

Historia Ecclesiastica



Ročník IX.
2018
č. 1

Z obsahu

Peter KÓNYA

NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V PROTIHABSBURSKÝCH POVSTANIACH

Religious freedom in the anti-Habsburg uprisings

CSORBA Dávid

A GÁLYARAB-KULTUSZ TÖREDEZETT EMLÉKEZETE

Fragmented memory about the cult of the Hungarian galley slaves

Peter OLEXÁK

KATOLÍCKY KŇAZ FLORIÁN TOMÁNEK V STRANE SLOBODY (1946 – 1947)

The Catholic clergyman Florián Tománek in Strana slobody (Freedom Party) (1946 – 1947)



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

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 IX.

2018

číslo 1

Redakčná rada:

prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ; PhD., 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;
doc. PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.;
PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek; Mgr. Lévai Attila, PhD.;
prof. RNDr. René Matlovič, PhD.; prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.;
Dr. Pálfi József; prof. Dr. Papp Klára, PhD.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
Univ. prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz; prof. Dr. Wacław Wierzbieniec,
doc. Dr. Püski Levente, doc. Dr. Władysław Tabasz

Redakcia:

doc. PhDr. Martin Javor, PhD. (*hlavný redaktor*)
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Mgr. Annamária Kónyová, PhD.
PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.; Mgr. Monika Bizoňová, PhD.; Marek Sedlák

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Veronika Drábová

Vydáva:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu
Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity
17. novembra 15, 080 01 Prešov, IČO 17 070 775

Dátum vydania:

september 2018

Tlač:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu

Evid. číslo: EV 4273/11

ISSN 1338-4341



Táto publikácia vznikla vďaka podpore v rámci operačného programu Výskum a vývoj, pre projekt: Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu, kód projektu ITMS:26220120057, spolufinancovaný zo zdrojov Európskeho fondu regionálneho rozvoja

Časopis je registrovaný v textovej databáze ADT (Arcanum Digitális Tudománytár)
Časopis je registrovaný v databáze ERIH plus (European reference index for the humanities and social sciences)
Časopis je registrovaný v databáze EBSCO
Časopis je registrovaný v databáze SCOPUS

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuly	3
VÝZNAM PRÍNÁŠENÍ PRVOTIN PŮDY DO JERUZALÉMSKÉHO CHRÁMU: HISTORICKO-TEOLOGICKÁ PERSPEKTIVA	3
<i>The significance of bringing first fruits of the land into Jerusalem Temple: A historical-theological perspective</i> Marie ROUBALOVÁ – Roman KRÁLIK – Daniel SLIVKA – Igor TAVILLA	
PIATY LATERÁNSKY KONCIL – JEHO PRIEBEH A ZÁVERY	14
<i>The Fifth Council of Lateran – its progress and conclusions</i> Monika BIZOŇOVÁ	
EKELI SZÁKI JÁNOS REFORMÁTUS LELKÉSZ VÉRTANÚSÁGÁNAK RÖVID TÖRTÉNETE	22
<i>A short story about martyr's death of the reformed preacher Ján Száki</i> TÖMÖSKÖZI Ferenc	
NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V PROTIHABSBURSKÝCH POVSTANIACH	31
<i>Religious freedom in the anti-Habsburg uprisings</i> Peter KÓNYA	
NOVICIÁT FRÁTROV SPOLOČNOSTI JEŽIŠOVEJ V TRENČÍNEV ROKOCH 1675 – 1684	52
<i>Novitiate of fraters of the Society of Jesus in Trenčín in years 1675 – 1684</i> Libor BERNÁT	
ARTIKULÁRNY CHRÁM V PRIETRŽI V KONTEXTE DEJÍN EVANJELICKEJ CIRKVI A. V. V NITRIANSKOM SENIORÁTE	73
<i>The artikul church in Prietrž in the context of Evangelical Church of the Augsburg Confession history in Nitra seniorat</i> Lucia ŠTEFLOVÁ	
A GÁLYARAB-KULTUSZ TÖREDEZETT EMLÉKEZETE	85
<i>Fragmented memory about the cult of the Hungarian galley slaves</i> CSORBA Dávid	
DVESTO ROKOV OD KÁNONICKÉHO ERIGOVANIA PREŠOVSKÉHO GRÉCKOKATOLÍCKEHO BISKUPSTVA	94
<i>Two hundred years since canonic erigation of Greek Catholic Bishopric in Prešov</i> Jaroslav CORANIČ	
REFLEXIA NÁBOŽENSKÝCH PROBLÉMOV HORNŮHORSKÝCH EVANJELIKOV A MIESTO NÁBOŽENSKEJ VÝCHOVY V TEORETICKOM ODKAZE TOBIASA GOTTFRIEDA SCHRÖERA	115
<i>Reflections on the Religious Problems of Upper Hungary Protestants and the Position of Religious Education in Tobias Gottfried Schröer's Theoretical Work</i> Slávka KOPČÁKOVÁ	

GEOGRAFICKÝ DETERMINIZMUS A VÝSKUMY RELÍGIÍ (ELLEN SEMPLE A JEJ „INFLUENCES“)	130
<i>Geographical determinism and religion research (Ellen Semple and her „Influences“)</i> René MATLOVIČ – Kvetoslava MATLOVIČOVÁ	
KATOLÍCKY KŇAZ FLORIÁN TOMÁNEK V STRANE SLOBODY (1946 – 1947)	155
<i>The Catholic clergyman Florián Tománek in Strana slobody (Freedom Party) (1946 – 1947)</i> Peter OLEXÁK	
SEKULARIZÁCIA AKO VÝZVA PRE TRADIČNÉ NÁBOŽENSTVÁ EURÓPY PODĽA CHARLESA TAYLORA	173
<i>Deconsecration as a challenge for traditional religions in Europe by Charles Taylor</i> Michal VALČO	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	191
POVOLANIE ABRAMA (1Mjž 12, 1-9)	191
<i>The vocation of Abram (1Moses chapter 12, 1-9)</i> Alexander CAP	
AZ ÓKORI KÖNYVTÁRAK ÉS KÖNYVTÁRI RENDSZEREK	208
<i>Ancient libraries and library systems</i> CSONT István	
EGY ŐSI NÉP MAI SANYARÚ SORSA	218
<i>Miserable faith of one ancient nation</i> CS. MOLNÁR János	
PERSONÁLNA A SOCIÁLNA DEIXA V TEXTE SPIŠSKÝCH MODLITIEB	230
<i>Personal and social deïxa in the texts of Spiš prayers</i> Peter KARPINSKÝ	
SPRÁVA A NAPOMENUTIE PRE TÝCH, KTORÍ SA UZDRAVILI S PRÍDAVKOM NIEKTORÝCH MODLITIEB PRE CHORÝCH A UZDRAVENÝCH. V PREŠPORKU: VYTLAČENÉ U FRANTIŠKA AUGUSTÍNA PATZKA, 1792, 29s.	249
<i>Report and admonition for those who have healed with the addition of some prayers for the sick and healed. In Prespork: Printed at Francis Augustine Patzka, 1792, 29p.</i> Ján JAKUBEJ	
JUSZUF BÁCSI PALESZTINÁBAN – EGY 90 ÉVES ÚTI BESZÁMOLÓ IZRAELRŐL	263
<i>Uncle Juszuf in Palestine – 90-year old travel journal about Israel</i> KÖZZÉTESZI ZSENGELLÉR József - XERAVITS Géza	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia	275
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika	295

VÝZNAM PŘINÁŠENÍ PRVOTIN PŮDY
DO JERUZALÉMSKÉHO CHRÁMU:
HISTORICKO-TEOLOGICKÁ PERSPEKTIVA

*THE SIGNIFICANCE OF BRINGING FIRST FRUITS OF THE LAND INTO
JERUSALEM TEMPLE: A HISTORICAL-THEOLOGICAL PERSPECTIVE*

Marie ROUBALOVÁ – Roman KRÁLIK – Daniel SLIVKA – Igor TAVILLA

The bringing of the first fruits of the land (i.e. agricultural produce) was an important part of the offerings brought to the Temple in Jerusalem. All of the remaining agricultural produce throughout the year was thereby sanctified and dedicated to God who, in turn, blessed it and, out of His bounty, bestowed it to His chosen people. The first fruits of the land thus represented the sacrificial offering and the offered fruits sanctified that which had grown in the fields as well as that which had been born. The significance of the sacrificed first fruits found its expressions in the lives of the individuals, families, as well as the whole nation in three basic dimensions: agricultural, social-ethical, and religious. The religious dimension was the one connecting all three into one integral whole. By bringing the first fruits into the Jerusalem Temple, the faithful Israelite acknowledged God's authority, the monotheistic faith, his obedience and commitment to divine laws. By this act, at the same time, the faithful invoked the presence of the main events from the life of the nation of Israel when the land was given to the Israelites as a gift on the basis of God's promise and by virtue of the divine covenant. In addition, the offering of the first fruits also had a social motive. It was an important example for future generations and by acting in this way, the individual Israelite filled his life with unselfish deeds by giving and sharing the gifts of the earth. This time of the offering was a special, sacred time for both the man and God. Above all, however, it was a time of gratitude to the Lord for the gifts of the earth, a time of acknowledging God as Lord and Giver of everything. Trust and obedience to the God of Israel brought prosperity and blessing for the nation as well as for the individual. On the other hand, unfaithfulness and disobedience brought suffering, poverty, and curse.

Key words: Ancient Israel, Religious landscape of the ancient Israel, Religious cult, First fruits offering, Non-bloody sacrifice in the Jerusalem Temple.

Úvodem

Prvotiny přinášené do jeruzalémského Chrámu byly svaté plodiny půdy a plody lůna. Plody, jimiž byla celá produkce daného roku zasvěcena Hospodinu. Plody, které zároveň posvěcovaly to, co se urodilo i to, co se narodilo.¹

¹ „V prvotinách je posvěceno všechno ostatní.“ (BÍČ., M. a kol., *Starý zákon, překlad s výkladem. III. Čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Numeri – Deuteronomium*, Praha: Kalich 1974, s. 290).

Požadavky Torat Moše týkající se přinášení prvotin byly adresovány jednotlivci. Tóra se na něj obracela druhou osobou singuláru maskulina („až přijdeš do země“², „dává ti“³, „tvůj Bůh“⁴ atd.). Konkrétní muž (představitel velkorodiny a majitel půdy) byl zodpovědný za plnění přinášení oběti prvotin, nemohl se skrýt za „kmen“ nebo „lid“. Všichni majitelé půdy v Izraeli (včetně krále) z ní musí přinést prvotiny. Tóra zpravidla to nejdůležitější týkající se prvotin oznamuje indikativem nebo perfektem konsektivním místo imperativu („přijdeš“⁵, „obsadíš“⁶, „vezmeš“⁷, „vložíš“⁸), jakoby ani nepřipouštěla možnost, že by v této věci mohlo být jednáno jinak, než bylo řečeno. Zároveň je jednotlivce vyzývaný k přinášení prvotin zasazen do kontextu velkorodiny (včetně služebníků a potřebných, jakými byli příchozí bez domova) a celého lidu (zařazením do kontextu poutních svátků, které slaví veškerý lid). Jednotlivec svým viditelným chováním motivuje ostatní (k tomu přispívají především poutě, veřejný zpěv, veřejné přinášení plodin, společná radost atd.) a ti se k němu připojují.

Význam přinášení prvotin se projevuje v životě jednotlivce, rodiny i lidu ve třech základních rovinách: zemědělské, sociálně etické a náboženské, přičemž rovina náboženská je propojuje v jediný celek.

1. Zemědělský význam přinášení prvotin

Prvotiny pole byly obětním darem ze zemědělské produkce v mnohém podobné jiným zemědělským dárkům. Všechny tyto dávky byly plněny v rámci sedmiletého cyklu. V tomto cyklu byly nejprve odděleny „bikurim“ (prvotiny), poté „teruma“ (oběť pozdvihování, resp. „teruma gedola“),⁹ „maaser rišon“ (prv-

² Devarim 26,1.

³ Devarim 26,1.

⁴ Devarim 26,1.

⁵ Devarim 26,1.

⁶ Devarim 26,1.

⁷ Devarim 26,2.

⁸ Devarim 26,2.

⁹ „Teruma“ (oběť pozdvihování) byla posvátnou částí úrody. Původně byla tato oběť oddělována pouze z obilí, vína a oliv (Devarim 18,4; Raši k Pesachim 44a; Tosafot, Berachot 54a), později učenci rozšířili tento závazek také na luštěniny a ovoce (Rambam. Mišne Tora, Hilchot terumot 2,1.6). „Teruma“ patřila knězi z Áronovy linie a některým členům jeho domácnosti, jen oni z ní mohli jíst za předpokladu, že byli rituálně čistí. Jíst z terumot směla manželka kněze, vdova po knězi, ale jen v době, kdy žily jeho děti (Mišna, Nida 5,3), synové a dcery kněze s výjimkou dcery provdané za muže, který nebyl kněz, nežidovští otroci a otrokyně kněze. Židovští otroci a otrokyně tuto oběť jíst nesměli, protože nebyli majetkem kněze (Raši k Vajikra 22,10-11. Rambam, Mišne Tora, Hilchot terumot 6,1.). Torat Moše přesnou míru oběti pozdvihování nestanovila. Rabíni stanovili štedrou výši oběti na jednu padesátinu produkce a minimální výši na jednu sedesátinu.

ní desátek)¹⁰ s „terumat hamaaser“,¹¹ „maaser šeni“ (druhý desátek)¹² nebo „maaser ani“ (desátek pro chudé).¹³ Sedmého roku (sobotní rok) nebyly odevzdávány „terumot“ ani „maaserot“. Půda se neosívala a nesklízela. Plodiny, které v tomto roce samovolně vyrostly, měly právní status „hefker“ (úroda bez majitele) a patřily sociálně slabým.¹⁴ Úroda, ze které nebyly odděleny všechny předepsané oběti a desátky, se nazývala „tevel“ a nebylo možné ji konzumovat. Produkce, z níž byla oddělena pouze oběť „teruma“ (oběť pozdvihování) se nazývala „chulin“ a ani ona nesměla být konzumována.

