhadou. Dokáže myslieť jedine bez času, jedine sub specie aeternitatis, poníma iba večné a nemeniteľné bytie – „bývanie“, prebývanie, bytie vo svete je vo všeobecnosti pre neho nepochopiteľné. Celý pátos Origenovho systému spočíva v tom, aby odstránil, zrušil záhadu času a existencie. Práve v tomto je intímny zmysel jeho znamenitého učenia o „všeobecnom obnovení“, teda o apokatastase. U Origena toto učenie o „všeobecnom spasení“ vonkoncom nie je určované morálnymi motívmi. Je to predovšetkým metafyzická teória. Apokatastasis je odmietanie histórie. Všetko čo prebýva, celý obsah historického času sa rozoseje bez pamäti a bez stopy, „po“ histórii zostane iba to, čo už bolo „pred“ históriou. Neznamená to, že Origenes je „iluzionistom“ vidiacim zdanlivosť sveta na spôsob indickej máje. Nijako neneguje realitu času a dejín - čo odmieta je iba zmysel histórie. V histórii ani nemôže byť zmysel, pretože podľa Origenovho názoru sa história začína cez absurdum, od presýtenia „prvozdaných“ duchov dobrom. V Origenovom systéme je najlepšie jeho učenie o slobodnej vôli, v ktorom sa zdá, akoby naozaj ďaleko odchádzal od gnostikov a tiež helenizmu vo všeobecnosti. Napriek tomu v konečnom zúčtovaní je podľa Origena slobodná vôľa neplodná. Ani plodnou nemôže byť, pretože nie je čo produkovať, k arcistvorenej plnosti nie

je čo dodať. V Origenovom systéme sloboda vôle vysvetľuje pád sveta, fakt nerozumnosti. Pre Origena je sloboda vôle nevyhnutná ako príčina zla. Pre dobro nie je potrebná sloboda. Toto je spojené s radikálnym ahistorizmom Origena. Čas nie je potrebný, história nie je potrebná, pretože skôr ako „čas“ začal byť, existovať, plynúť (pred „časom“), „pred“ históriou je realizovaná všetka plnosť bytia, všetko čo je dôstojné a schopné, čomu náleží byť. Ako pravý helén a platonik, Origenes neponímal vstupovanie do večnosti, narodenia či vzniku pre večnosť. Mohol pripustiť vypadnutie z večnosti ako nerozumnú, či dokonca nevysvetliteľnú katastrofu; a vyriešenie tejto katastrofy skrze návrat do večnosti. K tomuto je zvädzaná celá Origenova filozofia dejín – kruh návratu. Kruh, symbol plnosti, ale symbol nehybnosti, bol pre antické vedomie najvyšším spomedzi symbolov. Priama línia, symbol pohybu, sa antickému človeku zdala byť desivým obrazom chaosu, temnej a hlúpej nekonečnosti. Odtiaľ pochádza ideál návratu. Origenes ho otvorene vyznával. Origenizmus nie je akozmický. Naopak, toto je učenie o večnom svete. No jeho večný svet je svet duchov, svet rozumov, bytostí. Tento ideálny svet je prvoobraz a hypostáza empirického sveta – Origenes k nemu pripája biblické meno Sofie, Premúdrosti Božej. Toto je obraz a zjavenie Boha. Tento ideálny svet nevzniká, ale je večne. Origena nemožno pomenovať panteistom. Zreteľne odlišuje svet od Boha ako Jeho „stvorenie“. Jedine toto stvorenie nemôže myslieť inak ako večne – zdá sa mu, že to vyplýva z učenia o Božej neme-

nitelnosti a jednoduchosti. Zároveň, keď Origenes hovorí o Božom živote, hovorí práve o Zjavení, o Bohu mimo sveta by Origenes chcel iba mlčať. V tomto ohľade má blízko k Plotínovi a ešte bližšie k Filónovi. Ešte jednu črtu je potrebné pripomenúť v Origenovom učení o ideálnom svete. Je to akási plnosť bytostí, všetko od svetiel po vodné živočíchy. Toto všetko sú padnutí duchovia. Z toho všetkého je u Origena najneočakávanejšie jeho odmietanie hierarchie bytostí. V ideálnom svete niet stupňov. V jeho predstave stupňovitost bytia by bola defektom, pokazením. To, čo nie je najlepšie prijať nemôže. Preto je v ideálnom svete všetko homogénne. Pokiaľ ideálny večný svet, svet homogenných a jednobytých duchov, potom to znamená, že v ňom niet rozdielu medzi anjelom a človekom, medzi anjelom a „vodným živočíchom“. Znamená to, že v ňom niet človeka. To, čo odlišuje anjela od človeka, človeka od zvierat, patrí jedine k empirickému svetu. Toto sú dôsledky pádu. Tieto budú odstránené vo všeobecnom obnovení. V budúcom svete taktiež nebude človeka. Pokiaľ anjelský stupeň budeme považovať za najvyšší, potom, podľa Origena, je skutočne potrebné povedať, že jedine anjeli existujú – teraz na rôznych stupňoch pádu.

Origenes nebol dokétom, jeho premisy ho k tomu nenútili. Nemusel odmietat historické Zjavenie, musel iba považovať všetko historické v Zjavení za pomíňajúce. Pokiaľ je Biblia skutočne knihou Zjavenia, musí v nej byť nehistorický zmysel. V tomto je základ alegorickej metódy. Je možné povedať, že toto je metóda dehistorizácie Biblie. Pokiaľ Bultmann demytologizo-

val Bibliu, Origenes ju dehistorizoval. Biblia sa mení na knihu prísloví a videní, a predsa neprestáva byť aj knihou posvätnéj histórie. Napriek tomu iba prostáčkovia sa môžu zaujímať o historické, o „židovský“ zmysel. V podstate ten istý záver Origenes rozširuje aj na Nový Zákon, na Evanjeliovu históriu. Nijako nenegujúc jej reálnu hodnotnosť (a vieme, že ju bránil pred Celzom), Origenes nemôže pripustiť, že historický zmysel Evanjelia je jeho posledný a večný zmysel – veď to, čo je historické, nemôže mať večný zmysel. A proti historickému tieňu Evanjelia Origenes kladie jeho večný zmysel a „večné Evanjelium“ – večné, poznamenáva Origenes, „v porovnaní s týmto našim Evanjeliom, ktoré je dočasne hlásané v pomíňajúcom svete a veku“. Toto Večné Evanjelium sa usiluje prečítať medzi riadkami evanjelia historického, a noezaujíma ho historický Christos najviac zo všetkého v Evanjeliu. Pri jeho kategorickom ahistorizme bolo pre neho ťažké pochopiť obraz Christa. Nemohol spojiť spasenie sveta s jednou historicky presnou udalosťou. V Origenovej christológii sa podivne preplietajú protirečivé motívy. Origenes rázne a priamo vyznával Christa ako Bohočloveka – a toto meno je po prvýkrát postretávané, ako sa zdá, práve u Origena. Avšak, pokiaľ postavíme otázku, kedy sa Slovo stalo človekom, Origenova odpoveď sa rozdvaja. V prijatí Slovom človečenstva rozlišuje dva momenty. Veď všetky ľudské duše sú večné, a preto preexistujú pred telesným narodením a vojením do empirického sveta. Od večnosti existuje aj duša Isusa a pred pádom sveta sa zjednocuje so Slovom – zjednocuje sa ako železo s ohňom. Je potrebné

zdôrazniť, že toto je zjednotenie dvoch večných veličín... Práve toto predsvetové či svet predchádzajúce a nadčasové zjednotenie najčistejšej a večnej duše Isusa so Slovom Origenovi sa ukazuje ako podstatné. Bohočlovečenstvo sa realizuje za prahom histórie, pred vznikom času. Vtelenie sa ukazuje len ako zjavenie v empirickom svete už preexistujúceho Bohočloveka. Vlastne toto nie je vtelenie Slova, ale vtelenie zbožstenej duše Isusa, nerozdeliteľne zjednotenej so Slovom. Podľa logiky Origenovho systému, inkarnované nemôže byť definitívne, pretože telesnosť je vo všeobecnosti pomíňajúcim dôsledkom hriešneho pádu a stenčuje sa podľa miery očistenia, aby bolo úplne roztrúsené v naplnení času. Vtelenie Christa podľa Origena má pomíňajúci a pedagogický zmysel. Toto je zjavenie Slova v temnote empirie, skrze vtelenie sa Boh stáva priamym a ohmatateľným pre zmyslové človečenstvo. Práve preto človečenstvo Christa musí byť priezračným. „Jeho človečenstvo,“ hovorí Origenes, „to je prvý a najnižší stupeň, s ktorým sa musíme stretnúť (spojiť, súhlasiť), aby sme mohli prejsť po druhých a dosiahli toho, čím je Syn Boží Sám v Sebe.“ Podľa miery duchovného vzrastania a vzťahovania sa musíme odvracať od Christovho človečenstva – ono je len pedagogickým prostriedkom pre nazeranie najvznesenejšieho Božstva. V tomto zmysle Origenes rázne stavia proti sebe ľudí prostých (neučených), ktorí sa klaňajú Bohu v Jeruzaleme a poznajú jedine Christa ukrižovaného, nazerajú Slovo iba v tele a – „anjelom rovných“ gnostikov prijímajúcich Slovo ako Ono bolo na začiatku u Otca. Inak povedané, cesta duchovného vystupovania hore akoby

prechádzala mimo Golgoty. Pozitívny vykupujúci zmysel ani v smrti na kríži, ani vo vzkriesení Origenes nikdy nedokázal odhaliť. Pre Origena je Kristus predovšetkým Prorok a Učiteľ...

V súvislosti s knihou P. Milka je potrebné poznamenať, že idea vychovania a vyučenia prechádza skrze celý Origenov systém, v tomto je jedna z jej helenistických črt. Každá duša prechádza vlastnú vykupiteľskú cestu skrze striedajúce sa svety a veky, vykupuje pritom svoj osobný hriech, aby sa vrátila na svoje spustené miesto vo večnom svete. Toto je cesta nevyhnutného, hoci aj nenásilného návratu. Origenes je presvedčený, že vôľa nemôže skostnatieť v úpornom protivení, že sa musí prelomiť. Na tejto ceste každá duša potrebuje tak jedine sprievodcu na ceste a príklad. Takýto príklad ukazuje Kristus a do tej miery je sprievodcom na ceste a prevádzачom duší. V podstate je dočasným prevádzачom. Podľa Origena existuje rebrík nazeraní, a od nazerania Slova treba prejsť k nazeraniu Otca. Niekedy sa skončí kráľovstvo Syna a nastúpi najvyššie kráľovstvo Otca – v tomto sa rázne prejavuje trojičný subordinacionizmus Origena. Už aj teraz dokonali spravodliví (a martýrovia predovšetkým) vystupujú v záhrobnom živote za hranice histórie a empirie, žijú už vo večnom svete. V Origenovom zobrazení ide o svet večnej rozprávky, sviatočný svet videní – ako aj celá záhrobná cesta duší je akýmsi poučným chodením po „mytarstvách“ (akýchsi colniciach, hraniciach, na ktorých sú zobrazované rôzne hriechy) a videniach, nejaká „auditória“ a škola duší. V tomto večnom svete blažené duše kontemplujú „neviditeľ-

né vecí Božie“, „základy diel Božích“. Toto poznanie ideálneho či rozumového (umom poznávaného) sveta, aj historický obraz vteleného Slova je u Origena úplne zaclonené týmto poznaním živlov a základov sveta, nazeraním Božskej Sofie. Pravda, hlavne od Origena začínajú históriu christocentrickej mystiky. No v skutočnosti toto nie je mystika Christa, ale mystika Logosa, mystika večného Slova. Stroho povedané, podľa Origena, dušu Christa sa nehodí považovať za ľudskú dušu, ona je čosi ďaleko vyššie, prevyšujúce len túto empirickú úroveň. Zároveň je každá duša povolaná k takému istému zjednoteniu so Slovom a k pripodobneniu Jemu. Veď aj Isusova duša sa zjednocuje so Slovom slobodne, podľa vlastnej vôle a priania, podľa vrúcnej, zapálenej lásky k Nemu a akoby v náhrade za svoju čistotu. Podobným spôsobom je každá duša svojím povolaním večná nevesta Slova. Slovo sa môže a musí rodiť v iných dušiach. Týmto je zmenšovaná jedinečnosť a nesúmerateľnosť Christovej podoby. Odhaľuje sa akási utajená cesta k Bohu, pri obchádzaní Christa. Pri všetkom svojom universalistickom rozlete Origenes v mystike zostáva krajným individualistom...

K otázke riešenia stvorenosti a nestvorenosti (na strane 62) pripomenieme Vladimíra Losského, ktorý v súvislosti s Áriovým učením hovorí o tom, že Origenes „*spojil grécke homonymá ginnisis (rodenie), genesis (stvorenie)... a Jánovo evanjelium vysvetľoval termínmi knihy Stvorenia (Genesis), čím zmenil Syna na tvora*“. (Poz. VI. LOS-SKY. *Dogmatická teológia*. Praha 1993, s. 37). Taktiež ctihodný Ján Damaský (VII.-VIII. storočie) sa tejto problematike venoval vo svojom znamenitom

diele „**Prameň poznania**“, konkrétne v doplnku k tretej časti „**De fide orthodoxa /O pravoslávnej viere/**“ (poz. český preklad o. ThDr. Pavla Aleša, Olomouc 1994), kde v VII. kapitole uvádza: „Označenie prirodzenosti slovami „to agéniton“ a „to géniton“ (t.j. „**bytie nevzniknúce**“ a „**bytie vzniknúce**“), grécky písané s jedným „n“ – ctiť. Ján o tom podrobne hovorí v I. knihe, kap. IX. – znamená prirodzenosť „**nestvorenú**“ a „**stvorenú**“ a týka sa povahy bytia. Zatiaľ čo označenie „to agéniton“ a „to géniton“ (grécky písané s dvoma „n“) „**nerodenosť**“ a „**rodenosť**“, čiže označenie, že sa niečo nezrodilo alebo zrodilo, sa netýka prirodzenosti, ale hypostázy. Pokiaľ ide o Božiu prirodzenosť, potom **agenetos** znamená bytie nevzniknúce, čiže nestvorené, ale všetko ďalšie, čo nasleduje po Božej prirodzenosti, sú **geneta** alebo bytia vzniknúce, čiže stvorené. Pokiaľ ďalej nazeráme nestvorenú Božiu prirodzenosť, rozlišujeme v Otcovi „**nerodenosť**“, pretože nie je zrodený, v Synovi „**rodenosť**“, pretože je predvečne rodený z Otca, a vo Svätom Duchu „**vychádzanie**“. U všetkých živých tvorov, vo všetkých ich podobách nájdeme ako prvú vlastnosť „**nerodenosť**“, pritom však „**vznik**“, pretože povstali od Tvorcu, čiže Stvoriteľa, ale nezrodili sa zo seba podobných. Stvorenia teda majú vznik, čomu odpovedá slovo „genesis“, zatiaľ čo výraz **genesis** sa vzťahuje k Bohu. Z jediného Otca má svoj pôvod spolubytný (homousios) Syn. U telesných bytostí je pôvod spolubytných hypostáz (osôb) daný spojením mužského a ženského jedinca... Spolu s Vladimírom Losskym teda môžeme povedať, že takto „Otcovia v snahe zdôrazniť súčasne nepoznatelnosť

Božej súcnosti i Synovo Božstvo vedú rozlišovaciu čiaru medzi týmito dvoma „**počiatkami**“ – t.j. medzi počiatkom, o ktorom sa hovorí v knihe Genesis: „**Na počiatku Boh stvoril nebo a zem**“, a medzi počiatkom uvedeným na začiatku Jánovho evanjelia: „**Na počiatku bolo Slovo (Logos)**“. Vidia rozdiel medzi dianím prirodzenosti, prvotným bytím Boha, a činnosťou vôle, ktorá predpokladá vzťah k „**druhému**“, činnosťou určenou samotným týmto vzťahom. Takto Ján Teológ hovorí o predvečnom počiatku, o počiatku Loga, a tu slovo „**počiatok**“ použité v analogickom význame znamená predvečný vzťah. V knihe Stvorenia je však toto slovo použité vo vlastnom zmysle, keď od „**náhleho**“ objavenia sa sveta „**začína**“ aj čas. Vidíme, že ontologicky je kniha Stvorenia vzhľadom k Prológu Evanjelia sv. Jána druhotná. Oba tieto počiatky sú rôzne, hoci si nie sú vzájomne celkom cudzie. Znovu si pripomenieme Božské idey – chcenie, Veľmúdrosť, súčasne večnú, a predsa obrátenú k „druhému“, ktoré sa v pravom slova zmysle malo „začať“. Veď samotná Premúdrosť hlása: „**Hospodin ma mal na počiatku svojej cesty, skôr, než čokoľvek stvoril, od vekov**“ (Príslovia 8, 22). Znamenity Alexandrijčan Origenes tieto dva texty, hovoriace o počiatkoch, stotožnil: „**Boh**“, hovorí Origenes, „**všetko stvoril vo svojom Slove, to znamená, že On stvoril celú večnosť v Sebe samom**.“ Tiež populárny Majster Eckhart o viac než desať storočí neskôr sa pousiluje zbližiť tieto dva texty: Začiatok, o ktorom sa hovorí v týchto dvoch „**in principio**“, je Boh - Rozum, obsahujúci v Sebe i Slovo aj svet. Tu však ale existuje nebezpečenstvo straty rovnováhy a stotožnenia

Slova - Logosa so svetom... Ários, ako sme už nepriamo naznačili, grécke génnesis (rodenie) a génesis (stvorenie) úplne spojil a tvrdil opak, vysvetľoval Jánovo evanjelium termínmi 1. knihy Mojžišovej, čím zmenil Syna na tvora, na stvorenie, pretože aj „**počiatok**“ z prvého verša Biblie znamená stvorenie času.

Pokiaľ ide o otázku už spomínanej Sofie, Chokmach – Premúdrosť Božej (v predloženej práci napr. na strane 65) pripomenieme jej riešenie v ruských sofiologických sporoch prvej polovice XX. st. Neskôr, v r. 1972, sa k nim v sovietskom prostredí vrátil známy S.S. Averincev, ktorý v zborníku „**Drevnerusskoje iskusstvo**“, **konkrétne v článku** „K izučeniju smysla nadpisi nad konchoj centralnoj apsidy Sofiji Kijevskoj. In: Drevnerusskoje iskusstvo“ (s. 25-49; cit. text na s. 38.) opäť, takmer so všetkými podrobnosťami, zopakoval stanovisko otca Pavla Florenského na sofiológiu a jej spojenie so staroruskou (a teda aj starokresťanskou) tradíciou. Pritom ako základné východisko bol prijatý ariánsky výklad Prísloví 8, 22. „**Nech je to už akokoľvek**“, dočítame sa v spomínanom zborníku o staroruskom umení, „**Premúdrosť Starého Zákona hovorí, že Boh ju stvoril „počiatkom Svojich ciest“**“, a pokiaľ Origenes v rámcoch svojej neortodoxnej christológie mohol vzťahovať tieto slová na Druhú Osobu Trojice, potom po skončení ariánskych sporov hovoriť o stvorenosti Logosa by bolo nemysliteľné. **Pokiaľ je v Premúdrosť prítomný hoci by len tieň stvorenej prirodzenosti, potom to znamená, že môže byť prirovnávaná k Synovi v presne určenom systéme vzťahov, avšak ne-**

môže byť s Ním stotožnená vo vlastnom slova zmysle. Christos „je“ Premúdrosť, no Premúdrosť ešte nie „je“ Logos“. Mimochodom, prof. Konstantín Gavrjušin v tejto konštrukcii vybadal iba ľahký logický chod vedúci k tomu, že starocirkevná, dvetisíc rokov existujúca tradícia, ktorá vždy stotožňovala Logos s Premúdrosťou - Sofiou, má byť považovaná za neexistujúcu, či vyžitú...

Avšak aj tieto logické závery majú svoje podstatné a zásadné trhliny. Predovšetkým pri opise Origenovského subordinacionizmu pojem „**stvorenosti**“ vyzerá ako príliš hrubý, neopracovaný a neadekvátny inštrument. Považujúc slová 22. verša z 8. kapitoly knihy Prísloví za svedectvo o Christovi, Origenes trval na tom, že „**nevyhnutne musíme veriť, že Premúdrosť je zrodená mimo akéhokoľvek počiatku, o akom len môžeme či už hovoriť, alebo myslieť... Keď sa hovorí, že Premúdrosť je počiatkom Božích ciest, a že je stvorená – toto podľa nášho názoru znamená, že Ona predurčuje a obsahuje v Sebe počiatky (princípy) všetkého stvorenstva**“. (Pozri Origen, Tvorenija, Vyp. 1, O načalach, Kazaň 1899, s. 24-25.) Navyše, ako poznamenal práve v „sofiologickom“ kontexte A.M. Ammann, v zachovávajúcom sa fragmente Epištoly k Židom Origenes píše o tom, že **Premúdrosť sa rodí z vlastnej Božskej podstaty, je s ňou jednobytná (homousios)**. (MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*, T. 14, Paríž 1862, col. 1308). Taktiež by sme nemali zabúdať, že Origenes ako zostaviteľ takzvanej Haexaply bol dobre oboznámený s filologickými jemnosťami prekladu Prísloví 8, 22-31., Známy hebraista C. Toy píše: „**Celý úryvok Prísloví 8, 22-**

31 (zvlášť verš 22) bol oddávna využívaný pri polemike týkajúcej sa Druhej Osoby Trojice, hlavne v spojitosti s ideou o predvečnom rodení; diskusia sa čiastočne točila okolo otázky, či sa má slovo (sloveso) vo verši 22 prekladať ako „*stvoril*“ alebo „*mal*“. Úryvok bol využívaný sabeliánmi a cituje sa ako dôkaz nestvorenosti osobnosti Syna Irenejom, Tertulliánom a osobitne Atanážom (proti ariánskemu stanovisku), a neskôr Augustínom a Bazilom Cézarejským.“ (Pozri TOY, C. H. *A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs*. Edinburg 1959, s. 181).

Apropo, v Synodálnom vydaní slovanskej Biblie k slovu „*sozda /stvorí/*“ je urobená vysvetlivka ukazujúca, že v hebrejskom texte je sloveso, ktoré presnejšie reprodukuje slovanské sloveso „*stjaža (má, získa)*“. V latinskej Vulgate nachádzame na tomto mieste **possedit**, zatiaľ čo napríklad Genézis 1, 1 sa prekladá pomocou **creavit**. Vynikajúci ruský hebraista XIX. storočia o. Gerasim Pavskij (1787-1863), inak duchovník a vychovávateľ cároviča Alexandra II., nasledujúc hebrejský originál, ponúka takéto čítanie: „**Jehova ma mal pri počiatku svojej cesty.**“ Ešte v XIX. storočí A.J. Baumgartner (BAUMGRATNER, A. J. *Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbs d'après les principales traductions anciennes*. Leipzig 1890), hovoriac o význame 22. verša 8. kap. Knihy Prísloví v christologických sporoch pravoslávnych s ariánmi, podrobne preskúmal odlišnosti v preklade masoretského **qnni** podľa gréckych rukopisov a iných starých prekladov. Alexandrijský a vatikánsky kódex vy-

berajú **ektise (ektise)**, zatiaľ čo Aquila, Symmach, Teodorion a iní používajú **ektisato (ektisatw)**. Pokiaľ prvé čítanie poukazuje na ideu tvorenia, potom druhé vyjadruje myšlienku o získaní, zmocnení sa, vládnutí...

Už z toho je jasné, že okrem iného text Prísl. 8, 22 v žiadnom prípade nemohol byť Origenom jednoznačne ponímaný v zmysle „**stvorenosti**“ Syna, pretože ten ho čítal v druhej redakcii, o ktorej sa dokonca autor state („**v Drevnerusskom iskusstve**“) ani len nez zmienil. Taktiež by sme nemali zabúdať, že Origenes mal možnosť pracovať so všetkými uvedenými variantmi.

Spomínaný hebraista C. Toy prekladá Prísl. 8, 22 nasledujúcim spôsobom: „**Jahwe formed me as the beginning of his creation**“, ukazujúc ďalej, že preklad „**possessed**“ je možný, no podľa neho nie je zhodný s kontextom (pozri TOY, C. H. *A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs*. Edinburg 1959, s. 172-173). Avšak, čo považovať za kontext: či len susedné verše, alebo celý Starý a Nový Zákon, Sväté Písmo ako celok, Tradíciu Cirkvi? Toto už nie je len filologická, ale skôr teologická otázka, na ktorú pravoslávie odpovedalo ešte vtedy, keď odsúdilo Ária na I. všeobecnom sneme v r. 325 v Nikei...

Toto sú niektoré z postrehov a poznámok k predloženej – a dodajme, že veľmi zaujímavej práci ThLic. Pavla Milka o Origenovi, ktorá nesporne prináša veľa nových poznatkov a podnetov, a ktorú vrelo odporúčam každému čitateľovi, ktorému nie sú ľahostajné minulé doby.

Ján Šafin

**JUDÁK, Viliam – POLÁČIK, Štefan. *Katalóg patrocínií na Slovensku*.
Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 2009.
476 s. ISBN 978-80-969787-3-1**

Patrocínia chrámov a iných sakrálnych stavieb na Slovensku tvoria neoddeliteľnú súčasť kultúrneho dedičstva Slovenska. Patrocínium chrámu kladne ovplyvnilo dianie v jeho okolí. Formovalo kultúrne prostredie v spojení so slávením sviatku patrocínia alebo malo dosah na názov mesta, či dediny. Tie vznikali, zanikali a znovu sa obnovovali okolo chrámu.

Vzhľadom na zriedkavý výskyt prác s podobnou tematikou na Slovensku, si dielo *Katalóg patrocínií na Slovensku* z pera Viliama Judáka a Štefana Poláčíka zaslúži mimoriadnu pozornosť. Obaja autori sa podujali spracovať sumarizujúci zoznam patrocínií z celého Slovenska, čím vytvorili pramenné dielo, ktoré iste využijú bádatelia z rôznych vedných disciplín.

Výsledkom ich náročnej práce je podrobný katalóg obsahujúci 5932 existujúcich a zaniknutých patrocínií na našom území. Nadväzuje na ojedinelé dielo tohto typu autora Jána Hudáka: *Patrocínia na Slovensku (Súpis a historický vývin)*, ktoré vyšlo v umeletovednom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave v roku 1984. Ako to autori uvádzajú v úvode, dôvodom pre vznik katalógu bola výstavba mnohých chrámov a kaplniek po páde komunistického režimu v Československu. V práci je vďaka tomu popísaných 672 nových patrocínií, sakrálnych objektov a 80 iných dôležitých objektov. Zároveň reflektuje reorganizáciu Katolíckej cirkvi na Slovensku z roku 2008 a do publikácie autori premietli aj nové administratívno-správne čle-

nenie Slovenskej republiky, ktoré platí od roku 1996.

Práca je vzhľadom na svoj charakter rozdelená na niekoľko častí. Prvá časť predstavuje historický exkurz do obdobia pred vydaním a po vydaní Milánskeho ediktu (313), pričom sa zvlášť venuje fundátorom a fundáciám kresťanských sakrálnych objektov, ako aj systémom ich vlastníctva. Nasledujúca časť - Patrocínia na Slovensku: výber patrocínií vychádza z už citovaného diela Jána Hudáka. Samotnému katalógu patrocínií predchádza podrobné vysvetlenie skratkového systému a štruktúry katalógu, ktorý tvorí jadro publikácie, pričom je rozdelený do dvoch hlavných častí.

Prvá časť popisuje jednotlivé patrocínia. Na prvom mieste sú to patrocínia Božích osôb, nasleduje Preblahosladená Panna Mária, sv. Jozef, apoštoli, svätí a blahoslavení a niekoľko ďalších špecifických patrocínií v abecednom poradí. Katalóg uvádza k jednotlivým sakrálnym stavbám aj údaje o tom, či je objekt rímskokatolícky, gréckokatolícky alebo prináleží vojenskému ordinariátu. Nasleduje popis lokality v zmysle cirkevno-územnej organizácie, údaj o príslušnej farnosti, dekanáte, arcidiécéze alebo diecéze. Nechýba ani charakteristika objektu, údaj o jeho statu-se, architektonickom slohu, príslušný rok prvej zmienky a rok výstavby.

Druhá časť popisuje patrocínia z regionálneho hľadiska. Z toho vyplýva abecedné radenie podľa miest a obcí. Pri každej položke sú okrem informácií týkajúcich sa patrocínia uvedené aj

presnejšie geografické údaje ako napr. rozloha lokality, nadmorská výška, prvá písomná zmienka a zaradenie v územnosprávnej štruktúre Slovenskej republiky. Súčasťou publikácie sú aj tabuľky charakterizujúce patrocíniá. Záver tvorí resumé v nemeckom, anglickom a talianskom jazyku, ako aj register patrocínií na Slovensku.

Význam diela zdôrazňuje aj ocenenie Ústavu dejín kresťanstva na Slovensku, ktorý v roku 2010 udelil Viliamovi Judákovi a Štefanovi Poláčikovi za prácu *Katalóg patrocínií na Slovensku* cenu za najvýznamnejšie dielo historickej literatúry vydané v roku 2009.

Peter Borza

ŠKOVIERA, Andrej. *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV 2010. 247 s. ISBN 978-80-89489-02-2

Blížiac sa jubileum príchodu sv. Cyrila a Metoda na územie Veľkej Moravy upriamuje pozornosť na apoštolské dielo solúnskych bratov. V Slovenskej historiografii sa im venovala, a zvlášť teraz venuje veľká pozornosť. Pritom ich spolupracovníci zostali v úzadí, čo sa monografia Andreja Škoviera snaží napraviť a predstavuje spoločníkov sv. Cyrila a Metoda, ktorí s nimi dlhé roky pôsobili na našom území s cieľom duchovne a kultúrne povzniesť našich predkov. Zároveň sa snaží zdôrazniť ich nezastupiteľnú úlohu pri šírení diela solúnskych bratov do okolitých krajín. Po smrti sv. Metoda došlo k faktickej likvidácii byzantsko-slovanskej misie na Veľkej Morave a k nútenému odchodu stúpcov sv. Metoda za hranice, najmä k južným Slovanom. Veľká strata pre nás znamenala nesmierny prínos pre iné slovanské národy. Najvýznamnejšími učeníkmi a spolupracovníkmi solúnskych bratov boli svätí Gorazd, Kliment, Naum, Angelar a Sáva, ktorí spolu so sv. Cyrilom a Metodom tvoria skupinu svätých sedmopočetníkov.

Výsledky svojej práce autor prezentuje v štyroch častiach publikácie. Na

začiatku sa podrobne zaoberá procesom sformovania skupiny svätých slovanských sedmopočetníkov, pričom poukazuje na najdôležitejšie aspekty ich úcty a následne v chronologickom poradí predstavuje piatich najvýznamnejších učeníkov a spolupracovníkov solúnskych bratov.

V nasledujúcej časti sa autor na pozadí ich životných osudov a diela zaoberá udalosťami, ktoré sa odohrávali na Veľkej Morave v súvislosti s vyhnáním väčšiny učeníkov v rokoch 885 – 886. Poukázanie na obradové spory medzi byzantskou a latinskou misiou zároveň prezentuje hĺbkou konfliktu, ktorý presahoval hranice Veľkej Moravy a bol súčasťou vážnych nezhôd a rodiaceho sa rozdelenia medzi Východom a Západom vo vnútri Cirkvi. Problematika ľudového jazyka v bohoslužbách, otázka doplnenia Filioque (slov „i Syna“) do nikejsko-konštantinopolského vyznania viery, primát rímskeho biskupa, pôstna disciplína a užívanie kvaseného či nekvaseného chleba tvorili viditeľný vrchol rozporov medzi východnou a západnou Cirkvou. Autor vhodnou formou sprístupňuje zložitú problema-

tiku teologických sporov a poukazuje na ich prítomnosť v našom kultúrnom prostredí, ako aj spôsoby riešenia v podaní svätých sedmopočetníkov.

Pri prezentácii jednotlivých učeníkov sa pridrižiava vhodne zvolenej osnove, v ktorej najprv vymenúva prameň, prezentuje život svätca a jeho dielo a až napokon podoby jeho účty medzi slovanskými národmi. Takto v chronologickom poradí monografia prezentuje svätého Gorazda, Klimenta, Nauma, Angelára a Sávu.

Tretiu časť tvorí výpočet a rozbor prameňov o svätých sedmopočetníkoch a v záverečnej kapitole rozvíja problematiku liturgie cyrilo-metodskej misie na Veľkej Morave.

Vedeckú monografiu vhodne uzatvára obrazová príloha s mapami

a ikonografickými zobrazeniami svätých sedmopočetníkov. K lepšej orientácii v diele mladého autora Andreja Škovieru by pomohla prítomnosť menného a miestneho registra. Naopak, hodnotu monografie zdôrazňuje aj kvalita a množstvo prameňov domácej a zahraničnej proveniencie. Medzi najvýznamnejšie z nich patria rukopisy z národných knižníc Grécka, Bulharska a Ukrajiny, ako aj dostupná literatúra domácich a zahraničných autorov v počte 247 titulov.

Autorovi možno zablahoželať k vytvoreniu znamenitého diela, ktoré vyplní biele miesta našej histórie a ktoré nepochybne nájde svojich vďačných čitateľov.

Peter Borza

STEFANIAK, Piotr. *Árpád – házi Boldog Jolán OSC (1244-1304), magyar királylány és lengyel hercegnő. Bl. Jolenta Arpadówna OSC (1244-1304), królowna węgierska i księżna polska.* Budapest : METEM, 2011. 176 s. ISBN 978-963-9662-58-2.

Publikácie venované osobnostiam zohrávajúcim počas rôznych historických období v priestore strednej Európy významnú úlohu, majú často hneď niekoľko rovnakých nedostatkov. Tým najčastejším, ktorý aj u inak kvalitných textov bráni nielen ich väčšiemu rozšíreniu, ale tiež širšej odbornej diskusii či hodnoteniu, je ich uverejnenie v niektorom z jazykov používaných iba v určitom obmedzenom priestore. Problém prístupnosti jednotlivých materiálov pre širšiu odbornú, ale aj laickú verejnosť neumožňuje úplne vyriešiť ani používanie anglického jazyka. V súčasnom období prav-

depodobne najlepším riešením otázky, ako priblížiť jednotlivé etapy a špecifická historického vývoja strednej Európy čo najširšiemu okruhu záujemcov, je vydávanie dvoj a viacjazyčných mutácií hodnotnejších prác. Perspektívnou sa pritom ukazuje najmä kombinácia slovanského a neslovanského jazyka.