Prvotiny pole („bikurim“), odváděné v rámci tohoto sedmiletého cyklu, měly mnoho společných vlastností s „terumot“ („bikurim“ jsou dokonce někdy označovány rovněž výrazem „terumot“): (1) „Bikurim“ a „terumot“ byly odváděny ze zemědělských produktů a byly majetkem kněžstva.¹⁵ (2) Člověk, který nebyl kněz a úmyslně jedl z „terumot“ a „bikurim“, byl odpovědný za svou předčasnou smrt – „smrt prostřednictvím nebes“. ¹⁶ (3) Kněz, který přijímal „terumot“ a „bikurim“ si před tím musel rituálně umýt ruce. Kněz, který byl rituálně nečistý, se musel před přijetím prvotin očistit a počkat do západu slunce.¹⁷

Oproti tomu se mnohé zákony vztahovaly na „bikurim“ a na „maaser šeni“, ale nevztahovaly se na „terumot“.¹⁸ (1) „Maaser šeni“ i „bikurim“ byly přinášeny do Jeruzaléma. Nesměly se jíst mimo Jeruzalém,¹⁹ ale na rozdíl od „bikurim“ nemusel být „maaser šeni“ přinesen do Chrámu. „Terumot“ do Jeruzaléma nemusely být přinášeny.²⁰ (2) V souvislosti s „maaser šeni“ bylo recitováno příslušné prohláše-

¹⁰ Desetina produkce úrody, z toho, co zbylo po odevzdání terumot knězi z Áronovy linie (v době od prvního do šestého roku sedmiletého cyklu), patřila knězi z Léviho linie (kam patřili i kněží Áronovy linie, protože rodiče Árona byli z Léviova domu) jako „maaser rišon“ (první desátek, Bemidbar 1,24). Izraelita mohl jíst z tohoto desátku i ve stavu rituální nečistoty na rozdíl od terumot (Rambam, Mišne Tora, Hilchot maaser 1,2).

¹¹ Z prvního desátku byla odevzdána desetina kněžím z Áronovy linie (Bemidbar 18,26; Mišna, Bikurim 2,5) jako „terumat hamaaser“ (oběť z desátku) či „maaser min hamaser“ (desátek z desátku). Oběť z desátků směl jíst kněz a někteří členové jeho domácnosti.

¹² „Maaser šeni“ (druhý desátek) byl odevzdáván v prvním, druhém, čtvrtém a pátém roce sedmiletého cyklu (Devarim 14,22). Tento desátek činil deset procent ze zemědělské produkce po oddělení oběti pozdvihování (teruma) a prvního desátku (maaser rišon). „Maaser šeni“ musel být dopraven do Jeruzaléma, kde se „jedl před Hospodinem“ (Devarim 14,22-23). Jíst jej mohl jen člověk rituálně čistý. Za určitých podmínek, které stanoví Devarim 14,24-25 bylo možné tuto zemědělskou produkci prodat a do Jeruzaléma dovézt místo plodin peníze, za které byly plodiny v Jeruzalémě nakoupeny (Devarim 14,26).

¹³ „Maaser ani“ (desátek pro chudé), kdy bylo odděleno deset procent ze zbylé úrody pro sociálně nejslabší spoluobčany (Devarim 14,28-29; 26,12-13) nahrazoval ve třetím a šestém roce sedmiletého cyklu „maaser šeni“.

¹⁴ Vajikra 25,1-12.

¹⁵ Mišna, Bikurim 2,1.

¹⁶ Mišna, Bikurim 2,1.

¹⁷ Vajikra 22,4-7; Mišna, Bikurim 2,1.

¹⁸ Mišna, Bikurim 2,2.

¹⁹ Mišna, Bikurim 2,2.

²⁰ Mišna, Bikurim 2,2.

ní,²¹ obdobně jako při přinášení „bikurim“,²² na rozdíl od „terumot“.²³ (3) Pokud se „bikurim“ nebo „maaser šeni“ (i v malém množství) smísily uvnitř hradeb Jeruzaléma s úrodou, která měla status „chulin“ (byla z ní oddělena pouze „teruma“) se nesměla jíst mimo Jeruzalém.²⁴ Pokud k takovému smísení došlo mimo Jeruzalém, záleželo na množství jednotlivých částí této směsi. Charakter (a z toho plynoucí požadavky) „bikurim“ se rušil ve směsi 101-násobku původní látky. Obdobně se rušil „maaser šeni“, zde však stačilo, když směs tvořila polovina původní látky.²⁵

Mezi zemědělskými dárkami „teruma“ a „maaser šeni“ také existovaly podstatné rozdíly ve srovnání s „bikurim“:²⁶ (1) „Teruma“ a „maaser šeni“ se odváděly ze všech plodin. „Bikurim“ se odváděly pouze ze „sedmi druhů“ plodin.²⁷ (2) „Bikurim“ bylo možné označit (a tak oddělit) ještě v době, kdy rostly na stromech. „Teruma“ a „maaser šeni“ byly oddělovány až po sklizni.²⁸ Rabi Šimon sice doporučoval, aby byl po sklizni proveden ještě jeden výběr „bikurim“²⁹, ale většina Rišonim se k tomuto názoru nepřiklonila. (3) „Bikurim“ neměly stanovenou míru (celé pole se mohlo stát „bikurim“, ale i minimální částka postačovala jako „bikurim“).³⁰ Oproti tomu „terumot“ a „maaser šeni“ stanovenou míru měly. Tuto míru stanovili rabíni (nikoliv Torat Moše) v případě „terumot“ na jednu padesátinu, v případě „maaser šeni“ na jednu desetinu. Celé pole se tedy nemohlo označit ani jako „teruma“ ani jako „maaser“.³¹ (4) „Bikurim“, které se ztratily nebo byly ukradeny, musely být nahrazeny. Ztracené a ukradené „terumot“ a „maaserot“ nahrazeny být nemusely.³² (5) Kněz ve spolupráci s majitelem půdy, na které „bikurim“ vyrostly, s nimi provedl obřad pozdvihování a mávání („tenufa“) na rozdíl od „terumot“ a „maaserot“, s nimiž se tento obřad nekonal.³³ (6) „Bikurim“ byly v Chrámu doprovázeny pokojnou obětí („korban šelamim“) na rozdíl od „terumot“ a „maaserot“.³⁴ (7) „Bikurim“ se přinášely za zpěvu levitů na rozdíl od „terumot“ a „maaserot“.³⁵ (8) Úrodu, z níž nebyly odděleny „bikurim“, bylo dovoleno jíst. Úrodu, z níž nebyla oddělena „teruma“ a „maaser šeni“, nebylo dovoleno jíst.³⁶ (9) Hospodář, který přinesl „bikurim“ do Chrámu, musel strávit noc v Jeruzalémě,

²¹ Devarim 26,13; Mišna, Bikurim 2,2.

²² Devarim 26,5-10; Mišna, Bikurim 2,2.

²³ Devarim 26,13; Mišna, Bikurim 2,2; Mišna, Pea 2,2.

²⁴ Mišna, Bikurim 2,2.

²⁵ Mišna, Bikurim 2,2; Rambam, Mišne Tora, Hilchot terumot 15,21; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,15.

²⁶ Mišna, Bikurim 2,3.

²⁷ Mišna, Bikurim 2,3.

²⁸ Mišna, Bikurim 2,4.

²⁹ Mišna, Bikurim 3,1.

³⁰ Mišna, Pea 1,1.

³¹ Mišna, Bikurim 2,3; 3,3; Mišna, Chala 1,9.

³² Mišna, Bikurim 1,9; 2,3-4.

³³ Mišna, Bikurim 2,4.

³⁴ Mišna, Bikurim 2,4.

³⁵ Mišna, Bikurim 2,4; 3,4.

³⁶ Mišna, Bikurim 2,3.

na rozdíl od toho, kdo přinesl „terumu“ a „maaser šeni“.³⁷ (10) „Bikurim“ odváděl pouze majitel půdy, zatímco odvod „terumot“ a „maaserot“ nebyl vázán na vlastnictví půdy.³⁸ (11) „Bikurim“ bylo možné odvádět jen v době existence Chrámu, zatímco přinášení „terumot“ a „maaserot“ není na existenci Chrámu vázáno.³⁹

Význam obětování prvotin nelze plně pochopit bez kontextu všech výše zmíněných zemědělských dávek. Téměř na všechny dávky je nutné pamatovat po sklizni. Na prvotiny se však musí pamatovat v průběhu celého zemědělského roku. Již na počátku jara procházel hospodář své sady s rákosím, dlouhou trávou nebo červenou šňůrkou a označoval první dozrávající plody (s výjimkou zrna), aby byl později schopen identifikovat první ovoce, které ponese v koši do Chrámu v Jeruzalémě.⁴⁰ Po viditelném označení prvotin hospodář verbálně vyjádřil, že jde o první plody slovy: „Toto jsou bikurim“.⁴¹ Takto označené ovoce se nesmělo použít k jinému účelu a to ani v době, kdy ještě nebylo zcela zralé.

K prvním plodům má hospodář vždy zvláštní vztah. S napětím očekává, jaká bude nová úroda, a první plody mu na to dávají odpověď. Člověk, který vidí první zralý plod, ho chce sníst nebo ho chce dát své ženě či dětem. Tento vztah člověka k prvním plodům využívají ke svým obrazným vyjádřením i proroci: „*Bude jako raný fík, než nastane léto, jen ho někdo uvidí, už jej má v hrsti a zhltně jej.*“⁴² I přes velkou chuť, kterou člověk na první plody má, nesmí je sníst. Musí je označit a nechat pro svého Boha. Po označení prvotin musí hospodář dbát na to, aby prvotiny nebyly znečištěny, ztraceny nebo ukradeny.⁴³ Před vybráním prvotin je celá zemědělská produkce považována za „tevel“ – nevhodná k jídlu. Prvotiny se oddělovaly podle názoru většiny rabínů pouze z produkce, která byla vyprodukována na vlastní půdě.⁴⁴

Zemědělský cyklus zahrnuje zvláštní časy, které přinášejí nejen změny přírodní (zejména zrání plodin) a klimatické, nýbrž přinášejí časy, v nichž se zpřítomňují nejvýznamnější události dějin spásy Izraele (tři poutní svátky – „šloša regalim“): Pesach (vyvedení z egyptského otroctví), Šavuot (dar Tóry a uzavření smlouvy mezi Bohem a jeho lidem) a Sukot (vedení a výchova lidu na poušti). V zemědělské rovině je to období dozrávání obilí a ovocných plodů. S prvním poutním svátkem Pesach (překročení) souviselo přinesení prvotiny žně do Chrámu. Knězi byl předán snopek obilí - ječmene (omer).⁴⁵ Kněz jej pak nabídl Bohu máváním. Od druhého dne svátku Pesach se odpočítalo sedm týdnů (49 dní po-

³⁷ Mišna, Bikurim 2,4.

³⁸ Mišna, Bikurim 1,2; 2,3.

³⁹ Mišna, Bikurim 2,3-4.

⁴⁰ Mišna, Bikurim 3,1; Rambam k Mišna, Bikurim 3,1.

⁴¹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,19.

⁴² Ješajahu 28,4b.

⁴³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,20.

⁴⁴ Oproti tomu se vyskytuje i názor, že odvádět prvotiny je možné i ze zakoupeného ovoce (BT, Bava batra 81a).

⁴⁵ Vajikra 23,9-11.

čítání omeru)⁴⁶ a následující den (padesátý) byl slaven svátek Šavuot (týdny)⁴⁷ – padesátý den počítání omeru. Svátek Šavuot je nazývaný také „Chag habikurim“ (svátek prvních plodů), „Chag hakacir“ (svátek sklizně /pšenice/),⁴⁸ v rabínské literatuře také „Aceret“ nebo „Aceret šel Pesach“ (uzavření pesachového období).⁴⁹ Padesátý den počítání omeru byly upečeny dva chleby z nového obilí. Od svátku Šavuot lidé přinášeli první plody do Chrámu.⁵⁰ Před svátkem Šavuot nesměly být „bikurim“ přinášeny.⁵¹ Prvotiny bylo možné přinášet až do svátku Sukot (stánky, přístřešky).⁵² Osmého dne (nazývaný „Aceret“) svátku Sukot byla uzavřena sklizeň ovocných plodů i možnost jejich přinesení do Chrámu.⁵³ Z uvedeného důvodu se svátek Šavuot nazývá také „Chag haasif“ (svátek sklizně).⁵⁴ V rabínské literatuře se tento svátek označuje často názvem „Zeman simchatenu“ (čas naší radosti), podle atmosféry, která je pro svátek typická.

Obětiny prvních plodů („bikurim“) přispívaly k vytvoření charakteristické radostné atmosféry právě v období mezi svátkem Šavuot a koncem svátku Sukot, kdy zpravidla končila sklizeň na polích (dožínky), vinicích (vinobraní), sadech a olivových hájích. Pro toto období byla charakteristická radostná a slavnostní procesí do Jeruzaléma. Radost vyjadřují také fanfáry doprovázející poutníky a zpěv levitů na chrámovém nádvoří.⁵⁵ Radostnou atmosféru podtrhovaly rovněž pokojné oběti („šelamim“) přinášené spolu s „bikurim“.