Za vcelku dobrý príklad toho, ako postupovať pri riešení a prezentácii takýchto stredoeurópskych tém, možno považovať najnovšiu publikáciu P. Stefaniaka, venovanú životným osudom a pôsobeniu blahoslavennej Jolany. Už samotný jej pôvod, keďže bola dcérou uhorského kráľa Belu IV., a vnučkou

byzantského cisára Manuela II. Komnena, predurčoval tejto žene zaujímavú životnú dráhu. Umocnilo ju aj manželstvo s Boleslavom, Piastovcom a súčasne veľkokniežaťom kališko – hniezdnianskym. Napriek tomu, že išlo v prvom rade o dohodnuté politické spojenie, ich spolužitie bolo nakoniec zriedkavo harmonické. Práve detstvo, vydaj a následné odovodenie Jolany, sa po krátkej charakteristike politických súvislostí stalo logickým a tradične používaným úvodom publikácie. P. Stefaniak každej z týchto etáp jej života venoval osobitnú kapitolku, pričom v podobnom duchu pokračoval aj v charakteristike nasledujúcich životných osudov a pôsobenia blahoslavenej Jolany. Nemapoval pritom iba jej činnosť v rámci rehole klarisiek, ale tiež postupný vývoj kultu blahoslavenej Jolany, rovnako ako osudy viacerých sakrálnych objektov spojených s pôsobením tejto zaujímavej ženy.

Autor, ktorý je súčasne aktívnym novinárom i historikom, sa problematike predovšetkým poľských stredovekých cirkevných dejín venuje už dlhšie obdobie. Tematicky v jeho prácach dominujú publikácie o dejinách kláštorov a tiež vysokopostavených ženách, ktoré značnú časť svojho života zasvätili podpore cirkvi. Blahoslavenej Jolane z rodu Arpádovcov venoval už v minulosti pozornosť, pričom výsledkom jeho snaženia bola monografia vydaná v roku 2009. Najnovšia, v dvoch jazykových mutáciách vydaná publikácia predstavuje už v poradí trinástu knižnú prácu autora.

Nepochybne aj profesia novinára ho viedla k tomu, že si vo väčšej miere ako je to pri podobných publikáciách zvy-

kom, všíma aj témy z rodinného každodenného života, resp. vzťahy Jolany k manželovi a deťom. Na druhej strane už ako historik nielen analyzuje dostupný a využiteľný pramenný materiál, ktorého je z obdobia 13. a začiatku 14. storočia žiaľ nedostatok, ale prezentuje aj rozsiahly zoznam relevantných odborných publikácií či časopiseckých prác. Aj na ich základe môže konštatovať niekoľko pozoruhodných záverov. Tie sa týkajú nielen každodenného života, ale aj dôležitých udalostí a aktivít kňažnej Jolany. V rámci nich zohrávala dôležitú úlohu aj v politickom a náboženskom živote strednej Európy. Spoločne s ním sa napríklad zúčastnila stretnutia poľských kniežat a zástupcov Uhorska v rokoch 1262 a 1270 v Krakove. V roku 1266 zasa, aj so svojim manželom, odcestovala do Uhorska. Čo je zaujímavé, toto postavenie si udržala nielen počas života svojho manžela, ale do istej miery aj po jeho smrti.

Po smrti manžela sa zasa usilovala napomáhať svojim deťom nielen pri hľadaní životných partnerov, ale aj pri naplňaní ich ambícií. Najmä po roku 1279 podporovala snaženie jeho nástupcu, v tom čase iba dvadsaťdva ročného Přemysla II. pri riešení problémov, ktoré sa pred ním objavovali v súvislosti s procesom zjednocovania poľských území. I keď sa mu ani zďaleka nepodarilo vyriešiť všetky ťažkosti, korunováciou v roku 1295 definitívne potvrdil realnosť tohto procesu, v ktorom v nasledujúcich rokoch pokračovali jeho nástupcovia. Úlohu samotnej Jolany v tomto procese žiaľ nemožno na základe dochovaných dokumentov celkom jasne špecifikovať. Dokonca

nie je ani známe, kedy presne sa rozhodla pre odchod do kláštora. V roku 1285 sa však už jednoznačne v prameňoch objavuje ako predstavená kláštora v Hniezdnom. V tomto a aj v nasledujúcich rokoch sa s jej menom možno stretnúť vo viacerých donáciách a potvrdeniach majetkových práv kláštora poľskými panovníkmi.

Napriek tomu, že mníškou sa pravdepodobne stala až v roku 1285, treba konštatovať, že cirkev, budovanie vzdelávacích inštitúcií a šírenie kresťanských ideálov podporovala už dávno predtým. Dokumentujú to nielen jej početné dary rôznym kláštorom, chrámom či vzdelávacím inštitúciám, ale aj snaha všestranne ďalej rozvíjať pôsobenie cirkvi na poľskom území. Osobne sa zaujímal napríklad aj o obsadzovanie miest cirkevných hodnostárov, pričom usilovne podporova-

la vlastných kandidátov. Celý svoj ďalší život v kláštore zasvätila práci pri zakladaní nových kláštorov, kostolov, pomoci chorým a chudobným. Rozsahom i intenzitou svojho úsilia si aj v tomto smere nepochybne v plnej miere zaslúžila pozornosť, ktorú jej autor publikácie venoval.

Grafická úprava prezentovaného dieľa, jeho doplnenie rozsiahlou obrazovou prílohou i celkovo prístupnou formou prezentovaný obsah, robia z tejto publikácie pútavú štúdiu života a pôsobenia významnej ženy, matky i predstavenej kláštora. Na zaujímavosti jej pridáva aj skutočnosť, že z netradičného uhla umožňuje sledovať komplikovaný vývin, ktorým v tomto úseku stredoveku prebiehal v celom priestore strednej Európy.

Patrik Derfiňák

Die Sieben Todsünden in der Frühen Neuzeit/ Sedem smrteľných hriechov raného novoveku. Wien : Institut für die Erforschung der Frühen Neuzeit, 2010, roč. 21, č.1 - 2. 258 s. ISSN 0940-4007

Zborník pod názvom *Sedem smrteľných hriechov v ranom novoveku* vznikol na základe rovnomennej konferencie vedcov z Rakúska, Nemecka, Švajčiarska, USA a Veľkej Británie, ktorá sa konala v dňoch 14. - 16. októbra 2009 na pôde Inštitútu pre výskum raného novoveku / Institut für Erforschung der Frühen Neuzeit/ vo Viedni.

Zborník obsahuje príspevky s tematikou siedmich smrteľných hriechov, ktorú jednotliví autori približujú zo sociálnych, politických, kultúrnych, náboženských i historických rovin.

V príspevku *Učiť sa náruživosti* stojí v popredí myšlienka, že náruživosť a sexualita sú si príbuzné, v žiadnom prípade však neekvivalentné. Helmut Puff sa vo svojom príspevku zaoberá otázkou, či je možné určiť stupeň príbuznosti, vychádzajúc z myšlienok významného sociológa Michela Foucaulta. Skúma náruživosť v období raného novoveku aj na dobových vyobrazeniach a príklady nachádza aj v ranonovovekej literatúre so sexuálnou tematikou.

Gerhard Ammerer zo Salzbugu sa vo svojom príspevku pod názvom *Grófka Henkelová z Kramschützu na cestách*

alebo: Ako jedna atraktívna „avantúra“ v roku 1790 obalamutila svet mužov venuje téme ako láska, sexualita, rozpad manželstva a peniaze vo forme počínania jednej mimoriadne prefíkanej a jej rétorikou, jej vystupovaním a jej intelektuálnymi schopnosťami úplne hodnovernej 20-ročnej hochštaplerky, ktorá cestovala po Habsburskej monarchii a Salzburgu, kde vyhľadávala na miestach svojich zastávok pánske známosti z vyššej spoločnosti a ktorými bola po zoznámení veľkoryso „podporovaná“. Tak dostala od Aloja Bruggera zo Salzburgu nielen zamilované listy, ale aj finančnú podporu, v ktorej bolo zahrnuté šatstvo, lieky, strava, poplatky za cestu. Keďže táto pôvabná potulná kráska bola schopná v priebehu ôsmich dní minúť sumu 72 guldenov, čo nekorelovalo s jej mesačným príjmom vo výške 20 guldenov. Na miestach, kde sa zdržiava dochádza ku krádežiam. Výsluch kvôli niekoľkým spáchaným krádežiam šľachtickej poskytol skutočné prekvapenie.

Sibylle Appuhn – Radtke z Mníchova sa vo svojom príspevku venuje *Pýche ako ľudskej neresti*, pričom vychádza z čias neskorkej antiky, kedy bol tento hriech personifikovaný. Veľký dôraz pri popise tejto ľudskej neresti sa kladie na ikonografiu – knižného a nástenného maliarstva raného novoveku, pričom autor uvažuje o motívoch, ktoré pretrvali celé stáročia a ktoré sa presadili až v ranom novoveku.

Sedem smrteľných hriechov v Novom svete alebo ako ja nanútim iným moje predstavy o dobrom a zlom. Christopher Laferl zo Salzburgu predostiera problém kristianizácie Španielov na dobytých územiach Nového sveta na pozadí hospodárskych záujmov

španielskej koruny. V popredí stojí sprostredkovanie monoteistického náboženstva pôvodnému obyvateľstvu a s tým spätými aj morálnymi hodnotami cez postavu františkánskeho pátra Andréasa de Olmosa a jeho traktátu o siedmych smrteľných hriechoch.

Úloha siedmich smrteľných hriechov v ranonovovekom diskurze o bosoráctve. Sedem hlavných hriechov nachádza svoje miesto aj v bosoráctve. V diele Kladivo na bosorky od Heinricha Kramera, ako aj v traktáte De confessionibus maleficorum et sagarum od trevírskeho biskupa Petra Binsfelda sa dávajú hlavné neresti výslovne do súvisu s démonmi – lucifer zvädza ľudí k pýche, bohatstvo k lakomstvu, Asmodeus k rozkoši, satan k hnevu, Belzebub k obžerstvu, Leviatan k závidosti a Belphegor k lenivosti. Autor hľadá príčinu v súvisi medzi nerestami človeka a jeho sklonom k zmluve s peklom. Zaoberá sa problémom, akú úlohu zohrali smrteľné hriechy v textoch i obrazoch o bosoráctve. Na príklade učenca Johanna Fausta snažiacего sa získať všestranné vzdelanie, ktoré mu konvenčná univerzita nemôže ponúknuť, poukazuje autor na jeho samoprecoňovanie smerujúce až k nebezpečnej závislosti démonskej zlovôle.

Je zahalčivosť začiatok všetkých nerestí? Zürichské prenasledovanie sodomie na konci 17. storočia. Na príklade zatknutého Hansa Heinricha Hofmana obvineného v roku 1688 z hriechu sodomie ako diablovej varianty smilstva, autor Thomas Lau z Fribourgu poukazuje na situáciu v Zürichu s aspektom na dobovú morálku. Do popredia sa dostáva otázka, čo sa rozumie pod pojmom čistota, na ktorú autor hľadá

odpoveď prostredníctvom písomných prameňov.

Hieronymus Bosch a ráj náruživosti. Hieronymus Bosch bol maľujúcim moralistom, vo svojich dielach zobrazoval neresti ľudstva. Pochádzal, ako aj celý život prežil, v severnom Brabant-sku, vďaka sobášu s Adelaidou van de Meerven sa Bosch dostal do vyššej spoločnosti. Jeho spoločenské postavenie mu umožňovalo získať vplyvných zadávateľov pre svoju umeleckú tvorbu, akými boli neskorší cisár Maximilián I. či habsburský miestodržiteľ gróf Engelbert von Nassau, na ktorého podnet namaľoval triptych s názvom Záhrada rozkoší.

Erwin Pokorný ako autor sa vo svojom príspevku zaoberá i otázkou datovania – vzniku tohto diela, ktoré bolo neskôr, v roku 1591, prenesené do Španielska. Spomínanému triptychu sa venuje autor po obsahovej stránke – detailným popisom vyobrazení všetkých troch častí umeleckého diela s aspektom na ideálne krásne ľudské telá vyobrazené v strede triptychu, bočné strany predstavujú vyobrazené nebo a peкло na pozadí dobovej morálky. Popritom sa venuje aj vyobrazeniu, ktoré vznikne zatvorením oboch krídel – gigantický transparentný glóbus, v ktorom je zem namaľovaná ako hornatá krajina.

Erwin Pokorný sa aj v ďalšom svojom príspevku *Takzvaný stôl so siedmimi smrteľnými hriechmi a štyrmi poslednými vecami* umelecky zaoberá známou madridskou tabuľou so siedmimi smrteľnými hriechmi a štyrmi poslednými vecami ako najznámejšími vyobrazeniami s touto tematikou. Pravouhlá tabuľa predstavuje veľký kruhový obraz so štyrmi menšími

okrúhlymi obrazmi v rohoch. Centrálny kruhový obraz je rozdelený do siedmich častí, v ktorých sú ilustrované žánrové scény siedmich smrteľných hriechov. Každá je pomenovaná zodpovedajúcim latinským názvom. Po okrajoch tabule sa v rohoch nachádzajú štyri menšie okrúhle obrazy zobrazujúce štyri posledné veci – hodinu smrti, posledný súd, peкло a ráj. Stredobodom celej tabule a zároveň aj uprostred veľkého okrúhleho obrazu je vyobrazený Kristus po zmŕtvychvstani.

Brigitte Rath sa vo svojom príspevku *Najväčší hriech na zemi, leží na pleciach...* venuje obrázkovému zobrazovaniu smrteľných hriechov v neskorom stredoveku a ranom novoveku.

Vo vyobrazení hriechu je prostredníctvom zvierat poukázané na morálne vlastnosti doby, pričom možno hovoriť o personifikácii. Vyobrazené zvierať tak nadobúdajú antropomorfný charakter. Zobrazenie zvierat v súvislosti so smrteľnými hriechmi autorka popisuje na príklade zbierky homílií Concordantia Caritatis z polovice 14. storočia od cisterciánskeho opáta, Ulricha von Lilienfelda. Okrem knižných vyobrazení sa autorka venuje aj nástenným maľbám s touto tematikou na príklade nástenných malieb vo farskom kostole svätého Jakuba v Levoči.

Neresť smiechu talianskej renesančnej komédie. V úvode príspevku sa Susanne Winter venuje vysvetleniu pojmov smrteľný hriech, hlavný hriech, neresť. Zdôrazňuje, že termíny smrteľný hriech, hlavný hriech možno vnímať z nábožensko-morálnych teórií aj v kontexte s komédiou ako pojmy nesúvisiace. Na druhej strane však pojem neresť možno ponímať v súvislosti

s komédiou, lebo komédia je miestom, kde je možné smiať sa z nerestí.

Autorka na príklade troch komédií talianskej renesancie La Lena, La Mandragola a La Venexiana predstavuje nerest s dôrazom na dva aspekty. V prvom rade nerest ako problematiku súdobej spoločnosti a v druhom rade sa pokúša stanoviť hranicu medzi platným poriadkom a nerestou. V spomínaných dielach sa do popredia dostávajú z nerestí chamtivosť, lakomosť a rozkoš na pozadí zakázanej lásky.

Závisť v ranom novoveku V úvode príspevku vychádza autor Otto Ulbricht z porovnávania pojmov závisť a nepriazeň podľa lexikónov v 18. storočí. Podľa nich sa závisť vzťahuje neobmedzene na všetkých ľudí, pričom na určitých ľudí sa nepriazeň vzťahovala v súvislosti s majetkom.

Závisť potom autor skúma zo spoločenského hľadiska na príklade spisu od Wickrama z roku 1566. Diferenciáciu závisť a závistlivcov predstavuje aj na príklade myšlienok filozofa Francisa Bacona. Závisťou sa ďalej autor zaoberá v súvislosti s ranonovovekou spoločnosťou, a síce na panovníckom dvore s aspektom na intrigy.

V príspevku *Avaritia v renesancii/ Lakomosť v renesancii*. Medzi smrteľným hriechom, teóriou hospodárstva a spoločenskou korupciou. V úvode príspevku sa autorka Simona Slanicka zaoberá významom pojmu lakomosť, ktorý sa na jednej strane vzťahuje na túžbu po majetku i moci, na druhej strane na lakomosť. Popritom vychádza aj z biblie, kde je lakomosť protipólom k pozemskému životu podľa citátov zo Starého i nového zákona. Chamtivosť ďalej skúma na príklade Danteho diela Inferno v siedmom a se-

demnástom speve, v ktorých sa hovorí o tejto neresti.

Gula versus abstinentia/ Obžerstvo verzus striedmosť. Podobnosť a diferenciácia pohlaví v ranom novoveku. Autor Waltraud Pulz v úvode vychádza z dobových náboženských citátov zo 16. storočia o obžerstve, ako aj z diel zo začiatku 18. storočia. Obžerstvo sa v dobovom ponímaní ako smrteľný hriech spája s peklom. Pod touto nerestou sa však rozumie nielen veľké množstvo jedla, ale aj túžba po delikátnom jedle. Autor cituje aj ranonovovekú medicínsku literatúru, ktorá na základe anticých interpretácií o rozdielnosti pohlaví hovorí, že telá mladých mužov na základe ich tepla potrebujú viac stravy ako telá žien a starých ľudí s nedostatkom tepla. Na príklade každodennosti autor rozoberá diametrálne rozdielne stravovacie zvyklosti u mužov i žien.

Môže byť lenivosť hriechom?. Charles Auguste de la Fare. Virtuoz zahalčivosti. Albert Schirrmeister vo svojom príspevku o ďalšej ľudskej neresti – lenivosti vychádza zo života francúzskeho šľachtica Charlesa Augusta de La Fare z čias vlády Ľudovíta XIV. Tento šľachtic po opustení dvora nachádza zmysel života v salóne u madam de la Sabliere, kde sa zoznamuje s abbém Guillaumeom Amfryeom, ktorý šľachtica primä k písaniu básní – Óda na lenivosť, ktorú autor rozoberá na príklade veršov vo francúzskom jazyku. Vo svojich básňach sa La Fare sám opisuje ako človek, ktorý podľahol lenivosti, stratil priateľov a však naďalej lenivosť opisuje ako legitímnu v súvislosti so šľachtickým spôsobom života. Preto je potrebné zdôrazniť aj rozporuplnosť myšlienok tohto francúzskeho markíza.

Martina Bošková

A Dunántúli református egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526 – 1760. In: A Pápai református gyűjtemények kiadványa (József Köblös – Zsolt Kránitz, eds.). Pápa : Pápai református gyűjtemények, 2009, 759 s.

V maďarskej historiografii, zvlášť v oblasti literatúry s náboženskou problematikou sa v posledných rokoch značne rozmohlo vydávanie prameňov. Popri Sárospataku, kde je hlavným gestorom týchto aktivít profesor Dienes Dénes, veľký kus práce majú za sebou i pracovníci Reformovaných zbierok v Pápe. Práve tu predstavovaná práca je výsledkom päťročnej práce niekoľkých vedeckých pracovníkov, tak archivárov ako i historikov, s cieľom zmapovať kazateľov a rektorov (učiteľov) v Podunajskej reformovanej superintendencii v rokoch 1526 – 1760.

Práca začína kapitolou o prameňoch a literatúre k danej téme. Samotný obsah, čiže pramenné údaje, sú rozdelené do dvoch základných častí, ktoré zároveň predstavujú dva metodické postupy práce s informáciami, archontológia a propozografia. Archontológia sa donedávna chápala ako pomocná veda histórie, v skutočnosti je však metodickým postupom, ktorého výsledkom je archontologický zoznam. V tomto prípade je to zoznam všetkých kazateľov a rektorov vo vymedzenom priestore v určenom čase, pričom sa postupuje smerom od najvyšších predstaviteľov superintendencie (superintendent, senior) až po obecných kazateľov.

Z chronologického hľadiska sa prvá podkapitola venuje obdobiu „spoločnej protestantskej minulosti“, kedy ešte nebolo možné jasne oddeliť obce s evanjelickou, resp. kalvínskou orientáciou a obe cirkvi vlastne neboli jasne

zadefinované a oddelené. Druhá podkapitola sleduje vznik a vývoj priestorového záberu Podunajskej reformovanej superintendencie a jej najvyšších predstaviteľov. Tretia kapitola rozdeľuje sledované obdobie na desať časových horizontov, pričom v každom je uvedený zoznam obcí, ktoré boli uvedené v kalvínskych vizitáciách. Najrozsiahlejšou podkapitolou archontologickej časti knihy je podkapitola obsahujúca abecedný zoznam obcí superintendencie a v rámci každej obce zoznam tam pôsobiacich všetkých kazateľov a rektorov s časovými údajmi.

Propozografia je metóda, ktorá je zameraná na zbieranie istého druhu údajov o konkrétnych osobách, výsledkom ktorých je vytvorenie tzv. propozografickej zbierky údajov, ktoré následne umožňujú ďalšie štatistické spracovanie, vyvodzovanie istých zákonitostí vývoja a pod. Propozografická časť práce pozostáva z dvoch podkapitol, jedna obsahuje abecedný zoznam kazateľov, miesto ich štúdia a prehľad rokov a miest ich pôsobenia, druhá podkapitola obsahuje taký istý zoznam rektorov.

Predstavovanú prácu musíme jednoznačne hodnotiť pozitívne, jednak prináša obrovské množstvo údajom k dejinám kalvínskej cirkvi v Podunajskej superintendencie využiteľné nielen v tejto oblasti, ale aj napr. v regionálnych dejinách (dejiny obcí a pod.), a zároveň predstavuje solídnu bázu pre ďalšie analýzy a výskum v problematike cirkevných dejín.

Annamária Kónyová

SEBŐK, Marcell: Humanista a határon. A késmarki Sebastião Ambrosius története (1554 – 1600). Budapest : L'Harmattan kiadó, 2007, ISBN 978-963-236-000-3, 398 s.

Aj keď predstavovaná práca vyšla pred niekoľkými rokmi, predsa je (aj keď s istým časovým oneskorením) potrebné uviesť ju do pozornosti odbornej verejnosti, keďže jej ústrednou témou je biografia jedného z významných predstaviteľov protestantizmu i humanistického myslenia na Slovensku, Sebastiána Ambrózia Lama. V slovenskej historiografii doteraz absentuje podrobnejšia vedecká práca o živote a diele Sebastiána Ambrózia Lama a menšie články resp. zmienky o jeho živote sú písané podľa jednej schémy, na jednej strane zdôrazňujúce jeho humanistické zmýšľanie a literárnu činnosť, na strane druhej opakujú o ňom všeobecne rozšírený stereotyp kryptokalvinistu. Ambíciou autora biografie nebolo ani tak potvrdenie alebo vyvrátenie tohto názoru, ale najmä lepšie poznanie osobnosti, práce, zmýšľania, i významu tohto humanistu v kontexte doby a miesta, kde takmer celý svoj život žil a pôsobil.

Autor postupoval chronologicky a v prvej kapitole predstavil Ambróziovo detstvo, miesto jeho narodenia a vlastne aj celoživotného pôsobenia, Kežmarok. Sebastião A. Lam sa narodil v r. 1554 v Kežmarku, tu v roku 1575 dokončil svoje štúdiá na miestnej škole a pokračoval v získaní vyššieho vzdelania na Wittenberskej univerzite. O dva roky nato sa vrátil do svojho rodiska, aby tam zaujal pozíciu rektora školy. Druhá kapitola s názvom *Confesio Scepusiana*, *Confesio Ambrosiana* sa venuje jeho príchodu do Prešova začiatkom 80-tych rokov,

kedy sa stal kazateľom pre nemeckých veriacich. Autor tu bližšie poukazuje na náboženskú situáciu, základné vieroučné dokumenty a vyznania prijaté hornouhorskými slobodnými kráľovskými mestami a tým zároveň vykresľuje náboženskú orientáciu mladého kazateľa Lama. Prešovské pôsobenie Ambrózia bolo krátke a už v roku 1583 bol pozvaný za prvého kazateľa do svojho rodného mesta, Kežmarku, kde pôsobil v duchu umierneného filipizmu (neuznával Formulu Concordiae, ale otvorene sa hlásil k Melanchtonovej Corpus Doctrinae). V nasledujúcej kapitole s názvom *Reforma kalendára* autor približuje zaujímavé súvislosti ohľadom zavedenia nového, gregoriánskeho kalendára do praxe koncom 16. storočia, poskytujúce obraz o dobovom myslení a konfesionálnych vzťahoch na Spiši.

Aj Ambrózios Lam podobne ako väčšina protestantov zaujala spočiatku apriori odmietavý postoj k novému kalendáru. Aj keď cieľom práce o živote Sebastiána Ambrózia Lama nebolo dokázanie alebo vyvrátenie jeho kryptokalvinizmu, predsa najrozsiahlejšou kapitolou diela je práve časť venujúca sa náboženským dišputám a polemikám Ambrózia so svojimi slovnými „vyzývateľmi.“ K jeho najväčším rivalom patrili zástanca ortodoxného luteranizmu, Gregor Horváth, s ktorým od roku 1584 viedol Lam dišputy. Navzájom si vymenili niekoľko listov, osobne sa stretli na mnohých verejných dišputách. Okrem Horvátha z kryptokalvinizmu obviňovali Ambrózia ešte i ďalší

teológovia, napr. Georg Creutzer, Albert Grawer. V kapitole je podrobnejšie analyzované najvýznamnejšie Lamovo dielo, *Antithesis ubiquitatis*, kde akoby v dialógu medzi sebou a svojím teologickým súperom obhajuje svoje náboženské presvedčenie. Atmosféru „konfesionálneho vrenia“ dokresľuje rozvetvená korešpondencia Ambrózia tak s uhorskými, ako aj európskymi reformátormi a mysliteľmi (Teodor Béze, Jakub Gryneus a ďalší), u ktorých sa snažil nájsť podporu pre svoje názory. Posledná, piata kapitola má názov *Spomienky a priatelia* a je v nej skôr vykreslené súkromie Sebastiána Ambrózia Lama, jeho priatelia, záujmy, syn, posledné roky života, krátke cesty do Sárospataku a Poľska.

Na záver možno konštatovať, že kniha o Sebastiánovi Ambróziovi Lamovi zaplnila jedno z mnohých bielych miest našej (regionálnej) histórie. Kežmarského teológa predstavila ako vzdelaného a rozhľadeného mysliteľa, ktorý sa napriek mnohým existenčným i konfesionálnym skúškam osudu celou svojou prácou snažil o naplnenie ideálu humanistického vzdelanca. Jeho život, práca, rôznorodý vedecký záujem a rozvetvená sieť európskych kontaktov aj napriek odľahlosti miesta, kde takmer celý život pôsobil, mu dávajú právo na zaradenie medzi popredných humanistov svojej doby.

Annamária Kónyová

BIKFALVI, Géza. „Mindent Isten nagyobb dicsőségére“. Tanulmányok a jezsuita rend történetéből. Budapest : METEM, 2011. 232 s. ISBN 978-963-9662-50-6.

Zborníky štúdií, aj keď zamerané na jednu vybranú problematiku, bývajú z odborného i technického hľadiska pomerne rôznorodé. V prípade budapeštianskeho vydavateľstva METEM, dlhodobo sa orientujúceho svojou produkciou najmä na cirkevné dejiny územia niekdajšieho Uhorska, je spravidla technická i obsahová stránka publikácií na nadpriemernej úrovni. Vydaním v poradí už sedemdesiateho druhého zväzku svojej knižnej edície ponúklo čitateľom súbor odborných štúdií a textov venovaných jezuitom a niektorým oblastiam ich pôsobenia nielen v priestore strednej Európy, ale aj v oblasti východnej Ázie.

Hlavnou témou zborníka sa tak stalo mapovanie pôsobenia jezuitov a s tým

spojené aktivity v rôznych oblastiach života spoločnosti od 16. do 20. storočia. Z tohto autorovho pomerne širokého záberu vyplýva aj následné rozdelenie jednotlivých príspevkov do štyroch rozsiahlejších súborov textov. Tie ďalej autor rozčlenil do rôznych menších štúdií a materiálov. Prvý zo súborov je tak venovaný opisu života a dôležitých udalostí spojených s pôsobením zakladateľov jezuitského rádu. V druhom sa autor zaoberá pôsobením jezuitov v rámci Uhorska, resp. Maďarska. Najrozsiahlejšia je tretia skupina textov. V nej autor zameral svoju pozornosť na sakrálne objekty a rôzne umelecké aktivity vytvorené buď priamo jezuitmi, alebo s ich podporou. V poslednej časti zasa opisuje aktivity členov rádu

pri misionárskej činnosti vo východnej Ázii.

Každá z týchto častí má svoje špecifiká, čo sa týka rozsahu i vnútorného usporiadania. Do úvodnej časti autor napríklad zaradil tri texty, doplnené v závere základným prehľadom použitej literatúry, zaoberajúce sa životom a činnosťou zakladateľov jezuitskej rehole v 16. storočí. Značný priestor pritom venoval analýze ich vzťahov a vôbec vzťahov, ktoré si rád postupne vybudoval k rímskej pápežskej kúrii.

Druhý súbor je venovaný pôsobeniu viacerých predstaviteľov rádu v Uhorsku, resp. v Maďarsku, predovšetkým počas prvej polovice búrlivého 20. storočia. Okrem individuálnych, často veľmi pozoruhodných osudov, sa autor usiluje, prostredníctvom jednotlivých opäť rozsiahlejším súborom literatúry podložených štúdií, načrtnúť aj postavenie a aktivity vzdelávacích inštitúcií, či celospoločenské zmeny, ktoré v tomto období prebiehali.

V tretej časti sa okrem prezentácie konkrétnych umeleckých diel napríklad od autorov ako Festy Masa či Kostka Sz. Szaniszló, autor zameriava na často krát pomerne stručný opis jezuitských kostolov nielen na území Slovenska, ale aj vo Viedni, Prahe a Mníchove. Napriek pomerne stručnej podobe ide o texty obsahovo bohaté. Okrem stručnej histórie jednotlivých chrámov napríklad v Rožňave, Košiciach, Leopoldove, Trnave či Trenčíne, sa v základných rysoch venuje architektonickým zaujímavostiam a vnútornej výzdobe objektov. Čo je zaujímavé, v niektorých prípadoch opisuje aj snahy o ich reštaurovanie, prebiehajúce od 19. do konca 20. storočia.

Osobitnú problematiku z hľadiska časového i priestorového rieši autor v poslednom štvrtom súbore textov. Ich spoločným znakom je, že sú venované priebehu a výsledkom misionárskej činnosti, ktorú jezuiti vykonávali v priestore Číny, na Kórejskom polostrove a v Japonsku. Napriek množstvu materiálnych a kultúrnych prekážok, i nie vždy pozitívnemu postoju vládncich vrstiev v tomto priestore, sa ku kresťanstvu postupne prihlásil pomerne veľký počet stúpcov. To však nie je jediný úspech jezuitských, ale aj ďalších misionárov šíriacich ideály kresťanstva v tomto priestore. Výsledkom ich činnosti je okrem iného napríklad priblíženie predovšetkým čínskej kultúry západnému svetu, predovšetkým prostredníctvom prekladov diel veľkých čínskych filozofov. V tomto smere sa venovali najmä prácam Konfúcia.

Napriek všetkému vyššie uvedenému je však na záver nutné konštatovať, že zaujať jednoznačné stanovisko pri hodnotení autorom ponúknutého výberu štúdií je pomerne zložitá. Jednotlivé materiály síce prinášajú zaujímavé informácie, ako celok však zborník pôsobí trochu rozpačitým dojmom. Chýba mu totiž nielen úvod, v ktorom by bola načrtnutá základná koncepcia a kritériá výberu jednotlivých textov, ale aj záver kde by došlo aspoň k základnému zhrnutiu a zhodnoteniu prezentovaných názorov. Bez toho táto publikácia zostáva síce graficky pekne upraveným, no iba obyčajným súborom textov venovaných rôznym obdobiam bez jednoznačnej, jasnej koncepcie.

Patrik Derfiňák

FAZAKAS, Gergely Tamás – CSORBA, Dávid – BARÁTH, Béla Levente (eds.): Egyház és kegyesség a kora újkorban : kutatástörténeti tanulmányok. Debrecen : D. Dr. Harsányi A. Alapítvány, 2009. 228 s. ISSN 1587-2424.

Uvedený zväzok podáva správu o výskumných tendenciách medzinárodnej a maďarskej odbornej literatúry zaoberajúcej sa ranonovovekou protestantskou – najmä reformovanou, sčasti evanjelickou – a tiež katolíckou históriou cirkví, zbožnosti a kultúry. Autori článkov berú ohľad na dosiahnuté výsledky z posledných desaťročí z vlastného uhla pohľadu, na základe sčasti odlišných hľadísk. Tak môže publikácia poskytnúť pestrý prehľad o odbornej literatúre, poskytujúc pomoc v orientácii a oporný bod k ďalším krokom.

Prvý príspevok od Levente Béla Barátha a Istvána Szabadiho ponúka pohľad do smerov vo výskume maďarských reformovaných cirkevných dejín a cirkevnej vzdelanosti v 16. a 17. storočí v rozpätí rokov 1989 až 2009. Po roku 1989 totiž ožil záujem o obnovenie výskumu v oblasti cirkevných dejín a cirkevného vzdelávania, čo dokazuje aj zvýšený počet konferencií a rozšírenie publikačných možností. Autori najprv v krátkosti spomínajú osobnosti a inštitúcie, ktoré sa zaslúžili o výskum v spomenutých oblastiach. Potom si pre danú štúdiu kladú otázku, aké možnosti poskytovali v posledných dvoch desaťročiach rozličné cirkevné a svetské výskumné inštitúcie pre spoluprácu, spoznávanie výsledkov výskumov ostatných inštitúcií a ich konfrontáciu. Hovoria pritom aj o probléme, že sa pojem „cirkevné dejiny“ značne rozšíril, čo dokazujú aj prehľady histórie výskumu v publiká-

cii. Cieľom príspevku je priblížiť hlavné smery rozsiahlych výskumov a publikácie v maďarskom jazyku.