Přinést „bikurim“ bylo možné až do svátku Chanuka (což byl definitivní konec žně), v tomto případě se však již nerecitoval text „mikra bikurim“ (a to ani v případě, že prvotiny byly odděleny již před svátkem Sukot), protože recitace tohoto textu vyjadřuje radost, která s koncem svátku Sukot skončila.⁵⁶ Prvotiny by neměly být přinášeny před svátkem Šavuot, protože právě to je svátek prvotin (ovoce, které se nekazilo, mohlo být ponecháno na nádvoří až do tohoto svátku). Prvotiny by ani neměly být přinášeny po svátku Chanuka, protože ovoce, které dozrálo po tomto svátku, patří již následujícímu roku.⁵⁷

Obětování prvotin chránilo člověka především před modloslužebným vztahem k půdě, před oslavou plodivých sil země a také před snahou zajistit si její plodnost magickými prostředky, ke kterým byli lidé od nepaměti velmi náchyl-

⁴⁶ V průběhu dějin židovského národa získalo toto období truchlivý charakter, protože v této době zemřelo mnoho tisíc žáků rabiho Akivy v průběhu povstání Bar Kochby v roce 135 o.l. (Kicur šulchan aruch 120,6), později byly v souvislosti s první křížovou výpravou v době počítání omeru vyvražděny židovské obce v Porýní a tisíce Židů padlo při povstání Bohdana Chmelnického (1648) na území Polska a Ukrajiny.

⁴⁷ Vajikra 23,15-16.

⁴⁸ Šemot 23,16; 34,22.

⁴⁹ Pesikta derav Kahana 28,6.

⁵⁰ Šemot 34,22; Vajikra 23,15-17; Bemidbar 15,18-21; Jechezkel 44,30.

⁵¹ Mišna, Bikurim 1,3.

⁵² Šemot 23,16; Vajikra 23,34-40; Devarim 16,13; Mišna, Bikurim 1,3.6.9.

⁵³ Mišna, Bikurim 1,10.

⁵⁴ Šemot 23,16.

⁵⁵ Mišna, Bikurim 3,3.

⁵⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,13.

⁵⁷ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,5.

ní. Důraz byl položen na Boha, který dal vyvolenému lidu zaslíbenou zemi a vše z ní. Podle Bubera: „*Dary nabízené bohům z první sklizně jsou známým fenoménem všech kultur... obdobně jako modlitby... děkují bohům za požehnání země... a žádají je, aby zajistili, že půda zůstane stále úrodná. Ale ze všech těchto typů modliteb ve světě znám pouze jednu, v němž ctitel chválí Boha za to, že mu dal zemi.*“⁵⁸

2. Náboženský význam obětování prvotin

Prvotiny („bikurim“) pole byly zvláštní dary velmi podobné obětím („korbanot“): (1) „bikurim“ byly vybírány, když byly připojeny ke zdroji svého života. „Korbanot“ se vybíraly také živé. (2) „Bikurim“ i „korbanot“ musely být přineseny do Chrámu. (3) Rituál přinášení „bikurim“ připomíná přinášení „korbanot“. (4) „Bikurim“ i „korbanot“ se přinášely až po přinesení „dvou chlebů“ o svátku Šavuot. (5) Přinášení „bikurim“ i „korbanot“ doprovázel zpěv levitů. (6) „Bikurim“ i „korbanot“, které byly zničeny nebo ztraceny, musely být nahrazeny. (7) „Bikurim“ i „korbanot“ se nesměly přinášet z toho, co sloužilo k modloslužbě nebo prostituci.⁵⁹ (8) „Bikurim“ i „korbanot“ se nesměly přinášet z kradeného. Praktikování „bikurim“ však na rozdíl od „korbanot“ vyžadovalo existenci Chrámu i oltáře, ke kterému se kladl koš prvotin, zatímco praktikování „korbanot“ vyžadovalo pouze existenci oltáře.⁶⁰

Přinesení oběti prvotin pole veřejně vyjadřovalo víru a důvěru vůči Bohu stvořiteli, Bohu otců a Bohu vykupiteli. Bohu, který prostřednictvím Mojžíše uzavřel smlouvu s vyvoleným lidem a dovedl jej do země, kterou zaslíbil již Abrahamovi a je Pánem této země. Prvotiny jsou druhem „léna..., daně, kterou odvádí služebník pánu, aby nezapomněl, že je jen vazal, a ne vladař“.⁶¹ Odevzdání prvotin ukazovalo, kdo je Pánem a skutečným vlastníkem země.

Cílem obětování prvotin bylo vyjádřit vděčnost Hospodinu za prvotiny země, kterou stvořil, zaslíbil potomkům praotců a propůjčil vyvolenému lidu Izraele. Lid přichází do zaslíbené země oplývající mlékem a medem a zároveň slyší, že mu nic z toho nepatří. Člověk není vlastníkem půdy, proto ji nikdy nesmí prodat (smí ji maximálně pronajmout). Člověk, který není vlastníkem půdy, není tedy vlastně ani majitelem úrody, která na poli vyrostla. Tři roky od doby, kdy bylo pole založeno, nemohl člověk jíst jeho úrodu ani ji prodávat. Výnos půdy je v těchto letech zasvěcen Bohu.⁶² Po třech letech musel zemědělec každý rok přinést to nejlepší ze své úrody - prvotiny („bikurim“) před oltář Chrámu, kde byl uctíván skutečný vlastník země. Prvotiny jsou svaté – oddělené pro Boha, který je věnuje rodu Levi.

„Bikurim“ jsou tak velmi silně propojeny se smlouvou („berit habetarim“ – „smlouva mezi díly“), kterou Bůh uzavřel s Abrahamem a se zaslíbením, které mu dal, tak jak je to zachyceno v sidře „Lech lecha“. Bůh dal Abrahamovi čtené

⁵⁸ BUBER, M. *Bikkurim*, in *Darko shel Mikra*. Jerušalajim 1964, s. 82 – 87.

⁵⁹ JT, Bikurim 1,2. Blíže k této problematice BT, Avoda zara 51a.b.

⁶⁰ Ramban k Makot 19.

⁶¹ BIČ., M. a kol. *Starý zákon, překlad s výkladem. IV. Čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Numeri – Deuteronomium. III.*, Praha : Kalich 1974, 289n.

⁶² Vajikra 19,23.

potomstvo, které bude přinášet oběť „bikurim“ (podle sidry „Ki tavo“) ze země, kterou Bůh dal Abrahamovým potomkům.

V praktickém životě Izraele se tímto způsobem prosazovala zásada, že to nejlepší a nej kvalitnější patří Bohu. V tomto kontextu pak můžeme číst také narativ o „svázání Izáka“, kdy Abraham je rozhodnut obětovat to nejlepší co má, protože ví, že to patří Bohu a pouze on mu to může milostivě vrátit. Oběť má smysl pouze v kontextu smlouvy s Bohem a z ní plynoucí milosti. Podle rabínské tradice „*si musíme pamatovat a vědět, že veškerá požehnání na světě pochází od Něj. Obdrželi jsme příkázání přinášet plody, které dozrály jako první... těm, kteří slouží v Jeho domě. Děláme to tím, že si pamatujeme a přijímáme jho jeho království a děkujeme mu za toto ovoce a za všechny ostatní dobré věci, které od Něj dostáváme. Potom budeme hodni požehnání...*“.⁶³

Prvotiny jsou přinášeny jako poděkování a vyjádření vděčnosti jedinému Bohu na jediném místě⁶⁴ a podle poměrně přesně stanoveného rituálu.

3. Sociálně etický význam přinášení prvotin

„Bikurim“ patřily k jednomu z dvaceti čtyř darů⁶⁵ (obdobně jako „terumot“, „chala“ atd.),⁶⁶ uváděné již v Torat Moše.⁶⁷ Tyto dary zajišťovaly obživu⁶⁸ jedné skupiny obyvatelstva. Tato skupina zahrnovala kněze a levity, kteří v zaslíbené zemi nevlastnili půdu,⁶⁹ ale pouze čtyřicet osm měst. Izraelští kněží se tím lišili od kněží egyptských, kteří půdu vlastnili, jak dosvědčuje kniha Berešit, která uvádí, že Josef kontroloval všechnu půdu kromě té, která patřila kněžím.⁷⁰ Izraelští kněží by půdu nemohli obhospodařovat, protože se museli věnovat bohoslužbě a duchovní péči o ostatní - zejména výuce „torot“, „micvot“ a „mišpatim“.⁷¹

„Bikurim“ patřily kněžím, kteří v té době plnili svou funkci v Chrámu.⁷² Dělili se mezi ně obdobně, jako se dělily chrámové oběti.⁷³ Kněží byli rozděleni do skupin, které sloužily v Chrámu vždy po dobu jedno týdne. Kněží mohli prvotiny sníst nebo vyměnit s jiným knězem (jíst je směl pouze kněz) za zboží (dokonce je povoleno pořídit si za ně svitek Tóry), pozemky, zvířata nebo otroky.⁷⁴ Nejprve

⁶³ Sefer hachinuch 91.

⁶⁴ „*K místu, které vyvolí Hospodin, tvůj Bůh, aby tam přebývalo jeho jméno.*“ (Devarim 26,2).

⁶⁵ Osm z těchto darů směli kněží jíst pouze za zdmi Chrámu, pět z nich mohli jíst jen v Jeruzalémě, uvnitř jeho hradeb; pět z nich kněží získají pouze v erec Jisrael, pět z nich získají jak v erec Jisrael, tak i v diaspoře; jeden získají z Chrámu. (Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 1,3).

⁶⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,14.

⁶⁷ Šemot 23,19; 26,1-11; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 1,1 (například „bikurim“ – „prvotiny“, podíly z ohnivých obětí, „teruma gdola“ – „velká teruma“, „teruma maaser“ – „desetinová teruma“ nazývaná rovněž „maaser min hamaaser“ – „desátek z desátku“).

⁶⁸ Devarim 18,4; Divrej hajanim 31,5-7. Bemidbar 18,12-13.

⁶⁹ Devarim 18,1.

⁷⁰ Berešit 47,22.

⁷¹ Devarim 33,10.

⁷² Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,1.

⁷³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot korbanot 10,15; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,1.

⁷⁴ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,14.

však byly prvotiny postaveny na jihovýchodní stranu oltáře, aby bylo vyjádřeno, že ve skutečnosti patří Bohu, čímž je jejich sociální motiv silně propojen s motivem náboženským. Toto propojení zvyrazňuje také požadavek knihy Vajikra, aby z nového obilí byla část obětována Bohu jako „mincha bikurim“ – „přídavná oběť raných plodů“ (pražené klasy a drcené zrní se spálilo s olejem a kadidlem na oltáři).⁷⁵ Štědré a radostné odvádění „bikurim“ a dalších dávek pro kněze je tak nejen snahou hospodářsky zajistit kněze, ale především vyjádřením úcty k Bohu. Zadržování těchto dávek bylo pak chápáno jako výraz nedůvěry vůči Bohu a jeho svrchovanosti.

Člověk, který nebyl knězem „bikurim“ jíst nesměl.⁷⁶ V případě, že jedl úmyslně „bikurim“ ač na to neměl právo, hrozil mu trest smrti. Tento soud však nebude vykonán pozemským soudem, nýbrž soudem nebeským,⁷⁷ protože v Torat Moše bylo řečeno: *„Všichni budou dbát na to, co jsem jim uložil, aby nenesli následky hříchu a nezemřeli pro něj, kdyby to znesvětili. Já jsem Hospodin, já je posvěcuji. Žádný nepovolaný nebude jíst nic svatého; ani ten, kdo by právě dlel u kněze, ani člověk jím za mzdu najatý nebude jíst nic svatého.“*⁷⁸ V případě, že člověk, který nebyl kněz, snědl prvotiny omylem, musel zaplatit jejich hodnotu a přidat pětinu jako pokutu.⁷⁹

Vděčnost Bohu provází radost a sdílení svého požehnání s ostatními. Prvotiny jsou každoroční pomocí potřebným. Zvláštní v této souvislosti je výrok Talmudu, že „bikurim“ jsou příkladem toho, že chudí chudnou a bohatí bohatnou.⁸⁰ Tento text je vykládán tak, že chudý přinese své prvotiny v obyčejném koši (vrbovém, rákosovém ap.), který od něj kněz přijme i s ovocem.⁸¹ Bohatý však přinese prvotiny v pozlacené či stříbrné nádobě, kterou mu kněz vrátí.⁸²

Do života jednotlivce přinášely „bikurim“ také pocit jednoty (např. při společném putování do Jeruzaléma),⁸³ pocit hrdosti za dobře vykonanou práci (obyvatelé Jeruzaléma vycházeli, aby ocenili celoroční práci hospodářů)⁸⁴ a národní akcent (jeden Bůh, jeden lid, jedna země). Do srdce člověka vnášely „bikurim“ pokoru, zbavovaly člověka pýchy, protože jej učily nespolehat se pouze na sebe. Jediné, čím přispěl člověk k úspěšné sklizni, byla jeho práce a čas, kdy půdu obdělával a plodiny střežil – a to byl jeho úkol již v zahradě Eden. Ostatní učinil pro úspěšnou sklizeň Bůh – dal půdu, zavlažoval ji rosou i deštěm, dal život bylinám i stromům, dal člověku sílu, aby o plodiny mohl pečovat a dal člověku moudrost, aby za to vše byl Bohu vděčný a přinesl mu do Chrámu „bikurim“. Hříchy oddělují člověka

⁷⁵ Vajikra 2,14-16.

⁷⁶ Mišna, Bikurim 2,1.

⁷⁷ Mišna, Bikurim 2,1.

⁷⁸ Vajikra 22,9-10.

⁷⁹ Mišna, Bikurim 2,1; Terumot 6,1-2; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,15.

⁸⁰ BT, Bava kama 92a.

⁸¹ JT, Bikurim 1,7; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,8.

⁸² Mišna, Bikurim 3,8; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,8.

⁸³ Mišna, Bikurim 3,2-3.

⁸⁴ Mišna, Bikurim 3,3.

od Boha a způsobují, že člověk ztrácí zaslíbenou zemi, je odveden do exilu a ztrácí možnost přinášet „bikurim“ do Chrámu.

Model sociální spravedlnosti a vzájemné podpory členů Božího lidu, kam „bikurim“ spolu s dalšími dary patří, zahrnoval mnoho „micvot“ (náboženských příkazů), které ve společnosti Izraele plnily funkci ochrannou i přerozdělovací. Mnohé z těchto příkazů chránily rodinu nebo její nejslabší členy. „Bikurim“ a další dávky chránily kněze a levity. Tóra ochraňuje život v různých rovinách, jejich základnu tvoří ochrana před smrtí hladem. Kněze a levity bylo potřebné v první řadě nasytit a poskytnout jim možnost vytvořit si zásoby, aby ani v budoucnu hladem nestrádali.⁸⁵

Závěrem

Vyznavač Hospodinův, který přinášel prvotiny do jeruzalémského Chrámu, tím uznával Boží autoritu, závaznost jeho učení i příkazů. Vyznával svou víru a prokazoval svou poslušnost. Zpřítomňoval a připomínal si hlavní události dějin spásy. Zdůrazňoval sociální motivy, které plynou z požadavku obětování prvotin. Dával názorný příklad svým dětem. Zároveň tím posvěcoval a vytvářel zvláštní čas v průběhu roku. Do svého života tím vnášel nesobeckost, protože věděl, že musí dávat, nejen přijímat. Do jisté míry tak také podle rabínské tradice napravoval hřích zvěďů, kteří kdysi měli prozkoumat zaslíbenou zemi a přitom pohrdli jejími plody.⁸⁶ Především však vzdával díky Hospodinu za dar země a uznával jej za Pána a dárce všeho.⁸⁷

Význam přinášení prvotin půdy spočívá mimo jiné také v tom, že spojuje požehnání kdysi prokleté půdy s Božími spasitelskými skutky v dějinách vyvoleného lidu a nikoliv s přírodními cykly, spojenými v pohanském okolí Izraele s uctíváním Baala.

Příkazy dané Hospodinem Izraeli, které se týkají zemědělské produkce, provází silné sociálně-etické motivy, které nelze oddělit od motivů teologických.⁸⁸ Naplňování norem sociální spravedlnosti se ve starověkém Izraeli odvíjelo nejen od faktorů ekonomicko-hospodářských, ale především od hodnot náboženských. Důvěra a poslušnost vůči Hospodinu přinášela prosperitu a požehnání pro všechny, nevěrnost a neposlušnost přinášela bídu a prokletí.

Bibliografie

Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad. Praha : Zvon, 1991.

BIČ., M. a kol. *Starý zákon, překlad s výkladem. IV. Čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Numeri – Deuteronomium.* III. Praha : Kalich 1974.

⁸⁵ Por. BOCANOVA, M. – NOVAKOVA SLOBODOVA, K. Addressing the issues of poverty and social exclusion of the city's inhabitants on principles based on christianity. In *European Journal of Science and Theology*, August 2018, vol.14, No.4, s. 90 – 91.

⁸⁶ Bemidbar 14.

⁸⁷ Rambam, More nevuchim 3,39; Sefer hachinuch, micva 91.

⁸⁸ Por. KONDRLA, P. – PAVLÍKOVÁ, M. From formal ethics to existential ethics. In *European Journal of Science and Theology*, June 2016, vol.12, No.3, s. 101 - 111.

- BOCANOVA, M. - NOVAKOVA-SLOBODOVA, K. Addressing the issues of poverty and social exclusion of the city's inhabitants on principles based on christianity. In *European Journal of Science and Theology*, August 2018, vol.14, No.4, s. 85 – 93.
- BUBER, M. *Bikkurim*, in *Darko shel Mikra*. Jerusalem 1964, s. 82 – 87.
- GANZFRIED, Š. *Kicur šulchan aruch*. Agadah 2011.
- GANZFRIED, Š. *Kicur šulchan aruch*. II. Agadah 2012.
- CHAIM, Ch. *The Concise Book of Mitzwoth*. Jeruzalem 1990.
- KONDRLA, P. - PAVLIKOVA, M. From formal ethics to existential ethics. In *European Journal of Science and Theology*, June 2016, vol. 12 No. 3, s. 101 – 111.
- MAIMON ben Moše (Maimonides), *Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah. The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah*. Moznaim Pub Corp, 1989.
- Mikraot gedolot. Hamishah humshe Torah im Targum Onkelos veim shenayim vearbaim perushim*, I. - V., Vilna : Ram, 1912.
- BRAUDE, W. G. *Pesikta Derab Kahana*. Jewish Publication Society of America, 2002.
- RABINOVITCH, M. *The Mishnah*. New York : Mesorah Publications, Ltd. 2006.
- RAŠI, Š. *Raši al haTóra. Der Raschi kommentar zu den fünf Büchern Moses*. Budapest 1887.
- Talmud Bavli*. The Schottenstein Daf Yomi Edition. New York : Menorah Publications, Ltd. 1997.
- The Pentateuch and Rashi's Commentary*. Abraham ben Isaiah - Benjamin Sharfman. Brooklyn : Publishing Company, 1977.
- Tora Neviim uchtuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia*. ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (ed.). Editio Funditus Renovata. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Internetové zdroje:

- MAIMONIDES. M. The Guide for the Perplexed translated by M. Friedländer, <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/>
- הנמשך בהרות הנשם, <http://www.mechon-mamre.org/i/0.htm>
- <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli/Commentary/Rashi>
- Rashi's Torah Commentary, http://alhatorah.org/Commentators:Rashi_Leipzig_
- הנשם ירדס השיש, <http://www.mechon-mamre.org/b/h/h0.htm>
- השש ירדס השיש, <http://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm>
- רפס, https://www.sefaria.org/Sefer_HaChinukh.338?lang=bi
- המלד ירדס השיש, <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm>
- השש ירדס השיש, <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l0.htm>

PIATY LATERÁNSKY KONCIL – JEHO PRIEBEH A ZÁVERY

THE FIFTH COUNCIL OF LATERAN – ITS PROGRESS AND CONCLUSIONS

Monika BIZOŇOVÁ

In this article author deals with the Fifth Council of Lateran, which took place in Rome in years 1512 – 1517. This council was summoned to resolve the reform of the church. At the beginning of the article author deals with the first four councils of Lateran in 12th and 13th century. Next part of this study describes five council sessions which took part under the chairing of Julius II and their results. Then next part of this article gives a description of sixth to twelfth session, when the last session was closing down the council and it was of ceremonial character. In the same year it turned out that the situation of the church is not ideal. On 31st October 1517, 95 testimonies of Martin Luther's were published against the indulgences that triggered a subsequent wave of reformation.

Key words: Council, Lateran, Julius II., Leo X., council session, pope, reformation.

Prvé štyri lateránske koncily

Piaty lateránsky koncil, ktorý prebiehal v rokoch 1512 – 1517, síce nepatrí medzi najznámejšie ekumenické koncily, ale jeho výsledky a závery priniesli málo riešení v náprave cirkvi, viedli k zvolaniu azda najznámejšieho koncilu, a to koncilu v Tridante.

Už od 11. storočia sa v cirkvi prejavovali rôzne neduhy a cieľom týchto všetkých koncilov bolo napraviť situáciu v samotnej cirkvi. V priebehu 12. a 13. storočia sa konali štyri koncily s rovnakým miestom svojho zasadania, a to v Lateráne.¹

Prvý lateránsky koncil, ktorý sa konal v roku 1123, začal sériu koncilov, ktoré zasadali v Lateráne, teda vo vtedajšom sídle pápežov. V poradí bol deviatym všeobecným koncilom a bol zvolaný výlučne pápežskou mocou.² Na zasadnutí tohto koncilu, ktorý prebiehal od 18. marca do 6. apríla 1123, sa mal potvrdiť predovšetkým wormský konkordát. No okrem spomínaného konkordátu sa asi tristo biskupov zaoberalo aj morálnymi otázkami či otázkou križiackych výprav. Bolo vydaných niekoľko reformných kánonov namierených proti simónii, klerogamii či zasahovaniu laikov do správy a záležitostí cirkvi. Koncil tiež vylúčil manželské vzťahy medzi príbuznými.

Krátko po ukončení Prvého lateránskeho koncilu zomrel pápež Kalixt II. a nastal zásadný problém, keď do úradu boli zvolení dvaja pápeži, Honorius II. a Celestín II., z ktorých sa druhý neskôr zriekol úradu. No po smrti Honoria II.

¹ Laterán – niekdajšie sídlo pápežov od 4. storočia až do roku 1309. Jeho súčasťou je aj Bazilika sv. Jána, v ktorej sa odohrávali koncilové zasadnutia.

² DLUGOŠ, F. *Koncily katolíckej cirkvi*. Levoča : MTM, 2005, s. 123.

v roku 1130 nastala podobná situácia, keď boli zasa zvolení dvaja pápeži: Inocent II. a Anket II. Situácia sa vyriešila smrťou Anketa II.³ Dôsledkom tejto pápežskej schizmy bolo zvolanie ďalšieho koncilu – druhého lateránskeho, ktorý sa konal v roku 1139 a ktorý mal urovnať pomery po spomínanej pápežskej schizme. Riešili sa na ňom otázky týkajúce sa života kléru a dôraz sa kládol na ženbu kňazov, ktorá sa jednoznačne vylučovala. Okrem toho sa zakročilo aj voči bludným kázaniam a bola odsúdená heréza manicheistov v južnom Francúzsku.⁴

Tretí lateránsky koncil sa konal od 5. marca do 19. marca 1179 a bol dôsledkom súperenia medzi pápežstvom a cisárstvom v osobe Fridricha Barbarossu, ktorý počas svojej vlády podporoval hlavne protipápežov. Na tomto koncile sa zúčastnilo asi štyristo predstaviteľov cirkvi, ale aj zástupcovia ľudu. Okrem nich boli na koncile prítomní aj zástupcovia valdencov, ktorí dokonca odovzdali aj preklad Biblie a žiadali, aby bolo ich učenie schválené. Boli síce odmietnutí, ale nie odsúdení.⁵ Taktiež sa rozhodlo, že cirkevní hodnostári nesmú zastávať viac funkcií a cirkevné školy sa mali stať pre nemajetných bezplatnými. Najdôležitejšou otázkou, ktorá sa preberala, bola otázka voľby pápeža a bolo stanovené, že k voľbe pápeža stačia dve tretiny hlasov kardinálov a menšina sa mala prispôbiť väčšine.⁶

Štvrtý lateránsky koncil prebiehal od 11. novembra do 30. novembra roku 1215 a súvisí so silnou osobnosťou pápeža Inocenta III. Vďaka tomuto pápežovi boli schválené nové rehole a taktiež mala byť zlepšená disciplína v starých rehoľiach. Okrem toho sa tento koncil, na ktorom sa zúčastnilo až 1 200 cirkevných predstaviteľov, zaoberal aj reformou cirkvi a definoval náuku o Sviatosti oltárnej (transsubstanciácia). Taktiež bolo nariadené, aby sa veriaci raz ročne vyspovedali a boli na ňom odsúdené ľudové heretické hnutia. Okrem tohto všetkého bol určený aj termín ďalšej križiackej výpravy, a to rok 1217. Na jej ciele bola aj určená nová daň pre beneficiárov, tzv. križiacky desiatok.⁷

Piaty lateránsky koncil, jeho zvolanie a pápež Július II.

Zvolanie Piateho lateránskeho koncilu súvisí hlavne s úpadkom predstaviteľov cirkvi z renesančného obdobia, medzi ktorých môžeme zaradiť aj niekoľko pápežov z tohto obdobia. No zároveň súvisel aj s celkovou politickou situáciou, ktorá sa v danom období odohrávala v Európe.

Prvým z dvoch pápežov, ktorí predsedali Piatemu lateránskemu koncilu, bol pápež Július II.⁸ Na pápežský stolec zasadol v roku 1503, po niekoľkodňovom

³ KUMOR, B. *Cirkevné dejiny. Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : POLYPRESS, 2001, s. 31.

⁴ HOLMES, D. J. – BICKERS, B.B. *A Short History of the Catholic Church*. Kent : Burns & Oats, 1992, s. 77 – 78.

⁵ JEDIN, H. *Malé dejiny koncilů*. Praha : Česká katolícká Charita, 1990, s. 36.

⁶ RÁČEK, B. *Cirkevní dějiny v přehledu a obrazech*. Praha : Vyšehrad, 1940, s. 225.

⁷ BAGIN, A. *Cirkevné dejiny. Středověk*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1990, s. 102.

⁸ Július II. (1443 – 1513), vlastným menom Giuliano della Rovere, bol 216. rímsky pápež (1503 – 1513). Za pápeža bol zvolený 1. novembra 1503. Prejavil sa ako energický pápež a snažil sa obnoviť pozície pápežského štátu a taktiež aj oslobodiť pápežský stolec spod cudzej nadvlády. Prejavil sa aj ako mecenáš umelcov Michelangela, Bramanta, či Rafaela.

pontifikáte Pia III. Jeho voľba za pápeža prebehla relatívne rýchlo, no nie čistým spôsobom. Vyznamenal sa ako pápež – vojak, jeho zásluhou vznikli v Ríme mnohé pamiatky, keďže bol podporovateľom mnohých vtedajších umelcov. V cirkevnej oblasti sa však zmien bál. Jedným z významných počinov bolo nariadenie, podľa ktorého mala byť pápežská voľba neplatná, ak by sa niektorý z kardinálov stal pápežom za pomoci simónie, pričom on sám získal pápežský stolec takýmto spôsobom.⁹

Po prevzatí úradu v roku 1503 sa od neho očakávalo, že zvolá cirkevný snem, k čomu sa aj zaviazal, no celé roky sa k zvolaniu koncilu nedostal. Istým spôsobom ho k tomu prinútila roztržka s francúzskym kráľom Ľudovítom XII., ktorý najskôr získal Bolognu a postupoval s vojskom územím Itálie, čím ohrozoval pápežský štát. Pápež Július II. získal podporu Švajčiarov a cisára Maximilána a francúzske vojská z Itálie vytlačili. Medzitým francúzsky kráľ Ľudovít XII. dal v roku 1511 zvolať koncil do Pisy, na ktorom chcel pápeža Júliusa II. zosadiť, a to prinútilo Júliusa II. zvolať koncil v roku 1512 do Ríma.