Nasledujúci príspevok od Istvána Bitskeyho predstavuje prehľad nových výskumov k téme katolícka reforma a protireformácia v ranonovovom Uhorsku. Na území Uhorského kráľovstva (Regnum Hungariae) sa ujali takmer všetky prúdy protestantskej reformácie, rýchle šírenie reformácie a jej kultúrne vplyvy a vplyvy na vytváranie identity dostali oprávnenie mnoho priestoru vo výskumoch. Ale oveľa menej preskúmaných otázok alebo s potrebnou presnosťou nepredstavených úkazov sa vyskytuje v uhorských dejinách ohľadom znovuzosilnenia katolicizmu, ožitia „rímskej relígie“ a s tým aj rozšírenia barokovej kultúry. Táto štúdia predstavuje publikácie a konferencie zamerané na rôzne problematiky; najprv je v nej spomenuté vydávanie prameňov a využitie dokumentov, potom nasledujú výskumy dejín rádov – františkánov, dominikánov, jezuitov, piaristov a pavlínov – , ďalej organizácia cirkvi a politika, potom vedomie identity, úcta a rétorika, napokon výskumy v Maďarsku v európskom kontexte.

V ďalšom článku sa docent Graeme Murdock z univerzity v Dubline venuje niekoľkým určujúcim tendenciám v uhorskom, resp. maďarskom dejepise o reformovaných cirkevných dejinách. V článku je jeho cieľom zhrnutie meniacich sa kontextov uhorského reformovaného cirkevného dejepi-

sectva, potom sa ale sústreďuje na dva okruhy problémov, ktoré v poslednej dobe študovali aj maďarskí aj zahraniční autori; po prvé, prečo sa rozšírili idey reformácie v Uhorsku a mali takú širokú podporu, aspoň do konca 16. storočia; po druhé, prečo mohli byť tak rýchlo zákonne uznané mnohé smery reformácie v Sedmohradskom kniežatstve, bez vážnejších konfliktov medzi veriacimi z iných smerov.

Nasledujúca štúdia, ktorej autorom je Tamás Gergely Fazakas, sa zaoberá ranonovovekým uhorským kalvinizmom v historiografii v anglickom jazyku. Autor hneď na začiatku vyzdvihuje, že monografia k tejto téme dlhý čas absentovala, a preto bola problematika histórie reformovaných cirkví v Uhorsku na periférii medzinárodného bádania. Aj zo štúdie oxfordského profesora pre uhorské dejiny, Roberta J. W. Evansa vyplývalo, že bádanie ranonovovekého Uhorska bolo pre ostrovných autorov nepodstatné. Cieľom štúdie Fazakasa bolo pozrieť sa na anglické publikácie zaoberajúce sa uhorskými dejinami kalvinizmu v ranom novoveku, vyzdvihujúc rozhodujúce tendencie, poukazujúc na dva významné historiografické obraty v 80. a 90. rokoch. Prvá časť práce ponúka prehľad literatúry od 19. storočia, ktorá aspoň obsahovala zmienku o danej téme. Druhá kapitola začína práve jedným zo spomenutých obrátov, ktorou je štúdia Roberta J. W. Evansa o východoeurópskom kalvinizme. Ďalej sú spomenutí autori, ktorí sa zaslúžili o to, že v anglickej historiografii sa objavili zmienky o danej téme, napr. David P. Daniel, Alexander Sándor Unghváry, alebo Katalin Péter, a. i. Tretia kapitola sa zmieňuje o ďalších

publikáciách aj z 21. storočia, ale vyzdvihuje najmä dielo Graeme Murdocka, ktorý k téme vydal dve monografie a mnoho štúdií.

Ďalší článok pochádza od Dávida Csorbu a pojednáva o medzinárodnej histórii bádania reformovaných kázni v 17. storočí. Ako autor hovorí, „*svet reformovaných kázni zo 17. storočia je zanedbaným územím odbornej literatúry zaoberajúcej sa históriou bádania*“. Preto sa v tomto článku pokúsi ponúknuť prehľad o tej časti medzinárodného bádania, ktorá je od 70. rokov 20. storočia dostupná v cudzích jazykoch a súvisia s barokovými protestantskými kázňami zo 17. storočia. Dbá na to, aby do výskumu boli zaradené prípadne aj staršie práce, ktoré sa zaoberali ranonovovekými kázňami, ich metódou, resp. kontextom. Autor sa snažil štúdiu zostaviť tak, aby vyhovел dvom úlohám: pri usporiadaní chcel presadiť sčasti historicko-metodickú, sčasti tematickú kohéziu. V prvej časti štúdia hovorí o najbohatšej anglosaskej odbornej literatúre, kým v druhej a tretej kapitole sa pokúša o stručnejší prehľad. V týchto kapitolách sa najprv venuje odbornej literatúre západného sveta (nemeckým, holandským a francúzskym prameňom), kým v tretej kapitole opisuje tzv. periférny svet (škandinávské a novolatinské jazyky a kultúry, až po slovanské štúdie). Perspektívu určuje teda najmä metodologický prehľad kázňovej literatúry tzv. „druhej reformácie“, tomu je prispôsobené skúmanie pramenných publikácií, uvádzajúcich svet reformácií kontinentu a historických škôl.

Posledný príspevok pochádza znova od Tamása Gergelya Fazakasa a zaobera

rá sa protestantskou modlitbovou literatúrou v ranom novoveku a históriou jej bádania v Maďarsku a v zahraničí. Ako autor píše: „*Bádanie iných žánrov, ako meditácií, ale najmä modlitieb sa dostalo do úzadia, ale v posledných rokoch sa im venuje väčšia pozornosť*“. Meditácie a modlitby sa pripravili pre oveľa širšie obecnstvo ako kázne, aj s tým cieľom, aby vychovali čím viac gramotných ľudí. Tieto texty musíme považovať doslova za úžitkovú literatúru, lebo len tí ju zobrali do rúk, ktorí osobne potrebovali modlitby. V tejto štúdii sa autor zaujíma o historiografiu protestantskej modlitbovej litera-

túry v 16. – 17. storočí, ale zaoberá sa aj problémom, že výskum modlitebných kníh aj v porovnaní s meditačnou literatúrou sa dostal do úzadia, či už na medzinárodnej úrovni, alebo v Maďarsku. Práca obsahuje 3 kapitoly; prvá sa venuje situácii ranonovovekého výskumu modlitieb v súvislosti s dejinami vedy, druhá pojednáva o rétorických a žánrových otázkach ranonovovekých modlitieb v odbornej literatúre, tretia sa zaoberá históriou bádania protestantských ranonovovekých modlitebných kníh

Tibor Dohnanec.

SZIRMAY, Gábor. *Halotti kultusz a 17. századtól napjainkig egy magyar nemesi családban*. Debrecen : Tiszántúli Történetész Társaság, 2010. 79 s. ISBN 978-963-88807-3-4.

V živote rodinných príslušníkov lúčiach sa so svojimi zosnulými vždy zohrávali dôležitú úlohu smútok a piete. Najkrajšie, ale zároveň najohromujúcejšie diela na vyjadrenie týchto pocitov nachádzame v umení. Keďže k určujúcim faktorom kultúr patria smrť a posmrtný život, v súvislosti s tým sa vytvoril kult smrti a cintorínske – funerálne – umenie. Vo všetkých druhoch umenia sa autori pokúšajú skoncipovať pocity úmrtia, smútku a piety a vzťahy k nim. Tieto ťažko opísateľné pocity vytvárali v dejinách posmrtné rituály a zvyky. Autor sa vo svojej monografii zaoberá zvykmi, ktoré vyzbieral na základe svojho spracovania histórie rodu Szirmayovcov. Ako píše: „*Nech sa stane táto kniha jedným z prejavov piety cítenej voči mojím predkom*“.

Publikácia sa delí na viacero kapitol, v ktorých autor postupne predstavuje testamenty, smútočné oznámenia, pohreby, vyjadrenia sústrasti, matriky, hroby a tým kult smrti v rode Szirmayovcov, navyše ponúka pohľad do posmrtných zvykov v jednotlivých storočiach.

Ako autor v úvode píše: „*Skon je prírodným zákonom ... Neustále pripomínanie toho je presným vyjadrením tej bezradnosti, ktorá dnes obklopuje problematiku úmrtia. ... Veď ako by bolo možné pochopiť, prijať „škandál absencie“, to, že v jednej chvíli ešte prítomný rodinný príslušník v ďalšej chvíli už navždy zmizol, vypadol z priestoru a času, v ktorom sme sa dovtedy spolu pohybovali.*“

Monografia je venovaná – ako už bolo spomenuté – posmrtným zvy-

kom, ktoré sa vyskytli v histórii starého šľachtického rodu Szirmayovcov, jedného z najstarších rodov Uhorska, ktorého pôvod je možné zdokumentovať po 13. storočie. V prvej kapitole zvanej *Végrendeletek* (v preklade Testamenty) sa autor zaoberá testamentmi, z ktorých prvý pochádza z roku 1612. Aj v tejto kapitole – rovnako aj v celej publikácii – je množstvo citácií a ilustrácií, ktoré hodnoverne ukazujú, čo obsahovali jednotlivé testamenty. Podobným štýlom je napísaná aj ďalšia kapitola s názvom *Gyászjelentések* (v preklade Úmrtné oznámenia).

Ďalšia kapitola nazvaná *Temetések* (v preklade Pohreby) nám ponúka pohľad na to, ako prebiehali niektoré pohrebne obrady v rodine Szirmayovcov. Ako hovorí autor: „V 17. storočí pohreb patril k dôležitým udalostiam spoločenského života. Pohrebný obrad bol vykonávaný tým pompéznejšie, čím mal zosnulý vyššie spoločenské postavenie.“ Z tejto kapitoly sa ale dozvedáme aj to, že niektorí zosnulí si v testamentoch priali *puritánsky* pohreb, ďalej aj to, že počet a titul pozvaných charakterizovali spoločenské uznanie zosnulého. K všetkým uvedeným prípadom sú doložené aj príklady.

Nasledujúca kapitola je trochu kratšia, nazýva sa *Részvétnyilvántások* (v preklade Vyjadrenia sústrasti). Autor

v nej cituje dva listy. V jednom z nich vyjadruje svoju úprimnú sústrasť vdove Szirmayovej František Kazinczy, významná osobnosť doby osvietenstva v Uhorsku. Ďalej nasleduje ešte jedna krátka kapitola s názvom *Halotti anyakönyvek* (v preklade Matriky o úmrtí), v ktorej sa nachádzajú zmienky z jednotlivých matrik, ktoré spomínajú úmrtie v rodine Szirmayovcov.

Predposledná kapitola nazvaná *Sírboltok, sírok* (v preklade Hrobky, hroby) predstavuje čitateľovi miesto posledného odpočinku viacerých príslušníkov šľachtického rodu Szirmayovcov. V tejto kapitole sa nachádza množstvo fotografií, na ktorých sú či už náhrobné kamene, alebo rodinná krypta tejto rodiny, ktorá sa nachádzala v obci Pozdišovce (okres Michalovce). Posledná kapitola s názvom *Egy sír története* (v preklade Príbeh jedného hrobu) predstavuje čitateľovi vznik rodinnej hrobky Szirmayovcov, ktorú dal postaviť generál Jozef Szirmay roku 1924 na budapeštianskom cintoríne Farkasréti temető. V tejto novej rodinnej hrobke odpočíva dnes 7 členov tejto rodiny.

Pozoruhodná je aj posledná časť knihy, kde autor ponúka systém genealogických tabuliek. V nich predstavuje svojich predkov, počnúc od 13. storočia.

Tibor Dohmanec

IVÁNYI, Béla – FAZEKAS, István – KOLTAI András: Pázmány Péter és a Batthányak. Budapest : Szent István Társulat az Apostoli Szentek Könyvkidőja, 2008, 112 s.

Peter Pázmány patril nepochybne k najvýznamnejším predstaviteľom katolíckej cirkvi v Uhorsku v obdo-

bí raného novoveku. Do dejín cirkvi sa zapísal hlavne svojou rozsiahlou a úspešnou rekatolizačnou činnosťou,

ktorou do katolíckej cirkvi prinavrátil mnoho vplyvných uhorských šľachtických rodín.

Anotovaná práca trojice autorov (archivárov) je výsledkom niekoľko desaťročnej práce, ktorú začal Béla Iványi a dokončili ju prednádávnom István Fazekas a András Koltai. Práca je súhrnom archívnych prameňov bezprostredne sa týkajúcich vzťahu Petra Pázmánya a Batthányiovcov, presnejšie Adama Batthánya katolizujúceho pod vplyvom kardinála. Adam sa stal po svojej konverzii z kalvínskej, neskôr evanjelickej viery zakladateľom katolíckej vetvy Batthányovcov v Zadunajsku.

Anotovaná práca je rozdelená do troch kapitol, pričom prvá, z pera A. Koltaiho obsahuje stručné predstavenie Adama Bathánya, jeho rodičov, majetkových a konfesiónálnych pomerov rodu. Autor pomerne podrobne opisuje príčiny konverzie Adama, ktorý už vo svojich devätnástich rokoch začal uvažovať o „pravej viere.“ Priateľský vzťah s arcibiskupom Pázmányom, ktorý mu dokonca venoval spis, ho nakoniec umocnil v presvedčení prestúpiť na katolicizmus. Svoj zámer musel Adam Batthány dlho ta-

jiť, jednak kvôli svojej energetickej matke, evanjelickej Eve Poppel Lobkovic, ale aj kvôli dlhšie pripravovanej svadbe s Katou Eszterházy. Nasledujúca časť práce predstavuje už samotnú zbierku korešpondencie medzi Petrom Pázmányom a Batthányovcami.

Zbierka obsahuje devätnásť listov datovaných od roku 1621 až 1635, pričom väčšina z nich je písaná práve Adamovi. Ďalšia časť práce má názov Údaje, pričom sem autori zaradili korešpondenciu Batthányovcov s inými osobami, správy napr. o otvorení Trnavskej univerzity, o Pázmányovom pohrebe, zoznamy Pázmányových kníh v knižničnej zbierke Adama Batthánya, čiže jedným slovom všetko, čo lepšie osvetlí vzťah kardinála Pázmánya a Batthányovcov.

Záverečná časť knihy obsahuje „Konverzný spis“ Adama Batthánya z roku 1629, v ktorom vysvetľuje príčiny svojich náboženských pochybností a nakoniec i konverziu. Napriek svojej útlosti predstavovaná práca trojice autorov nepochybne prináša zaujímavé pramene využiteľné tak pre ďalší výskum osobnosti a pôsobenia Petra Pázmánya, ako aj lepšie poznanie rodu Batthányovcov.

Annamária Kónyová

PETRŐCZI, Éva: Kagylókörttel harangozni.Újabb tanulmányok a puritán irodalomból. Debrecen – Budapest: Hernád kiadó, 2011, 135 s..

Éva Petrőczi patrí medzi maďarských priekopníkov výskumu puritánskeho hnutia, ktoré začalo prenikať do uhorského kalvinizmu od 20-tych rokov 17. storočia. Ako vedúca Ústavu pre výskum puritanizmu bola autorkou mnohých štúdií a monogra-

fié venujúcich sa práve problematike prenikania a prejavom puritanizmu do kalvínskeho náboženského myslenia a každodennej náboženskej praxe. Puritanizmus prenikal do Uhorska z Anglicka a Nizozemska a vyznačovalo sa v prvom rade snahou o návrat

k „pôvodnej“ (čistej) zbožnosti. Nebo-
lo to len náboženské hnutie, pretože
jeho myšlienky ovplyvnili každodenný
život, myslenie ľudí, kultúru a umenie
(hlavne literatúru).

Predstavovaná práca Evy Petrőczy
je súborom štrnástich štúdií venujú-
cich sa rôznym aspektom tohto hnutia
na americkom kontinente, ale hlavne
v Uhorsku. V prvej kapitole autorka
stručne načrtla úroveň výskumu ang-
losaskej puritánskej literatúry v Uhor-
sku a jej najvýznamnejších predstavite-
ľov. Ďalej ozrejmila okolnosti vydania
prekladu Biblie vo Veľkom Vardíne.
V nasledujúcich dvoch krátkych štúdi-
ách autorka predstavila dve významné
osobnosti amerického puritanizmu,
pastora Johna Cottona a Margaret
Winthrop, zosobňujúcu puritánsky
ženský ideál, pričom autorka v nej vidí
mnoho podobností s uhorskou Zuza-
nou Lórantffy. Vnímaniu a významu
nedele (sabat) v americkom puritán-
skom prostredí je venovaná nasledu-
júca štúdia, v ktorej sa konštatuje, že
dodržiavanie sviatku nedele bolo v zá-
morí dodržiavané oveľa prísnejšie ako
v Uhorsku. Priekopníkovi uhorského
puritanizmu Pavlovi Medgyesimu ve-
novala autorka dve štúdie, v jednej po-
ukázala na paralely medzi ním a Kal-
vínom, v druhej rozoberala okolnosti
udelenia šľachtického privilégia kaza-

teľovi panovníkom Ferdinandom III.
Nasledujúci príspevok sa takisto dotý-
ka P. Medgyesiho, keď predstavuje jeho
talentovaného študenta Jána Polyande-
ra a jeho činnosť.

Aj v Uhorsku vznikali podnetné die-
la z puritánskeho prostredia, z ktorých
úspech „bestsellera“ dosiahla práca
Imricha Párizza Pápaiho *Úzka cesta*.
Ďalším osobnostiam uhorského puri-
tanizmu, Izákovi Basiriusovi a Andre-
jovi Szilágyi Tarpaimu sú venované
samostatné kapitoly, pričom Szilágyi-
iho prácu *Libellus repudii et divortii*
Christiani (1667), venujúcu sa otázkam
manželstva a rozvodu v puritanizme
rozoberá autorka v samostatnej štúdii.
Prejavom puritanizmu v 20. storočí je
v práci venovaná kapitola o puritán-
skom ženskom správaní na príklade
dvoch zakarpatských žien – kazateliek.
Poslednou štúdiou anotovanej práce
je štúdia v anglickom jazyku *A Minor
Poem of Major Poet in Puritan Con-
text: Milton's Fair Infant-Elegy*.

Predstavovanú prácu Evy Petrőczy
môžeme jednoznačne hodnotiť pozi-
tívne, pretože poskytuje nahliadnutie
do nepochybne zaujímavej, ale u nás
ešte pomerne málo známej problema-
tiky uhorského puritánskeho hnutia
a jeho prejavom a zároveň dáva inšpi-
ráciu pre ďalšie bádania v tejto oblasti.

Annamária Kónyová

**ČERNÝ, Karel – HAVLÍK, M. Jiří: Jezuité a mor. Praha : NLN, 2008,
ISBN 978-80-7106-967-6, 214 s.**

Choroby boli súčasťou existencie
človeka tak v minulosti ako aj dnes,
rovnako ako i snaha ľudstva ich pre-
konať. Z hľadiska dejín sa do „pamäti
ľudstva“ vryli hlavne tie choroby, ktoré

zväčša s fatálnymi následkami zasiah-
li do života veľkého počtu ľudí a ná-
sledne okrem demografických ukazo-
vateľov zasiahli aj do hospodárskeho,
ekonomického, spoločenského vývoja.

Dejiny medicíny nie sú však len dejinami chorôb a objavov týkajúcich sa ich liečby, prípadne životopisu slávnych lekárov, predstavujú oveľa zložitejší komplex problémov (napr. zmeny historického vnímania chorôb, príčin ich vzniku, prevencie, prístupov k liečbe, vzdelávanie lekárov, ľudové liečiteľstvo, farmakológia, a pod.). Snáď jednu z najpopulárnejších tém v rámci dejín medicíny predstavujú epidémie. V minulosti, keď ľudstvo nemalo elementárne znalosti o ich príčinách, liečbe alebo prevencii predstavovali skutočnú hrozbu, na strane druhej ale môžeme rovnako povedať, že ani pre dnešný svet nie sú epidémie, dokonca teraz už pandémie, neznámym fenoménom. Dvojica mladých autorov si za tému svojej práce vybrala problematiku vzťahu cirkvi a medicíny, konkrétne jezuitského rádu k jednej zo závažných epidémií stredoveku a raného novoveku – moru. Prístup jezuitského rádu k morovým epidémiám je v publikácii pertraktovaný z rôznych uhlov pohľadu a súvislostí. V prvom rade je to ozrejmienie moru z medicínskeho hľadiska (jeho príčiny, druhy, šírenie, výskyt a pod.). V nasledujúcej kapitole je osvetlený všeobecný vzťah duhovenstva k morovým epidémiám (traktáty, úradné morové nariadenia, pravidlá jezuitského rádu počas epidémií moru). Zvláštna kapitola je venovaná niektorým jezuitským lekárom, lekárnikom a misionárom, ktorí významnejšie prispeli svojou prácou do boja

proti tejto epidémii, pričom osobitne je vyzdvihnutá práca saského intelektuála polovice 17. storočia, Athanasia Kirchera.

Autori sa v anotovanej práci venujú nielen problematike moru, ale vôbec celkovému prístupu jezuitského rádu k liečeniu, takže v samostatnej kapitole píšú o jezuitských kolégiách, kde sa prednášala medicína. Dôsledky moru z cirkevného a umeleckého hľadiska sú ozrejmené v pasážach o vzniku morových stĺpoch, svätcoch, literárnych a umeleckých dielach venovaných tematike moru. Druhú časť anotovanej práce približuje rôzne aspekty vzťahu jezuitského rádu a moru v priestore Čiech. Opisujú sa najväčšie morové epidémie (1648 – 49, 1679 – 81, 1713 – 15), ich priebeh, dôsledky, demografické, hospodárske dôsledky a architektonické a literárne pamiatky ich pripomínajúce.

Záverom možno konštatovať, že anotovaná práca dvojice autorov, okrem všeobecne známych údajov o epidémiách moru, prináša aj množstvo zaujímavých a doteraz málo ozrejmených faktov a súvislostí týkajúcich sa tejto problematiky, pričom jednoznačne dokazujú, že pri výskume mnohých historických tém (akou je aj táto) je nutný interdisciplinárny prístup a spolupráca mnohých vedných odborov, aby bolo možné v poznávaní našej minulosti pokračovať úspešne ďalej.

Annamária Kónyová

DOMENOVÁ, Marcela (ed.). *Historické rukopisy a neznáme rukopisné diela vo fondoch historických knižníc mesta Prešov II*. Prešov : ŠVK, 2011. 181 s. ISBN 978-80-85734-93-5

Medzi dôležité úlohy vybraných knižníc na Slovensku patrí nielen zhromažďovanie a ochrana, ale aj sprístupňovanie starých tlačí a rôznych dokumentov bádateľom. Mnohé z knižníc však disponujú originálnymi materiálmi, ktoré sa zachovali iba vo forme rukopisov, resp. rukopisných záznamov. Tieto dokumenty, najmä v prípade ak nie sú ešte odborne spracované, sa medzi bádateľov dostávajú iba zriedkavo a skôr náhodne. O to cennejšie je preto úsilie pracovníkov Štátnej vedeckej knižnice v Prešove prezentovať nielen svojim čitateľom, ale aj podstatne širšiemu okruhu záujemcov o dejiny, literatúru, teológiu či geografiu, aspoň niektoré z týchto originálnych materiálov. Už v poradí druhý zo zborníkov z produkcie Bibliografického oddelenia ŠVK v Prešove prináša celkovo sedem štúdií rôzneho rozsahu i zamerania, ktoré názorne dokumentujú možnosti výskumov v tejto oblasti. Väčšina z nich je venovaná materiálom z oblasti cirkevných dejín a dejín kultúry, v menšej miere je zastúpená aj iná problematika. Medzi jednotlivými prácami sú rozdiely, nielen v rozsahu, ale aj po obsahovej stránke. Niektoré majú charakter jednoduchého opisu, iné stručne analyzujú nielen obsahové, ale aj vzťahové otázky súvisiace s prezentovaným dokumentom.

Súbor textov otvára štúdiá V. Szabóa s názvom *K neznámemu rukopisu Ľudovíta Frenyóa: Z mojich cestovných poznámok*, (s. 5-25). Pri analýze textu sa autor venuje opisu najzaujímavej-

ších častí cestovného denníka, ktorý si v rokoch 1895/1896, počas svojej cesty a študijného pobytu na teologickej fakulte univerzity v Greifswalde viedol Ľ. Frenyó, neskôr profesor na Evanjelickom kolégiu v Prešove. Okrem stručného popisu návštev Viedne, Prahy, Drážďan a Lipska, kde sa venoval prehliadke historických, kultúrnych a sakrálnych pamiatok, sledoval i národnostnú či politickú situáciu v týchto mestách.

Medzi zaujímavé texty, ktoré môžu poskytovať súčasne východisko aj pre ďalšie výskumy, je potrebné zaradiť štúdiu A. Kurucovej nazvanú *Menej známi evanjelickí duchovní pôsobiaci na východnom Slovensku v diele Jána Samuela Kleina*, (s. 26-40). Zámerom autorky bolo v prvom rade predstaviť záznamy o pôsobení a vzdelaní evanjelických duchovných, ktoré zaznamenal S. Klein vo svojom čiastočne publikovanom diele v závere 18. storočia. Sústredila sa pritom predovšetkým na tých, ktorým sa z rôznych dôvodov nedostalo pozornosti zostavovateľov väčších diel encyklopedického charakteru, vydávaných od osemdesiatych rokov 20. storočia.

Evanjelickým kňazom a ich pôsobeniu je venovaný aj príspevok M. Kožleja *Matrika ordinovaných superintendentie piatich slobodných kráľovských miest Horného Uhorska a prešovskí farári* (s. 41-69). Autor sa v ňom na základe štúdiá pôvodných materiálov usiluje poskytnúť nové informácie o niektorých, v súčasnosti menej zná-

mych evanjelických duchovných pôsobiach v samotnom Prešove v 17. a prvej polovici 18. storočia. Okrem cenných informácií, ktoré poskytujú o ich rodinnom zázemí či vzdelaní samotná matrika ordinovaných, sa M. Kožlej pokúša sledovať aj ďalšie zaujímavé informácie. V tomto smere je napríklad zaujímavý pohyb niektorých superintendentov po východnom Slovensku, alebo vplyv politickej situácie na postavenie a pôsobenie jednotlivých kňazov.

Rozsiahlu štúdiu s názvom *Akatistnik - cirkevnoslovanský manuskript Ivana Juhaseviča z roku 1789* (s. 70-112) pripravil M. Glevaňák. Okrem predstavenia samotného autora rukopisu, rozhodne pozoruhodnej osobnosti druhej polovice 18. a začiatku 19. storočia pôsobiacej v priestore východného Slovenska, sa M. Glevaňák venoval analýze zachovaného manuskriptu. Po potrebnom, i keď pomerne rozsiahlom teoretickom úvode, ktorý aj laikovi umožňuje zorientovať sa v riešenej problematike, nasledujú informácie o vzniku, obsahu a forme tvorby tohto nesporne unikátneho rukopisu. Po doplnení o jazykovú analýzu, prípadne o prostredí, v ktorom autor tvoril, by si táto téma rozhodne zaslúžila širšiu prezentáciu. O skutočnosti, že ide o tému zaujímavú a bádateľsky príťažlivú svedčí aj množstvo použitých monografií a časopiseckých prác uvedených v závere štúdie.

Medzi kratšie texty, ktoré sa venujú základnej analýze konkrétnych rukopisných prác, možno zaradiť štúdiu J. Šelepca *Prešovský cyrilský rukopisný zborník duchovných piesní*, (s. 113-118). V rámci nej sa autor pokúša o zá-

kladnú charakteristiku zborníka piesní vytváraného postupne v rokoch 1759-1805. Dlhé a pomerne komplikované obdobie vzniku spôsobilo, že spevník nie je iba obyčajným súborom náboženských piesní, ale odráža postupné duchovné a kultúrne zmeny v danom prostredí. Vzhľadom na rukopisný záznam v zborníku odkazujúci na Prešov, ho možno spojiť s regiónom Šariša. V súčasnosti sa však nachádza v Národnej knižnici v Prahe.

Svojim obsahom sa od ostatných do istej miery líši štúdia P. Derfňáka s názvom *Orografia Karpát – záznam z prednášok dr. Ludovíta Lóczyho*, (s. 168-181). Rukopisný text obsahuje záznamy z prednášok významného uhorského geografa a geológa dr. L. Lóczyho. Vznikali niekedy začiatkom 20. storočia. Pomerne podrobne zachytávajú väčšinu z geografického hľadiska zaujímavých oblastí nielen z územia dnešného Slovenska, ale aj ostatných častí Uhorska. Popri geografickom opise Karpát sa v rukopise sporadicky objavujú aj zmienky o výsledkoch práce ďalších bádateľov či rôznych zaujímavostiach. Aj napriek istej nevyváženosti ide o zaujímavú ukážku nárokov kladených kedysi na študentov.

Najrozsiahlejšou štúdiou v zborníku je práca M. Domenovej *K rukopisnému katalógu knižnice Gabriela Bánóa na základe jeho odpisu z rokov 1845-1848*, (s. 119-167). Knižnica G. Bánóa patrí k súborom, ktoré sa súčasťou knižničného fondu Evanjelického kolégia v Prešove stali v závere prvej polovice 19. storočia. Už od začiatku sa však v súvislosti s ním objavuje viacero nejasností nielen v počte, ale aj skladbe darovaných titulov. K zbierke postupne

vzniklo viacero katalógov, jeden z nich analyzuje autorka štúdie. Hoci nesporné ide o dôležitý dokument, umožňujúci si vytvoriť jasnú predstavu o typickej šľachtickej knižnici z prelomu 18. a 19. storočia, napriek tomu sa autorke podarilo objaviť množstvo nejasností a nepresností, napríklad v počte a evidencii kníh, ktoré postupne analyzuje. Na tomto základe v budúcnosti zamýšľa podrobnejšie analyzovať aj obsahovú skladbu darovaného súboru.

Napriek rozdielnemu obsahu i forme spracovania jednotlivých príspevkov, zborník predstavuje zaujímavý príklad toho, čo nové ešte môžu objaviť bádatelia vo fondoch našich knižníc, archívov a múzeí. Navyše ako uviedla jeho

zostavovateľka M. Domenová v jeho úvode. Ďalším prínosom takejto publikácie je predpoklad, „... že aj v nasledujúcom období dôjde k prehĺbeniu začatej vzájomnej spolupráce medzi historikmi, pracovníkmi knižníc, archívov a múzeí mesta Prešov, ktorí sa zaoberajú spracovaním a sprístupňovaním historických prameňov.“ (s. 4). Nám zostáva už iba konštatovať, že graficky i celkovo technicky na zodpovedajúcej úrovni pripravená publikácia, iba s minimálnym množstvom nedostatkov, vyplývajúcich z náročnosti prekladov, by mala byť cenným prínosom najmä pre bádateľov venujúcich sa skúmaniu regiónov.

Astrid Derfiňáková

HEGEDŮS, Antal. *Patachich Gábor kalocsai érsek élete és restaurációs tevékenysége*. Budapest – Kalocsa : METEM, 2010. 141 s. ISBN 978-963-9662-414.

V posledných dvoch desaťročiach je stále väčšia pozornosť venovaná výskumu osobností a ich pôsobenia v rôznych oblastiach každodenného života. Do tohto dnes rozšíreného trendu zapadá aj publikácia známeho maďarského historika Antala Hegedúsa. Autor sa v nej usiloval priblížiť osudy muža, kňaza, ktorý svojou činnosťou významnou mierou prispel k obnove nielen náboženského života, ale aj cirkevnej správy a znovuosídľovaniu území oslobodených spod tureckej nadvlády v závere 17. a na začiatku 18. storočia. Tým mužom bol Gabriel Patachich, prvý kaločský arcibiskup, ktorý sa po mnohých desaťročiach v roku 1733 mohol vrátiť do pôvodného sídelného mesta svojej diecézy.

Tak ako je to pri podobných prácach takmer pravidlom, úvodné stránky autor venoval charakteristike rodiny Patachich. Jej členovia sa postupne zo skromných začiatkov, keď sa pred Turkami utekajúci drobný bosniacký zeman v závere vlády Mateja Korvína usadil v Uhorsku, vypracovali na nositeľov barónskych a grófskych titulov. Ako nielen verní, ale navyše aj schopní prívrženci viedenského dvora a neochvejní katolíci, dostali sa k vysokým vojenským aj cirkevným hodnostiam. O rozrastajúcej sa rodine prináša základnú informáciu prehľadná genealogická schéma rodu, ktorého listinne potvrdené počiatky siahajú do 14. storočia. Spomeňme aspoň, že otec budúceho kaločského arcibiskupa Boldizsár

Patachich bol nielen županom, ale dostal tiež barónsky titul. Zlepšil aj svoje materiálne postavenie, keď a okrem iného z niekdajšieho panstva rodiny Zrínskych získal hradné panstvá Verbovec a Rakovec.

V ďalších kapitolkách autor následne, vo viac menej chronologickom poradí, sleduje nielen kariéru samotného Gábora Patachicha, ale značnú pozornosť venuje aj celkovej situácii v krajine, rôznym dokumentom a prirodzene tiež snahe o obnovu bývalého pôvodného stredovekého arcibiskupstva. Svojím rozsahom sa síce líšia, v konečnom dôsledku však ukazujú mladého cirkevného hodnostára ako človeka nielen úprimne veriaceho, ale aj vynakladajúceho enormné a naozaj všestranné úsilie na obnovu jemu zverených území. Táto skutočnosť, spojenie nie najlepšieho zdravotného stavu s nadmerným pracovným vypätím, sa nepochybne podpísalo na tom, že pomerne mladý, iba ako štyridsaťšesť ročný, v roku 1745 zomrel.

Publikácia je písaná vyhovujúcim, pre čitateľa ľahko vnímateľným štýlom a zrozumiteľným jazykom. Už z tohto dôvodu by si v súčasnej záplave odbornej literatúry zaslúžila pozornosť. Pozoruhodnosť publikácie sa však prejavuje aj vo viacerých ďalších oblastiach. Jednou z nich je samotný vek diela. Ide vlastne o dizertačnú prácu autora, ktorá vznikla ešte v prvej polovici päťdesiatych rokov minulého storočia. V tom čase nielenže sa jej nemohlo dostať širšej pozornosti, ale aj jej obhaja prebiehala za osobitých okolností. Napriek tomu, že vlastne ide o viac ako päťdesiatročný text, materiál, v ktorom boli urobené iba minimálne

zmeny dokumentované aktualizovaným a rozšíreným zoznamom použitej literatúry, zostáva pozoruhodnou, odborne fundovanou štúdiou o živote a pôsobení muža, ktorému inak bola zo strany historikov zatiaľ venovaná iba minimálna pozornosť.