Piaty lateránsky koncil bol zvolaný bulou *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*, ktorá bola vydaná dňa 18. júla 1511, teda v deň, keď sa konal spomínaný pseudo-koncil v Pise. Ohlásený bol na 19. apríla 1512 a miestom konania mal byť Lateránsky palác.¹⁰

Prvé zasadnutie koncilu sa konalo 10. mája 1512 a malo slávnostný charakter. Na začiatku boli prečítané buly *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*, *Inscrutabilis* a *Romanus pontifex*. Na prvom zasadnutí sa zúčastnilo celkovo 15 kardinálov, 11 pápežových sprievodcov a aj dvaja latinskí patriarchovia z Alexandrie a Antiochie. Z nižšieho kléru sa ho zúčastnili štyria generálni predstavení cirkevných rádov, ďalej niekoľko opátov a vyslancov z Florencie, Benátok a Španielska. Na tomto úvodnom zasadnutí sa riešili organizačné nariadenia tohto koncilu, ktoré mali byť pri ďalších zasadnutiach dodržiavané.¹¹

Druhé zasadnutie koncilu sa konalo veľmi skoro, a to už týždeň po otvorení koncilu, dňa 17. mája 1512. Hneď na začiatku tohto zasadnutia bolo prijaté, že jediným právoplatným koncilom je koncil v Lateráne a že akékoľvek uznesenia, dekréty či dokumenty pisanského koncilu sú neplatné. Na konci tohto zasadnutia sa predstavitelia koncilu dohodli, že ďalšie zasadnutie sa bude konať až v novembri 1512, presnejšie 3. novembra, aby sa na ďalšom zasadnutí mohla zísť širšia cirkevná obec z územia Európy.¹²

Tretie zasadnutie koncilu sa však nezišlo v plánovanom termíne, ale až o mesiac neskôr, teda 3. decembra 1512. V tomto štádiu vývoja koncilu ho podporil už aj cisár Maximilán I., ktorý bol predtým podporovateľom pisanského koncilu. Na otvorení tohto zasadnutia boli menovaní účastníci pisanského koncilu, pred-

⁹ KELLY, J. N. D. *Pápeži dvoch tisícročí: Od sv. Petra po Jána Pavla II.* Bratislava : Roal, 1994, s. 206.

¹⁰ BROSSE, O. – LECLER, J. – HOLSTEIN, H. – LEFEBVRE, CH. *Lateran V und Trient.* Mainz : Matthias – Grünewald Verlag, 1975, s. 42.

¹¹ TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils.* Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 593.

¹² TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils.* Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 595.

všetkým odpadlí kardináli a taktiež tu bola obnovená listina o interdikte Francúzska z leta 1512. Napredovanie koncilu bolo stále pomalé, koncil stále riešil pisaný koncil a stále nepriniesol žiadne uznesenia, ktoré by sa týkali reformy cirkvi. Toto zasadnutie trvalo iba jeden deň a na záver bolo dohodnuté štvrté stretnutie na 10. december 1512.¹³

V poradí štvrté zasadnutie sa naozaj začalo 10. decembra 1512 a zameralo sa na dve témy. Prvou z tém bola tzv. pragmatická sankcia z Bourges, ktorá bola prijatá vo Francúzsku Karolom VII. dňa 7. júla 1438 a potvrdzovala teóriu koncilizmu, teda teóriu, podľa ktorej je koncil nadradený nad pápežom. Na tomto koncilovom zasadnutí bolo vyhlásené, že táto sankcia nemôže byť uznávaná a platná je len na území Francúzska. Okrem toho predstaviteľia koncilu začali riešiť aj druhú tému, a to dôsledky koncilu v Pise, ktorými bola hlavne držba benefícií. Išlo hlavne o to, že ktokoľvek nadobudol čokoľvek vďaka koncilu v Pise (či už hnuteľný, nehnuteľný majetok alebo nejaké výhody), musí to vrátiť v lehote dvoch mesiacov, inak mu budú odobrané aj tie cirkevné benefíciá, ktoré nadobudol právom.¹⁴

Piate zasadnutie koncilu sa konalo 16. februára 1513 a hlavnou témou bola simónia pri voľbe pápeža. Už na začiatku pontifikátu Júliusa II. na prelome rokov 1505/1506 bola prijatá konštitúcia, ktorá sa zaoberala simóniou a práve na tomto zasadnutí sa konciloví otcovia dohodli tento dokument znovu prijať. Ďalším otázkam reformy cirkvi sa nevenovali a okrem toho bolo toto zasadnutie posledným zasadnutím pod vedením pápeža Júliusa II., ktorý 21. februára 1513 zomrel. K istým reformám cirkvi sa dostal až jeho nástupca Lev X.¹⁵

Piaty lateránsky koncil za Leva X.

Šiestemu zasadnutiu koncilu predsedal už nový pápež Lev X.¹⁶ a toto zasadnutie začalo s istým oneskorením dňa 27. apríla 1513. Bolo skôr naplnené formálnosťami než riešením aktuálnych problémov a pápež len veľmi opatrne naznačil svoje smerovanie: „*Preto potvrdzujeme, že zasadanie nami odročené, so súhlasom svätého Lateránskeho koncilu bolo oprávnené a že chceme pokračovať v koncile až do vyriešenia všetkých záležitostí, kvôli ktorým bol zvolaný, zvlášť preto, aby medzi kresťanskými kniežatami a vladármi, po skončení strašných vojen a zložením nepriateľských zbraní, bolo možné uzavrieť všeobecný a trvalý mier a zaväzujeme sa, že vložíme do získania mieru všetky naše snahy a s neúnavnou*

¹³ Viac BROSSE, O. – LECLER, J. – HOLSTEIN, H. – LEFEBVRE, CH. *Lateran V und Trient*. Mainz : Matthias – Grünewald Verlag, 1975, s. 58 – 59.

¹⁴ BARON, A. – PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łacinski i polski. Tom IV. (1511 – 1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 39.

¹⁵ MINNICH, N. H. *The fifth Lateran Council (1512 – 17)*. Aldershot : VARIORUM, 1993, s. 166.

¹⁶ Lev X. (1475 – 1521), vlastným menom Giovanni di Lorenzo de Medici, bol 217. rímskym pápežom (1513 – 1521). Bol druhým synom Lorenza Mediciho – Vznešeného. Už ako sedemročný prijal tonsúru a ako trinásťročný sa stal kardinálom – diakonom. Neskôr študoval teológiu a cirkevné právo. Za pápeža bol zvolený 9. marca 1513 a zaviazal sa pokračovaním Piateho lateránskeho koncilu. Vyznačoval sa márnотratným spôsobom života a svoje finančné problémy riešil predajom kardinálskych hodností či predajom odpustkov. Bol však aj veľkorysým podporovateľom umenia a hlavne osobností, akými boli Michelangelo Buonarroti či Rafaelo Santi.

starostlivosťou sa budeme snažiť, aby žiadna otázka neostala nevyriešená a pre dobro všetkých budeme musieť skorigovať naše záujmy, aby sme potom mohli tento koncil bez prekážok ukončiť.“¹⁷ Pápež sa tiež zaviazal k tomu, že nebude nikomu brániť, pokiaľ bude chcieť zavítať na koncil, a taktiež zaručil bezpečný sprievod Francúzom, ale aj schizmatikom, ktorí mali záujem prísť na koncil obhajovať svoju vieru.

Aj keď sa malo siedme zasadnutie konať 23. mája 1513, koncil sa zišiel až 17. júna 1513. Toto zasadnutie však neprinieslo žiadne zásadnejšie riešenia. Výsledkom však bolo vytvorenie troch výborov, ktorých úlohou bolo skúmať tri otázky, a to mier a spojenectvo medzi kresťanskými panovníkmi, vnútornú reformu cirkvi a pragmatickú sankciu. Tieto výbory mali spomínané problémy skúmať a následne mali priniesť aj návrhy riešení. Ďalšie zasadnutie koncilu bolo určené na 16. november 1513.¹⁸

Ôsmykrát sa účastníci koncilu stretli až 19. decembra 1513 a rozhodli sa potlačiť všetky útoky proti cirkvi a kresťanskej viere. Prvou zásadnou otázkou, ktorú riešili, bola otázka vnímania duše: „*Za našich dní (potvrdzujeme s bôhom), že ten, kto sadiť kúkoľ, odveký nepriateľ ľudského rodu odvážil sa zasieť a rozmnožiť na Pánovom poli nemálo škodlivých chýb, ktoré veriaci vždy odmietali, zvlášť o pôvode racionálnej duše, že je smrteľná a jedna pre všetkých ľudí; a niektorí nerozvážne filozofujú o tejto téme zdôvodňujú, že – prinajmenšom z filozofického hľadiska – je to pravda.*“¹⁹ Tieto tvrdenia boli zavrhnuté a bolo vyhlásené, že duša existuje sama a je súčasťou ľudského tela a je v každom ľudskom tele. Konciloví otcovia určili, že akékoľvek iné učenie má byť odsúdené.²⁰ Druhá časť tohto zasadnutia bola venovaná upokojeniu pomerov medzi kresťanskými vladármi a taktiež k náprave pomerov v Čechách. Predstavitelia koncilu sa rozhodli, že zvolajú stretnutie s týmito panovníkmi a urovnajú pomery medzi nimi a veriacimi. Vyslanci jednotlivých panovníkov boli oboznámení s týmto zámerom a vo svojich krajinách mali informovať aj panovníkov, aby sa dosiahol mier a zjednotenie kresťanských síl. Osobitne sa koncil venoval aj situácii v Čechách a rozhodol, že svojich vyslancov pošle aj do tejto časti Európy. Nemalo však ísť o násilné prinavracanie k pravej viere, ale cieľom mala byť výmena názorov a postupný návrat k pravej viere. Záležitost' ohľadom odvrátenia sa českých krajín od pravej viery bola poslednou, ktorá sa riešila na ôsmom zasadnutí. Deviate zasadnutie bolo určené na 5. apríl 1514.²¹

¹⁷ BARON, A. - PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łacinski i polski. Tom IV. (1511 – 1870). Lateran V, Trydent, Watykan I.* Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 53.

¹⁸ TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils. Volume I.* London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 605.

¹⁹ BARON, A. - PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łacinski i polski. Tom IV. (1511 – 1870). Lateran V, Trydent, Watykan I.* Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 57.

²⁰ KUMOR, S. *Cirkevné dejiny 4. Jeseň cirkevného stredoveku.* Levoča : POLYPRESS, 2002, s. 257.

²¹ BROSE, O. – LECLER, J. – HOLSTEIN, H. – LEFEBVRE, CH. *Lateran V und Trient.* Mainz : Matthias – Grünwald Verlag, 1975, s. 72 – 73.

Deviate zasadnutie sa začalo 5. mája 1514 a koncil opäť žiadal zmierenie medzi kresťanmi. Keďže na predošlom zasadnutí boli za kresťanskými panovníkmi vyslaní legáti, teraz už mohli účastníci koncilu pracovať s odkazmi od niektorých panovníkov. Taktiež bola prijatá aj všeobecná výzva: „*Keďže máme veľkú túžbu pokračovať s riešením závažnejších otázok na ďalšom zasadnutí, žiadame Pána, prosíme a radíme s láskyplným požehnaním všetkým prelátom, kráľom, vojvodom, markízom, grófom a iným, ktorí zvyčajne prišli, alebo poslali niekoho na všeobecné koncily, ale tentokrát zatiaľ neposlali ani hovorcov alebo právoplatné inštrukcie, aby sa rozhodli čo najrýchlejšie buď prísť osobne, alebo poslať vybraných a kompetentných vyslancov s platnými inštrukciami na tento svätý Lateránsky koncil, ktorý je tak užitočný pre kresťanstvo.*“²²

Okrem tohto sa na deviatom zasadnutí dostala do popredia aj otázka úpadku kléru, od najnižších hodností až po tie najvyššie. Jedným z prvých problémov bolo získavanie cirkevných hodností: „*Rozhodli sme sa preto začať s povyšovaním do cirkevných hodností. Náš predchoda, v zbožnej pamäti, pápež Alexander III., tiež na Lateránskom koncile (III.) deklaroval, že vek, vážená osobnosť a vedomosť písma majú byť starostlivo skontrolované pri dosadzovaní jednotlivcov do biskupstiev a opátstiev a že nič neprekáža Božej cirkvi viac, ako keď sú nehodní preláti prijatí do vedenia kostolov.*“²³ To znamená, že pri dosadzovaní do vysokých hodností sa malo dbať na výber vhodných kandidátov a podobne sa malo postupovať aj pri obsadzovaní uprázdnených kostolov. Čo sa týkalo veku, tak predstaveným kostola sa nemohol stať nik mladší ako 27 rokov a v kláštoroch bol vek predstaveného stanovený na 22 rokov.

Zaujímavé boli aj nariadenie týkajúce sa kardinálov: „*Tým pádom nielen vyzývame a radíme, ale tiež nariaďujeme a prikazujeme, aby odteraz každý z kardinálov nasledujúcich učenie Apoštola žil rozumný, mravne čistý a boží život, ktorý bude žiarť pred ľuďmi nielen pre zdržiavanie sa od zlého, ale pre zdržiavanie sa od akejkoľvek podoby zlého.*“²⁴ Kardináli mali viesť príkladný život aj čo sa týka bývania či vybavenia ich príbytkov, ktoré mali byť striedme. K svojim sluham sa mali správať s rešpektom a mali poskytovať pomoc núdznym. Minimálne raz za rok mali navštíviť svoju titulárnu baziliku a mali sa zaujímať o život kňazov a veriacich, ktorí im boli zverení. V jednotlivých článkoch bola kladená dôležitosť aj na odev kardinálov či iných duchovných osôb, ktorý mal byť takisto striedmy. Okrem toho sa mali kardináli zdržiavať na územiach, ktoré boli postihnuté herézou.

Na potlačenie rôznych škandálov či pokleskov cirkevných, ale aj svetských predstaviteľov bolo nariadené, aby učitelia výraznú pozornosť venovali výučbe náboženstva, jeho zvykov a tradícií: „*Vo sviatočné dni mali obmedziť vyučovanie len na to, čo sa týka náboženstva a dobrých mravov a je ich povinnosťou inštruo-*

²² TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 612.

²³ BARON, A. - PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łacinski i polski. Tom IV. (1511 – 1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 81.