Zvláštnosťou je, že hoci pri názve knihy figuruje iba jeden autor, v texte sú zahrnuté výsledky práce dvoch autorov. Druhá časť publikácie od autora Tamása Tótha predstavuje moderný, súčasný prístup historika k spracovaniu rovnakej problematiky. Jeho štúdiá zahŕňa nielen novšie prístupy z hľadiska metodiky. Vychádza súčasne popri starších zdrojoch aj z archívnych prameňov a najmodernejšej literatúry, ktoré sa v priebehu posledného polstoročia v súvislosti so skúmanou problematikou objavili. Vo viacerých smeroch tak vcelku prirodzene vstupuje do odbornej polemiky s predošlým, starším textom. Opravuje niektoré staršie tvrdenia, dopĺňa ich a načrtáva niektoré nové možnosti výskumov, ktoré prvý autor nemohol pri písaní svojej dizertačnej práce ešte poznať. Napriek tomu, že takéto aktualizovanie starších diel nie je v našom prostredí zvyčajné, v tomto prípade sa podarilo udržať prísne odbornú a súčasne veľmi korektnú formu analýzy. Takýto prístup je síce zriedkavý, no predovšetkým z metodického hľadiska veľmi cenný a prínosný pre celú historickú obec.

Do istej miery za atypickú možno označiť aj prílohu. Namiesto vyobrazenia napríklad v texte spomínaného sídla arcibiskupa, alebo obnovených chrámov či iných vizuálne príťažlivých objektov, sa do nej dostal „iba“ text. Aj v texte analyzovaný Rituál, ako súbor

pokynov, pravidiel a činností, ktoré sa mali realizovať na území arcidiecézy, pochádzajúci z pera samotného Gábor Patachicha, aj vizuálne predstavuje ďalšiu významnú aktivitu arcibiskupa. Napriek tomu, že z rozsiahleho dokumentu je prezentovaná iba malá časť, umožňuje si vytvoriť predstavu o vzhľade a štruktúre diela z roku 1738.

Rozsahom nevelká, obsahovo i formou spracovania však mimoriadne zaujímavá publikácia. Toto stručné kon-

štatovanie v plnej miere platí o zväzku z pera dvojice autorov. Čitateľ však v tomto prípade dostáva ešte čosi navyše. Objektívnu analýzu staršej práce žijúceho a rešpektovaného autora, pričom cieľom oboch „spoluautorov“ je v prvom rade snaha o čo najobjektívnejšie poznanie udalostí zaujímavého, no súčasne komplikovaného a stále nedostatočne preskúmaného 18. storočia.

Patrik Derfiňák

LOPATKOVÁ, Zuzana: *Kanonické vizitácie Smolenického dekanátu v 18. storočí*. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2011. 381 s. ISBN 978-80-8082-450-1.

Cirkevná písomná agenda zachovaná v archívoch je rozsiahla a pritom stále nedostatočne využitá, a to aj napriek tomu, že súčasná slovenská historiografia venuje značnú pozornosť cirkevným dejinám. Najvyužívanejším prameňom sú kanonické vizitácie, ktorých význam bol zdôraznený v už nejednej historickej práci. Je potešiteľné, že mnoho predstaviteľov mladšej generácie historikov sa rozhodlo postaviť svoje dlhodobé bádateľské úsilie práve na výskume kanonických vizitácií, a tak sa verejnosti postupne predkladajú veľmi prínosné práce z oblasti cirkevného života v minulosti. To potvrdzuje aj aktuálna monografia historičky a vysokoškolskej pedagogičky Zuzany Lopatkovej s názvom *Kanonické vizitácie Smolenického dekanátu v 18. storočí*.

Autorka sa od začiatkov svojho profesionálneho pôsobenia vedeckej pracovníčky zameriavala (okrem iného) na dejiny katolíckej cirkvi, ktoré sledovala najmä na podkladoch kanonických vizitácií. Výsledkom jej výskumu

je predkladaná práca, v ktorej sa z formálneho, no najmä z obsahového hľadiska predstavujú kanonické vizitácie z 18. storočia vykonané v Smolenickom dekanáte a na ich základe analyzuje náboženské pomery v tejto oblasti. V rámci jedného storočia pri 18 farnostiach dekanátu ide nepochybne o rozsiahlu agendu, a tak práca prináša kompletný a detailný rozbor kanonických vizitácií ako historického prameňa v danom regióne a období.

Samotná práca je rozdelená na, takpovediac, teoretickú a praktickú časť. Teoretická alebo tiež úvodná časť informuje čitateľa o literatúre a prameňoch k danej problematike, o cieľoch práce, metodických postupoch. Následne tu autorka rozoberá celkovú spoločenskú, politickú a náboženskú situáciu sledovaného obdobia a napokon analyzuje kanonické vizitácie nielen ako písomný prameň, ale aj ako významnú udalosť v cirkevných dejinách. V praktickej časti sa venuje už konkrétnym vizitáciám, pričom ju rozdelila na 3 hlavné

kapitoly – Smolenický dekanát v 1., 2. a 3. tretine 18. storočia. V rámci nich rozoberá jednotlivé vizitácie z rokov 1714, 1731, 1756, 1761 a 1782. Spôsob rozvrhnutia jednotlivých kapitol je racionálny, čitateľ sa ľahko zorientuje aj napriek absencii registrov v závere. Na konci publikácie sa nachádza zoznam použitej literatúry a prameňov, zoznam merných jednotiek a ich vysvetlenie a tiež slovník termínov najčastejšie používaných v práci.

Každá kapitola pojednávajúca o samotných vizitáciách Smolenického dekanátu má podobnú štruktúru. Na začiatku sa venuje autorka predstaveniu prameňa, jeho súčasného uloženia a zachovania, potom sa už zameriava na obsahovú stránku. Spôsob rozloženia do podkapitol je inšpirovaný obsahovou štruktúrou prameňa, čo je oprávnené a pochopiteľné. Tu si všíma územnú organizáciu a zmeny v nej, sakrálné objekty – teda farské a filiálne kostoly, kaplnky či cintoríny, zmeny v ich vybavení, majetky, príjmy a výdavky. Ďalej je to osoba farára, jeho pôvod, úrad a majetkové pomery, následne je predstavený učiteľ a jeho úloha v jednotlivých farnostiach a príjmy. Napokon je podobným spôsobom podaný obraz o služobníkoch kostola, najmä o kantorovi a kostolníkovi, v neskoršom období sa spomínajú aj pôrodné babice, kostolní inšpektori či hrobári. Predstavení sú tiež farníci, ich náboženské i národnostné rozvrstvenie, počet, úroveň zbožnosti či plnenie si povinností voči cirkevnej vrchnosti. Od polovice 18. storočia, keď sa obsah vizitácií značne rozširuje, dozvedáme sa aj o existencii chudobincov, pustovní, bratstiev, reholiach atď. Na-

priek tomu, že je štruktúra podobná, nejde o mechanické preberanie obsahu vizitácií, ale autorka sa snaží o ich interpretáciu, záznamy vysvetľuje, pri podobnom jave vo viacerých obciach zovšeobecňuje a do popredia dáva skôr javy, ktoré sa vymykali z rámca zaužívanej praxe. Taktiež navzájom porovnáva údaje vo vizitáciách, čím osvetľuje tendenciu vývoja skutočnosti, ktorej sa týkajú. Mnohé údaje, predovšetkým číselné, sú podľa jednotlivých obcí spracované v početných tabuľkách, takže si čitateľ môže dať autorkinu výpoveď o cirkevných pomeroch do súvislosti s konkrétnymi dátami.

Smolenický dekanát patril pod jurisdikciu Bratislavského archidiakonátu v rámci Ostrihomského arcibiskupstva. Patrilo k nemu 18 farností, pod ktoré spadalo asi 19 filiálok. Územné usporiadanie nebolo počas storočia nemenné a autorka v jednotlivých kapitolách popisuje na základe prameňov prípadné zmeny. Autormi vizitácií boli spravidla bratislavskí archidiakoni, s výnimkou roku 1733, keď bol vykonaním vizitácií poverený kanonik Ján Jelenfi a 1761, keď ním bol bratislavský vicearchidiakon a smolenický dekan Imrich Réva. Prvá kapitola zahŕňa obsahovú analýzu dvoch vizitácií z rokov 1714 a 1731. Pri prvom predstavovaní obcí Smolenického dekanátu môže čitateľ nájsť v poznámkach pod čiarou stručné informácie o pôvode a osídlení danej obce, čo mu uľahčuje predstavu o charaktere regiónu. Určite by v tomto smere bolo vhodné, ak by sa v práci nachádzala aj mapa regiónu, prípadne schéma celkového cirkevno-správneho usporiadania Uhorska v danom období. Prínosom prvej kapitoly sú zmienky

o dôsledkoch vojenských nepokojov 17. storočia zavŕšených posledným protihabsburským povstaním Františka II. Rákociho, keď vplyvom vojenských akcií došlo k poškodeniu niekoľkých kostolov. V roku 1731 prebiehal už čulý stavebný ruch a mnoho kostolov bolo opravených. Veriaci sa už v tomto období hlásili prevažne ku katolíckej viere, v celom dekanáte žilo len zopár luteránov a anabaptistov. V každej vizitácii sa však spomínajú aj konvertiti, predovšetkým z luteránskej na katolícku vieru. Zaujímavosťou vizitácií je aj fakt, že už v tomto období boli uvádzané aj počty veriacich. V ďalších dvoch kapitolách časovo vymedzených druhou polovicou 18. storočia sa obsahová stránka vizitácií značne rozširovala. Pribúdalo vybavenie kostolov, autorka sa nepochybne správne rozhodla nevymenúvať všetok kostolný mobiliár, ale zdôrazňuje najmä predmety, ktoré sú výnimočné alebo sa do kostola dostali konkrétnym spôsobom stojacim za zmienku. Taktiež sa od tejto doby vizitátori i samotní farári viac zasadzujú za kontrolu a presnú evidenciu kostolných a farských účtov, spomínajú sa tak kostolní inšpektori, ktorým bola zverená práve táto úloha. Začínajú sa tiež viesť podrobné záznamy o matričných knihách, vo vizitáciách možno tiež nájsť informácie o čase konania bohoslužieb, o ich priebehu, o rozvrhu katechéz. Veľa detailov sa môže čitateľ dozvedieť o farároch, o ich štúdiu, pôvode, majetkových pomeroch rodiny, z ktorej pochádzali, o famílii, ktorá s ním žila na fare a mnoho ďalších informácií z jeho života. V tomto období narastá aj počet židovského obyvateľstva v obciach, od ktorých sú pre farára vyberané špeciálne poplatky a natu-

rálne ako napríklad korenie a škorica, z neskorších vizitácií sa čitateľ dozvie aj o synagógach v okolí a stave židovských cintorínov. Nepochybne prínosom sú aj zmienky o patrónoch kostola a o patronátom práve vôbec, pričom autorka vymenúva jednotlivých zemeľpánov a ich povinnosti voči kostolom. Práca osvetľuje aj význam a činnosť reholí v oblasti, keďže trnavské Klarisky a Jezuiti boli patrónmi niekoľkých kostolov, zároveň tu pôsobili a mali kláštor Františkáni. Mozaiku farbistého náboženského života obce dopĺňajú informácie o početných bratstvách, o procesiách, učiteľoch a obecnom vyučovaní, kostolníkoch, hrobároch, pôrodných babiciach atď.

Monografia Z. Lopatkovej je cenným dielom, ktoré vyplňa medzeru o poznaní cirkevných dejín nielen v danom regióne, ale aj v samotnej slovenskej historiografii venujúcej sa tejto problematike. Obzvlášť treba vyzdvihnúť autorkinu snahu o zhromaždenie a zhodnotenie rozsiahleho zoznamu literatúry, ktorá sa dosiaľ problematike kanonických vizitácií v našom priestore venovala. To, že pri čítaní knihy chýba čitateľovi, napríklad, už spomínaná mapa cirkevnej správy, ešte širší slovník s termínmi, tabuľky so slovenskými geografickými názvami či príloha s obrázkami prameňov svedčí o tom, že samotná myšlienka spracúvania vizitácií má ešte veľa čo ponúknuť a je nesporne žiaduce, aby sa diela, ktoré poskytujú taký široký pohľad nielen na cirkevné dejiny, ale i dejiny dedinskej pospolitosti na území Slovenska znásobovali a predkladali širokej verejnosti aj naďalej.

Mariana Kosmačová

GYÖRGY, Lajos. *Fejezetek Mártonfi József erdélyi püspök (1746 – 1815) életrajzából*. Budapest : METEM, 2009. 256 s. ISBN 978-963-9662-35-3.

Opätovné vydávanie pôvodných prác starších historikov sa v súčasnej záplave nových publikácií môže zdať na prvý pohľad zbytočné. V odôvodnených prípadoch však takáto „znovuobjavená“ monografia či rozsiahla štúdia môže svojím obsahom, prípadne formou spracovania zvolenej problematiky predstavovať aj v súčasnosti inšpiráciu pre nové generácie bádateľov. Neraz zaujímavou, i keď zriedkavo uvádzanou problematikou, je načrtnutie aj genézy vzniku, resp. ďalších osudov takýchto prác, ktoré vlastne takýmto spôsobom dokumentujú súčasne spôsob práce a životné osudy samotných historikov.

Do skupiny takýchto svojím spôsobom výnimočných prác je možné hneď z viacerých dôvodov zaradiť aj publikáciu L. Györgyho, venovanú osudom sedmohradského biskupa Józsefa Mártonfiho. Nie celkom bežné je, že v tomto prípade vydavateľ pripravil monografiu do tlače, hoci ide iba o približne tri pätiny pôvodne plánovaného diela. Dokončiť ho autorovi znemožnil, po skončení druhej svetovej vojny nastupujúci, nový politický režim. Jeho predstavitelia ho postupne pripravili nielen o prácu či rôzne ocenenia, ale aj o možnosti bádať a publikovať. Zreteľne to vyplýva aj z náčrtu jeho bohatých vedeckých a publikačných aktivít nachádzajúcich sa v závere publikácie. Následne rýchlo sa zhoršujúca choroba a smrť mu znemožnili dokončiť viacero rozpracovaných rukopisov, okrem iného aj jednu z jeho najvýznamnejších prác o biskupovi Mártonfim. Jej nedokončené torzo sa podarilo vydať

až po viac ako šesťdesiatich rokoch, no vďaka tomu sme získali pomerne zriedkavú možnosť nazrieť aj do spôsobu práce a tvorby tohto významného regionálneho bádateľa.

Práve o zámeroch i ťažkostiach spojených so vznikom publikácie, a celkovo zložitých cestách rukopisnej pozostalosti autora, podáva obraz úvodná štúdia z pera T. Fejéra. Aspoň v skratke zachytáva proces vzniku jednotlivých kapitol, pričom v závere knihy je viacero strán venovaných štruktúre pripravovaných, no už do finálnej podoby nedotiahnutých častí pripravovanej publikácie. Dokumenty, predovšetkým korešpondencia, ktorá sa pri príprave a celkovej koncepcii diela sčasti zachovala, však umožňuje vytvoriť si o pripravovanom diele celkový prehľad. Samotný L. György kvôli zákazom nemohol v posledných mesiacoch svojho života dokončiť podrobne naplánovaný výskum v archívoch a knižniciach, hoci paradoxne vo viacerých z nich do roku 1947 zastával významné postavenie. Navyše nad tým, čo by ešte mohol objaviť vo viedenských, rímskych či budapeštianskych archívoch mohol iba nostalgicky zauvažovať. Napriek tomu objem i kvalita zhromaždeného materiálu boli dostatočné na to, aby pri dostatku času mohla vzniknúť hodnotná monografia.

Aj dochované a po rokoch iba s minimálnymi úpravami publikované torzo však umožňuje konštatovať viaceré dôležité skutočnosti. Stredobodom pozornosti autora bola síce prirodzene predovšetkým postava sedmohradského biskupa Józsefa Mártonfiho, no text

do veľkej miery obsahuje aj širšie súvislosti a informácie o dejinách Uhorska v druhej polovici 18. a na začiatku 19. storočia. Samotný József Mártonfi predstavuje všestranne zaujímavého človeka, na osudoch ktorého je možné veľmi dobre demonštrovať zložitost sledovaného obdobia i zmeny, ktorými v tom čase prechádzala celá spoločnosť. Budúci biskup pochádzal z chudobnej zemianskej rodiny, pričom mal ďalších sedem súrodencov. Keďže rodičia im rýchlo po sebe zomreli, príbuzní všetkým štyrom bratom vybrali kňazskú dráhu a štyri sestry postupne povydávali. On sám našiel útočisko v jezuitskom ráde, pričom po absolvovaní štúdií sa orientoval na pedagogickú činnosť, kde ho okrem filozofie uchvátila predovšetkým matematika a astronómia. V osobitej a pomerne zložitej situácii sa ocitol po zrušení jezuitského rádu na území habsburskej monarchie v roku 1773. Nasledujúce tri roky, podobne ako viacerí ďalší jezuitskí pátri v Kluži, kde v tom čase pôsobil, našiel útočisko ako stredoškolský profesor. V roku 1776 sa však on aj viacerí ďalší museli rozhodnúť ako ďalej. Jeden z jeho kolegov, profesor a známy vedec János Fridvaldszky, napríklad prijal menovanie za kanonika v Spišskej Kapitule. On sám nakoniec, po viacerých zmenách, prijal v rokoch 1776 – 1779 miesto profesora a predstaveného seminára. Popri tom však pracoval aj na prestavbe existujúceho školského systému v Sedmohradsku s cieľom modernizovať ho a priblížiť aktuálnym potrebám. V októbri 1779 bol vďaka tomu menovaný za hlavného inšpektora národných škôl na celom území Sedmohradska. Keď už v nasledujúcom roku podal prvé návrhy na zlepšenie

stavu škôl, vychádzal pri tom predovšetkým z osobnej skúsenosti a návštev takmer stovky škôl v zverenej oblasti. V nasledujúcich rokoch ho čakalo mimoriadne množstvo práce, kedy riešil nielen otázky didaktiky v rámci vyučovania či platy a výpomoci pre učiteľov, ale bojoval aj za akceptovanie miestnych špecifik, keď podporil rozvoj škôl pre Rumunov žijúcich v tejto oblasti.

Úspechy, ktoré sa mu podarilo postupne dosiahnuť, ocenil nielen viedenský dvor napríklad zvýšením jeho platu, ale aj vtedajší sedmohradský biskup, ktorý ho vymenoval za kanonika. Aj napriek stále novým úlohám a funkciám, keď napríklad ako cenzor hodnotil a schvaľoval vydávanie publikácií, dokázal si nájsť čas na vedeckú prácu. Sám nielen písal, ale tiež finančne podporoval rôzne vedecké a umelecké projekty, predovšetkým v rámci svojej obľúbenej astronómie. Šírka záujmov, kvalita práce i všeobecné uznanie jeho výsledkov našlo odozvu aj na cisárskom dvore vo Viedni, keď v marci roku 1799 bol menovaný za sedmohradského biskupa. Táto mimoriadne zaujímavá časť života Józsefa Mártonfiho žiaľ zostala zaznamenaná už iba vo forme rukopisných poznámok autora, aj keď často veľmi rozsiahlych a podrobných.

Celkovo aj graficky vydarenú publikáciu dopĺňa v závere nielen prehľad prameňov, z ktorých autor vychádzal, ale aj prehľadný životopis samotného autora a pozoruhodný súhrn jeho publikačných výstupov. Práca, hoci nedokončená, tak predstavuje nielen štúdiu zo života jedného zo sedmohradských biskupov, ale tiež cenný metodický materiál pre každého, kto sa pokúša o spracovanie podobnej problematiky.

Patrik Derfiňák

POJSL, Miloslav (ed.). *Nové objevy na Velehradě. Sborník. „Velehrad-Trnava, společné kořeny jezuitské kultury a vzdělávání“.* Velehrad : Římskokatolická farnost Velehrad, 2010. 116 s. ISBN 978-80-86157-31-3.

V posledných rokoch je možné sledovať stále stúpajúci záujem autorov i čitateľov o práce vyslovene regionálneho či parciálneho charakteru. Samotný moravský Velehrad, s celou jeho takmer osemstoročnou tradíciou a kultúrnym vplyvom, výrazne presahujúcim okolie Uherského Hradišťa, možno iba ťažko označiť za parciálnu tému. V konečnom dôsledku však neustále prebiehajúce výskumy i obnova celého areálu v plnej miere ukazujú, čo všetko je možné a potrebné sledovať pri takýchto stavebných komplexoch.

Výsledkom snahy prezentovať to nové, čo sa v posledných rokoch podarilo objaviť je do istej miery útlý, svojim technickým spracovaním i celkovým prevedením vcelku reprezentatívny zväzok. Ak však po ňom čitateľ siahne so zámerom hľadať výlučne nové informácie o tejto lokalite, môže byť spočiatku v istých rozpakoch. Celkové usporiadanie jednotlivých textov je totiž dosť špecifické, kde sa kombinujú štúdie historické i archeologické, mapujúce nielen súčasné dianie, ale aj históriu kláštorného komplexu, resp. výskumy realizované v 19. či v prvej polovici 20. storočia. Už úvodná štúdia prof. M. Pojsla *Velehrad od klášte-ra k poutnímu místu*, načrtáva, aj keď v pomerne stručnej podobe, dejiny, presnejšie niektoré úseky dejín kláštora vo Velehrade. Prirodzene najväčšiu pozornosť pritom venuje obdobiu jeho vzniku, keď v prvom rade dokazuje, aj vo vzťahu k neskoršej veľkomoravskej tradícii, jeho založenie už mimo veľ-

komoravského prostredia. Dôležitým z hľadiska existencie kláštora bol aj záver 18. storočia, keď po odchode cisterciánov a konfiškácii ich majetku došlo k značným historickým i umeleckým škodám na kláštornom komplexe. Celkovo, načrtnutím histórie Velehradu, sa vytvára logický úvodný rámec k ďalším materiálom z výskumov, ktoré sa v mnohom opierajú o tieto historické informácie.

V poradí druhý príspevok nazvala jeho autorka J. Spathová *Velehradské podzemí na prahu 21. století*. Aj napriek tomu sa však venuje podstatne širšej problematike. Predovšetkým v úvodných častiach jednak zachytáva unikátne architektonické pamiatky i kamenárske detaily zachované z najstaršieho obdobia kláštora v nebývalom počte, jednak sa obnovu celého komplexu usiluje načrtnúť podľa najnovších zásad a postupov pamiatkovej ochrany. Vychádza pritom prirodzene aj zo starších pokusov o opravy či obnovu areálu kláštora i jednotlivých budov, ktoré sa realizovali od konca 19., no predovšetkým v prvej polovici 20. storočia. Druhá polovica 20. storočia priniesla často nevhodné využívanie jednotlivých objektov i zanedbanie ich údržby, čo viedlo k tomu, že po roku 1989 sa muselo pristúpiť ku komplexnej obnove celej pamiatky. Tá však vzhľadom na rozlohu areálu, nedostatok finančných prostriedkov i celkový charakter stavby je realizovaná postupne po jednotlivých etapách, ktoré autorka aspoň v základných rysoch popisuje, predo-

všetkým so zameraním na pomerne rozsiahle podzemné priestory.

Ďalší príspevok prof. Pojsla *Výskumy na Velehradě v 19. a 1. polovině 20. století*, podrobne mapuje výskumné aktivity, významnejšie nálezy i organizáciu činností zameraných na spoznávanie a obnovu Velehradu. Na prvý pohľad sa môže zdať istým spôsobom paradoxné, že v zborníku venovanom najnovším objavom je najrozsiahlejšia štúdia zameraná na výskumy uskutočnené v 19. a v prvej tretine 20. storočia. V prípade Velehradu je to však úplne logické, nielen kvôli skutočnosti, že tieto staršie výskumy, najmä vedené J. Nevěřilem, boli v tomto období na veľmi solídnej úrovni. Staršie výskumy v mnohých prípadoch naznačili odpovede na otázky veku, stavebnej i umeleckej aktivity v rámci kláštora, ale tiež problémy, ktoré sa pokúšajú vyriešiť súčasní bádatelia.

Postup riešenia aspoň niektorých z nich sa pokúšajú popísať vo svojom texte, venovanom archeologickým výskumom po roku 1989, Z. Schenk a J. Mikulík. Sčasti sa pritom overili výsledky starších výskumov, sčasti sa to podarilo, napriek tomu, že práce stále nemožno považovať za ukončené, zís-

kať aj množstvo nových poznatkov. Posledný z materiálov od P. Hudeca, je venovaný pôsobeniu jezuitov na Velehrade od konca 19. storočia, s vynútenou prestávkou až do súčasnosti. Pozornosť si okrem iného zaslúži ich úsilie o obnovu i údržbu celého areálu, rovnako ako podpora odborných a kultúrnych aktivít, ktoré tu v priebehu 20. storočia prebiehali a uskutočňujú sa aj v súčasnosti.

Neustále striedanie starších, historických udalostí i novších objavov a zistení, to je to, čo je nerozlučne spojené s výskumom Velehradu, ako pamiatky historickej, kultúrnej, ale tiež duchovnej. V minulosti dlho stála na hraniciach dvoch krajín, no pritom spájala ich obyvateľov práve v kultúrnej a duchovnej rovine. Za symbolickú možno považovať skutočnosť, že hoci i v súčasnosti je táto unikátna pamiatka na hraniciach dvoch štátov, ako však ukazuje posledný príspevok, ide o hranice, ktoré neobmedzujú. Aj spolupráca Velehradu a Trnavy v medzinárodných projektoch je ukážkou toho, ako môže pretrvávajúca tradícia aj napriek rôznym prekážkam spájať ľudí i krajiny.

Patrik Derfiňák

BRAVENÁ, Noemi. *Ježíš Kristus, bratr a blížní jednají na mém místě. Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera*. Brno : L. Marek, 2010. 190 s. ISBN 978-80-87127-23-0.

Noemi Bravená, autorka tejto publikácie, ju sama predstavuje ako svoju obhájenú dizertačnú prácu zo septembra 2009 na Husitskej teologickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe. Toto dielo už zohľadňuje pripomienky oponentov. Vydalo ho vydavateľstvo L.

Marek v roku 2010 v Brne za čiastočnej podpory Grantovej agentúry Karlovej univerzity (GAUK). Takto sa nám dostáva do rúk kniha s názvom: *Ježíš Kristus, bratr a blížní jednají na mém místě*, s podtitulom: *Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera*.

Ako už hovorí samotný názov, predmetom skúmania je Bonhoefferova teológia zástupnosti. Krátky životopis tejto osobnosti, ktorá sa pokúšala vplývať na myslenie nielen teologického sveta, ale aj svetových dejín (bol členom spravodajskej služby *Abwehr*, ktorá sa pokúsila o atentát na Hitlera) sa nachádza na zadnej strane obálky. Na jej čelnej strane je použitá kresba doc. PaedDr. Jaroslava Uhela, ArtD. 190 stranová publikácia obsahuje 8 hlavných kapitol, pričom 9. kapitola je záverom a 10. kapitola resumé v nemeckom jazyku. Autorka pracuje s viacerými prameňmi, ktoré pochádzajú z troch období Bonhoefferovho života: texty z univerzitnej činnosti (1927-1934), texty z ilegálnej činnosti a kazateľských seminároch (1935-1938) a pramene pochádzajúce z obdobia krátko pred uväznením a z obdobia jeho väzby (1939-1945).

Prvá kapitola *Zástupnosť ako aktuálny teologický problém* podáva 5 dôvodov, prečo je dnes potrebné zapodievať sa termínom zástupnosti. 1. zástupnosť ako konanie na mieste niekoho iného je súčasťou každodenných vzťahov, 2. tento termín je pre rôzne teológie viacvýznamový, a preto je potrebné ho lepšie definovať, 3. môže sa objaviť ponuka na prepojenosť teologických a neteologických odborov, 4. skúmaná problematika môže priniesť nové christologicko-trinitárne poznatky Bonhoefferovej teológie a 5. to môže priniesť nové teologické diskusie.

Současný stav bádání je názvom druhej kapitoly, ktorý zároveň odpovedá na jej tematiku. Noemi Bravená tým, že popisuje chápanie Bonhoefferovej teológie zástupnosti jednotlivých

protestantských a katolíckych teológov (Sölle, Gollwitzer, Ott, Zítek, Feil, Gestrich, Liguš, Lichtenberger, Menke, Abromeit, Stölting, Lengerke, Hartmann), sa zároveň snaží nájsť jednotiace momenty a pomenúva súvislosti stotožňujúce sa s dogmatikou, kristológiou a etikou, ktorú podáva Cirkev československá husitská.

Tretia kapitola analyzuje Bonhoefferovo chápanie zástupnosti v troch oblastiach: teologicko-etickej, ekleziologicko-sociálnej a sociálne-etickej, ktoré sa popisujú za pomoci Satisfakčnej teórie Anselma z Canterbury, reformačného učenia a učenia nemeckého liberalizmu. Preto táto kapitola nesie názov: *Bonhoefferovo téma v historicko-teologické retrospektíve*.

Antropologicko-hamartologický aspekt Bonhoefferovy zástupnosti. Pod týmto názvom sa ukrývajú výsledky výskumu Bonhoefferovho chápania zástupného konania Ježiša Krista a jeho významu pre človeka. Rezultát sa snaží autorka knihy interpretovať na základe teologických kontrastov medzi starým a novým ľudstvom, teda pri páde do hriechu s jeho etickými dôsledkami. Rozhodujúce sú tu pojmy: *roz dvojenosť, strata slobody, vina, sebeckosť, svedomie, hanblivosť a osamelosť*.

Biblicko-dejinné hľadisko jednání místo druhého je piatou, najkratšou kapitolou pojednávajúcou o biblických postavách Abraháma, Mojžiša, Pavla a Ježiša Krista ako tých, ktorí sa prihovárajú k Bohu za Izrael.

V šiestej kapitole s titulom *Christologicko-soteriologický základ zástupnosti* autorka prináša myšlienky Bonhoeffera z troch prameňov, ktoré hľadajú na Kristovo soteriologické dielo ako na zástupnosť Ježiša za hriešnikov a zdôrazňuje,

že ide o celé dielo, teda o inkarnáciu, zástupné napĺňanie zákona, utrpenie a smrť na kríži i zmŕtvychvstanie a pokračuje do parúzie. Svoje tvrdenia podopiera myšlienkou: *Kristus vere Deus vere homo*, čím kladie do vedeckej úrovne otázku: *Kto je Kristus?*

Ekleziologicko-etické pojetí jednání na bratrově místě je názov siedmej kapitoly preberajúcej zástupnosť v rámci členov cirkevného spoločenstva, ktorá sa prejavuje v tomto spoločenstve lásky v činnom konaní: v modlitbe príhovoru, v spovedi a absolúcii, nesenia bremien a utrpenia na mieste iných. Tento rozmer sa tu rozrastá o náuku Božích mandátov: cirkev, rodina, práca a vrchnosť.

Posledná kapitola s titulom *Sociálně-etický pojem zástupnosti v rámci iustitia civilis* odpovedá na konanie človeka

na mieste iného v občianskom živote. Poukazuje na otázky zodpovednosti, svedomia, viny a ich hraníc.

Pozitívom publikácie je jej snaha pri-niesť myšlienky Dietricha Bonhoeffera, ktoré prinášajú nové styčné body na pôde ekumenizmu, ktorý sa v texte knihy objavuje medzi riadkami. Z môjho pohľadu, ak to nebol zámer vzhľadom na predošlú vetu, mi však v publikácii chýba na niektorých miestach presné vymedzenie stanovísk jednotlivých konfesii k skúmanej problematike, čo môže vyvolať pocit akéhosi kresťanského synkretizmu. V konečnom dôsledku Noemi Bravená splnila ciele, ktoré si stanovila, a to najmä predstaviť systematickú teológiu v inom svetle ako v striktné teoretickej rovine a ukázala jej prepojenosť s praktickým životom.

Martin Tkáč

Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Schwerpunkt: Protestantismus und Nationalsozialismus in Österreich. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2008/2009. 344 s. ISBN 978-3-374-02691-3

Zborník obsahuje práce venujúce sa problematike dejín protestantstva v Rakúsku v 20. storočí, pričom dôraz kladú na obdobie národného socializmu, príspevky sú venované aj téme *Deutsche Christen / Německí křesťania* v Rakúsku. V popredí zborníka stojí vyrovnanie sa s touto problematikou prostredníctvom konkrétnych historických osobností.

Úvod ročenky je venovaný životopisom in memoriam dvoch významných osobností z prostredia evanjelickej cirkvi a síce Dr. Dr. Tiborovi Fabiny-mu, dlhoročne pôsobiacemu na Katedre dejín cirkvi a cirkevného práva

na Lutherovej Teologickej Univerzite v Budapešti a prof. D. Ulrichovi Trinksovi, zakladateľovi a dlhoročne vedúcej osobnosti Evanjelickej akadémie vo Viedni.

V príspevku pod názvom *Evanjelická cirkev v Rakúsku a národný socializmus* autor v úvode pristupuje k objasneniu trojice pojmov „súhlas - sklamanie – odmietnutie“ s aspektom na vzťah medzi protestantstvom v Rakúsku a národným socializmom, ktoré podáva prostredníctvom súčasníka týchto udalostí. Zároveň však zdôrazňuje skutočnosť, že výskum cirkevných dejín zo zmieneného obdobia sa

začal v tejto krajine neskôr a síce v súvislosti s vydaním zväzku prameňov k dejinám evanjelickej cirkvi v rokoch 1918 - 1945. Autor dáva vo svojom príspevku do popredia udalosti súvisiace s evanjelickou cirkvou na základe denníkov biskupa Dr. Hansa Edera, popredného predstaviteľa evanjelickej cirkvi v Rakúsku v rokoch 1938 – 1944, teda po pripojení Rakúska k Ríši. Autor sa venuje problematike označenia evanjelickej cirkvi ako nacicirkvi prostredníctvom úradov i politikov katolíckeho stavovského štátu v rokoch 1934 - 1938. Následne autor prechádza k problematike postavenia evanjelickej cirkvi v Rakúsku krátko po pripojení k Ríši ako východnej marky.

V druhom príspevku *Nemeckí kresťania v Rakúsku vo svetle novších prameňov* Rudolf Leeb vychádza zo skutočnosti, že v literatúre k dejinám evanjelickej cirkvi Rakúska v čase národného socializmu chýbala dlhší čas podrobnejšia štúdia k problematike nemeckých kresťanov. Autor poukazuje pritom na opodstatnenosť výskumu nemeckých kresťanov v Rakúsku, pretože, ako to vyplýva z ďalších príspevkov v tomto zborníku od Güntera Merza a Heinza Schuberta venovaných problematike nemeckých kresťanov, prináša tento výskum zjavne lepší prehľad k vnútrocirkevnej situácii a jej diferenciácii v rámci evanjelickej cirkvi Rakúska v zmienenej dobe. Rudolf Leeb sa ďalej vo svojom príspevku zaoberá vznikom nemeckých kresťanov v Rakúsku, ich politickými a náboženskými konceptmi, ktoré približuje aj v konkrétnych bodoch ich stanov.

Problematike nemeckých kresťanov v Rakúsku, ako už bolo spomenuté, ve-

nuje svoju pozornosť Günter Merz vo svojom príspevku „*V spore stal pri nás Boh*“ - farár Gerhard Fischer, kresťan a národný socialista . V popredí jeho záujmu stojí otázka, prečo bol vzdelaný a v evanjelickej viere zanietený farár Gerhard Fischer zároveň aj presvedčeným národným socialistom až do svojej smrti v roku 1941.

Ďalší príspevok pod názvom *Plukovníkporučík v generálnom štábe Robert Bernardis a jeho doba* od Karla-Reinharta Traunera približuje životopis vysoko postaveného dôstojníka, evanjelického vyznania zapleteného do atentátu na Hitlera 20. júla 1944. Autor okrem podrobného popisu životných situácií dôstojníka zaujíma postoj k doterajším sprístupneným pramenným materiálom zo života Roberta Bernardisa.

Felix Propper a kresťansko-židovský dialóg. Na ceste ku objasneniu synódy. „Čas na návrat.“(1998) *In memoriam Prof. D. Ulrich Trinks (1930-2008)* - príspevok od autorov Moniky Nüchternovej, Karla W. Schwarza a Rolanda Wernecka skúma problematiku kresťansko-židovského dialógu, ktorú rozvíja na príklade života Felixa Proppera, viedenského farára a advokáta. Po druhej svetovej vojne bol on sám vnímaný ako židovský kresťan, zaoberal sa otázkou, ako môže existovať po holokauste ešte kresťan židovského pôvodu. V súvislosti s tým skúmal pojmy židia, kresťania, židovskí kresťania, zaoberal sa židovskou misiou. Vydával dva časopisy „Messiasbote“ a „Judenchrist“, ktoré bol rakúskym orgánom medzinárodnej židovsko-kresťanskej aliancie, ktorej Propper predsedal ako prezident krajinského zväzu Rakúska. Veľký prelom v pohľade na dialóg medzi kresť-

ťanmi a židmi priniesol druhý vatikánsky koncil s objasnením *Nostra Aetate* v roku 1965, kedy nastalo obdobie inštitucionálnych rozhovorov. V závere príspevku sa autor vracia k objasneniu spojenia *Čas na návrat* v súvislosti s konaním generálnej synódy evanjelickej cirkvi v októbri 1998, kde členom komisie bol aj Prof. D. Ulrich Trinks.

Biskupská cirkev metodistov v Rakúsku a národný socializmus. Kritické a hodnotiace stanovisko rokov 1933 až 1945 podľa listov, protokolov, správ a článkov v cirkevných časopisoch je názov ďalšieho príspevku od Helmuta Nausnera. V príspevku sa autor na základe pramenných materiálov o početných rokovaníach na konferenciách uskutočnených v 30.-tych rokoch zaoberá zmienenou problematikou. Zdôrazňuje, že pre pochopenie myslenia a správania ľudí v 30.-tych rokoch sú určujúce dva fenomény tej doby, a síce nemecké národné hnutie v Rakúsku a doba austrofašizmu.

Slobodné cirkvi v Rakúsku od roku 1846. K problematike prameňov a otázkam metód. Autor príspevku Franz Graf-Stuhlhofer podáva prehľad slobodných cirkví v Rakúsku od polovice 19. Storočia, ako aj ich činnosť. Zaoberá sa anabaptistami, metodistami, nazarenmi. Pri úvahe o ich vzniku a rozšírení zisťuje, že slobodné cirkvi vznikli najprv vo Viedni, odkiaľ sa šírili západne do Salzburgu a Linzu. Ďalšie slobodné cirkvi vznikali v medzivojnovom období a výrazne sa presadili po roku 1945 vytvorením silných cirkevných spoločenstiev. Autor sa zaoberá aj všeobecnou charakteristikou slobodných cirkví. Z hľadiska právnych aktov vychádza autor z dejín Habsburskej

monarchie, v ktorej panovníci kladli dôraz na katolicizmus, zmieňuje sa o vydaní Tolerančného patentu a jeho význame pre evanjelikov, menuje aj ďalšie dokumenty prijaté v 19. storočí ako Patent protestantov z roku 1861, Štátny základný zákon z roku 1867 a napokon zmluvu zo Saint Germain z roku 1919, v ktorej bola stanovená sloboda vierovyznania. Snaží sa poukázať na skutočnosť, že do roku 1919 nedochádzalo k nárastu počtu členov v slobodných cirkvách. Ďalej vo svojom príspevku autor poukazuje na problémy, ktoré vznikajú pri písaní o tejto problematike, a síce čomu sa má historik v prvom rade venovať, ktorým udalostiam, pastorem, či má historik popisovať chronologicky, alebo skôr tematicky, ako pristupovať k prameňom, či s dôverou, alebo kriticky.

Udania ako prostriedok misie v Salzburskom arcibiskupstve po veľkej emigrácii je príspevok od Andreasa Schymika, v ktorom sa zaoberá protireformačnou politikou salzburského arcibiskupa, kniežaťa Leopolda Antona von Firmiana. Autor vychádza zo situácie z roku 1732, kedy došlo k vyhosteniu z krajiny približne 20 000 protestantských obyvateľov. Zároveň však poukazuje, že želaný úspech založený na konfesionálne uzavretom teritoriálnom štáte sa nemohol dosiahnuť. Po emigrácii protestantov naďalej ostal na tomto území ich malý počet nazvaných ako remanenti. Snahou salzburskej vlády bolo rekatolizovať toto zostávajúce obyvateľstvo prostredníctvom misií a zriadením misijných domov v Pongau, Pinzgau a Lungau. Protireformačnej snahe misionárov stali v ceste v krajine naďalej žijúci kryp-

toprotestanti. Ich existencia v tomto priestore siahala do obdobia polovice 16. storočia, kedy sa aj do tohto teritoriálneho štátu dostala reformácia. Rekatalizačným snahám arcibiskupov i činnosti misionárov sa niektoré obyvateľstvo vyhlo. V 80.-tych rokoch 17. storočia však znova ožíva protireformácia, ktorá znamenala aj v Salzburгу represie a sankcie voči protestantskému obyvateľstvu. V tom čase presadil protireformáciu v Salzburгу arcibiskup Max Gandolf von Kuenburg, počas ktorej vyhostil z krajiny sedliakov z Defreggentalu v Tirolsku a baníkov protestantského vyznania z Dürnbengu. Autor sa v príspevku ďalej zaoberá definíciou termínu denunciácia, vychádzajúc pritom z Zedlerovho lexikónu z roku 1734, podľa ktorého je denunciantom ten človek, ktorý udáva vrchnosti. Ďalej poukazuje aj na skutočnosť, čo hrozilo tým, ktorí sa zdráhali poskytnúť vrchnosti informácie. K trestom okrem duchovného charakteru, peňažnej pokuty či hanby patrilo i zatknutie. Aj napriek týmto hrozbám spolupracovalo obyvateľstvo s vrchnosťou len proti svojej vôli, na túto neochotu sa sťažovali duchovní. Dôvodom udaní bolo vlastníctvo protestantských kníh, porušenie pôstu, neskorý príchod na omšu, pracovať v nedeľu, bohorúhačstvo, nenosenie škapuliaru počas sviatkov, podozrivé reči v krčme ako aj vyhýbanie sa svätenej vode. Autor ďalej rozoberá mo-

tívy osôb, ktoré udávali. V prvom rade zdôrazňuje, že v myslení tohto človeka bola snaha zachrániť seba samého a neupadnúť do podozrenia. Na záver autor dodáva, že vplyvom myšlienok osvietenstva došlo k pozvoľnému zániku denunciácií. Na základe doterajšieho výskumu nie je možné zhodnotiť, do akej miery splnili svoj cieľ misionári v snahe o odstránenie protestantstva zo salzburského teritoriálneho štátu.

Sedmohradskí Sasi v rakúskej evanjelickej cirkvi je príspevok od Dietera Knalla. V úvode vychádza z pôvodu sedmohradských Sasov, ktorí na územie východného Uhorska v karpatskom priestore prišli na pozvanie kráľa v polovici 12. storočia z rôznych nemeckých oblastí. Od polovice 16. storočia sa aj v tomto prostredí rozšírilo protestantstvo, ktoré sa Habsburgovci snažili potlačiť protireformačným úsilím. Zmenu však priniesol Tolerančný patent z roku 1781. V ďalšej časti príspevku autor poukazuje na významné osobnosti z tohto prostredia prevažne pôsobiacich vo Viedni na popredných miestach ako teológovia v 19. storočí. V závere svojho príspevku sa autor zaoberá touto problematikou v čase druhej svetovej vojny v súvislosti s evakuáciou tohto obyvateľstva na západ, ako aj osudmi sedmohradských Sasov v povojnových rokoch a v období najnovších dejín v súvislosti s revolúciou v Rumunsku v roku 1989.

Martina Bošková

METZL, Andreas (zost.). *Arbeiter in Gottes Weinberg. Lebensbilder deutscher evangelischer Pfarrer in und aus der Slowakei im 20. Jahrhundert.* Kežmarok : Hilfskomitee für die evangelisch-lutherischen Slowakeideutschen Stuttgart, 2004. 356 s. ISSN 1338-4341

Úvod k tejto knihe napísal Július Filo, generálny biskup, v ktorom toto dielo charakterizuje ako knihu obrazov zo života a viery.

Sprievodné slovo k tomuto dielu vyjadril aj Dr. Emmerich Streck, predseda pomocného výboru pre slovenských Nemcov evanjelického vyznania, v ktorom zdôraznil prínos knihy.

Toto dielo pod hlavným názvom *Arbeiter in Gottes Weinberg/Robotníci v božej vinici* sa venuje obrazom života nemeckých evanjelických farárov v 20. storočí, v storočí, v ktorom dve svetové vojny a opustenie vlasti poznačilo mnohých.

Napísané životopisy evanjelických kňazov poukazujú v ich rozmanitosti na život a pomery pred prvou svetovou vojnou, teda ešte v Hornom Uhorsku, potom v období medzi dvoma vojnami v Československu a na Slovensku a nakoniec v období po prelome a následnom opustení vlasti. Svojím obsahom je teda toto dielo aj hodnotným kultúrohistorickým dokumentom. Tým, že životopisy obsiahnuté v tejto knihe napísalo viacero autorov, podávajú tak mnohostranný a pestrý obraz. V závere svojho sprievodného slova vyjadril Dr. Emmerich Streck vďaka Andreasovi Metzlovi, že sa podujal na neľahkú úlohu zostaviť toto dielo zozbieraním údajov prostredníctvom zdĺhavej korešpondencie. Jeho úsilím tak vzniklo dielo, ktoré nielen poukazuje na dejiny evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku, ale zároveň je aj dokumentom

najnovších dejín. Aj prostredníctvom početných fotografií nadobúda čitateľ dojem o cirkevnom živote na Slovensku. V neposlednom rade je toto dielo aj dokumentom o vernosti k viere nemeckých evanjelických farárov a ich obcí na Slovensku.

Andreas Metzl, zostavovateľ, ďalej približuje pohnuté dejiny protestantov v Habsburskej monarchii, kde sa medzi luteránmi vytváral pocit spolupatričnosti bez ohľadu na národnú príslušnosť či jazyk. V cirkevnej oblasti neexistoval nacionalizmus, ako to udáva na príklade Mateja Bela z Očovej, ktorý bol rodeným Slovákom, navštevoval slovenské a nemecké školy, študoval v Halle, stal sa rektorom lýcea v Banskej Bystrici a potom bol povolaný do Prešporku. V Prešporku sa po piatich rokoch stal prvým z troch nemeckých farárov mesta. Hoci bol najznámejším evanjelickým farárom v Prešporku, väčšinu svojich diel napísal v maďarskom jazyku.

Až v polovici 19. storočia narastajúci nacionalizmus narušil bezproblémové spolunažívanie národov. Prirodzená láska k nemeckému jazyku a tradícia boli použité pre politické účely, čím stratila svoju pôvodnosť.

Zostavovateľ sa vo svojich úvahách vracia do obdobia 12. storočia, kedy územie Slovenska, vtedajšieho Horného Uhorska, osídlili po tatárskom vpáde roku 1241 Nemci, kedy ich do krajiny povolal uhorský kráľ. Prostredníctvom kráľovských privilégií

gií zakladali mestá s vlastnou správou a súdnictvom, mali aj svojich kňazov. V priebehu storočí však poklesol vplyv i počet Nemcov. V 20. storočí, odhliadnuc od malého počtu tohto obyvateľstva v iných častiach Slovenska, zostali tri nemecky hovoriace oblasti, a síce okolie Prešporka, Spiš a stredoslovenská banská oblasť. Keďže v tejto banskej oblasti došlo kvôli protireformácii k rekatolizácii väčšiny obyvateľstva, koncentrácia nemeckých evanjelikov sa sústredila najmä v oblasti Prešporku a Spiša.

Ďalej zostavovateľ obracia svoju pozornosť na priblíženie dejín luteránov na Slovensku v krátkom prehľade, keď sa zmieňuje o prvých obciach vzniknutých už v 20.-tych rokoch 16. storočia, teda krátko po zverejnení Lutherových téz. Zdôrazňuje aj skutočnosť, že práve vo Wittenbergu študovalo v tomto období okolo 400 študentov z Uhorska a v dobe vrcholnej reformácie sa k novej viere prihlásilo 90% obyvateľstva. V tom čase zažila evanjelická cirkev obdobie svojho rozkvetu, ktorý trval do roku 1670, kedy bola presadená násilná protireformácia. Po najťažšom období prenasledovania však došlo na sneme v Šoproni v roku 1681 k pozastaveniu rekatolizačných nariadení, k navráteniu niektorých odobratých kostolov, ako aj možnosť postaviť si v každej stolici dva artikulárne kostoly, ak dovtedy nemali žiadny. Veľký prelom však nastal vydaním Tolerančného patentu v roku 1781, ktorý obciam s viac ako 500 členmi dovoľoval postaviť kostoly a slobodne vykonávať bohoslužby.

Od polovice 19. storočia sa silnejúci nacionalizmus vo vtedajšom Uhor-

sku prejavil maďarizáciou vo všetkých sférach spoločenského života. Tento dopad zasiahol aj cirkevné obce a ich kňazov. Kňazi museli na maďarských, neskôr na slovenských vysokých školách študovať a ako sa potom ukázalo, ich výhodou bola znalosť troch jazykov, ako to zostavovateľ približuje na príklade životopisu kňaza Alexandra Kowarika.

Zostavovateľ podáva tiež opis cirkevného vývoja po prvej svetovej vojne, kedy na Slovensku nebolo žiadne biskupské sídlo, preto sa Slováci snažili o nové usporiadanie evanjelickej cirkvi. V závere sa vracia k teologickému a duchovnému vývoju, kde sa zmieňuje o úzkej spojitosti medzi evanjelicko-luteránskou cirkvou v Uhorsku a teologickými fakultami v Nemecku. Dôraz kladie na vplyv Melanchthona, ktorý kedysi viedol s obcami horného Uhorska čulú korešpondenciu, ďalej nasledovala lutherská ortodoxia, pietizmus a nakoniec racionalizmus. V čase, keď v tomto zborníku študovali a pôsobili prví spomenutí evanjelickí kňazi, prevládali na teologických fakultách racionalizmus. Koncom 19. storočia došlo predovšetkým v Bavorsku a Sasku k prebudeniu lutherstva, z ktorého boli nadšení mladí teológovia v Prešporku i v Prešove. V Prešporku sa týmto teologickým smerom uberal v roku 1890 zvolený kňaz Carl Eugen Schmidt, ktorý spolu s ďalšími kolegami vytvorili ďalšiu nemeckú generáciu teológov. Po roku 1945 došlo k založeniu pomocného výboru pre evanjelických slovenských Nemcov, ktorý odmietol komunizmus ako antikresťanskú ideológiu, ale stále propagoval zmierenie so slovenským národom. Tento výbor

sa zaujímal o evanjelických Slovákov, ktorí opustili vlasť, ako aj o nemeckých evanjelikoch, ktorí tam zostali, pokiaľ to dovolili politické pomery. Po prelome sa viedli rozhovory medzi predsedom Výboru pomoci pre evanjelických slovenských Nemcov, Karlom Skarabakom, na spolkovom stretnutí karpatských Nemcov v Karlsruhe v roku 1991 a predsedom slovenského zväzu kňazov, Ondrejom Prostredníkom starším, v snahe o zmierenie. Na záver však dodal, že existujú rôzne názory a pohľady práve na udalosti delenia Nemcov od slovenskej cirkvi.

Predstavované dielo zobrazuje životopisy významných evanjelických kňazov, časť z nich napísal sám zostavovateľ. K životopisom zomrelých kňazov pristupoval zostavovateľ podľa údajov od ich priateľov či príbuzných v snahe čo najviac priblížiť podstatné momenty z ich života. K označeniu pôsobísk jednotlivých kňazov použil zostavovateľ názvy miest podľa jazyka krajiny. Kniha ponúka aj rozsiahly register s miestnymi názvami pôsobísk jednotlivých kňazov, ako aj časovým obdobím ich pôsobenia.

Martina Bošková

**Kultúrne dejiny, 2, č. 1, 2011. Ružomberok : Verbum, 176 s.
ISSN 1338-2209.**

Úvodné číslo druhého ročníka časopisu Kultúrne dejiny, ktoré vydáva Katolícka univerzita, prináša pestrú škálu príspevkov od odborných štúdií, cez diskusie a polemiky až po recenzie a anotácie. Čitateľov zaujme zmesou článkov z rôznych oblastí histórie a viacerých časových období. Svoje príspevky uverejnili autori z viacerých pracovísk domácich alebo zahraničných inštitúcií, medzi nimi aj z Inštitútu histórie FF PU.

Krátke slovo na úvod pripravil člen redakčnej rady časopisu Peter Zmátlo na tému Kultúrne dejiny a slovenská historiografia, v ktorom sa zamyslel nad chápaním kultúrnych dejín medzi slovenskými historikmi a jej miestom vôbec, čím vyjadril nádej na hlbšie etablovanie sa kultúrnych dejín ako samostatného odboru.

Kompozične sú ako prvé v poradí radené odborné štúdie zväčša v slovenčine s anglickým abstraktom a zá-

verečným sumárom opäť v angličtine. S problematikou *Fundačný proces rehole cistercitov v Uhorsku* otvorila prvú rubriku Beáta Vida. Po priblížení rehole venovala pozornosť hodnovernej činnosti a problematike pečatí cistercitov (s. 11-12), kde stručne, ale výstižne postrehla činnosti rehole v spomínanej oblasti. Osobitne sa venovala cistercitom v dobe Arpádovcov a Anjouovcov (s. 12-15), kráľovským kláštorným fundáciám (s. 15-26), založeným kláštorom a opátstvami (s. 26-30). Článok dopĺňajú obrázky a pôdorys jedného z kláštorov.

Autorom nasledujúcej štúdie je Martin Tribula, ktorý sa orientoval na *Ne-tradičné stredoveké zobrazenia sv. Trojice na Slovensku*. Úvodné zhodnotenie stavu bádania v problematike vystriedal „spor o sv. Trojicu“, kde interpretoval namaľované trojtvárové figúry porovnávaním a podávaním viacerých alternatív správnej interpretácie (s.

34-38). Osobitne vyčlenil komparáciu malieb na našom území (s. 38-44). Záverečné kultúrno-historické zhodnotenie dopĺňa pátranie po pohanských koreňoch zobrazení sv. Trojice na Slovensku (s. 44-50).

Luxus alebo nevyhnutnosť? K niektorým aspektom sociálneho zákonodarstva v edvardiánskej Británii je názov ďalšieho príspevku od autora Petra Skokana. Snaží sa analyzovať príčinu obratu v postoji k sociálnej legislatíve a priblížiť rozsah tejto zmeny. Najprv podrobne až detailne predostrel predpoklady zmeny skúmaného pohľadu (s. 53-72) a následne predložil niekoľko príkladov sociálnych reforiem (s. 72-80), ktoré ukončil pohľadom a zhodnotením rozpočtovej a daňovej politiky (s. 80-86).

Martin Lupčo sa ako autor poslednej štúdie pokúsil objasniť problematiku *Religiozita pravoslávnych veriacich v slovenskej spoločnosti*. Jeho cieľom bolo charakterizovať kľúčové momenty v dejinách ortodoxnej cirkvi s dôrazom na 20. storočie a územie východného a severovýchodného Slovenska. V štyroch časových blokoch, na začiatku 20. storočia (s. 90-92), v medzivojnovom období (s. 92-97), po roku 1948 (s. 97-102) a v druhej polovici 20. storočia (s. 102-106) sledoval vzájomné vzťahy cirkvi a štátu a vzťahy medzi konfesiami, gréckokatolíckou a pravoslávnu.

Nasledujúca rubrika - Diskusie, polemiky obsahuje príspevok od Jindřicha Zdeněka Charouza s názvom *Zasvätený život tváří v tvář laické společnosti českých zemí „dlouhého“ 19. století*. Skúma v ňom rehoľný život na pozadí spoločnosti 19. storočia.

Otázkou, či je filozofia histórie potrebná pre historikov začína rozhovor s prof. Paulom A. Rothom, profesorom filozofie na University of California, s ktorým sa zhováral Štefan Kucik. Čitatelia sa na základe rozhovoru mohli dozvedieť o opodstatnenosti filozofie histórie, jej dôležitosti, či o konkrétnom prístupe prof. Rotha.

Záverečný priestor periodika je venovaný recenziám kníh so širokým historickým záberom a anotáciám na najnovšie publikácie, ktoré sú prehľadne usporiadané chronologicky podľa časového zaradenia i podľa zamerania. Osobitne vyčlenené sú anotácie na časopisy a ročenky. Periodikum ukončujú dve správy z konaných podujatí a bohatý zoznam internetových odkazov na slovenské historické časopisy, ročenky a zborníky. Tradične sa na obálke časopisu objavili fotografie, tento raz z Pravoslávnej cirkevnej obce Becherov.

Recenzované periodikum, ktoré je venované historickým a antropologickým vedám svojím obsahom predstavuje ponuku zaujímavých príspevkov z viacerých záujmových oblastí histórie, ktoré môžu byť osožnými nielen pre odborníkov, ale i laikov.

Viera Vallová

**Kultúrne dejiny, 2, č. 2, 2011. Ružomberok : Verbum, 352 s.
ISSN 1338-2209.**

Recenzované periodikum Kultúrne dejiny predstavuje svoje najnovšie číslo. Opäť v ňom čitatelia nájdú bohatú ponuku odborných príspevkov, prevažne domácich autorov. Tematická pestrosť článkov dokáže osloviť odborníkov viacerých skúmaných problematik z domova i zahraničia.

Filip Fetko sa ujal úvodného slova na tému Kultúrne dejiny v Rakúsku, kde objasňuje chápanie uvedeného pojmu v Rakúsku, jeho miesto, znaky a podiel v rámci štúdia dejín. Podľa tradične dodržanej kompozície pokračujú štyri štúdie, z ktorých posledná nie je písaná v slovenskom, ale nemeckom jazyku.

Autorkou prvého článku s názvom *O kultúre pamäti. Prečo sa spoločnosti pamätajú?* je Heidemarie Uhl. Zameriava sa na kolektívnu pamäť, historické dedičstvo či interpretáciu minulosti. Vhodným tematickým doplnkom pri debatách o identite a pamäti národov je krátka vsuvka o negatívnych spomienkach v dejinách (s. 187-188). Článok ukončuje novými otázkami, ktoré histórii kladie nová generácia.

Na vplyvy cistercitov ako kláštornej komunity sa orientuje Tomáš Kopták v štúdiu nazvanej *Cisterciti v Spišskom Štiavniku a život v tzv. Mariánskej doline*. Priblížil cistercitov a ich kláštory v konkrétne vymedzenom teritóriu. Zaujímavosťou, na ktorú autor upozornil bol napr. spor cistercitov o držbu hradu (s. 204-205). Snahou štúdie bolo stručne poukázať na vybrané problémy štiavnického opátstva a jeho mníchov.

Článok *Knihy, knižnice a dominikáni 13. a 14. storočia* od Gabriela Petra

Hunčagu je pohľadom na vzťah dominikánov ku knižnému bohatstvu na základe pramenných textov. Vymenované sú konkrétne diela, priblížená starostlivosť o knižnice a osobitne vyčlenené je dielo a vplyv Tomáša Akvinského (s. 228-231).

Andrea Pokludová je autorkou článku *Die Rolle der Erinnerungskultur für das Kollektivgedächtnis der Einwohner aus den multiethnischen Regionen am Ende des 19. Jahrhunderts*. Štúdia nie je chronologickým zoznamom pamiatok odhalených Hansom Kudlichem v rokoch 1848-1918 v českých krajinách, ani neposkytuje ich umelecký popis, ale stavia ich do širšieho kontextu kultúrnej pamäte.

Životopisnú spomienku na profesora Jana Buriana pripravil Igor Lisový v príspevku s názvom *Amicus certus in re incerta cernitur*. Netradičným spôsobom približuje jeho dielo a oblasti výskumu, orientáciu vedeckej práce. Rozbor pramenného dokumentu prináša príspevok Pavla Maliniaka *Svedectvo hájnického farára Mateja ako prameň k cirkevným dejinám Zvolena*, kde autor po stručnom predstavení dokumentu prikladá aj text v pôvodnom znení (s. 277-278). Podobnú povahu má príspevok „*Národná povaha Slovákov*“ od Mikuláša Dohnányho od autora Rastislava Moldu. Predkladaný prameň je obrazom chápania Slovákov štúrovskou generáciou a tiež pohľadom na ostatné národnosti Uhorska. Opäť je priložený text v plnom znení (s. 281-285). V rubrike rozhovory je tentoraz rozhovor s profesorom Albertom

Lichtblauom pod názvom *Kultúrne dejiny boli do Rakúska dovezené zvonku*, s ktorým sa zhováral Filip Fetko. Témou ich diskusie bolo etablovanie kultúrnych dejín v rakúskom priestore a výskum židovských kultúrnych dejín, ktorým sa profesor Lichtblau venuje aj v rámci Centra pre židovské kultúrne dejiny.

Najnovšie číslo Kultúrnych dejín prinieslo aj početný a rozsiahly objem rôznych recenzií a anotácií na nové knihy z viacerých časových období histórie. V závere možno nájsť správy

z odborných seminárov, medzinárodných konferencií či iných kultúrnych podujatí. Nechýba ani tradičná rubrika s internetovými odkazmi aktuálne na rakúske historické periodiká na internete.

Ani predkladané číslo periodika obsahovo nezaostáva za doterajšími vydaniami, ale svojim prehľadným spracovaním a myšlienkovým zaujímavými príspevkami je tvorivým sumárom článkov od domácich i zahraničných prispievateľov.

Viera Vallová

Egyháztörténeti Szemle, XI., č. 1, 2010, Sárospatak 188 s.

Reformované kolégium v Sárospatoku vydáva od roku 2008 každoročne štyri čísla periodika *Egyháztörténeti szemle* – predtým od roku 2000 vychádzali iba dve čísla ročne – , ktoré sa zaoberá cirkevnými dejinami, dejinami náboženstiev, cirkevnými inštitúciami, významnými osobnosťami a vzťahmi štátu a cirkvi v rôznych obdobiach uhorských aj svetových dejín. Prvé číslo z roku 2010 obsahuje celkovo 13 článkov, medzi ktorými sú štúdie, diskusné príspevky, článok v sekcii „O katedre“, dokument a tri recenzie.

Periodikum však začína spomienkou na zosnulého profesora Jenő Gergelya, ktorý bol profesorom na Filozofickej fakulte Univerzity Lóránda Eötvösa v Budapešti zaoberajúcim sa dejinami Uhorska, neskôr Maďarska v 19. a 20. storočí, dejinami cirkvi a kresťanských strán.

V prvej štúdii pod názvom *A gályarab lelkészek bejegyzései Johann Heinrich Fries (1639 – 1718) albumában: magyarországi diákok Bázelen és*

Zürichben 1677 és 1720 között (v preklade: Záznamy farárov galejníkov v albume Johanna Heinricha Friesa (1639 – 1718): uhorskí študenti v Bazileji a Zürichu v rokoch 1677 až 1720) autor Ádám Hegyi skúma, aké údaje obsahuje album profesora v Zürichu, Johanna Heinricha Friesa, o tamojšom štúdiu uhorských študentov a porovnáva ich s údajmi v knihách vyúčtovaní a knihách matričných. Autor na konci ponúka aj konkrétne záznamy v albume Johanna Heinricha Friesa a zoznam osôb z Uhorska, ktorí sa objavili v rokoch 1677 až 1720 vo švajčiarskych mestách Bazilej a Zürich.

Druhá práca od Istvána Marosiho sa zaoberá gréckokatolíckym obyvateľstvom v Zakarpatskej oblasti Berežskej župy (názov: *Görög katolikusok Bereg vármegye Tiszaháti járásában*). Autor si na začiatku práce vytýčil cieľ všeobecne určiť umiestnenie, identitu a intelektuálnosť cirkevných obcí, patriacich aj súčasne do rámca Berehovského maďarského gréckokatolíckeho

dekanátu, ktoré disponovali do obdobia Trianonu cirkevnou školou a kostolom, pričom k práci využíva zoznamy názvov obcí, archívne materiály a schematizmy. V prvej časti práce sa najprv venuje opisu geografickej polohy Berežskej župy a jej charakteristike, ďalej konfesionálnemu zloženiu a národnému povedomiu obyvateľstva Zakarpatskej oblasti, a napokon Berehovskému dekanátu a Zakarpatskej oblasti. Prehľad o zistených údajoch sa nachádza vo forme grafov a tabuliek v prílohe.

Ďalšia štúdia s názvom *Apponyi Albert gróf és a kongruatörvények* (v preklade: Gróf Albert Apponyi a zákony o kongruí) sa autor László Anka zaoberá tým, aký postoj mal bývalý minister náboženstva a verejného školstva Albert Apponyi voči dvom zákonom o kongruí (kongrua je v tomto článku chápaná ako štátna dotácia pre farárov na doplnenie cirkevných príjmov); keďže pri prvom prejednávaní návrhu zákona, podaného v roku 1898 ministrom Bánffyho vlády Júliusom Wlassicsom, bol v opozícii, kým roku 1909 práve on bol tým, ktorý návrh zákona predostrel.

Nasledujúci príspevok s názvom *A pécsi Jézus Társasága Pius Kollégium alapítása* predstavuje čitateľom založenie jezuitského Kolégia Pius v Pátkostolí. Osnovateľom založenia internátu v biskupskom meste bol pátkostolský biskup Július Zichy, ktorý plánoval založenie internátu pre chudobnejších stredoškôľakov. Práca predstavuje plány založenia internátu, ponúka pohľad do korešpondencie biskupa, ktorý sa snažil získať podporu dohodou s ministerstvom náboženstva a verejného školstva, ale aj protesty z iných miest

voči založeniu gymnázia, ktoré bolo napokon roku 1912 otvorené. Tým sa táto inštitúcia stala štvrtou strednou školou a druhým hlavným gymnáziom v meste Pátkostolie. Autor Imre Somodi pokračuje prvými rokmi fungovania inštitúcie, výstavbou definitívnej budovy gymnázia, udalosťami počas prvej svetovej vojny, keď v budove gymnázia bola umiestnená vojenská nemocnica, až do školského roku 1919/1920, v ktorom gymnázium mohlo obsadiť všetky pôvodne jemu určené budovy, prvýkrát bolo v gymnázium naraz osem tried, prvýkrát sa uskutočnili maturitné skúšky a prví absolventi gymnázia Pius vykročili do života.

Posledný z článkov v tomto vydaní je venovaný formovaniu koncepcného súdneho sporu voči rádu pavlínov v roku 1951 a predstaveniu predchádzajúcich okolností (článok má názov: *A pálos rend elleni 1951-es koncepció per formálása és elözményeinek bemutatása*). Ako autor Endre Zoltán Kárpáti píše, pri výskume sa opierať o tri druhy prameňov, jednak archívne materiály, ktoré mu poskytli východisko, druhým prameňom boli vlastné životopisy pavlínskych otcov, napokon odborná literatúra zaoberajúca sa koncepcnými súdnymi spormi. V prvej časti práce predstavuje úlohu rádu pavlínov vo verejnom v živote v danom období. Potom sa dlhšie venuje osobnosti a činnosti Františka Vezéra, ktorý ako pavlínsky otec bol vybraný na čelo občianskej stráže v obci Pálosszentkút. Už v roku 1945 sa dostal do väzenia, ale po krátkom čase bol oslobodený. Neskôr sa však dostal do pozornosti Úradu bezpečnosti štátu (v Maďarsku známeho ako ÁVH – Államvédelmi

hatóság) kvôli údajnej vražde sovietskeho vojaka; aj keď sa presne nevie čo sa vlastne stalo, ÁVH na to „napísal“ zvukný scenár a práve on bol zajatý ako prvý z pavlínových otcov. V spore boli udalosti interpretované tak, že Vezér viedol teroristickú organizáciu, ktorá dospela aj k násilnostiam. To malo byť najfarchavejším údajom voči pavlínom. Skutočným cieľom však bolo obvinenie kaločského arcibiskupa Jozefa Grószu, ktorého napokon odsúdili na 15 rokov väzenia, kým František Vezér bol popravený.