²⁴ TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 617.

vať, povzbudzovať a vynucovať si pozornosť žiakov v týchto záležitostiach v takom rozsahu, v akom to je možné.²⁵

Taktiež boli určené tresty za rúhanie sa: osoba vyššie postavenia mohla rúhaním sa stratiť svoje postavenie a osoby z najnižších vrstiev sa mohli dostať až na galeje. Okrem toho bol zavrhnutý konkubinát klerikov, ale aj laikov, za ktorý bol takisto určený trest. Prijaté boli aj uznesenia o simónii a cirkevné benefíciá mali byť výhradne v rukách cirkevných osôb. Na konci zasadnutia sa riešila aj otázka čarodejníctva: *„Čarodejníctvo, prostredníctvom kúziel, veštením, povier a vyvolávanie zlých duchov, je zakázané obidvoma, cirkevným právom aj sankciami svätých kanónov. Nariadujeme, že klerici, ktorí budú uznaní vinnými z týchto vecí, budú uvalení pod hanbu rozhodnutím nadriadených. Ak od toho neupustia, budú degradovaní a nútene na istý čas upresnený nadriadenými, umiestnení do kláštora a zbavení všetkých benefícií a cirkevných úradov.“*²⁶ Laici, ktorí by sa dopustili takýchto vecí, mali byť ihneď exkomunikovaní a odovzdaní svetským súdom.

Desiate zasadnutie koncilu sa začalo 4. mája 1515 a zaoberalo sa viacerými témami. Prvou z nich boli kreditné organizácie s názvom Montes Pietatis,²⁷ ktoré požičiavali peniaze s nízkym úrokom tým, ktorí sa nečakane dostali do finančnej tiesne a mali ich ochrániť pred úžerníkmi. Niektorí ich považovali za ilegálne a odporujúce evanjeliu, preto koncil rozhodol: *„Keďže celá táto otázka, zdá sa, znepokojuje celú cirkevnú obec v otázkach pokoja a umiernenosti, deklarujeme a definujeme so súhlasom svätého koncilu, že vyššie spomenuté kreditné organizácie, založené štátmi, a preto schválené a potvrdené autoritou apoštolského stolca, neprinášajú žiadne zlo, ani neposkytujú podnety na hriech kvôli tomu, že získavajú okrem kapitálu nevelkú sumu na svoje výdavky, v prípade, že je určená výlučne na zaplatenie výdavkov pre zamestnancov a iných vecí, ktoré patria (ako bolo spomenuté) na udržiavanie organizácií a pokiaľ z nich nemajú iný profit.“*²⁸

Okrem toho v ďalšej svojej časti zasadnutie riešilo správanie sa niektorých prelátov, ktoré neprislúchalo ich stavu. Koncil nariadil tým, ktorí mali právomoc takéto priestupky trestať, aby tak urobili. Koncil taktiež rozhodol, aby bola kníhtlač kontrolovaná a každá jedna kniha preverená, aby sa nešírili knihy odporujúce viere. Na konci zasadnutia bol určený pevný termín, do ktorého sa mali účastníci dostaviť na ďalšie zasadnutie, a bol ním 1. október. Jedenáste zasadnutie sa malo konať 14. decembra 1516.

Aj napriek určenému dátumu sa jedenáste zasadnutie koncilu začalo 19. decembra 1516. Na tomto zasadnutí sa koncilovní otcovia venovali spôsobu kázania,

²⁵ TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 621.

²⁶ BARON, A. – PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łacinski i polski. Tom IV. (1511 – 1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 83.

²⁷ BROSSE, O. – LECLER, J. – HOLSTEIN, H. – LEFEBVRE, CH. *Lateran V und Trient*. Mainz : Matthias – Grünewald Verlag, 1975, s. 82 – 83.

²⁸ TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 627.

ale aj otázke už spomínanej pragmatickej sankcie. Koncil uznal, že je potrebné vymedziť tresty pre tých, ktorí šíрили nepravé učenie, či sa odchyľovali od učenia cirkvi. Preto bolo nariadené, že ten, kto chce v budúcnosti kázať, musí byť najskôr preverený: *„Kdekoľvek by šiel kázať, musí poskytnúť garanciu biskupovi a iným miestnym prelátom, kde je zahrnuté jeho preskúšanie a kompetencie, a to v podobe originálu alebo iných dokumentov od osoby, ktorá ho skúšala a povolila mu kázať.“*²⁹

Na tomto zasadnutí sa riešila aj otázka práv a postavenia kazateľov a členov rôznych rádov a reholí. Aby nevznikali rozpory medzi jednotlivými predstaviteľmi cirkvi, bolo nariadené: *„Rozhodli sme sa a deklarujeme, so súhlasom svätého koncilu, že spomínaní biskupi, ich nadriadení a iní preláti môžu navštevovať farské kostoly, ktoré legitímne patria mníchom s ohľadom na ich miesto pobytu a môžu sa zaujímať o všetko, čo zahŕňa starostlivosť o farníkov a ochranou a administráciou sviatosti oltárnej, ale nesmú ako návštevníci spôsobovať problémy alebo extra výdavky.“*³⁰

Odsúdený bol aj konciliarizmus a pragmatická sankcia z Bourges. Bol schválený bolonský konkordát, uzavretý medzi pápežským štátom a Francúzskom. V závere bolo príslušníkom rádov pripomenuté, že majú prejavovať poslušnosť voči vyššie postaveným a všetci sa majú k sebe správať úctivo a pracovať spoločne pre dobro cirkvi.³¹

Posledné, dvanáste zasadnutie sa začalo 16. marca 1517 a nieslo sa v duchu rekapitulácie toho, čo sa na koncile podarilo za jednotlivé roky dosiahnuť. V záverečnej konštitúcii si koncilovní otcovia pripomenuli začiatky koncilu pod vedením Júliusa II. a jeho najväčšie úspechy: porážku pisanského koncilu a odsúdenie simónie. Z obdobia Leva X. si koncil pripomenul upokojenie pomerov medzi kresťanmi a kresťanskými panovníkmi, vnútornú reformu či urovnanie vzťahov s Francúzskom. Po pripomenutí si všetkých významných udalostí koncilovní otcovia schválili ešte raz, na čom sa koncil doteraz uzniesol, a verili, že vyriešili všetky problémy v cirkvi. Koncil tak po piatich rokoch trvania uzavrel.³²

No ešte v tom istom roku sa ukázalo, že situácia v cirkvi nie je taká ideálna. Dňa 31. októbra 1517 bolo publikovaných 95 téz Martina Luthera proti odpustkom, ktoré spustili následnú vlnu reformácie.

²⁹ TANNER, N. P. *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume I. London : Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 635.

³⁰ BARON, A. – PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych: tekst łacinski i polski. Tom IV. (1511 – 1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 143.

³¹ KUMOR, S. *Cirkevné dejiny 4. Jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : POLYPRESS, 2002, s. 257.

³² DLUGOŠ, F. *Koncily katolíckej cirkvi*. Levoča : MTM, 2005, s. 261.

EKELI SZÁKI JÁNOS REFORMÁTUS LELKÉSZ VÉRTANÚSÁGÁNAK RÖVID TÖRTÉNETE

*A SHORT STORY ABOUT MARTYR'S DEATH OF THE REFORMED
PREACHER JÁN SZÁKI*

TÖMÖSKÖZI Ferenc

The subject of the paper is to describe the events in Komárno, which took place shortly before the Pressburg courts with Protestant preachers in 1673-74. The reformed preacher Ján Száki was a central character of the events in Komárno in 1672. He was also a son of the Reformed preacher and Bishop Ján Száki from Szenc. In 1674, he was convened before a tribunal of Pressburg, where he voluntarily decided to go to exile, knowing the tragic fate of his son. His decision was confirmed by his martyred son, who was tortured in Komárno. There, in 1672, the Protestants were forced to hand over churches and religious possessions to the Jesuits and Franciscans. Already before that event, the Protestant clergy had also been banished from the city. After a short time, however, a fire broke out in the city and the churches were destroyed. Protestants were accused of starting a fire, namely the former Reformed priest from Komárno, Ján Száki, living in the nearby village of Ekel, his wife, and three other people. An investigation and judicial commission was very quickly formed in the city, composed of the imperial commander Hoffkirchen and the Archbishop of Kalocsa, Juraj Szécsényi. The accused were convicted of the death penalty without proper evidence. Ján Száki had to watch the executions of the other convicts first and then he was executed in a very cruel manner. The events in Komárno were an example of the culminating Re-catholization in the Kingdom of Hungary in the last third of the 17th century and a kind of introduction to the court trials in Pressburg. Nowadays, a commemorative plaque on the Reformed Church in Ekel and the Holy Trinity Statue, built by the Jesuits, on the place of execution in Komárno, remind us a tragic story of János Száki.

Key words: Re-catholization, Protestants, Komárno, 17th century, martyrdom.

Elöljáróban annyit szeretnénk megjegyezni, hogy Száki János ekeli református lelkész nem azonos Szenczi Száki Jánossal, noha rokoni kapcsolat volt köztük. Száki János a felső-dunamelléki püspöknek, Szenczi Száki Jánosnak volt a fia. Hencze János tanúvallomása szerint, a mostoha apja hozta Ekelre Somorjáról, ahol az apja volt lelkész.¹ Szenczi Száki János, aki 1666-ból szintén Ekelről keltezi Komáromi Csipkés Györgynek „*Igaz hit az az, olly CCXLI magyar predikaciok, [...] üdvözlő versét: Titkait Istennek sáfárló Doctori szolga S Christus nyájjának szent dolgát mutató példa, Ez magyar népnél nyelvén használni ki sokban Ké-vánsz; szentírást, hit dolgát, tudva tanítván, Méltó dicsérem szent munkád, mert sokakat épít, Elj hát Istennek drága edénnyel hosszas időt. Szenczi Száki János superintendens és somorjai prédikátor. Eklén. 6. Máji, 1666.*” Ekkor Ekelen volt

¹ FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 449.

a fiánál. Szenci Száki János püspök 1673-ban Somorjáról Tatára ment prédikátornak, innét hívták 1673-ban Pozsonyba.² Az apát, vagyis a püspök Száki Jánost még az 1674. évi pozsonyi rendkívüli törvényszék elé idézték. Önként írta alá azt a végzést, mellyel önkéntes száműzetésbe ment, mert fiának szomorú példájából jól tudta, milyen sors vár rájuk. Pozsonyból félévi szolgálat után elüldözték, 1675-ben húsvét előtt 3 héttel számkivetései és bujdosásai után Neszmélyen elhunyt.³ Séllyei István írja a gályákról Beregszászi Istvánnak Velencébe, hogy Senczi Száki János Velencében halt meg 1675 márciusában.

Száki János mártíromságát⁴ a zavaros 17. századi magyar történelem korszakalkotó eseményei indítják el. Az 1664-es szégyenletes vasvári békével világgossá vált a magyar rendiség számára, hogy nem maradt más választás, mint az elszakadás a Habsburgoktól. A Wesselényi Ferenc nádor vezette összeesküvés azonban elbukott. Leleplezését követően a magyarországi protestáns lelkészeket és tanítókat megvádolták azzal az, hogy a Nádasdy–Zrínyi-féle összeesküvésnek ők is részesei voltak. 1674-ben Kollonics Lipót a pozsonyi bíróság elé idéztette őket. A lelkészek egy részét hitük vagy hivataluk és hazájuk elhagyására kényszerítette, illetve a nápolyi gályákra hurcoltatta. Ezeket a súlyos ellenreformációs törekvéseket az 1681-es soproni országgyűlés próbálta orvosolni. De hogy kerül Száki János, egy falusi lelkész ebbe a történetbe? A Wesselényi-féle összeesküvés ügyében 1671. ápr. 4-én Víglebibus Jánost, aki 1666–1672 között volt komáromi evangélikus lelképásztor, kihallgatták Komáromban. Ő ekkor 38 évesnek vallotta magát. Zrínyi, Frangepán és Nádasdy dolgairól vallomása szerint semmit sem tudott. Ennek ellenére Hofkirchen Károly Lajos várparancsnok és Széchenyi György győri püspök már 1672. jan. 25-én elvette a nemrégén saját költségükön épített templomukat, parókiájukat, iskolájukat s egyéb ingó és ingatlan vagyonukat. Víglebibus lelkészt kiűzték a városból, templomukat pedig a jezsuiták kapták meg, akik Aranyszájú Szent János tiszteletére szentelték.⁵ Elűztek két reformátusok lelkészt is, Szondi Istvánt és Csúzi Cseh Jakabot⁶. Az elfoglalt egyházi épületek még

² FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 449.

³ FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 449. Séllyei István levelét Beregszászi Istvánnak lásd: MAKLÁRI PAP, L. Séllyei István levele. In *Sárospataki füzetek*. 1863, évf. 7, p. 61.

⁴ Jelen rövid írás legfőbb kútfője THÜRY, E. *A révkomáromi ev. ref. egyház múltja* című cikksorozata, amely a *Protestáns egyházi és iskolai lapok*, 1889, 32. évf. 32–44. számban jelent meg.

⁵ PAYR, S. *A Dunántúli Evangélikus Egyházkerület története*. I. kötet. Sopron, 1924, p. 527.

⁶ „Teológia doktor, református püspök, szül. 1639-ben Losoncon. Iskoláit Pápán kezdte, felsőbb tudományok hallgatására külföldi egyetemekre ment: 1663. okt. 22-től Franekerában járt, 1665-ben Utrechtben is megfordult. Franekerában lett theologiai doktor 1665-ben. Hazájába visszatérve, előbb kecskeméti rektor, 1668-ban pedig komáromi második lelkész lett, de innét 1673. elején Hofkirchen Károly várparancsnok katonai hatalommal a ref. tanítókkal és tanulókkal együtt a városból kiűzte. Ezután Losoncra ment prédikátornak. 1674. márc. 5. a rendkívüli törvényszék elé idéztetett Pozsonyba s ápr. 4. fej- és jószágvesztésre ítéltetvén, fogságban maradt ott két hónapig, azután Sárvárra vitték, hol egy évig volt börtönben. 1675. jún. Triesztbe szállították; a csapatnak kísérő kapitánya hajlandó volt néhányukat váltságdíj mellett szabadon bocsátani; ennek beszerzésére Bécsbe küldötte Csuzit, ki a magával hozott összegért Beregszászy Istvánnal együtt szabadon bocsátatott. Megfordult ezután Svájcban és onnan haza érkezvén, Losoncon

ugyanezen év júniusában leégtek, a városban többször is voltak tűzesetek. A protestánsokat gyűjtogatással vádolták. Hoffkirchen várparancsnok és Széchenyi püspök törvényszéket rögtönöztek. Száki János ekeli református lelkész és Sári Lőrincné lelkészözvegyet állítólagos bűnösökként 1672. szeptember 1-jén halálbüntetéssel kivégezték.