Prvé číslo 11. ročníka Egyháztörténeti szemle obsahuje aj tri diskusné príspevky, pričom druhý je odpoveďou na ten prvý. Prvý, pod názvom *Még egyszer a ferencesekről* (v preklade Ešte raz o františkánoch) od historika Sándora Őze je reakciou na článok Andrása Szabóa o začiatkoch reformácie v Uhorsku a prechodnom období v zrkadle životných ciest reformátorov. Na reakciu Őzeho potom opätovne reaguje aj Szabó, pripúšťajúc možné nedorozumenie, ale naďalej zotrvačujúc pri niektorých bodoch jeho príspevku. Posledný diskusný príspevok má názov *Még egyszer a Holokaust és a keresztény világ c. könyvről* (Ešte raz o knihe s názvom Holokaust a kresťanský svet), v ktorom autor reaguje na recenziu k uvedenej monografii, vydvihujúc jej dôležitosť.

V sekcii „O katedre“ je uvedený príspevok Andrása Csepregiho, ktorý má názov *Vallási identitás és demokratikus politika – történet, tematika, párbeszéd* (Náboženská identita a demokratická politika – história, tematika, dialóg). Autor v úvode určuje za základnú otázku tú, či náboženská

identita podporuje, alebo skôr ohrozuje základné idey a systém organizácií demokracie, demokratickú životosprávu a vnímanie. Ako hovorí, konfrontáciu obísť je takmer nemožné, lebo sa tu nestretávajú iba vedecké presvedčenia, výskumné metódy, ale aj svetonázory, ideológie, viery a v nich sa môžu vyskytnúť často aj životné skúsenosti nesúce protichodné obsahy. Práca je rozdelená do 3 častí – ako uvádza aj názov, história, tematika a dialóg. Autor sa snažil načrtnúť možné súvislosti náboženskej identity a demokratickej politiky v rámci historického prehľadu, ukázať témy vzťahu, napokon dávajúc pozor na dialóg náboženského a sekulárneho svetonázoru. Vedome obchádza predstavovanie konfliktov demokracie a nedemokratickej nábožnosti, pretože v maďarskej tlači sa nevenuje dostatok pozornosti nábožnosti posilňujúcej demokraciu. Diskusia o demokracii a náboženstve v západnej Európe a severnej Amerike je oveľa vyrovnanejšia, preto sa autor snaží opierať o prebiehajúcu prácu v spomínaných krajinách.

Nasleduje sekcia „Dokument“, ktorá v tomto čísle obsahuje len jeden; a to spis, ktorý bol v auguste 1794 umiestnený vo veži evanjelického kostola v obci Feketehalom (dnes Rumunsko) a ktorého autorom je Georg Draudt, vtedajší farár v obci.

V závere tohto vydania sa nachádzajú tri recenzie, prvá má názov *Professor Historicus Ecclesiae. Egyháztörténeti tanulmánykötet Csohány professzor tiszteletére*. (Professor Historicus Ecclesiae. Cirkevno-historická zbierka štúdií na počesť profesora Csohányu), druhá Gäbler Ulrich: *Huldrych*

Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába. Martin Sallmann utószavával és kiegészítő irodalomjegyzékével (Huldrych Zwingli. Úvod do života a pôsobenia s doslovom a doplnujúcim

zoznamom literatúry od Martina Sallmanna), tretia Dr. Patay Pál: *Zempléni harangok* (Zemplínske zvony).

Tibor Dohnanec

***Egyháztörténeti Szemle*, XI., č. 2, 2010, Sárospatak, 170 s.**

Reformované kolégium v Sárospataku vydáva od roku 2008 každoročne štyri čísla periodika *Egyháztörténeti szemle* – predtým od roku 2000 vychádzali iba dve čísla ročne, ktoré sa zaoberajú cirkevnými dejinami, dejinami náboženstiev, cirkevnými inštitúciami, významnými osobnosťami a vzťahmi štátu a cirkvi v rôznych obdobiach uhorských aj svetových dejín. Druhé číslo z roku 2010 obsahuje celkovo 10 článkov, konkrétne 7 štúdií, dokument a dve recenzie.

Prvá štúdia s názvom *Topológia és tropológia elhajlásai, avagy halál és élet retorikája Madarász Márton elmélkedésében* (v preklade Odchýlky topológie a tropológie alebo rétorika smrti a života v úvahe Martina Madarásza) predstavuje jednu z prác prešovského farára, učiteľa a prekladateľa Martina Madarásza, ktorý preložil jedínú náboženskú úvahu Daniela Sennerta do maďarského jazyka. Autorka Mária Meszesán ponúka kompletnú analýzu tejto práce, pričom porovnáva protestantský preklad s katolíckym prekladom od Gregora Szentgyörgyiho, ktorý preložil v totožnom období knihu bavorského jezuitu Hieronýma Drexela. Autorka píše, že Madarász prehovoril k ľuďom ako obyčajný veriaci, rovnako ako Luther sa nepostavil pred ľud ako teológ, ale ako jednoduchý hriešnik a nie je odlišný od svojich

čitateľov. Zároveň hovorí, že Madarász bol vždy bližšie k Biblii ako Szentgyörgyi, lebo katolícke texty aj obsahovo ľahšie opúšťajú text Biblie, čo je výsledkom barokového kultu formy.

Druhá štúdia má názov *Makó Pál költői mintái és versalkotási módszere az Ad amicum című elégiája alapján* (v preklade Básnické vzory a spôsob tvorby básní Pavla Makóa na základe jeho elégie s názvom Ad amicum). Autorka Vera Hajdú predstavuje život a dielo uhorského básnika a vedca Pavla Makóa, ktorý bol učiteľom matematiky a fyziky, ale okrem toho sa zaoberal aj skladaním básní. V práci je najprv spomenuté postavenie latinského jazyka v Európe a Uhorsku, potom sa už autorka venuje Pavlovi Makóovi, predstavujúc najprv jeho život a tvorbu, jeho vedecké práce, potom literárnu činnosť a zväzky elégií. Ďalej predstavuje celé znenie jednej elégie Makóa pod názvom *Ad amicum...*, ktorá jej potom slúži pri vysvetlení básnikovej ars poetica, kde uvádza konkrétne príklady ako prepracovával Makó svoje diela. Na konci referátu sa autorka zmieňuje aj o iných autoroch, či už antických, humanistických alebo Makóových súčasníkoch, ktorí mali na neho najväčší vplyv.

V nasledujúcom príspevku sa autor Jenő Szigeti venuje osudom farárov v 18. storočí (*Tízennyolcadik századi*

lelkészországok). Autor na začiatku vyzdvihuje dôležitosť osudu farárov, lebo „*nielen ich učenie, ale aj vzorný život vo veľkom ovplyvňoval nábožnosť ľudí*.“ Po porážke povstania Františka II. Rákócziho ovplyvňovalo osudy a životy protestantských farárov viacero faktorov, vyhrotili sa napr. boje o zotrvanie farárov a toto napätie sa vyhrotilo najmä v storočí katolíckej reštaurácie, kedy zoslabla prestíž a spoločenské postavenie farárov. Ako prvé autor v krátkosti uvádza osudy farára Jána Fodora Nánásiho, jeho syna a vnuka. Potom sa do konca článku venuje životu a osudu Jozefa Keresztesiho. Pri sledovaní jeho osudov autor často cituje jeho denník.

Nasleduje krátka štúdia o cirkevnej politike Leo Thuna (*Leo Thun egyházpolitikája*). Leo Graf von Thun-Hohenstein (1811 – 1888) bol aristokratom českej národnosti, ktorý sa stal ministrom kultu viedenskej vlády na konci leta 1849. Autor článku János Csohány najprv v krátkosti spomína návrh, ktorý mal riešiť prestavbu protestantských cirkví v Uhorsku od Jána Kollára a aj podobné memorandum Karola Kuzmányho z roku 1849. Podobné memorandum podal Kuzmány aj Thunovi, teda tam pramení Thunova cirkevná politika voči protestantom. Je spomenuté aj vydanie dočasného nariadenia Haynaua o prestavbe protestantských cirkví v Uhorsku, ale aj prípravy ústavy po roku 1850. Thunova cirkevná politika sa nazýva aj cisárovou cirkevnou politikou, keďže vždy si vypočul názory cisára. Po roku 1854 sa pripravovala ústava len pre Uhorsko, ale tzv. protestantský patent bol vydaný až roku 1859.

V ďalšom príspevku sa autor, István Papp, pokúsil predstaviť, aké vzťahy mal Lajos Fehér, vedúci politik z obdobia kádárizmu v Maďarsku, s reformovanou cirkvou (*Fehér Lajos és a magyar református szellemi örökség*). Článok začína citátom, ktorého autorom je práve Lajos Fehér. Potom si autor určí základné otázky výskumu, prečo spomína vedúci komunistický politik, presvedčený marxista, článok o spievaní žaltárov, čo znamená pre Fehéra reformovaná cirkev, či bol pre neho maďarský kalvinizmus duchovným dedičstvom, tradíciou či vierou, či bol súčasťou jeho identity atď. V ďalšej časti spomína údaje z jeho životopisu, ktoré majú ozrejmiť odpovede na kladené otázky. Sú spomenuté faktory (osobnosti, inštitúcie, literatúra), ktoré mohli mať na neho vplyv ako napr. dieľo Aladára Móda, ktorý dal svoje dielo Fehérovi, aby ho doplnil poznámkami, ktoré potom autor pri svojom diele použil. Autor článku István Papp nakon dospel k záveru, že ani nie rodina, ale skôr rodisko (Szeghalom) a jeho silná reformovaná komunita hrali dôležitú rolu. Aj počas štúdia býval a študoval v reformovaných inštitúciách. Zrejme bol Lajos Fehér presvedčeným ateistom žijúcim mimo cirkvi, ale mal charakter tzv. kultúrprotestanta, čiže dôraz kládol na spoločenské a vzdelávacie úlohy náboženstva a cirkvi. Jeho vzťah k protestantskej cirkvi možno opísať len niekoľkými prvkami identity, ktoré si ale počas svojej politickej kariéry uchoval.

Predposledná štúdia v tomto čísle sa zaoberá zoštatnením piaristického gymnázia a rádového domu v meste Nagykanizsa v rokoch 1948 – 1950

(*A Nagykanizsai Piarista Gimnázium és Rendház államosítása, 1948 – 1950*). Maďarský parlament prijal v júni 1948 zákon o zoštátnení cirkevných škôl, výnimkou, samozrejme, nemohlo byť ani piaristické gymnázium v meste Nagykanizsa, aj keď sa proces odohral pokojnejšie. Na základe zákona o zoštátnení štát prebral aj také budovy, ktorých sa zákon netýkal, učitelia boli postihnutí útokmi. V roku 1950 zoštátnili aj rádový dom, potom došlo k internovaniu mníchov, ktorí boli po dohode prepustení na slobodu. V tomto meste však nedošlo k takým konfliktom ako v iných mestách. Autorka Barbara Bolf využíva vo svojom príspevku archívne pramene z centrálného piaristického archívu v Maďarsku, ale aj svedectvá bývalého žiaka tejto školy, Ferenc Dénese, ktorý spomína na niektorých významných žiakov školy. V prílohe na konci sú dva dokumenty o dejinách piaristického rádového domu z roku 1949/1950 a fotografia o internovaných členoch rádového domu z roku 1950.

Posledný príspevok je venovaný histórii tureckého hnutia v 50. rokoch v Maďarsku (*A pünkösdi mozgalom története az ötvenes években Magyarországon*). Autor Zoltán Rajki v príspevku opisuje vnútorný život, misijnú činnosť tureckých konfesíí v 50. rokoch v Maďarsku, ich vzťah k iným cirkvám, vyzdvihujúc vplyv cirkevnej politiky štátu na nich. Najprv je v práci predstavený vzťah tureckých hnutí a Zväzu voľných cirkví v Maďarsku v 50.

rokoch, potom vzťahy medzi jednotlivými konfesiami hnutia, vzťahy jednotlivých náboženských spoločností medzi sebou a situácia farárov a rečníkov v týchto spoločnostiach. Autor sa potom venuje vnútornému životu všetkých piatich konfesíí tureckého hnutia v 50. rokoch. Nakoniec je predstavená situácia tureckého hnutia v zrkadle štatistických údajov.

V tomto vydaní sa v sekcii „Dokument“ nachádza iba jeden a má názov: *Püspök a püspöknél. Egy találkozás elemzése*. (Biskup u biskupa. Analýza jedného stretnutia). Ide o stretnutie, kedy reformovaného „hlavného kňaza“ horthyovskej doby, podunajského biskupa Ladislava Ravasza, 9. februára 1960 navštívil kolaborantný vedúci vymenovaný v roku 1959, Štefan Szamosközi. Štúdia sa nezaobrá životmi dvoch účastníkov, skúma vplyv v danej situácii na obsadené pozície, obsah a spôsob rozhovoru. Ďalej chce diskusiu uložiť v danom historicko–cirkevnom kontexte. Cieľom príspevku je predstavenie dokumentu a zodpovedanie otázky, prečo sa stretol Ravasz so Szamosközim.

Na konci tohto čísla sa nachádzajú dve recenzie: prvá: Opitz, Peter: *Leben und Werk Johannes Calvins*, druhá: Jakab Attila: *Vergődésben. Magyar kisebbségek „történelmi“ egyházai az átalakuló Európában* (V zmietaní sa. „Historické“ cirkvi maďarských menšín v meniacej sa Európe).

Tibor Dohnanec

Egyháztörténeti Szemle, roč. XI., č. 4., 2010, Sárospatak 166 s.

Reformované kolégium v Sárospataku vydáva od roku 2008 každoročne štyri čísla periodika *Egyháztörténeti szemle* – predtým od roku 2000 vychádzali iba dve čísla ročne, ktoré sa zaoberajú cirkevnými dejinami, dejinami náboženstiev, cirkevnými inštitúciami, významnými osobnosťami a vzťahmi štátu a cirkvi v rôznych obdobiach uhorských aj svetových dejín. Druhé číslo z roku 2010 obsahuje celkovo 10 článkov, konkrétne 5 štúdií, 2 dokumenty a tri recenzie.

Prvá štúdia pod názvom *A Sárospataki Református Kollégium felső tagozatának más felekezeti és nemzetiségű diákjai 1841 – 1876 között* (v preklade Študenti Reformovaného Kolégia v Sárospataku s iným vierovyznaním a národnosťou v rokoch 1841 – 1876) predstavuje, koľko študentov akého vierovyznania, akej národnosti a akého pôvodu navštevovalo Reformované Kolégium v Sárospataku, v akom veku sa tam dostali a aké mali rodičovské pozadie. Autor Teofil Kovács sa opiera predovšetkým o zápisné hárky, v ktorých sa nachádzali nasledovné údaje: meno, vek, vierovyznanie, rodič, župa, miesto narodenia, občiansky stav, presný čas zápisu, niekde aj výška zápisného. Autor tak má dočinenia so 144 študentmi, ktorých si rozdelil do skupín podľa vierovyznania, pričom každej skupine venuje pozornosť. Na konci práce sa nachádza zmienka aj o spišských študentoch. Potom autor porovnáva údaje s údajmi z debrecínskeho kolégia. V práci sa nachádza aj množstvo tabuliek a na konci sú uvedené aj grafy.

Nasleduje príspevok Zsolta Tamásiho pod názvom *Világiak az egyházi reformban. Az erdélyi római katolikus vegyes Státus-gyűlés 1848-ben* (Svet-skí v cirkevnej reforme. Zhromaždenie Status Romano-Catholicus Transilvanicus – ďalej zhromaždenie SRCT – v Sedmohradsku v roku 1848). Počas revolučných premien schválené cirkevné zákony dali možnosť v cirkevných obvodoch na premyslenie a preformulovanie reforiem. Istým špecifikom Sedmohradska bolo, že tu došlo k zapojeniu veriacich do vypracovania cirkevnej reformy, keďže sedmohradský biskup nezvolal len cirkevný koncil, ale súčasne viedol aj zhromaždenie SRCT. SCRT je celok rímskokatolíckych kňazov a veriacich, na ktorom pri účasti svetských ľudí prerokúvajú časť bodov na národný koncil. Na druhej strane sa do platnosti uviedli len rozhodnutia, práve zo zhromaždenia SRCT, ktoré boli na cirkevnom koncile doslova prevzaté. Uznesenia zo zhromaždenia SRCT totiž biskup podpísal, kým konečnú zápisnicu z koncilu nie. V tejto štúdii sa teda autor venuje predstaveniu tých rokovaní, ktoré viedli k uzneseniam uvedeným aj v zápisnici cirkevného koncilu, čím prispeli k jeho právnej platnosti.

Ďalšia štúdia pochádza od Tamása Csíkiho a má názov *Kegyűri konfliktusok a gödöllői koronaerődalomban a két világháború között* (Patronátne konflikty v korunnom panstve Gödöllő medzi dvoma svetovými vojnami). Práca sa delí na tri kapitoly a predstavuje rozličné konflikty v uvedenom korunnom panstve. Najprv sa autor venuje

problematike patronátnych práv a povinností, v prípade ktorých vznikali viaceré konflikty. Ďalšie konflikty sa vyskytli medzi korunným panstvom a kapucínskym kláštorom v obci Máriabesnyő, keďže podľa ministéria a majetku nešlo o patronát. Pre kláštor bolo patronátne právne postavenie samozrejmé. Posledným uvedeným zdrojom konfliktov bol chudobinec, ktorý mal pôvodne slúžiť na opatrovanie 12 chudobných. Práve o tento chudobinec požiadal Národný zväz maďarských žien, táto ich žiadosť však bola rezolútne odmietnutá.

Nasledovný príspevok sa zaoberá pokusmi o opätovné osídlenie pavlínkeho rádu (*A pálos rend visszatelepítésére tett kísérletek*), jeho autorom je Endre Zoltán Kárpáti. Na úvod predstavuje cestu vedúcu k tomu, že cisár Jozef II. 7. februára 1786 vo vydanom nariadení zakázal činnosť pavlínkeho rádu. Po vydaní tohto nariadenia sa rádové vedenie presunulo do poľskej Čenstochovej (Częstochowa). Onedlho sa uskutočnili aj prvé rokovania o záležitostiach zrušených rádov, ale neboli úspešné, rovnako ani pokusy o usadenie sa v obciach Máriacsalád a Péliöldszentkereszt. Autor opisuje aj ďalší pokus, kedy boli pavlíni pozvaní do Veľkých Levárov. Potom sa venuje založeniu Výboru pre Skalný chrám na svätej Gellértovej hore, ktorého cieľom bolo založenie skalného kostola, ktorý mal najprv pripadnúť františkánom, napokon ho však získali pavlíni. Kostol bol vysvätený 25. mája 1931. V nasledujúcej kapitole píše autor o prípravách rádu na opätovné usadenie sa v Maďarsku, ktoré trvali až do roku 1934, kedy bol dokončený aj skalný chrám na Gel-

lértovej hore. Bol vysvätený 21. mája 1934 už za prítomnosti pavlínov. Ďalej sa autor zmieňuje o založení ďalších centier pavlínov v Pätkostolí a v mes- te Kiskunfélegyháza, kde pavlíni prišli 4. mája 1940. Opätovné usídlenie sa pavlínov v Maďarsku bolo teda vcelku úspešné, po 148 rokoch tento rád v tejto krajine opäť zapustil korene.

Posledný príspevok v tomto vydaní sa venuje fokolárnemu hnutiu v Segedíne pred prevratom a nazýva sa „*Nemcsak tanulmányozni, hanem megélni*“ (v preklade „Nielen skúmať, ale prežiť“). Autor András Mezey sa sústreďuje najmä na históriu fokolárnej spoločnosti v rámci cirkevnej obce v mestskej časti Segedínu, zvanej Rókus. Pri svojej práci sa opiera o osobné spomienky bývalých účastníkov, pričom sa histórii spoločenstva venuje do prevratu. Po úvode sa autor zmieňuje o počiatkoch tohto hnutia v Európe. Predstavuje zakladateľku, podstatu hnutia a jeho postupné udomácnenie v Taliansku. Ďalšia časť je už venovaná počiatkom hnutia v Maďarsku, kde boli založené prvé spoločenstvá, v Jágri pod vedením Františka Tomku v roku 1973 a Segedíne pod vedením Jána Sávaiho. Spočiatku boli tieto spoločenstvá v Maďarsku skôr skupinami náboženskej nauky, postupne sa z nich stávajú akési krúžky slovies života. Samozrejme, aj toto hnutie muselo čeliť kritikám a niektorí aktívni účastníci hnutia boli pod dohľadom režimu. Práve tomu sa venuje ďalšia kapitola príspevku. V tejto časti sú spomenuté aj prvé podujatia zvané Mariapoli v Maďarsku, ktoré mali ukázať prítomným, aký by bol svet, keby všetci prežívali evanjelium. Prvé takéto podujatie sa v Maďarsku kona-

lo roku 1977 pri obci Mónosbél, v nasledujúcich rokoch podobné podujatia pribúdali. Posledná časť štúdie už hovorí o tom, ako sa v 80. rokoch pri Segedíne vytvorilo skutočné fokolárne spoločenstvo.

V sekcii „Dokument“ sa nachádzajú dva dokumenty. Prvý predstavuje inštrukcie prepošta Menyhérta Takácsa pre rádových učiteľov na praxi alebo v skúšobnej dobe z roku 1912 (*Takács Menyhért prépost utasításai a próbaéves és gyakorló rendi tanároknak, 1912*). V skutočnosti je v dokumente viac ako názov prezrádza, prelát – prepošt zhŕňa svoje skúsenosti, na druhej strane to je aj východiskovým bodom pre veľkolepý plán. Autorka Anna Kara však pred uvedením dokumentu začína úvodom, v ktorom najprv píše v krátkosti o vzniku prepoštvstva, potom sa už dlhšie zaoberá pôsobením jasovských premonštrátov ako učiteľov v 19. storočí. Na konci sa nachádza aj krátky životopis Menyhérta Takácsa. Dokument, ktorý vydal 12. septembra 1912 venoval usmerneniu vedúcich aj nastávajúcich učiteľov. Aby svoju teóriu mohol realizovať, plánoval založiť gymnázium, ku ktorému by patrili aj rádový dom, aj kostol, avšak v realizácii mu zabránilo vypuknutie prvej svetovej vojny.

Druhý dokument nás oboznamuje so založením Maďarskej islamskej

spoločnosti (ďalej len MIS) v roku 1988 (*A Magyar Iszlám Közösség megalapítása, 1988*). Článok na úvod napísal Zsolt Udvarvölgyi. Islamské náboženstvo bolo v Uhorsku zákonom uznané v januári 1916 a v medzivojnovom období existovala Budínska nezávislá maďarská autonómna islamská obec, na čele s vojnovým veteránom menom Hilmi Huszein Durics. Po druhej svetovej vojne ale pestovanie islamského náboženstva nebolo povolené. Nové návrhy na založenie islamského centra pochádzajú až z 80. rokov 20. storočia, ale Maďarská islamská spoločnosť bola založená až 15. augusta 1988, ktorého šejk-predsedom sa stal Balázs Mihálffy. Uvedené sú štyri dokumenty: rozhodnutie o uznaní MIS; oznámenie Imre Miklósa pre Balázsa Mihálffyho o uznaní MIS, ďalej vyhlásenie MIS a nakoniec pravidlá fungovania MIS.

Na konci tohto vydania sú opäť recenzie: prvá: Sanchez, Sylvain Jean Gabriel: *Priscillien, un chrétien non conformiste*, druhá: Medgyesi Pál *redivivus. Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról* (Redivivus Pál Medgyesi. Štúdie o puritanizme v 17. storočí), tretia: Miklós Péter: *Vallás, politika, művelődés. Egyháztörténeti tanulmányok*. (Náboženstvo, politika, osveta. Cirkevno-historické štúdie).

Tibor Dohnanec

Sárospataki füzetek, XIV, 2010, č. 1.

Sárospatak : Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010, 136 s.

Reformovaná teologická akadémia v Sárospataku pravidelne od roku 1997 vydáva protestantský vedecký časopis *Sárospataki füzetek*. Prvé číslo, ktoré vyšlo v roku 2010 obsahuje 6 štúdií a jednu recenziu.

Prvá štúdia v tomto vydaní pochádza od Johna Byla z Kanady, ktorý píše o vojne svetonáhľadov, o kresťanstve a jeho vyzývateľoch. Predstavuje dvoch hlavných svetonázorových súperov kresťanstva – naturalizmus a postmodernizmus, skúma svetonázorové tézy týchto smerov a napokon argumentuje pri kresťanstve. V práci najprv predstavuje povahu vedy, skúma, čo je svetonáhľad a hodnotí ho, venuje sa naturalizmu aj postmodernizmu a hodnotí ich, predstavuje kresťanský svetonázor aj vzťah kresťanstva a vedy a napokon hovorí o tom, prečo odmietajú prívrženci dvoch spomenutých smerov kresťanstvo.

Nasleduje príspevok, ktorého autor, James J. Rusthoven, pochádza tiež z Kanady. Svoje myšlienky z odboru medicínsko-biologickej etiky predniesol na Akadémii v Sárospataku v roku 2009. Témou jeho prednášky bolo, čo znamená byť človekom v dobe techniky. V príspevku má trojitý cieľ: predstaviť niekoľko prokreatívnych a lekárskech technológií, ktoré sa môžu dotknúť osudu jedincov aj cirkevného spoločenstva, ponúknuť krátky prehľad o tom, prečo je dôležité pochopiť, čo znamená byť človekom v svetle etických súvislostí s možnosťami danými technikou a načrtnúť etický rámec na základe pojmu biblického spojenectva,

ktoré môžu pomôcť popasovať sa s týmito etickými otázkami.

Ďalší článok pochádza od Alana P. F. Sella, ktorý sa venuje tomu, pred aké úlohy postavil Kalvín cirkev v 21. storočí. Štúdia začína otázkou: „Človek narodený pred 500 rokmi, ako môže vôbec postaviť pred úlohy cirkev dneška?“. Podľa jeho tézy to Kalvín urobil tým, že isté veci považuje za neoddeliteľné, ktoré majú patriť k sebe, ale často k sebe nepatria. Autor v šiestich bodoch vymenúva tieto „veci“: evanjelium a cirkev, Duch svätý a Slovo Božie, Slovo Božie a cirkev, Slovo Božie a sviatosti, hlásanie božieho slova a pastorské služby, napokon etika a dogmatika. Pri týchto bodoch autor opisuje Kalvínove myšlienky, potom sa ich snaží interpretovať ako odpoveď na otázku, akú úlohu tým Kalvín dáva cirkvi v dnešnej dobe. Autor tým dokazuje, aké dedičstvo zanechal Kalvín pre teologické myslenie a cirkevný život, ale aj to, že cirkev postavil pred radu úloh, ktorej ešte ani po uplynutí 500 rokov nedokázala úplne vyhovieť.

V nasledujúcej štúdii sa autor, Sándor Fazakas, zaoberá zásadnými stanoviskami vzdelávania farárov a praktickými skúsenosťami. V názve je vytýčená otázka: Ako ďalej? Autor si otázku preformuloval a položil nasledovne: „V akom smere je potrebné ďalej vzdelávať dnes v Maďarsku reformovaných farárov?“. Pri premýšľaní o tejto otázke, ktorá je oblasť, v ktorej je potreba ďalšieho vzdelávania a poskytnutia pomoci, sa autor pozrel na históriu a súčasnosť vzdelávania farárov.

V jednotlivých kapitolách sa venuje prehľadú histórie, právneho pozadiu, vzdelávaniu v Zatiskej oblasti, skúsenostiam na poli vzdelávania, výkladu povolania a vzdelávaniu a vzdelávaniu v teológii.

Nasleduje príspevok od J. D. G. Dunna s názvom, v preklade, Určujúce faktory. V úvode začína tromi hlavnými faktormi určujúcimi teológiu Nového zákona, resp. teológiu spisov Nového zákona, ktoré vymenoval v chronologickom poradí. Hovorí, že dynamika teológie Nového zákona začína práve napätím medzi tromi určujúcimi faktormi a že všetky faktory potrebujú ďalšie vysvetlenie a premyslenie. Práve vysvetleniu je venovaný tento článok, kde autor dospieva k názoru: Starý zákon je základným faktorom zrodu a vytváraní sa teológie Nového zákona. Ani jedna teológia Nového zákona nemôže ignorovať Starý zákon alebo jeho vplyv na Nový zákon. Pre teológiu Nového zákona hrá Ježiš ústrednú úlohu, on je zlomovým bodom, na

ktorom sa príbeh spasenia obracia, on je šošovkou, cez ktorú je spis potrebné čítať.

Posledný článok tohto vydania predstavuje študentské spomienky bývalých študentov akadémie v Sárospataku na 20. až 40. roky. Autor na začiatku hovorí, že o „patackom duchu“ a jeho ideologických a sociologických súčiastkach je možné získať obraz zo spomienok niekdajších študentov tejto školy. V tomto príspevku sa teda venuje memoárom vybraných osobností verejného života, ktorí boli študentmi tejto inštitúcie v 20., 30. a 40. rokoch 20. storočia. Aj keď charakteristiky a spomienky na sebe nesú odtlačok svojej doby, ale názorne tlmočia tie hodnoty, za pomoci ktorých sa študenti zo Sárospatau s istotou zorientovali vo svojej dobe.

Toto vydanie obsahuje aj jednu recenziu: Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat* (Teologická deklarácia z Barmen).

Tibor Dohnanec

***Sárospataki füzetek*, XIV, 2010, č. 3.**

Sárospatak : Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010, 116 s.

Reformovaná teologická akadémia v Sárospataku pravidelne od roku 1997 vydáva protestantský vedecký časopis *Sárospataki füzetek*. Tretie číslo vydané v roku 2010 obsahuje sedem štúdií.

Prvá štúdia Sándora Enghyho je napísaná v nemeckom jazyku, nazýva sa *Die Innenwelt und die Aussenwelt in den Psalmen*, v preklade Vnútorný a vonkajší svet v žaltároch. Článok skúma vzťah našich vnútorných pocitov a nás obklopujúceho sveta v žaltárovej literatúre po stopách Leo

Mocka vyučujúceho na amsterdamskej univerzite. Vychádza v každodenných pozorovaní, podľa ktorých tento vzťah najlepšie charakterizuje to, že problémy znášame ťažšie, keď sa cítime zle. Keď sa stane niečo dobré, považujeme to za lepšie, keď sa aj všeobecne dobre cítime. Tieto myšlienky kladie na váhu Biblie. K predstaveniu vzťahov medzi svetom najvnútornejších citov a svetom vonkajším využíva žaltáre 91., 98. a 102.

Nasleduje príspevok Imre Peresa, ktorý sa venuje pozitívnym a negatívnym zobrazeniam turíčneho entuziazmu. Autor vo svojej práci určuje tri kategórie, v ktorých sa objavuje odvolávanie sa na ducha a oduševnenie: v božskej, ľudskej a démonickej (diabolskej) dimenzii. Najprv píše o oduševnení a entuziazme. V štyroch kapitolách sa postupne venuje objasneniu a ohraničeniu pojmu, ľudskému entuziazmu, démonickým vplyvom a práci Ducha Svätého.

V ďalšom článku Ferenc Kádár píše o druhej a tretej časti knihy, o zjavení Jána a jeho cirkevnom obraze. Tieto časti knihy Zjavenia Jána – úsek o siedmich listoch poslaných siedmim spoločenstvám – tvoria samostatnú obsahovú jednotku. Vykladajúci sa snažia pochopiť zvlášť situáciu siedmich spoločenstiev, zvlášť dobovo-historické pozadie a problémy ich života. Kádár sa ale snaží preskúmať, či je možné zo správ poslaných siedmim spoločenstvám zostaviť aspoň do istej miery jednotný cirkevný obraz z doby vzniku knihy Zjavenia Jána.

Nasledovná štúdia od Csaba Feketeho sa zaoberá tromi vrstvami psaltéria (knihy žaltárov) graduálu z Csurgó. Autor sa pokúša prostredníctvom analýzy zlomkovej psaltérie graduálu z Csurgó vyriešiť problematiku osudov a vzťahov protestantských textov žaltárov zo 17. storočia, napokon cez jednotlivé charakteristické črty o podmienečne načrtnutie všeobecnej situácie. Prvá kapitola práce hovorí o dobe vzniku a umiestnení graduálu z Csurgó, potom sa venuje už psaltériu graduálu. Nasleduje predstavenie vrstiev psaltéria, potom už autor porovnáva

konkrétne texty z graduálu z Csurgó s prameňmi, odkiaľ pochádzajú. Na záver je uvedených niekoľko zistených ponaučení.

Nasleduje krátky článok od Márie Gácsi Jaskóné venujúci sa Jánovi Komáromimu, ktorý sa narodil pred 120 rokmi. Spisovateľ Ján Komáromi sa narodil 22. decembra 1890 v obci Malčice (okres Michalovce), bol bývalým študentom akadémie v Sárospataku. Autorka v krátkom príspevku predstavuje najprv jeho život, potom prechádza na hodnotenie diela. Ján Komáromi bol spisovateľ s jedinečnosťou jeho rozprávacieho umenia, rozpravy podával v optimistickom a kresťanskom duchu. Bol jednoduchý, prirodzený, s maďarčinou zaobchádzal s úprimnou pokorou. Je charakteristický aj tým, že bol schopný obliecť sa do rúcha „večného patackého študenta“ a írečitou maďarčinou, prirodzeným hlasom hovoriť o Maďaroch na Hornej zemi.

Predposledný článok v tomto vydaní, ktorého autorkou je Gabriella Rácsok, sa venuje postmodernej nábožnosti a koncentrácii médií. Práca má premyslieť, aké charakteristické črty má nábožnosť v dobe presýtenej médiami, t.j. postmoderná nábožnosť, ponúka niekoľko charakteristických črt postmodernej. Predstavuje aj typické vlastnosti pre postmodernú nábožnosť, potom tie umiestňuje v sprostredkovanom svete a svete ovládnutým vizuálnou kultúrou, kde musí skúmať náboženské funkcie médií, a v rámci nich kina, aby sa dostala k takým otázkam, ktoré čakajú na odpoveď teológie. Štúdia teda najprv predstavuje postmodernu, potom črty postmodernej nábožnosti, ďalej mediatizáciu a me-

diatizovanosť, náboženské alebo kvázi náboženské funkcie filmu, napokon sa dostáva k otázkam a úlohám čakajúcim na vyriešenie.

Posledný príspevok nám predstavuje bohoslužbu podľa liturgie Kalvína, autorkou článku je Hajnalka Keresztes. Prvá časť jej príspevku opisuje kalvínsku bohoslužbu v podmienkach 21. storočia. Kázanie ako súčasť obra-

du zobrazilo Kalvína ako nosiča kríža. Druhá časť štúdie predstavuje Kalvínove predpisy z roku 1542 spoločne s doplnenou verziou z roku 1545: časti obvyčajnej nedelňajšej bohoslužby z kostola v Štrasburgu, ďalej predpisy vzťahujúce sa k pokrsteniu, večeri pánovej, obrady pri svadbe a pohrebe.

Tibor Dohnanec

Sárospataki füzetek, XIV, 2010, č. 4.

Sárospatak : Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010, 116 s.

Reformovaná teologická akadémia v Sárospataku pravidelne od roku 1997 vydáva protestantský vedecký časopis *Sárospataki füzetek*. Štvrté číslo, ktoré vyšlo v roku 2010 obsahuje 8 štúdií a jednu recenziu.

Na začiatku tohto vydania sa nachádzajú dve štúdie od Eberharda Buscha. V prvom článku s názvom *Gibt es reale Gründe glücklich zu sein?* (v preklade Máme reálny dôvod byť šťastným?) hľadá odpoveď na otázku v názve ako kresťanský teológ a člen kresťanskej cirkvi. Druhý článok má názov *Die Sendung der ganzen christlichen Gemeinde* (v preklade Poslanie celej kresťanskej spoločnosti).

Nasleduje príspevok od autorky Sarolta Püsök s názvom, v preklade, Obohacovať sa v milosti pred Bohom a ľuďmi – účinné vytváranie a starostlivosť o ľudské vzťahy v službe farárskej a učiteľskej. Ako na začiatku autorka píše, aj keď sú takmer každodenne objavené nové a nové vynálezy, sotva by sa niekto opovážil tvrdiť, že by sme sa mohli pochváliť pokrokom na poli ľudských vzťahov. Najväčším nešťastím blúdiaceho človeka je, že zabudol

na Stvoriteľa, ale keď sa vráti k Bohu, naučí sa spôsob, ako sa približovať k druhému človeku. Kresťanský človek má začať toto učenie študovaním Svätého písma. Ako písal evanjelista Lukáš: „*A Ježiš sa obohacoval v múdrosti a veku a v milosti pred Bohom a ľuďmi*“. Čo ale pokrýva táto milosť? Vlastnosti snahy o túto milosť sú potriežené podľa ideálnych cieľov, uvedené v Rímskom liste, t.j. spravodlivosť, pokoj a radosť. Najprv sú uvedené snahy o spravodlivosť – netreba nikoho odsudzovať, je potrebné priznať si vlastné chyby, snahy o dosiahnutie pokoja – život bez sťažností, je potrebné druhých chváliť, uznať myšlienky a túžby iných, vyhnúť sa ostrému konfrontovaniu názorov, napokon je spomenutá pozitívna projekcia, čiže presvedčiť niekoho, že môže dosiahnuť viac.

Ďalší článok sa venuje poslednému úseku protestantského patentového boja v Uhorsku. Autor János Csohány v úvode štúdie spomína, že samotný patent obsahujúci novú cirkevnú ústavu, ktorý bol vydaný 1. septembra 1859, vyvolal vážne protiklady i v rámci evanjelickej cirkvi, i medzi viedenskou

vládou a cirkevnými kruhmi odmietajúci tento patent. To viedlo k vnútro politickej kríze, ktorá prerástla do národného odporu. Záležitosť mala dvojitý charakter. Bola súčasne cirkevnou aj politickou záležitosťou. Autor sa venuje udalostiam, ktoré sa odohrali od 29. decembra 1859, kedy arciknieža Albrecht na zasadnutí ministerskej rady hodnotil situáciu za katastrofálnu a zrejme sa bude ešte zhoršovať až do 15. mája 1860, kedy bol vydaný rukopis, ktorý zrušil platnosť patentu pre tých, ktorí ho dovtedy nepriali.

V nasledujúcom krátkom príspevku sa János L. Győri zaoberá vzťahmi reformovanej komunity a maďarskej literatúry so zvláštnym zreteľom na literárnu tvorbu Zsigmonda Móricza. Autor na úvod predstavuje reformáciu v 16. storočí ako najvýznamnejšiu obnovu cirkvi ranonovovekej Európy, ktorá prostredníctvom v jej duchu formujúcich sa tlačiarň, škôl, publikácií v materinskom jazyku postupne premenila takmer celú spoločnosť. Idea uhorskej reformácie má štyri také významné body, ktoré prostredníctvom literatúry ovplyvnili rozmyšľanie ľudí. Stopy týchto bodov sa objavujú aj v tvorbe Zsigmonda Móricza. Sú to: 1. svojrázne maďarské jazykové vedomie, 2. silný biblicizmus znamenajúci vplyv Svätého písma v literatúre, 3. profetický kritický tón s koreňmi v Starom zákone, 4. vernosť cirkevným školám. Ako to môžeme v štúdií vidieť, Móricz, vďaka svojmu pôvodu a vzdelaniu, bol oddaný reformovanej cirkvi, aj keď sa niekedy vzdialil od nej, dokonca bol za niektoré diela kritizovaný cirkevnou verejnosťou, nedokázal, a zrejme sa ani nechcel vymaniť z tohto dedičstva.

V ďalšej štúdií sa autor Ákos Bartha venuje prvému národnému pracovnému táboru v Maďarsku. V úvode článku vymedzuje pojmy „pracovný tábor“ a „pracovná služba“, ktoré v tomto prípade nemajú nič spoločné s totalitnými štátmi. Opisuje aj krátku históriu zákonov o verejnej práci, aj to, v ktorých európskych krajinách vznikali takéto pracovné tábory. Potom sa už zaoberá táborom v Sárospataku, najprv jeho charakterom a vznikom, ďalej hosťom a prednášajúcim, ktorí tábor navštívili, ohlasom v tlači či už maďarskej alebo zahraničnej, napokon každodennosťou v tábore a výsledkami tu pracujúcich. V poslednej časti práce sa autor zmieňuje o ďalších pokusoch o organizovanie takých táborov, napokon sumarizuje význam tábora.

Predposledný článok v tomto vydaní je venovaný analýze a výkladu apokalypsy Sofoniáša. Autor Sándor Enghy sa v tejto štúdií postupne zaoberá textami, ktoré sa zachovali, obsahom týchto textov, obdobím vzniku, otázkou autorstva, okolnosťami vzniku textu, politickou situáciou, ktorá sa v texte odzrkadľuje, určujúcimi hospodárskymi a sociálnymi pomermi tej doby, teologickým významom alebo náboženským profilom apokalypsy, jeho historickým obrazom, samotnou apokalyptikou, vzájomnými vzťahmi apokalypsy a Biblie, biblickými témami apokalypsy a eschatológiou apokalypsy.

Posledný príspevok s názvom, v preklade, Svojrázna starozákonná teológia – kultúrna pamäť, komunikácia a byť človekom nás zoznamuje s niektorými vybranými časťami diela, ktoré bolo vydané v roku 2010 a zaoberalo sa sta-

rozákonnou teológiou. V tomto diele John W. Rogerson, emeritný profesor na univerzite v Sheffielde, hľadá v starozákonnej biblickej teológii odkaz pre dnešný svet. Dielo chce poukázať na to, že čím humánnejším sa stane človek, tým sa viac priblíži k tomu, čo Starý zákon považuje za obraz Boha: „*the more humane humans become ...*

the closer they become to what the Old Testament calls the image of God.“ – stojí na obale knihy.

Na konci tohto vydania sa nachádza aj jedna recenzia: *Reframing Theology and Film: New Focus for an Emerging Discipline*. Robert K. Johnston (Ed.)

Tibor Dohnanec

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

**Jahrestagung des István-Hajnal-Vereins/ Verein für Sozialgeschichte. Győr,
1. - 3. september 2011**

Vom 1.-3. September 2011 fand in Raab/Győr in den Räumen der Westungarischen Universität (Nyugat-magyarországi Egyetem/NYME) die jährliche Konferenz des ungarischen István-Hajnal-Vereins/ Verein für Sozialgeschichte statt. Das Thema der diesjährigen, vom Stadtarchiv Győr organisierten Tagung war „Konfessionelle Gesellschaft – konfessionelle Kultur“. Die Tagung wurde durch den Diözesanbischof Dr. Lajos Pápai, den stellvertretenden Bürgermeister von Győr Dr. Tibor Somogyi und den Vorsitzenden des Vereins, Tibor Valuch eröffnet. Das Plenarreferat Juliane Brandts (IKGS München) zum Thema „Konfessionalität und moderne Nation im Ungarn des 19. Jahrhunderts“. Sie ging besonders auf Fragen ein, die sich aus konfessioneller und ethnischer Inhomogenität als zwei einander überlagernden Phänomenen im Ungarn des 19. Jahrhunderts für die Nationsbildung – als Projekt auf staatlicher Ebene wie der einer gemeinsamen bürgerlichen Kultur – ergaben. Insbesondere sei nur unzureichend geklärt, wieweit sprachliche Gemeinsamkeit innerhalb einer kulturnationalen Deutung der ungarischen Nation zur Überbrückung konfessioneller Heterogenität imstande war, oder wieweit letztere, auch aufgrund der damit markierten

alltagskulturellen Unterschiede, einem solchen Projekt des *nation-buildings* als weiterer Faktor neben den sich formierenden Nationalismen der nichtmagyarischen Bevölkerungsgruppen entgegenstand. Innerhalb der staatsnationalen wie der kulturnationalen Deutung des ungarischen Nationsbegriffs ist es bislang eine offene Frage, wieweit der konfessionelle Unterschied im Zuge einer generell unterstellten Säkularisierung gleichfalls verblasste – oder aber, worauf einige Fakten hindeuten, auch wieder auflebte. Um dieses Problem anhand eines Vergleichsfalls zu erläutern, stellte die Referentin das vor einigen Jahren von Olaf Blaschke formulierte Konzept vom 19. Jahrhundert als Zeitalter einer zweiten Konfessionalisierung als problematische These, jedoch produktive hermeneutische Anregung vor.

Nach dem Plenarreferat wurde die Konferenz in sechs Sektionen fortgesetzt, von denen jeweils zwei parallel stattfanden. In den Beiträgen des Panels „*Konfessionalität und Raum*“, geleitet von József Hudi (Archiv der ref. Kirche, Pápa), bezog sich „Raum“ neben Fragen der räumlichen Situierung von Wohnorten oder der regionalen Verteilung von Kirchensteuern auch auf Fragen der Gestaltung des Kirchenraums, aber auch auf den von einer Kirche

erfassten Raum und die Stellung von dessen territorialen Einheiten, daneben standen Überlegungen zum „Ort“ von Personen in der Kirche wie zum interkonfessionellen Zusammenwirken vor Ort. János Mazsú (Debrecen) stellte anhand von Erhebungsbögen der Volkszählung von 1869 wie zeitgenössischen handschriftlichen Karten die Ansiedlung der Juden in Debrecen 1840-1870/72 vor, wobei neben der Ansiedlung erst im Umland, dann innerhalb der Stadt auch Fragen der zeitlichen Verläufe und des Verhältnisses zu anderen Einwohnern und der „Position“ in der Stadt erörtert wurden. Gábor György Papp (Budapest) untersuchte Kirchenbauten des Historismus in Ungarn im Kontext einer gesamt-mitteuropäischen Verbreitung von dem Mittelalter entlehnten Bauteilen und mit dem Hinweis auf deren konfessionsübergreifende Nutzung im Rahmen von Projektausschreibungen. Gyula Szakál (Győr) präsentierte das sehr erfolgreiche Zusammenwirken verschiedener Konfessionen in der Stadt im Zuge des mehrfachen Funktionswandels der Stadt im 19. Jahrhundert. Während der Bürgermeister und sein Stellvertreter evangelisch bzw. katholisch waren, wurden andere wichtige Aufgaben in der Stadt (allerdings nicht unbedingt in den städtischen Ämtern: Amtsarzt, Feuerwehrkommandant) von Juden ausgeübt. Kata Sárai Szabó (Budapest) beobachtete den Ort von Frauen in der reformierten Kirche und insbesondere deren innerer Mission, wo sie seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mehr Raum gewannen, allerdings außerhalb der traditionellen Kirchenführung ver-

blieben. Während ihnen dieser „öffentliche Raum“ also verschlossen blieb, bewertete sie die neu erschlossenen Tätigkeitsfelder unter Hinweis auf Habermas als „alternativen Raum“. Károly Zsolt Nagy (Budapest) verfolgte in seinem Referat „vom Modell der ‚in ihren Gemeinden lebenden Kirche‘ zum Netzwerkmodell“ „Veränderungen des Begriffs der Lokalität in der reformierten Kirche“. Den Ausgangspunkt seiner Beobachtungen lieferte die Debrecener Synode von 2009, die auch den organisatorischen Zuständigkeitsbereich der Reformierten Kirche Ungarns neu geregelt hatte. Károly Halmos verglich die historischen Kirchensteuern und die den Kirchen zugehenden Steueranteile (aufgrund der in Ungarn heute möglichen Zuweisung von einem Prozent ihrer Steuern durch die Steuerbürger an eine Einrichtung ihrer Wahl, die also keine unmittelbare Kirchensteuer darstellt) und gelangte zu der Einschätzung, dass sowohl das Ranking des konfessionsspezifischen Gesamtaufkommens wie die regionale Verteilung trotz der anderen Weise der Erhebung bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu den historischen Kirchensteuern aufweist.

Parallel hierzu befasste sich die von László Kósa (ELTE Budapest) geleitete Sektion mit den „*Demografischen Charakteristika konfessioneller Gruppen*“. Árpád Tóth (Miskolc) untersuchte „das Verhältnis der evangelischen Gemeinde in Preßburg/Pozsony/Bratislava zu ihrer Umgebung“. Für diese Stadt ist festzustellen, dass die Evangelischen, zumindest die Bürger und die dort zahlreichen Adligen, im Unterschied zu den Weinbauern im Weichbild der Stadt – durchaus nicht endogam wa-

ren, dass in ihrem Kreis, auch durch Einwanderer bzw. eigene Abwanderung in andere Städte, die soziale Mobilität hoch war, allerdings die „alten“ Familien, u.a. angesichts einer geringen Reproduktivität, allmählich verschwanden. Der Referent bezeichnete Preßburg, gerade hinsichtlich der hohen Exogamie, als Extremfall; zu dieser Stellung trug insbesondere das große Gewicht der stadttansässigen evangelischen Adligen sowie die Stellung der Stadt als „Hofstadt“ und Stadt der Reichstage bei. Csilla Schreck (Budapest) analysierte „Haushalte und Haushaltszyklen in Jablonca im 19. Jahrhundert“. Die Grundlage boten neben kirchlichen Matrikeln auch für Haushaltserfassungen der Volkszählungen sowie Bodenkataster aus den Jahren 1868 und 1868, die es ermöglichten, die tatsächliche gemeinsame Haushaltsführung von Verwandten und anderen Personen sowie die Umgruppierung der Akteure im Laufe der Zeit zu erfassen. Péter Öri und Levente Pakot (Budapest) versuchten, anhand der im Szeklerland gelegenen römisch-katholischen Dörfer Szentgyházafalu und Kápolnásfalu bzw. des in Westungarn gelegenen Bük mit teils katholischen, teils evangelischen Einwohnern, zugleich Siedlungen mit unterschiedlichen sozialen und kulturellen Gegebenheiten und differierenden Umwelteinflüssen, Faktoren der demografischen Entwicklung vor die Zeit vor dem demografischen Übergang herauszuarbeiten. Die außerordentlich detaillierte Auswertung führte auch vor Augen, dass die Gewichtung beider Arten von Faktoren für das reproduktive Verhalten

die Einbeziehung weiterer Mikroanalysen erforderlich machen wird. György Kövér (Budapest) ging anhand des Lebenswegs von Albert Stern/Szterényi (1826-1888) und seiner Kinder, darunter des bis ins Ministeramt gelangten József Szterényi (1861-1941) der Frage nach, „wie viele und welcher Art Familien aus einer Familie hervorgehen können“, und prüfte angesichts der parallelen Wege zu Katholiken, Reformierten, Atheisten und Antisemiten zugleich Begriffe von Assimilation und Dissimilation, Integration und Differenzierung auf ihre analytische Eignung. Julianne Örsi (Türkeve) befasste sich anschließend mit der „nation(alität)bewahrenden Rolle der Kirche“. Anhand ihrer Erfahrungen mit reformierten, römisch-katholischen und unitarischen Eheregistern des 20. Jahrhundert aus der Südslowakei, Siebenbürgen und der Batschka, aber auch aus deutschen und slowakischen Gemeinden in Ungarn betonte sie vor allem die Rolle der stärkeren kirchlichen Gruppen innerhalb von gemischt-konfessionellen Siedlungen bei der Akzeptanz von Mischehen und unterstrich ihre These vom nationsbewahrenden Charakter der Religionszugehörigkeit. Abschließend sprach Béla Bartók (Eger) anhand von Daten der Volkszählungen und der kirchlichen Matrikel über den „sozialen Hintergrund der Evangelischen in Eger zwischen den beiden Weltkriegen“, einer kleinen, stark von Flüchtlingen aus Oberungarn bzw. von Angehörigen der Mittelklasse geprägten Gemeinde, die in dem katholischen Bischofssitz 1935 Selbständigkeit erlangte.

Tamás Mohay (ELTE Budapest) moderierte am Nachmittag die Sektion

„*Konfessionelle Bindungen und soziale Lagen*“. Gábor Kármán (Leipzig) prüfte dort mit Blick auf die Frühe Neuzeit in Ungarn das hauptsächlich in Deutschland entwickelte Paradigma der Konfessionalisierung auf seine Anwendbarkeit. Gerade die Verschiedenheit der Staatsbildung auf beiden Seiten bzw. die Spezifik Ungarns angesichts der osmanischen Eroberung wie auch der Schwierigkeiten der staatlichen Penetration des königlichen Ungarn von Wien aus liefern Gegenargumente, bzw. die Berücksichtigung dieser Sonderwege schwächen die Gültigkeit des Modells. Einige Untersuchungen wie die von Antal Molnár zu „Marktflecken und Katholizismus“ belegen dagegen die Produktivität der mit der „Konfessionalisierung“ aufgeworfenen Fragestellungen. István Bariska (Güns/Kőszeg) stellte Quellen zum Konfessionswechsel aus Kőszeg vor und demonstrierte als ausgezeichnete Kenner der einschlägigen Archivalien am Falle des Konfessionswechsel eines einstigen katholischen Pfarrers, aus wievielerlei Arten von Quellen gegebenenfalls relevante Auskünfte zu gewinnen sein können. Unter dem Titel „Evangelische in Preschau im 17.-19. Jahrhundert“ verfolgte István Kónya (Preschau/Eperjes/Prešov) die Entwicklung der Gemeinde sowie die berufliche Gliederung und stadtinterne Position der evangelischen Bürger von der Ausschließlichkeit der evangelischen Kirche in der Stadt bis 1670 über die Gegenreformation bis zum Vormärz. Der mit zahlreichen Statistiken unersetzte Beitrag beleuchtete auch die Rekrutierung der Bürger und unter ihnen der Evangelischen

sowie die besondere Rolle, die die benachbarten Städte Kásmark/Késmárk/Kežmarok und Leutschau/Lőcse/Lévoča für die evangelische Bürgerschaft spielten. Sándor Károly Molnár (Budapest) präsentierte anschließend Überlegungen aus dem Kontext seines PhD-Projekts zum Thema „Kulturgeschichte der Frömmigkeit im Spiegel der Kunst“, wobei er hauptsächlich frömmigkeitsgeschichtlich wenig Vergleichbares (reformiertes Abendmahl auf dem Dorf in Ungarn, bzw. Gottesdienst einer bürgerlichen Gemeinde von Kurgästen im Wald in Deutschland) anhand von in Zeitgenossenschaft stehenden Künstlern (Adolf Menzel bzw. István Csók), jedoch sehr unterschiedlichen Bildtypen nebeneinanderstellte. József Hudi unternahm dann unter dem Titel „Dechiffrierung eines Codes“ die „Rekonstruktion der sozialen Beziehungen des Pápaer Baumeisters Adolf Voyta 1860–1893“. Der heute nahezu unbekannte, im benannten Zeitabschnitt in der Stadt ansässige Voyta (1834–1923) hatte etliche Theatergebäude in kleineren Städten Ungarns errichtet und auch in seiner Heimatstadt Nutz- und Wohngebäude entworfen. Vor allem aber war er Mitglied einer örtlichen Freimaurerloge, die in überkonfessionellem Geist in der Stadt wirkte und in der der religiös gleichgültige Katholik Voyta einen Extrempunkt neben religiös engagierten oder auf zahlreichen Abstufungen zwischen diesen beiden Haltungen einzuordnenden Logenmitgliedern katholischer, reformierter, evangelischer oder jüdischer Religionsangehörigkeit stand. Péter Nagy stellte anschließend mit seinen Beobachtungen zur Rolle der Konfessionen in der

Ózder Niederlassung der Rimamurány-Salgótarján-er Stahlwerke erste Ergebnisse eines weiteren Promotionsvorhabens vor. Sein Referat verfolgte insbesondere Gründung und Ausbau von römisch-katholischer, reformierter, evangelischer und griechisch-katholischer Kirche und Gemeinde in der Werksiedlung, die jeweils von der Werksleitung unterstützt wurde. Tamás Mohay beleuchtete die Legenden um die auf 1567 datierte „Schlacht von Hargita“ – den Anlass, auf den die Wallfahrt von Csíksomlyó zurückgeführt wird – als *invention of tradition* unter konfessionellem Blickpunkt. Während die Schlacht urkundlich nicht zu belegen ist und die auf sie bezogenen Statements erst weit nach dem vermeintlichen Datum einsetzen, wird sie von Vertretern der katholischen Kirche weiterhin, und zwar auch in durchaus nicht dem Miteinander der Konfessionen zuträglich Weise, behauptet und instrumentalisiert.

Eine parallele Sitzung am Nachmittag, geleitet von Árpád Welker (Hauptstadt. Archiv Budapest), beschäftigte sich mit „Minderheiten und Minderheitsstrategien“. Ágnes Tamás (Szeged) griff mit dem Titel ihres Beitrags – „Wie könnte man die Judenfrage in Ungarn am praktischsten lösen?“ – den Titel der Weihnachtspreisfrage eines satirischen Blattes aus dem Jahre 1895 auf. Die eingehenden Antworten, unter denen das Publikum die seines Erachtens gelungensten prämiieren konnte, zeigen das Spektrum der Deutungen dessen, was von dem meist katholischen Publikum als „Judenfrage“ verstanden wurde, und belegen ein Spektrum von Absonderungsvorschlä-

gen auf rassistischer, aber häufig auch religiöser Grundlage. Béla Bakó (Győr) unternahm es dann, den modernen Antisemitismus als kulturellen Code zu untersuchen, wobei er auf Zeitungen aus dem Komitat Vas auf dem frühen 20. Jahrhundert zurückgriff, um, seiner These nach, „den spezifischen ungarischen Weg zu belegen, auf dem aus dem allgemeinen Antisemitismus gespeist die Phänomene des lokalen Antisemitismus entstehen“. Zoltán Paksy (Zalaegerszeg) lieferte mit seinem Referat über die „geografische Verortung, Beschäftigungs- und Bildungssituation der Juden im Komitat Zala im Zeitalter des Dualismus“ anhand von Daten der Volkszählungen gleichsam die sozialstatistische Untersetzung des vorigen Beitrags nach. Olivia Béládi (Budapest) versuchte dann, Berührungspunkte zwischen Juden und Nichtjuden in der 1870 ursprünglich als Arbeitersiedlung entstandenen Gemeinde Pesterzsébet in den dreißiger Jahren – etwa in der Stadtführung oder im lokalen Geschäftsleben – zu rekonstruieren. Eine besondere Schwierigkeit des Unterfangens ist es, nach der physischen Vernichtung der meisten Juden aus Pesterzsébet 1944/45 und der Zerstörung ihres persönlichen Schriftguts wie auch der Quellen ihrer lokalen Vereine usw. auf anderem Wege berufliche Zusammensetzung, Gemeindeleben und sozialen Umgang zu erschließen.

József Horváth (Győr) wandte sich in seinem Referat raitzischen Testamenten aus Győr dem 17.-18. Jahrhundert zu. Er untersuchte die vom Ende der 1630er Jahre bis 1783 vorliegenden Dokumente hinsichtlich ihrer inhaltlichen Spezifika, der Beziehungen zu

Personen in der Stadt sowie der – für die griechisch-orthodoxen Soldaten und Kaufleute sehr wichtigen – Beziehungen über deren Rahmen hinaus. Benedek Láng (Budapest) unternahm dann mit seinen Überlegungen zu dem bis heute nicht entzifferten Rohonci-Kodex einen Ausflug in ein Gebiet, das nur angesichts des möglichen Inhalts des Bandes noch als konfessionell einzuordnen ist. Der seit 1838 bekannte, auf das 16. Jahrhundert zurückgeführte, allerdings möglicherweise erst aus einer Fälscherwerkstatt des 19. Jahrhunderts stammende und nach seinem Statusverlust als ungarisches Dokument Ende des 19. Jahrhunderts wenig untersuchte 450-seitige Kodex stellt angesichts seiner Illustrationen und anderer Hinweise möglicherweise ein Gebetbuch oder Stundenbuch dar. Ágnes Tóth (Budapest) untersuchte die deutsche nationale Bewegung in der evangelischen Kirche in Ungarn in den 1940er Jahren. Nach dem Wiener Volksgruppenabkommen wendeten sich deutsche Gläubige und insbesondere Angehörige der Bildungsschicht mit Memoranden an die Kirchenführung, um ihre sprachlichen Rechte zu verbessern oder organisatorische Zugeständnisse zu erreichen. Die Referentin diskutierte diese Dokumente dahingehend, inwiefern sie Emanzipationsansprüche der Kirchenmitgliedschaft zum Ausdruck brachten, die Meinung der Kirchenführung vertraten oder als taktische Schritte bzw. Ergebnis der Einflussnahme der ungarischen oder deutschen staatlichen Politik zu verstehen sind, und ordnete sie in das mit diesen Punkten umrissene Feld ein. Márta Mészáros

(Budapest) beschrieb schließlich anhand der in diesem Zeitraum geführten kirchlichen Matrikel die Entwicklung der Vereinigten Protestantischen Gemeinde in Kiskunfélegyháza von 1906 bis 2006.

Am Samstagvormittag fanden die Panels zu „Konfessionellen Dimensionen von Schulwesen und Erziehung“ und zu „Konfessionellen Gruppen, der ‚Macht‘ und der Ausübung von Macht in der Gesellschaft“ statt. Ersteres, geleitet von Csaba Sasfi (Hauptstadt. Archiv Budapest), begann mit dem Referat von Noemi Tünde Farkas (Budapest) über die Verfasser von zentral-siebenbürgischen Totenpredigten, ihre Verfasser und deren Lebenswege von der Mitte des 18. bis zum 19. Jahrhundert. Die Verfasserin, die Ergebnisse ihres nahezu abgeschlossenen Promotionsvorhabens vorstellte, hat sich mit dem einschlägigen Bestand der Teleki-Téka einer für Ostmitteleuropa noch weitgehend unbearbeiteten, sozialgeschichtlich jedoch sehr interessanten Quellenart zugewendet. András Keszei (Piliscsaba) beschäftigte sich mit konfessionellen Minderheiten in Pest im ständischen Zeitalter, in erster Linie mit den Juden, und deren Hoffnungen und Chancen innerhalb eines konfessionell geprägten Schulwesens. Tamás Csik (Győr) untersuchte dann „Juden und Mittelschulwesen in Győr während des Dualismus“ mit der Frage nach der konfessionell integrativen Funktion des Schulwesens. In vierjährigen Querschnitten rekonstruierte der Referent den Anteil und die Herkunft von jüdischen Schülern in den beiden katholisch geprägten Mittelschulen der Stadt, verfolgte Veränderungen

und zeigte an Fallbeispielen die spätere Laufbahn der Schüler in der Stadt auf. Imre Halász (Zalaegerszeg) sprach über „Das konfessionelle Schulwesen und seine Besonderheiten in der Bach-Ära im Ödenburger (Soproner) Bezirk. Der Referent rekonstruierte zunächst das gesamte, d.h. die bestehenden Bildungseinrichtungen aller Konfessionen einschließende Mittelschulnetz des Bezirks, mit der vorrangigen Frage nach den Faktoren, aufgrund derer unter Voraussetzung der neuen Bestimmungen aus einzelnen Einrichtungen Unter- oder Vollgymnasien wurden. Anschließend rekonstruierte er das Grundschulnetz in Zala als einem der zugehörigen Komitate und prüfte Spezifika und Entwicklung der bis dahin sehr unterschiedlich organisierten katholischen, reformierten und jüdischen Schulen. Zsigmond Csoma (Eger) ging auf die Vermittlungstätigkeit von Pfarrern bei landwirtschaftlichen Neuerungen insbesondere im Kontext der Reblauspest in Ungarn Ende des 19. Jahrhunderts ein. Zsolt Vesztróczy (Budapest) referierte über „kirchliches Volksschulwesen, Modernisierung und Magyarisierung“, wobei er vor allem die in sich statistisch niederschlagenden Ergebnisse der Regierungsanstrengungen zur Modernisierung des ländlichen Schulwesens und zur Einführung des Ungarischunterrichts in den slowakischsprachigen Gegenden um 1900 verfolgte. Ervin Simon (Budapest) analysierte konfessionelle Konflikte in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Csetény, einer Gemeinde am Ostrand des Bakony. Während die vor Ort lange dominante reformierte Kirche in ih-

rer örtlichen Grundschule katholische, evangelische oder jüdische Kinder nie diskriminiert hatte, kam es in den dreißiger Jahren dort wegen Schülern aus den baptistischen und Pfingstler-Familien vor Ort zu heftigen Konflikten, deren Entwicklung auf mehreren Ebenen – von der staatlichen über die des Komitats bzw. des Kirchenseniorats bis hinunter zur Gemeinde – der Referent nachging. Vera Hajtó (Leuven) untersuchte schließlich, wie die belgisch-ungarische Kinderaktion, ein Programm zur Betreuung ungarischer Kinder nach dem Ersten Weltkrieg bei Gasteltern in Belgien, organisiert auf konfessioneller Grundlage, Konzepte von Wohltätigkeit wie auch zwischen staatliche Beziehungen langfristig beeinflusst hatte.

Parallel zu dieser Sitzung fand das von Juliane Brandt geleitete Panel „Konfessionelle Gruppen, die ‚Macht‘ und die Ausübung von Macht in der Gesellschaft“ statt. Hier trat die Rolle von staatlichen Institutionen und politischen Amtsträgern – als den im Ungarischen kolloquial mit „hatalom“ bezeichneten Kräften – stärker in den Blick. Als erster Referent in diesem Kreis sprach Tamás Dobszay (Győr) über das Wirken von Konfessionen und Kirchen in der lokalen Verwaltung, das sich zum einen in der Zusammensetzung der Gemeindeorgane, zum anderen im Agieren kirchlicher Vertreter oder kirchliche Positionen innehabender Ratsmitglieder oder Amtsinhaber niederschlug, und skizzierte insbesondere ein weites Spektrum lokaler Rechtsbräuche, die diese Praxis auch im Übergang von der ständischen zur bürgerlichen Zeit weiter stützten. Tamás

Borbély (Piliscsaba) ging anhand von Beispielen aus Ödenburg/Sopron, Szeged und Győr der Frage nach, welche allgemeinen und lokalen politischen Motivationen mitwirkten, wenn es in der dualistischen Epoche zu Konflikten um die Ausübung des städtischen Patronatsrechts an der – in den untersuchten Fällen katholischen – Pfarre kam. Insbesondere der städtische Virilismus erwies sich als Instrument, mit dem kirchenkritische oder an einer Schwächung des Katholizismus interessierte Akteure ihre Positionen zur Geltung bringen konnten. Ernő Csekő (Sopron) untersuchte das Wirken konfessioneller Faktoren in der politischen Meinungsbildung der bäuerlichen Bevölkerung des Komitats Tolna im Dualismus. Aufgrund des geringeren Zensus bei den Gemeindewahlen war es möglich, die lokale Meinungsbildung in der Spannung von konfessioneller Bindung, ethnischen Zugehörigkeiten und regionalen Verbandszugehörigkeiten zu rekonstruieren. Dániel Szabó (Budapest) wandte sich dann dem – für Ungarn gerne übersehenen – Phänomen der anfänglichen Kriegsbegeisterung zu und prüfte, welche Positionen insbesondere katholische Kirchenvertreter auf verschiedenen Ebenen in der Öffentlichkeit einnahmen und zeigten, wie auf katholischer Seite seiner Einschätzung nach noch schneller als bei den Protestanten reagiert wurde, allerdings mit deutlicherer Akzentuierung des weltlichen und die Pflichterfüllung gegenüber dem Herrscher, nicht dagegen Heiliges betreffenden Charakters des Kriegsdienstes. Mihály Szécsényi (Budapest) Beitrag über „Koppány Virrasztó – im Ungarischen

beziehungsreich zugleich ‚der die Nacht durchwachende‘ Koppány – und seine Kameraden“ führte dann in die Zwischenkriegszeit, für die der Referent das Wirken einer sich religiös deutenden Bewegung aus dem Spektrum des Turanismus, der sich auf einen monothelistischen ungarischen Urglauben zurückführenden „Ein-Gott-Gläubigen“ mit einem Versammlungsplatz im Budapester Umland, analysierte. Péter Hámori (Piliscsaba) verfolgte in seinem Beitrag über „Konfessionen, politische Macht und gesellschaftliche Selbstorganisation in Nordsiebenbürgen 1920-1940-1944“, wie sich nach Trianon die Interessenvertretungen der ungarischen Bevölkerung weitgehend im Schatten der Kirche formierten und thematisierte, welche Folgen diese Überlagerung von religiösem und ethnischem Kontext hatte bzw. welche weiteren Faktoren, u.a. der in den 1930er Jahren einsetzende Generationswechsel, ihn weiter beeinflussten. Csaba Fazekas (Miskolc) betrachtete unter dem Titel „Weder mit Dir noch ohne Dich“ abschließend, wie schwer sich in der in der Zeit des Systemwechsels 1988/89 nicht nur die staatliche Kirchenbehörde aus dem politischen Leben verabschiedete, sondern auch Vertreter der – wie wir heute wissen, in ihren Führungskreisen gleichsam durch staatliches Patronat handverlesenen – Führung der großen historischen Kirchen ebenfalls nur langsam von der Vorstellung Abschied nahmen, ihre Tätigkeit mit dieser Instanz des Staates abzustimmen und gegebenenfalls Richtlinien und Unterstützung zu erhalten.