Az események kapcsán érdemes kitérni a részletekre is, érdemes megnézni a részleteket, megnézni azt a történelmi teret, hogy ez az eset milyen közegben is játszódott le, milyen felekezeti ellentétek voltak akkor Komárom városában egy olyan zavaros időszakban, mikor néhány év alatt a protestáns többségű város katolikussá vált köszönhetően a könyörtelen ellenreformációnak. Ekeli Száki János története csak a kezdete annak az ellenreformációs hullámnak, amely később gyászévtizedként íródik be a református emlékezetbe.

Révkomáromban a 17. század elejétől a reformátusok képezik a lakosság többségét. Ez azt jelenti, hogy a soraik közül választották a városi tanács és az előjáróság nagyobb részét is. Így 1666-ban újra megválasztották városbírónak Kecskeméti Csik Balázst. Ekkor egy Géczy nevű jezsuita szerzetes rávette gróf Souches várparancsnokot, hogy ne erősítse meg a választást, hanem utasítsa arra a révkomáromi polgárokat, hogy katolikus bírót válasszanak.⁷ A protestánsok kénytelenek voltak Hattyú István személyében katolikus bírót, jegyzőt és a tanácsba is hat római katolikus polgárt választani. A protestánsok a vármegyéhez is folyamodtak, de mindhiába. A jezsuiták pedig rábeszélést a városi tanácsot, hogy a bíróválasztás színhelye a Szent András-templom legyen. 1716-tól kezdve az újonnan választott bíró a tanács és a nép kíséretében a Szent András-templomba vonult, az ünnepélyes szentmise és a prédikáció hallgatása után a plébános kezébe tette az esküt. 1669 decemberében gróf Hoffkirchen leváltotta és saját házában őrizet alatt tartotta Hattyú Istvánt, mivel nem a várkapitány elképzelései szerint viselte magát a katolikusok irányában, és nem akart vakon hódoló szolgája lenni a tábornoknak.⁸ Az ezt megelőző évben, 1668-ban Szent Adalbert ünnepén (ápr. 23.) a reformátusok a szőlőben és a kertekben dolgoztak. Géczy jezsuita szerzetes emiatt saját kezűleg verte meg és kergette el a munkásokat. A nagy lármára az utcán összefutottak a protestánsok, és fokost, fejszét, kardot és puskát ragadva vetették üldözőbe Géczyt és csatlósait, akiket csak gróf Souches őrserege mentett meg a lincseléstől.⁹ Az említett Géczy és Souches-féle üldözések és jogfosztások csak előhírnökei voltak mindannak, melyeket Szelepcsény György esztergomi érsek

(1676.) lelkészi hivatalát ismét elfoglalta. 1680-ban már kóczi komárommegyei ref. lelkész volt. Megjelent az 1681. soproni országgyűlésen. 1681–82-ben debreceni prédikátor volt. 1683. nov. 7. ismét a losonciak választották papjuknak. 1683. nov. 7. lett debreceni rendes lelkész és 1692 őszén, a Sellyei István halála után Pápara hívták lelkésznek. 1693-ban a veszprémi szuperintendenciális gyűlésen a pápai, vagy veszprémi egyházkerület püspökévé választott. Meghalt 1695 március 22. Pápan 56 éves korában.” SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. [online]. [cit. 2017. 10-21] <http://mek.oszk.hu/03600/03630/html/>.

⁷ PAYR, S. A *Dunántúli Evangélikus Egyházkerület története*. I. kötet. Sopron, 1924, p. 526.

⁸ N. N. Értesítő a Pannonhalmi sz. Benedek-rend Rév-komáromi *kath. Kis-gymnasiumáról az 1883-84-ik tanév végén*. Komárom, 1884, p. 19.

⁹ *Annales parochiae comariensis ad annum 1668*. Idézi: THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1889, évf. 32, sz. 42, p. 1338.

és királyi helytartó, Kollonics Lipót bécsújhelyi püspök, a Révkomáromba rendelt Széchény György kalocsai érsek és a vakbuzgó Hoftkirchen várparancsnok a következő években véghez vittek.

1672. január 27-én Szelepcsényi György esztergomi érsek és királyi helytartó a jezsuiták és a komáromi születésű gróf Kollonics Lipót bécsújhelyi püspök sürgetésére Széchényi György kalocsai érseket és egyszersmind győri püspököt királyi biztosnak küldték Komáromba. Széchényi György rendeletére az említett napon gróf Hoffkirchen Károly Lajos katonai karhatalommal elfoglalta mind a két protestáns felekezet templomát, iskoláját és egyéb egyházukhoz tartozó javaikat. A városból kiűzött lelkészeknek halálbüntetés terhe alatt megtiltotta a város területére való lépést. A lutheránusok megadták magukat, de a reformátusok tiltakoztak. Bár hiába, mert még ugyanaznap déli 12 órakor el kellett hagyniuk Szundy István és Csúzy Cseh Jakab református és Viglebius János evangélikus lelkészeknek a várost, s a két felekezet minden vagyonát Thorday Ignác, a Szent András-templom plébánosa vette át a királyi biztos kezéből a Jézus Társasága számára.¹⁰ A templomukat védő reformátusokat Hoffkirchen katonáival elűldözte, lelkészeiket, Szondy Istvánt és Csúzi Cseh Jakabot elűzték és halálosan megfenyegettettek, hogy ha visszatérnének Révkomáromba.¹¹ Ezeket a sérelmeket elmondják az evangélikus rendek az 1687. évi pozsonyi országgyűlésre felterjesztett sérelmeik között ekképpen: „Szabad királyi Révkomárom városában a templomok, iskolák elfoglaltattak, mindkét hitvallású evangélikusok lelképásztoraik elűzettek; a helvét hitvallásúak iskolai épületei a franciscanus páterek által lerontattak; klastromi lakásnak a helyben levő helvét hitvallásúak parochiális épületei elfoglaltattak, az iskolához tartozó telkeket pedig darabonként eladogatták. Ezeken felül kegyes alapítványaik, clenodiumaik, hittell közre adott pénzeik elvették és elraboltattak.”¹² Ezután megkezdődött az elfoglalt javak felett az osztozás. Thorday Ignác mint jezsuita plébános a saját rendje számára szeretne volna megtartani, de a ferences rendiek is követelték a részüket. Mivel nem sikerült elosztaniuk egymás között az elkobozott vagyont, Szelepcsény György érsek úgy intézte el a dolgot, hogy a lutheránusok egyházi javai a jezsuitáké, a reformátusok vagyona pedig a ferenceseké legyen. De annyit mégis elértek a jezsuiták, hogy a református gyülekezet templomának tornyából, amelyet lebontottak, mert közel állt a városhoz, két ha-

¹⁰ N. N. Értécsítő a Pannonhalmi sz. Benedek-rend Rév-komáromi kath. Kis-gymnasiumáról az 1883-84-ik tanév végén. Komárom, 1884, p. 19.

¹¹ BALÁZSOVITS, O.: *Brevis historia conventuum ordinis s. Francisci Seraphici reformatae provinciae Mariae Hungariae*. Typis Francisci Regii Mayer, Posonii, 1869. p. 157. Idézi: THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1889, évf. 32, sz. 42, p. 1376.

¹² OKOLICSANY, P. – LEHMANN, CH. *Historia diplomatica de statu religionis evangelicae in Hungaria in tres periodos distincta*. 1710. p. 232 Idézi: THÜRY E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1889, évf. 32, sz. 42, p. 1376. Az eredeti szöveg: In Oppido Regio RevComarom, Templi, Parochiae, scholae sunt occupata, Ministri utriusque Confessionis expulsus, scholae Helveticae Confessionis, aedificium, per Patres Franciscanos dirutum, aedificioque Claustrum eorundem in loco Parochiae Helv. Confess. superaedificari applicatum, fundus verò ejusdem scholae dividendus est. Legata insuper pia, Clenodia & pecunia Juramento mediante ab Evangelicis exasta & ablata.

rangot kapjanak, a ferences rendiek pedig csak egyet és az óraművet. Az evangélikus templomot német plébániatemplomnak szánták, a körülte lévő temetőbe keresztet állítottak, az iskolát pedig katolikus német iskolává alakították, amelynek kezdetben 50 tanulója volt.¹³ De gazdagon kárpótolták őket azzal az ezer tallérral, amelyet I. Rákóczy György fejedelem özvegye az érsekújvári kálvinisták templomának javítására a révkomáromi református egyháznál helyezett el, és amely Lipótnak egy 1672. szeptember 16-án kelt rendeletével a ferencesek tulajdonába került.¹⁴ A templomaitól, iskoláitól, összes egyházi épületétől¹⁵ és vallásgyakorlatuk folytatásától megfosztott protestánsok a tőlük elfoglalt egyházi épületeket felgyújtották. Jezsuita vallomások alapján a jezsuita kolostort is fel akarták gyújtani: a kolostor közelében levő vár árkába rejtették el a gyújtó szerkezeteket. Az állítólagos gyújtogatókat, egy protestáns szolgálot és bűntársát, egy 18 éves fiút, elfogták. Azt vallották, hogy „azon legutóbbi tüzeket is, melyek Öt esetben 18 házat¹⁶ hamvasztottak el, egy csallóközi református pap felkérése folytán tették, aki pénzt adott egy a városban lakó özvegy papnénak, hogy azon gyújtogatókat fogadjon fel.” Az özvegy papnénak – így szól a vallomás – sikerült is egy katolikus vallású közkatonát megvesztegetni, aki a várból gyújtószerkezet, taplót, kénkövet és puskaport csempészett ki. A vallomások egyértelműen kínvallatások irányított eredményei voltak. Ugyanis egy már nem komáromi, aki közvetlenül nem volt érdekelt, miért vállalkozott volna arra, hogy a komáromi reformátusokért bosszút álljon? Egy szegény prédikátor ugyan miből adhatott volna pénzt gyújtogatók felfogadására? Egy lelkészözvegy hogyan lehetett tettestársa? És ha a komáromi kálvinisták ki akarták üldözni városukból a jezsuitákat, vajon szükségük volt-e Száki János vagy Sári Lőrinczné közreműködésére?¹⁷ Ezt a korabeli források sem hitték el.¹⁸ Thury Etele nem vitatja, hogy a tüzeket protestánsok okozták volna,

¹³ N. N. Értesítő a Pannonhalmi sz. Benedek-rend Rév-komáromi *kath. Kis-gymnasiumáról az 1883-84-ik tanév végén*. Komárom, 1884, p. 20.

¹⁴ BALÁZSOVITS, O. *Brevis historia conventuum ordinis s. Francisci Seraphici reformatae provinciae Mariae Hungariae*. Typis Francisci Regii Mayer, Posonii, 1869. p. 159. Idézi: THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1889, évf. 32, sz. 42, p. 1376.

¹⁵ OKOLICSANY, P. – LEHMANN, CH. *Historia diplomatica de statu religionis evangelicae in Hungaria in tres periodos distincta*. 1710. p. 205.

¹⁶ Az értesítőben található szöveg szerint 28 házat gyújtottak fel. Ld. N. N. Értesítő a Pannonhalmi sz. Benedek-rend Rév-komáromi *kath. Kis-gymnasiumáról az 1883-84-ik tanév végén*. Komárom, 1884, p. 20. Ezen felül a pozsonyi vértörvényszéknek a prédikátorok elleni vádpontja szerint pedig 200 ház gyújtottak fel. Sőt a vádpont szerint a halálig elkeseredettek még ezzel sem érték be, hanem a jezsuiták rendházát is fel akarták gyújtani s állítólag magát a várat is romba akarták dönteni. Az eredeti szövegben a 61. vádpont: „Quod Comoromiense fortalitium ruinare volentes, tempore quo ventus illuc ferebat, oppidum accenderint, ducentis domi bus combustis etc”. LAPÁNSKY, J. *Extractus brevis et verus etc*. 1675. Tyrnaviae. 3. LÁNYI, Gy. *Funda Davidis*. 1676. p. 30. Idézi: FÖLDVÁRY L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 447–448.

¹⁷ FÖLDVÁRY L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 448.