Wie die Tagungen des István-Hajnal-Vereins der vergangenen Jahre bot die diesjährige Győrer Konferenz Gelegenheit, sowohl Forschungsansätze auszutesten und zu problematisieren als auch Einblick in laufenden Projekte, darunter zahlreiche Promotionsvorhaben zu gewinnen. Religionsgeschichtliche Fragen hatten bislang kein eigenes Konferenzthema gebildet. Auch insofern – also nicht nur mit Blick auf die seit den 1990er Jahren erfreulich zur Schließung von blinden Forschungslücken beitragenden einschlägigen Publikationen in Ungarn – war es erstaunlich zu sehen, wie breit die gegenwärtig laufenden einschlägigen Arbeiten und daneben auch „Nebenergebnisse“ anderer fokussierter Unternehmungen gestreut sind. Lei-

der waren die Referate mit den üblichen 20 Minuten und anschließenden Blockdiskussionen knapp bemessen; mitunter wäre es hilfreich gewesen, methodische Fragen eingehender zu diskutieren, aber auch einzelne Ergebnisse historisch-soziologischer Untersuchungen weiter nachzufragen – ein Problem, das aufgrund der Tradition des Kreises wie auch der knapp bemessenen Ressourcen des Vereins wohl weiter bestehen wird. Angesichts der parallelen Führung von je zwei Sektionen kann auch dieser Bericht nur teilweise auf eigene Beobachtungen zurückgreifen und speist sich daneben auch aus Berichten von Kollegen, Gesprächen mit Referenten und der Auswertung von Konzeptpapieren der Teilnehmer.

Juliane Brandt

**Ekumenický aspekt života a diela profesora Mikuláša Russnáka
(1878 – 1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu. Prešov,
11. október 2011**

Dňa 11.10.2011 sa konala na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove medzinárodná vedecká konferencia vedeckého projektu VEGA s názvom *Ekumenický aspekt života a diela profesora Mikuláša Russnáka (1878 – 1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*. Hlavným organizátorom konferencie bola Katedra filozofie a religionistiky GTF PU v Prešove pod vedením vedúceho projektu, doc. Andreja Slodičku. Spoluorganizátormi konferencie boli Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov, Wydział Teologiczny UŚ w Katowicach, Stowarzyszenie teologów ekumenistów w Polsce, Spolok sv.

Cyrila a Metoda v Michalovciach a Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku.

Vedeckú konferenciu otvoril vedúci projektu, doc. Andrej Slodička, ktorý zároveň predstavil všetkým prítomným vedeckú monografiu s názvom *Univerzitný profesor Mikuláš Russnák (1878 – 1954) v súradniciach času a doby*, ktorá vyšla v rámci riešenia tohto vedeckého projektu. Po prezentácii monografie nasledoval príhovor prof. Petra Šturáka, dekana GTF, ktorý vyjadril radosť nad vedeckým spracovaním života a diela univerzitného profesora Mikuláša Russnáka, veľikána Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.

Ako prvý odznel príspevok Dr. Jaroslava Coraniča, spoluriešiteľa projektu, ktorý vo svojej prezentácii analyzoval život a pôsobenie prof. Mikuláša Russnáka v historickom priereze. Ďalším prednášateľom bol zástupca projektu, prof. Vojtech Boháč, ktorý predstavil aktualizované liturgické dielo Mikuláša Russnáka, pričom podotkol dôležitý fakt, že po M. Russnákovi zostalo vyše 191 zväzkov vedeckých prác. Na ekumenickú modlitbu svedkov viery 20. storočia poukázal predseda Spoločnosti teológov ekumenistov v Poľsku, prof. Józef Budniak, z Teologickej fakulty UŚ v Katowicach. Vedúci projektu, doc. Andrej Slodička, prezentoval katolícku doktrínu v reflexii Mikuláša Russnáka z aspektu ekumenického dialógu. Dr. Marek Rembierz z Fakulty etnológie a náuk o edukácii UŚ v Katowicach poukázal na náboženskú skúsenosť a svojráznosť teológie strednej a východnej Európy v myslení M. Russnáka a Jána Pavla II. Ďalej nasledovali príspevky spoluriešiteľov projektu – doc. Michal Hospodár analyzoval dielo *Tožestvo svjataho liturgizovanija*, Dr. Mária Poliaková prezentovala duchovný život M. Russnáka pod názvom *Sväté písmo a modlitba*

v živote a diele Mikuláša Russnáka, doc. František Čitbaj predstavil uvedenie nového manželského práva promulgovaného v motu proprio *Crebrae allatae* v Prešovskej eparchii v kontexte M. Russnáka, Dr. Ľubomír Petřík prezentoval kazateľskú tvorbu prof. M. Russnáka a Dr. Monika Slodičková analyzovala dielo *Festum Christi Regis et Orientales – Sviatok Krista Kráľa a východní*, pričom predstavila projekt Mikuláša Russnáka a jeho víziu slávenia tohto „západného“ sviatku u katolíkov byzantského obradu. Nakoniec odznela prednáška Dr. Stanisława Ciupku z Poľska pod názvom *Represie woči duchowenstvu krestánských cirkví v stalinovskom období v štátoch východného bloku s prihliadnutím na život a dielo Mikuláša Russnáka*.

Záver konferencie sa niesol v duchu zaujímavej diskusie, ktorá jednoznačne vyústila do konštatovania, že hoci sa menovaný projekt o Mikulášovi Russnákovi chýli ku koncu, zďaleka nie je ukončené vedecké bádanie jeho veľkého diela, vďaka ktorému ho právom môžeme nazvať „Tomášom Akvinským“ Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.

Monika Slodičková

V Prešove sa uskutočnila vedecká konferencia – Ježiš z Nazareta

Dňa 26. 10. 2011 sa konala na Gréckokatolíckej teologickej fakulte (GTF) Prešovskej univerzity (PU) v Prešove medzinárodná vedecká konferencia „*Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti*“. Organizátorom konferencie bol doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. z Katedry filozofie a religionistiky GTF PU v Prešo-

ve. Zahraničnými spoluorganizátormi konferencie boli Uniwersytet Śląski (UŚ) w Katowicach – Wydział Teologiczny a Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Domácimi spoluorganizátormi boli Subkomisia pre náu-

ku viery Konferencie biskupov Slovenska (KBS), Spolok sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach a Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu PU v Prešove.

Pri otvorení konferencie odzneli byzantské spevy bohoslovcov Zboru sv. Romana Sladkoveca z Gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča v Prešove. V úvodnom slove srdečne privítal všetkých účastníkov konferencie doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD., vedúci projektu a vedecký garant konferencie, ktorý prezentoval auditóriu dva zborníky s príspevkami prednášajúcich, ktoré boli vopred pripravené a publikované. Zborník s názvom *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti* obsahuje slovenské príspevky a zborník pod názvom *Osoba a dielo Ježiša Krista z aspektu teológie a religionistiky* prezentuje prednášky zahraničných autorov. Nasledoval príhovor prvého **prorektora** PU v Prešove, prof. PhDr. Petra Kónyu, PhD., ktorý pozitívne zhodnotil vedecké aktivity GTF PU v Prešove. Účastníkov konferencie pozdravil dekan GTF, prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., s priáním, aby medzinárodná konferencia prispela k „plnšiemu odkrytiu zahmlenej ikony Ježiša Krista“. V závere úvodnej časti odznel príhovor protosynkela Prešovskej archieparchie, Mgr. Michala Onderka, ktorý všetkých prítomných pozdravil v mene prešovského arcibiskupa a metropolitu Mons. Dr.h.c. ThDr. Jána Babjaka SJ, PhD., veľkého kancelára GTF. Konferencia pokračovala vystúpením odborníkov.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove spolupracuje s inštitúciami rovnakého alebo príbuzného zamerania, čoho svedectvom bola aj účasť dekana Reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho v Komárne – doc. PhDr. Molnára Jánosa, dekana Katolíckej teologickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe – ThLic. Prokopa Broža, Th.D., vedúceho Katedry Dejín starovekej a stredovekej filozofie z Fakulty kresťanskej filozofie UKSW vo Varšave – prof. dr. hab. Artura Andrzejuka a mnohých ďalších odborníkov z Poľska, Čiech a Slovenskej republiky.

Konferencia mala teologický a religionistický charakter, prezentovali sa témy z aspektu ekumenického a v kontexte medzináboženského dialógu, pričom odznela myšlienka aktuálnosti danej problematiky, nakoľko na druhý deň, 27.10.2011, sa pápež Benedikt XVI. stretol v Assisi s predstaviteľmi kresťanských cirkví, nekresťanských náboženstiev, s ľuďmi, ktorí hľadajú pravdu a s ateistami. V kontexte tejto skutočnosti si účastníci konferencie uvedomili dôležitosť medzináboženského dialógu, ktorý má prispievať k budovaniu pokoja medzi ľuďmi a národmi.

Vedecká konferencia sa konala v rámci inštitucionálneho projektu Konferencie biskupov Slovenska č. 1, v rámci zahraničného projektu Washington D. C. Corporation reg. č.: WDCC/USA - 07/10.10/01 s názvom: *The history of the Slovak religion studies in ecumenical and inter-religious context* a v rámci inštitucionálneho projektu GTF reg. č.: 05/2011 s názvom: *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti*.

Monika Slodičková

Týždeň vedy a techniky na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU

Pri príležitosti konania celoslovenskej akcie *Týždeň vedy a techniky na Slovensku* organizovanej Ministerstvom školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky, v spolupráci s Centrom vedecko-technických informácií SR sa opäť, ako každoročne, aj na Gréckokatolíckej teologickej fakulte konali hosťovské prednášky za účelom prezentovať a popularizovať poznatky vedy, vzbudiť záujem mladých ľudí k hlbšiemu štúdiu vedeckých teologických disciplín. To bolo cieľom aj prof. ThDr. Petra Šturáka, PhD., ktorý osobne otváral každé jedno podujatie.

V pondelok, 7. 11. 2011, odznela prvá zaujímavá prednáška na tému *Vnímanie času v židovskej náboženskej tradícii* organizovaná Katedrou historických vied GTF PU. Prednášajúcou bola ThDr. Lucia Hidvéghyová, PhD. z Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Svojimi bohatými poznatkami zo štúdií na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme a z ďalších inštitúcií vťahla svojich poslucháčov do prostredia židovskej kultúry. V príspevku naznačila rozdielnosť vnímania času v západnej a východnej kultúre, predstavila kalendár židovských sviatkov a jemným spôsobom prinútila prítomných zamyslieť sa nad vlastným slávením soboty ako výnimočného dňa, ktorý bol Bohom požehnaný a posvätený, a preto má byť vyhradený pre vzťah s Pánom.

Prednášku doc. RNDr. Vladimíra Bahýla, CSc. z Katedry fyziky, elektrotechniky a aplikovanej mechaniky na Drevárskej fakulte Technickej univerzity vo Zvolene s názvom *Astronomické datovanie narodenia Ježiša Kris-*

ta usporiadala v rámci *Týždňa vedy a techniky* Katedra systematickej teológie GTF PU pod gesciou doc. ThDr. Mareka Petra, PhD. Tá odznela 9. 11. 2011. Bola súhrou vedy a viery, teda toho, čo človek poznáva skrze fakty a dôkazy a toho, čo prednášajúci dokázal podať skrze svoje skúsenosti a život. Jeho prednáška preklenula vnímanie Vianoc dnes s udalosťami narodenia Ježiša Krista na základe historických a astronomických skutočností. Opieral sa o svedectvo Svätého písma, ktoré porovnával s osobami v ňom vystupujúcimi v dejinách (Quirínus, Herodes Veľký), ako aj s udalosťou sčítania ľudu a znamenia pre troch kráľov, ktorou bola hviezda. Celá prednáška bola dotváraná audiovizuálnymi pomôckami (piesne, obrázky), ako aj prirodzeným emocionálnym prejavom.

Vyvrcholením *Týždňa vedy a techniky na Slovensku* na GTF bolo vedecké kolokvium s medzinárodnou účasťou *DISPUTATIONES QUODLIBETALES (Humanizmus & tolerancia)* pod záštitou poslankyne Európskeho parlamentu Anny Záborskej, ktoré bolo organizované Katedrou filozofie a religionistiky GTF PU v spolupráci s Katolíckou univerzitou v Ružomberku, *Polskiego Towarzystwa Filozoficznego a ŹSKI*, ktoré sa konalo 10. 11. 2011. Hlavná časť kolokvia *DISPUTATIONES QUODLIBETALES* prebiehala v doobedňajších hodinách a potom program pokračoval v troch tematicky zameraných sekciách: 1. Sociálne konzekvencie humanizmu a tolerancie, 2. Humanizmus a tolerancia v dejinách a v morálke, 3. Religionistické a filozo-

fické súvislosti. Celkovo odznelo vyše 20 príspevkov, ktoré sa venovali téme humanizmu a tolerance z rozličných pohľadov. Súčasťou kolokvia bola výstava

posteru *Humanizmus in concreto*, ktorý zobrazoval humanitárne projekty na danú tému.

Veronika Liptáková, Martin Tkáč

Medzinárodná vedecká konferencia 1681 – 1781 – storočie protestantizmu v Uhorsku. Prešov 10. – 11. november 2011

Vedecké podujatie s medzinárodnou účasťou pod názvom 1681 – 1781 – storočie protestantizmu v Uhorsku organizačne pripravilo Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove spolu s Inštitútom histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity, Biskupským úradom východného dištriktu evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku a Kolégiom evanjelickej inteligencie východného Slovenska. Konferencia venovaná jednej storočnici v uhorských dejinách prebiehala v prvý deň konania na Evanjelickom kolégiu v Prešove a počas nasledujúceho dňa na pôde Rektorátu Prešovskej univerzity s bohatou účasťou domácich i zahraničných odborníkov z oblasti histórie.

Úvodnými príhovormi sa prítomným prihovorili rektor Prešovskej univerzity, prof. RNDr. René Matlovič, PhD., a biskup VD ECAV, Slavomír Sabol, čím vedecké podujatie otvorili. Nasledovali dve sekcie referátov v rámci prvého rokovacieho dňa, ktorými sa odštartovalo podnetné stretnutie na vedeckej úrovni.

Prvá sekcia Uhorský protestantizmus 1681 – 1781 priniesla zaujímavé pohľady na dejiny Uhorska. Obsiahlym referátom sa ako prvý uviedol Karl Schwarz. Jeho príspevok niesol názov *Das Ringen und Religionsfreiheit im*

Donau – und Karpatenraum zwischen 1681 und 1781. V poradí nasledujúcou bola Eva Kowalská s referátom na tému *Uhorsko 1681 – 1731: rekatolizácia v znamení práva*. Medzinárodné zastúpenie sekcie doplnil Mezey Barna, ktorý sa predstavil príspevkom *A protestáns jogtanítás a 17. – 18. században*. Inštitút histórie PU reprezentoval Imrich Belejkaníč a svojim referátom nazvaným *Uhorský protestantizmus z pohľadu Augsburgského vyznania 1530* tak uzavrel úvodnú rokovaciu sekciu.

Názov druhej sekcie Od šopronských článkov po satmársky mier vymedzil a určil obsahové zameranie referátov. Prostredníctvom svojich príspevkov vystúpilo viacero domácich i zahraničných odborníkov, medzi ktorých patrila aj R. Várkonyi Ágnes, ktorá predniesla príspevok *Evangélikusok Rákóczi kormányzó körében*. Peter Kónya, reprezentant Inštitútu histórie PU a zároveň riaditeľ Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu sa prezentoval svojim referátom s názvom *Šopronské články a ich realizácia v hornouhorských slobodných kráľovských mestách*. Ako ďalšia prednášajúca rečnila Marie Marečková a vystúpila s príspevkom na tému *Sociální postavení duchovních ve východoslovenských městech v 17. století*. Miloslava Bodnárová, tiež z Inštitútu histórie PU, predniesla referát s názvom *Evan-*

jelická cirkev a. v. v posledných rokoch povstania Františka II. Rákocziho. Posledné dva príspevky zazneli od zahraničných účinkujúcich. Csatáry György predostrel prítomným tému *Protestánsok és görög katolikusok Északkelet-magyarországon Rákóczi – szabadságharc idején* a posledným prednášajúcim počas prvého rokovacieho dňa bol Sipos Gábor, ktorý vystúpil s problematikou nazvanou *Főurak az erdélyi református egyházban a 17. – 18. század fordulóján*. Prednesené referáty rozprúdili prínosnú diskusiu, ktorá bola záverom a zároveň vyvrcholením prvého rokovacieho dňa.

V problematike protestantizmu v Uhorsku sa pokračovalo aj v nasledujúci deň v budove Rektorátu Prešovskej univerzity, ktorá hostovala mnoho ďalších referujúcich odborníkov. Rokovania prebiehali pre hojnú účasť vystupujúcich paralelne v dvoch miestnostiach, kde boli všetky príspevky rozdelené v rámci dvoch sekcií. Prvú rokovaciu skupinu otvorila sekcia Protestantské školstvo v 18. storočí. Ako prvá sa v nej predstavila Libuša Franková, reprezentujúca Inštitút histórie PU, so svojim príspevkom pod názvom *Prešovské evanjelické kolégium v dobe Tolerančného patentu*. S referátom na tému *Luteránska škola a jezuitské gymnázium, boj o študenta a jeho dobu (na príklade škôl v Trenčíne)* vystúpil Libor Bernát. S rovnako zaujímavou problematikou prišiel aj Eduard Lukáč, ktorý sa vo svojom príspevku zamerail na *1681 – 1781: storočie ohrozené snahami o reformu vzdelávania na Prešovskom evanjelickom kolégiu*. Prvú sekciu zakončil zahraničný referujúci Ugrai János, autor príspevku nazva-

ného *Sárospataki diákok hollandiai peegrinációja a 18. században. Kísérlet a németalföldi egyetemjárás szám-szerűsítésére*.

Nasledujúca sekcia s názvom Rekatalizácia v mestách a stoliciach bola vyplnená rovnako kvalitnými príspevkami referujúcich. S referátom na tému *Az erdélyi református egyház bécsi agenciájának kialakulása és első korszaka (1698 – 1741)* vystúpila Dané Veronka. Príspevok, opäť zo zahraničia, predniesla Balogh Judit a venovala sa tematike *A katolikus és protestáns elit kapcsolattrendszere a Székelyföldön a 17. – 18. század fordulóján*. V rámci druhej sekcie sa prezentoval aj Peter Zubko, ktorý prispel svojim referátom nazvaným *Rekatalizácia Abovskej, Šarišskej a Zemplínskej stolice v prameňoch rímskokatolíckeho Arcibiskupského archívu v Košiciach*. Problematike rekatalizácie sa venovala aj ďalšia referujúca z Inštitútu histórie PU, Monika Bizoňová, ktorá predniesla príspevok *Rekatalizácia na Spiši a konfesijná štruktúra jeho obyvateľstva vo svetle kanonických vizitácií*. Nasledovali príspevky od ďalších zahraničných referujúcich. Czenthe Miklós sa prezentoval referátom *Löcsei evangélikusok az ellenreformáció korában* a Bogár Judit vystúpila s príspevkom *A szepességi evangélikusok helyzete a 18. század elején ifj. Buchholtz György naplójegyzetei alapján*. Autorka Annamária Kónyová z Inštitútu histórie PU mala záverečný príspevok prvej rokovacej skupiny, ktorý nazvala *Reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 17. – 18. storočí*.

Druhá skupina referujúcich prebiehajúca súbežne, pozostávala z nasledu-

júcich príspevkov. Pod sekciou nazvanou V znamení náboženskej tolerancie sa predstavil Szabadi István, ktorý predniesol referát na tému *Szükségke-resztség: Habsburg kormányzati intéz-kedések és protestáns ellenállás a 18. században*. Zahraničné príspevky pokračovali ďalšími referujúcimi. Barta János vystúpil s referátom *II. József türelmi rendelete és hatása* a Papp Klára predniesla príspevok nazvaný *A Császi ügy és következményei*. Svoj referát predstavil aj Ivan Mrva a nazval ho *Postavenie evanjelickej cirkvi za vlády Márie Terézie*. Tematike Tolerančného patentu sa venoval Marián Damankoš, ktorý vystúpil s príspevkom *Tolerančný patent v Senioráte šiestich slobodných kráľovských miest*. Posledným v rámci sekcie bol referát nazvaný *Az egyházközség, mint gazdasági intézmény a 18. században* a jeho autorom bol Buzogány Dezső.

Následná sekcia bola zároveň poslednou sekciou rokovacej skupiny a niesla názov Osobnosti cirkvi v Uhorsku. V kontexte uvedenej problematiky predniesol svoj príspevok Patrik Derfiňák, zástupca Inštitútu histórie PU, a znel *Gregor Berzeviczy, významný predstaviteľ evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku na prelome 18. a 19. storočia*. Ako referujúci sa ďalej pred-

stavili Petrőczy Éva s príspevkom *Megmentő és elveszejtő humor: Czeglédi István kassai prédikátor*, Szabó András s tematikou *Nánási Fodor János református lelkész önéletírása, 1754* a Meszáros András s príspevkom nazvaným *Piaristické osvietenstvo z prelomu 18. a 19. storočia*. V rámci poslednej sekcie sa svojim referátom *Mukačevskí biskupi 18. storočia a ich aktivity pre rozvoj cirkevného školstva* prezentoval Peter Šturák, ktorého vystriedala Ring Éva s príspevkom nazvaným *A Galgócról elszármazott Andzrej Kaposztas, bankár és Talmud szakértő*. Záverečný referát odznel z úst Martina Javora, posledného reprezentanta Inštitútu histórie PU, a znel *Protestantské osobnosti v slobodomurárskom hnutí*. Konštruktívna diskusia vyplňajúca priestor medzi jednotlivými sekciami priniesla nemálo impulzov do ďalšej činnosti. Pribeh celého vedeckého podujatia bol simultánne tlmočený.

Kvalita a úroveň odprezentovaných príspevkov prispela k vytvoreniu kvalitného vedeckého prostredia a zároveň bola prínosom pre vedeckú obec. Výsledok úsilia organizátorov o vytvorenie podnetného prostredia s inšpiratívnymi príspevkami bol naplnený a stal sa príslubom ďalších podobných podujatí v budúcnosti.

Viera Vallová

Medzinárodná vedecká konferencia Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II. Prešov, 29. november 2011

V kalendárnom roku 2011 si Gréckokatolícka cirkev na Slovensku pripomína viacero významných výročí, týkajúcich sa samotnej cirkvi ako aj osobností, pochádzajúcich z jej radov.

Z tohto dôvodu sa 29. novembra 2011 na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia pod názvom *Gréckokato-*

lícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II.

Organizátorom konferencie bola Katedra historických vied Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Vedeckými garantmi podujatia boli Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (cirkevný historik a dekan GTF PU v Prešove) a PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (historik, vedúci Katedry historických vied na GTF PU v Prešove a prodekan GTF PU v Prešove pre vzdelávaciu činnosť a akreditáciu).

Na konferencii sa zúčastnilo 32 prednášajúcich z piatich európskych krajín (Slovensko, Maďarsko, Poľsko, Ukrajina a Rumunsko). Hlavným cieľom konferencie bolo priblížiť auditóriu významné udalosti a osobnosti z dejín gréckokatolíckej cirkvi, ktorých výročia si v tomto roku pripomínáme. Jednotlivé príspevky venovali pozornosť predovšetkým gréckokatolíckym biskupom, kňazom, a rehoľníkom, ktorí sa výraznou mierou zapísali do histórie tejto cirkvi, ďalej významným historickým udalostiam z dejín gréckokatolíckej cirkvi a problematike postavenia gréckokatolíckej cirkvi v Československu, Poľsku, Maďarsku, Rumunsku a na Ukrajine v 20. storočí.

Konferenciu otvoril slávnostným príhovorom dekan GTF PU v Prešove, Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. Za Gréckokatolícky arcibiskupský úrad v Prešove predniesol pozdravné slovo súdny vikár ICLic. Juraj Popovič. V mene vedenia Prešovskej univerzity sa účastníkom podujatia prihovorel prvý prorektor prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Úvodný blok prednášok otvoril Milan Lach SJ analýzou rukopisného diela

Z mníšskych pravidiel a nariadení autora J. J. Baziloviča OSBM. Ako druhý predstúpil pred auditórium Stanislav Konečný, ktorý sa vo svojom príspevku zaoberal problematikou karpatských Rusínov v 18. storočí a ozrejmiením okolností okolo erigovania Mukačevskej eparchie v roku 1771. Jana Koprivňáková predstavila poslucháčom osobnosť prvého prešovského gréckokatolíckeho biskupa Gregora Tarkoviča. Ďalší štyria prednášajúci, menovite Jaroslav Coranič, Vojtech Boháč, György Janka a Bernadett Puskás, sa vo svojich príspevkoch venovali biskupovi Dr. Jánovi Vályimu, pôsobiacemu v úrade prešovského biskupa v rokoch 1882-1911.

Po krátkej prestávke otvoril druhý blok dopoludňajších prednášok príspevkom o pôsobení redemptoristov na území Slovenska v 20. storočí Metod Marcel Lukáčik CSsR. Za rečníckym pultom ho vystriedal dekan GTF PU v Prešove, Mons. Peter Šturák, ktorý auditóriu predstavil osobnosť bl. biskupa Petra Pavla Gojdiča. O príprave a priebehu súdneho procesu s bl. biskupom Vasiľom Hopkom poinformoval poslucháčov Peter Borza. Druhý blok dopoludňajších prednášok uzavrel Oleg Turij, ktorý sa vo svojom príspevku povenoval problematike služby jednoty v kontexte kultúrnej a cirkevnej rozmanitosti v krajinách strednej a východnej Európy.

V následnej diskusii zaznelo z pléna viacero otázok a hodnotných postrehov, viažucich sa k vyššie uvedeným príspevkom.

Popoludňajšia časť konferencie bola rozdelená do dvoch sekcií. Moderátorskej úlohy v prvej sekcii sa zhostil ThDr.

Peter Borza, PhD. V druhej sekcii pripadla táto úloha ThDr. Jane Koprivňákovkej, PhD.

Program prvej sekcie otvoril svojou prednáškou o Užhorodskej únii Anton Liška. Ioana Mihaela Bonda vo svojom príspevku ozrejmila úlohu Ríma pri formovaní cirkevnej hierarchie v Rumunsku v druhej polovici 19. storočia. Vasyl Zeykan zanalyzoval politické faktory, ktoré ovplyvnili formovanie a upevnenie cirkevnej schizmy na Zakarpatí začiatkom 20. storočia. Cecilia Carja sa vo svojej prednáške venovala problematike konfesionalno-národnostnej identity gréckokatolíckej cirkvi v Maďarsku na začiatku 20. storočia. Problematiku identity gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku v prvej polovici 20. storočia rozobral Ciprian Ghisa. Prednášku zaoberajúcu sa postupom štátnych orgánov v oblasti cirkevnej politiky a svetonázorovej výchovy na Slovensku v rokoch 1968-1971 predniesol Richard Lipták. Po hodnotnej diskusii a krátkej prestávke pokračovala konferencia v prvej sekcii príspevkom Petra Kovaľa, ktorý predstavil tri dobové pohľady na históriu a postavenie gréckokatolíkov a gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918-1945. Jozef Marecki ozrejmil auditóriu proces likvidácie gréckokatolíckej cirkvi v Poľsku v roku 1946, ktorý sa priebehom aj dôsledkami líšil od zvyšku strednej a východnej Európy. Martin Lupčo poukázal na hľadanie spoločného „modu vivendi“ medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou na Slovensku v rokoch 1968-1980. O ekumenickom dialógu prezentovanom východnými katolíckymi cirkvami sa vo svojom príspevku

zmienil Andrej Michalejko. O postoji Ríma k liturgickým reformám východných katolíckych cirkví informoval auditórium Vasil' Rudejko. Ako posledný v prvej sekcii predniesol prednášku na tému *Legalizácia gréckokatolíckej cirkvi v kontexte oživenia východných katolíckych cirkví v strednej a východnej Európe na konci 80. Rokov a na začiatku 90. rokov 20. storočia* Taras Bublik.

Program druhej sekcie otvoril príspevkom s názvom *O mníšskom aspekte životov a služieb sv. Naumovi Ochridskému* Andrej Škoviera. Zuzana Molitorisová vo svojej prednáške porozprávala prísediacim o prevoze Klokočskej ikony Presvätej Bohorodičky z Mukačeva do Viedne, ktorého 300. výročie si tohto roku pripomínáme. Rozbor výňatku latinského historického diela *Brevis Notitio Fumditionis Koriatovichiane* autora J. J. Baziloviča OSBM predniesol Peter Laca. Magdalyna Štelia predstavila vo svojom príspevku osobnosť biskupa Teodora Romžu. Prednášku o prvom biskupovi Torontskej gréckokatolíckej eparchie sv. Cyrila a Metoda, Michalovi Rusnákovi CScR, predniesol Daniel Čierny. Po hodnotnej diskusii a krátkej prestávke pokračovala konferencia v druhej sekcii prednáškou Mirona Dudu o Mons. ThDr. Myronovi Podhajeckom, kňazovi „múdrosti a lásky“. Príspevok o Spolku sv. Cyrila a Metoda predniesol jeho súčasný predseda Michal Hospodár. Pohľad cirkevného historika Štefana Šmálika na kresťanský Východ predstavil účastníkom konferencie Ľubomír Hromják. Ivana Halgašová sa vo svojom príspevku venovala renováciám drevených gréckokatolíckych chrámov Prešovskej archieparchie, uskutočne-

ným v predošlej dekáde. Ako posledná v rámci druhej sekcie predniesla prednášku na tému *Symbolický odkaz polychrómie v katedrále Jána Krstiteľa v Prešove* Lucyna Rotter.

Záverečné slovo konferencie patrilo prodekanovi GTF PU v Prešove, PhDr. Jaroslavovi Coraničovi, PhD. Ten sa vo svojom mene, ako aj v mene celého organizačného výbor a vedenia GTF PU v Prešove, poďakoval všetkým prednášateľom za účasť a hodnotné príspevky, ktorými obohatili historické

povedomie účastníkov medzinárodnej vedeckej konferencie *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II.*

Konferencia priniesla množstvo zaujímavých referátov a zároveň aj nových poznatkov týkajúcich sa histórie gréckokatolíkov a gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, Poľsku, Rumunsku, Ukrajine a v Maďarsku. Výstupom z konferencie bude zborník príspevkov, ktoré odznali na tomto podujatí. Jeho vydanie je naplánované na druhý štvrtrok roku 2012.

Anton Liška

Zoznam autorov

Doc. PhDr. Marián VIZDAL, PhD.
*Katedra najstarších dejín a dejín religii
Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Mons. prof. ThDr. Viliam JUDÁK, PhD.
*Katedra cirkevných dejín
Rímskokatolícka cyrilometodská
bohopslovecká fakulta
Univerzita Komenského Bratislava*

Štefan POLÁČIK
Bratislava

Prof. Dr. DIENES Dénes, PhD.
*Sárospataki Református Teológiai
Akadémia*

Mgr. Annamária KÓNYOVÁ, PhD.
*Katedra stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Dr. PAP Levente
*Sapientia. Erdélyi Magyar
Tudományegyetem, Csikszereda
Rumunsko*

Prof. PhDr. Peter KÓNYA, PhD.
*Katedra stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. Gheorge GORUN, PhD.
*Partiumi Keresztény Egyetem,
Oradea, Rumunsko*

Prof. Remus CÂMPEANU
*Institutul de Istorie Gerge Bariþiu
din Cluj- Napoca,
Rumunsko*

Dr. Laura STANCIU
*Universitatea „1 Decembrie 1918“
Alba Julia, Rumunsko*

Dr. UGRAI János, PhD.
Miskolci Egyetem

prof. PhDr. Pavel MAREK, PhD.
*Katedra historie, Filozofická fakulta,
Univerzita Palackého v Olomouci*

Dr. habil. PETRŐCZI Éva, PhD.
*Károli Gáspár Református Egyetem,
Budapest*

prof. PhDr. ThDr. Peter ZUBKO, PhD.
*Katera katechetiky a praktickej teológie,
Pedagogická fakulta,
Katolícka univerzita v Ružomberku*

Doc. Dr. FORISEK Péter, PhD.
Debreceni Egyetem

Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.
*Katedra cirkevných dejín, byzantológie
a gréckeho jazyka,
Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Mgr. Ján ADAM, PhD.
*Katedra stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. PhDr. Jozef ŠIMONČIČ, CSc.
*Katedra histórie, Filozofická fakulta,
Trnavská univerzita v Trnave*

PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD.
*Katedra historických vied,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

PhDr. Martin JAVOR, PhD.
*Katedra stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

PaedDr. Patrik DERFIŇÁK, PhD.
*Katedra najstarších dejín a dejín religii,
Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Recenzenti

Mgr. Ján ADAM, PhD.

*Katedra stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD.

*Katedra historických vied,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. Dr. DIENES Dénes, PhD.

*Sárospataki Református Teológiai
Akadémia*

PaedDr. Patrik DERFIŇÁK, PhD.

*Katedra najstarších dejín a dejín religii,
Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

PhDr. Ján Džujko, PhD.

*Katedra novovekých a najnovších
všeobecných dejín,
Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. Gheorge GORUN, PhD.

*Partiumi Keresztény Egyetem,
Oradea, Rumunsko*

PhDr. Martin JAVOR, PhD.

*Katedra stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Doc. PhDr. Eduard Lukáč, PhD.

*Katedra andragogiky,
Ústav pedagogiky, andragogiky
a psychológie,
Fakulta humanitných a prírodných vied,
Prešovská univerzita v Prešove*

PhDr. Anton Karabinoš

*Krajský pamiatkový úrad Košice,
pracovisko Spišská Nová Ves*

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*

Doc. PhDr. Jaromír Kovárník, CSc.

*Katedra archeologie,
Filozofická fakulta,
Univerzita Hradec Králové*

PhDr. Eva KOWALSKÁ, DrSc.

*Historický ústav,
Slovenská akadémia vied, Bratislava*

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.

Múzeum židovskej kultúry, Bratislava

Doc. PhDr. Ján Mojdis, CSc.

*Katedra novovekých a najnovších
všeobecných dejín,
Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. Dr. Klára PAPP, PhD.

*Filozofická fakulta,
Debrecínska univerzita*

Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.

*Katedra cirkevných dejín, byzantológie
a gréckeho jazyka
Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*