¹⁸ „Novimus ad delirae cujusdam Aniculae, mille questionibus tortae et vexatae confessionem, miserum quondam Predicantem, incendii illius reum fuisse accusatum; eumque – qui nunquam incendarius fuit – a nostri temporis incendiariis persecutoribus ad rogam damnatum”. *Apologia Ministrorum evangelicorum Hungarie*. 1677. Közreadja: RÁCZ, K. A nápolyi gályákra elítélt

inkább az mellett van, hiszen könnyen vezethette a bosszúvágy a protestánsokat az elvett templomokért és iskolákért, de hozzáteszi, azért egy-két ember nemtelen bosszújáért az egész protestáns felekezetet sújtani nem lehet. Egyrészt kérdés-ként merül fel, hogy a jezsuitáknak kapóra jött-e a gyűjtogatás ürügye arra, hogy rég kiszemelt áldozatukat, a felső dunamelléki püspök fiát, Száki János ekeli református lelkészt eltávolítsák? Másrészt pedig református lelkész már nem tartózkodott Komáromban ilyenkor, hiszen ki lettek tiltva. Így használta fel a protestánsok üldözésére a révkomáromi tüzeket Szécsény György, aki később maga is kinyilatkoztatta az udvarában levő főemberek kérdésére: „mit akarnának a sok papoknak citatiojukkal, kiknek nagyobb része, maguk is tudják, hogy ártatlanok?“, hogy „Magyarországban az evangélikusoknak olyan kötelet fontunk, melyet ha a nyakukba rántathatunk, soha többször az evangéliumi vallás lábára nem áll, ha pedig azt nem cselekedjük, csak magunknak szerzünk bajt.”¹⁹ Egyértelmű, hogy nem az ekeli lelkész bujtogatta és fogadta fel a gyűjtogatókat. A lelkészözvegy, aki Sári Lőrincz egykori révkomáromi lelkésznek volt az özvegye, és akit szintén lefejeztek, ekkor már nem is lakott Révkomáromban, hanem szintén Ekelén, mivel Száki János feleségével volt rokoni kapcsolatban. Már korábban említve volt, hogy halálbüntetés terhe alatt megtiltották az elűzött lelkészeknek, hogy visszatérjenek Révkomáromba. Száki János ekeli lelkész mégis visszatért. Ekkor Hoffkircheti egy Pál nevű vajdát, német katonákkal éjnek idején elküldött Ekelre Száki elfogására. Széchenyi György meghagyja a várkapitánynak, hogy ha kell, Zámolyi György kapitánytól katonai segílyt kérjen.²⁰ Száki János értesülve a közelgő veszélyről, mert – mint Katona György és Szabó István szemtanuk vallják – a katonák a sertésöl-ban elbújva akadtak rá. Onnét „durva szidalmak és bántalmazások közt kivon-szolva, a kövér férfit oly erősen összekötötték, hogy keservesen nyögött alatta; az-után kocsira vetve úgy vitték be Püspöki felől Komáromba szent Mihály nap előtt való héttel.”²¹ Ekkor Hoffkirchen, Széchenyi és a jezsuitákból alakult törvényszék a szolgáló, a 18 éves fiú és a katonától kicsikart vallomás alapján Száki János ekeli református lelkészt elfogatta és elevenen megégettette. A lelkészözvegyet, Sári Lőrincznét, a 18 éves fiút, a szolgálót, Száki feleségét, aki börtönében a szabadulás reményében áttért a katolikus hitre, lefejezésre, a katonát pedig, aki a legutóbbi négy tüzesetnek állítólagos értelmi szerzője volt, tettei színhelyén négy ízben tüzes vasfogókkal megcsipkedtetésre és máglyára ítélte. Az ítéletet először a nőkön, majd a szolgálókon és a katonán hajtották végre, amelyeket Szákival végignézetek. A végére maradt ő maga, akinek kegyetlen halála a legszörnyűbb példa a gályarabság előtti szenvedéseknél.²² Száki Jánost először az összekötözött

magyar protestáns lelkészek apologiája. In *Sárospataki Füzetek*. 1868. évf. 12, p. 874. o. Idézi: FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 448.

¹⁹ THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1889, évf. 32, sz. 42, p. 1378.

²⁰ FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 449.

²¹ FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 450.

²² LÉVAI, A. Az ellenreformáció eseményei és hatása Komáromban és környékén a 17. sz. második felében. In *Rekatolizáció, ellenreformáció és katolikus megújulás Magyarországon*. (Szerk.) Péter Kónya. Prešov : Prešovská univerzita, 2013, p. 78.

kezeinél fogva egy bitóra feszítette a hóhér, amíg a lábaira akasztott nehéz kő súlya alatt izmai szakadozni kezdetek: szíve alatt parázssal perzselte.²³ Majd „1671. Szent Mihály havának első napján megölettek a papot, a körülötte forgolódó jésuita, Diocletianusnál is kegyetlenebb szentatya az hóhérral megberetváltatta, azután forró olvasztott óntot öntetett fejére ezt mondván: »önts az ő fejére szentelt olajat, mert méltó ő ilyen drága kenetre.«”²⁴ Ezután az előre elkészített vásznat kénköbe és szurokba mártva meztelen testére varrták, majd meggyújtották, és eleven elégették.²⁵ Az áldozatok ártatlansága csakhamar kiderült, az ország protestáns rendjei Lipótnak az 1681. évi országgyűlésen bejelentették az esetet. A katolikus klérus kitartott amellett, hogy a megégetés nem vallási okból, hanem a gyújtogatás bűne miatt hajtatott végre, ítélő bírái pedig saját vallásbeli Assessorok voltak. Az evangélikus rendek azt válaszolták, hogy ők készek és képesek még az országgyűlés folyamán bebizonyítani az ország rendjei előtt, hogy a lelkészt ártatlanul égették meg. De mindez nem sikerült, mert Hoffkirchen ezután is úgy üldözte a jezsuitákkal együtt a protestánsokat, mint annak előtte.²⁶

Meg kell emlékezni arról is, hogy az 1674-ben Pozsonyba idézett lelkészek közül húszat ugyanazon év májusában a révkomáromi vár börtöneibe szállítottak. A húszból 19 evangélikus és egy református volt. A révkomáromi révnél Drahosóczi András várkapitány átvette őket, és a török hadi foglyok közé zárta. Három nap múlva 17 evangélikus lelkész megtagadta a hitét, Köpeczi Balázs református lelkész pedig, aki buzdította társait a hitükben való megmaradásra, öt hónap magánzárkát kapott. Majd társaival, Szedéni István dörgicsei, Bugányi Miklós sajógömöri evangélikus és Köpeczi Balázs szkárosi református lelkésszel sáncot ásattak, követ, földet hordattak, utcákat söpörtettek. A révkomáromi protestánsok a börtönbe küldött adományokat nem adták oda nekik. Drahosóczi naponta magához hívatta őket, és „esküdözött a boldogságos szűz Máriára, s minden szentekre, hogy mind Révkomáromban rothaduk el, ha át nem térnek a római katholika hitre; mert – úgymond – a király örömeit elveszti koronáját, mint sem az országban más vallást elszenvedjen. Az ilyen ijesztgetésekre Köpeczi Balázs azt szokta vala felelni: «mi ajánljuk magunkat az Isten kegyelmes gondviselésében mert Magyar országot is megtekinti Isten, de akár mint legyen is a dolog, mi Istenhez való kegyességünket, hűségünket és a jó lelkiismeretet megtartjuk és ebben a mi ártatlanságunkban a királyra appellálunk, akinek oltalma alatt hűségünket eddig is megtartottuk, ezután is megtartjuk.”²⁷

Így történt meg, hogy a gyászévtized kezdete a Komáromban kivégzettekkel kezdődik, hiszen ezután indul majd a pozsonyi vértörvényszék a gályarabok

²³ FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 450.

²⁴ BOD, P. *Kösziklán épült ház ostroma*. 1738. Kapótsi Mihály másolata 1770. Kézirat. 4. §, p. 6.

²⁵ LAMPE, A. F. *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania. Trajectum ad Rhenum*. 1728. p. 749., BOD, P. *Kösziklán épült ház ostroma*. 1738. Kapótsi Mihály másolata 1770. Kézirat. 5. §, p. 7-8.

²⁶ FÖLDVÁRY, L. Száki János prédikátor megégettetése. In *Protestáns Szemle*. 1903, p. 452.

²⁷ THÚRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1889, évf. 32, sz. 42, p. 1401. BOD, P. *Kösziklán épült ház ostroma*. 1738. Kapótsi Mihály másolata 1770. Kézirat. 41. §, p. 69.

perével. Ekeli Száki János története egybeolvad a gályarabokéval, emlékét csak Ekel község őrzi. Háláltnak 300. évfordulójára emeltek egy emléktáblát a református templom előcsarnokában. Komáromban a kivégzésének helyén a jezsuiták egy szentháromság szoborcsoportot emeletek, amely mind a mai napig ott áll.



1. kép: Komáromi szentháromság szobor



2. kép: Száki János megégetése. FÖLDVÁRY L. Száki János prédikátor megégettetése. In Protestáns Szemle. 1903, p. 451.

Krátky príbeh o martýrskej smrti reformovaného kazatela Jána Szákiho

Predmetom príspevku je opis udalostí v Komárne, ktoré sa odohrali krátko pred prešporskými súdmi s protestantskými duchovnými v rokoch 1673-1674. Ústrednou postavou udalostí v Komárne v roku 1672 bol reformovaný kazateľ Ján Száki. Bol synom taktiež reformovaného kazateľa a biskupa Jána Szákiho zo Senca. Ten bol roku 1674 predvolaný pred prešporský súd, kde sa rozhodol poznajúc tragický osud svojho syna dobrovoľne odísť do exilu. V tomto rozhodnutí ho utvrdil mučenícky osud jeho syna, ktorý sa odohral v Komárne. Tam v roku 1672 boli protestanti prinútení odovzdať kostoly a cirkevný majetok jezuitom a františkánom, už predtým boli z mesta vykázaní aj protestantskí duchovní. Po krátkom čase však v meste vypukol požiar, zničené boli kostoly. Zo založenia požiaru boli obvinení protestanti, konkrétne bývalý reformovaný farár z Komárna Ján Száki žijúci v neďalekej obci Ekel, jeho manželka, sestra jeho manželky, jeden sluha

a vojak. Narýchlo bola v meste zostavená vyšetrovacia a súdna komisia zložená z cisárskeho veliteľa Hoffkirchena a kaločského arcibiskupa Juraja Szécsényiho. Obvinení boli bez hodnoverných dôkazov odsúdení na trest smrti. Ako posledný bol veľmi krutým spôsobom popravený Ján Száki, ktorý si najprv musel pozrieť popravy ostatných odsúdených. Udalosti v Komárne boli príkladom vrcholiacej rekatolizácie v Uhorsku v poslednej tretine 17. storočia a akýmsi úvodom k súdnym procesom v Prešporku. Tragický príbeh Jánosa Szákiho dnes pripomína pamätná tabuľa na reformovanom kostole v Ekeľi a súsošie svätej Trojice na mieste popravy v Komárne postavené jezuitmi.

NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V PROTIHABSBURSKÝCH POVSTANIACH¹

RELIGIOUS FREEDOM IN THE ANTI-HABSBURG UPRISINGS

Peter KÓNYA

Religious freedom, respectively its defence against the Recatholization supported by the rulers, became one of the most important requirements of the Hungarian protestant social classes. Thanks to the anti-Habsburg uprisings, it took a strong place in their hierarchy of the social classes' freedoms. It also served as a bridge between the interests of the classes and the unprivileged social layers, thanks to which their political convergence, and finally, cooperation could continue. Its concept and place in the goals of the anti-Habsburg uprisings changed in the course of time – from a simple resistance to the first manifestations of violent Recatholization, through legal guarantees of legal actions of the Protestant Churches recognized in the country, and the restitution of confiscated real estates, up to the establishment of equal coexistence of the three recognized religions. The fight for freedom of the Protestant religions continuing more than a century resulted in a short period of religious freedom, which, however, lasted only until the Kuruces' retreat, and definitively ended with the Selmő Peace in 1711.

Key words: anti-Habsburg uprising, religious freedom, Hungary, Selmő Peace, Recatholization, Reformation.

Úvod

Jedným z najvýznamnejších fenoménov politického a náboženského vývinu Uhorska v ranom novoveku, najmä však v „dlhom“ 17. storočí,² bolo spolitizovanie slobody vyznania protestantov, resp. náboženskej otázky ako takej. Začiatky tohto fenoménu možno pozorovať ešte v priebehu reformácie, keď sa časť protestantských stavov zároveň politicky vymedzovala proti habsburskému panovníkovi a podporovala kráľa Jána (Zápolského). Po nesmelých začiatkoch rekatolizácie a prvom nástupe jej násilnej formy za Rudolfa II. sa z náboženstva postupne stalo politikum a zo slobody vyznania jedna z najdôležitejších krajinských a stavovských slobôd. V priebehu 17. storočia zaujala potom náboženská sloboda popredné miesto medzi cieľmi všetkých protihabsburských povstaní a zároveň sa mohla stať platformou pre politické zbližovanie záujmov stavov a neprivilegovaného obyvateľstva v odboji proti panovníkovi.

¹ Štúdia je výsledkom riešenia projektu VEGA 1/0619/17: Cirkevný vývin Slovenska v 16. - 18. storočí v centrálnych procesoch a každodennej rozmanitosti.

² V rokoch 1604 – 1711.

Povstanie Štefana Bocskai

Nesúlad medzi záujmami stavov, resp. krajiny a (habsburského) panovníka postupne prerástli do otvorenej konfrontácie počas vlády Rudolfa II. Uhorská šľachta neskryvala nespokojnosť s habsburskou centralizačnou politikou, porušovaním stavovských práv a slobôd, rastúcimi finančnými povinnosťami, ignorovaním domácich mocenských orgánov a obsadzovaním vysokých úradov cudzincami. Táto nespokojnosť sa vystupňovala v priebehu pätnásťročnej vojny, keď sa k nim pridružilo hospodárske zruinovanie krajiny a drancovanie žoldnierskych vojsk. Ďalšiu masívnu vlnu odporu, tentoraz nielen šľachty, ale i kráľovských miest a poddaných, priniesla rekatolizácia. Rudolf sa od začiatku svojej vlády neťajil odporom voči protestantizmu a všemožne podporoval katolícku cirkev.³ Už na sklonku storočia zakázal náboženské obrady protestantom v rakúskych krajinách a tvrdo postupoval proti protestantom v Krajinách Koruny českej.

Nástup Rudolfovej rekatolizačnej politiky v Uhorsku je spojený s konfiškáciou Chrámu sv. Alžbety v Košiciach. Keď v novembri 1603 vyzval panovník mesto, aby odovzdalo tento, vtedy (nemecký) evanjelický a. v. farský kostol Jágerskej kapitule (po páde pevnosti spolu s biskupom musela mesto opustiť), richtár Ján Bocatus s radou to striktne odmietli. Keďže mesto svoje stanovisko nezmenilo, na Nový rok 1604 na Rudolfov príkaz skonfiškoval chrám hornouhorský hlavný kapitán Barbiano de Belgiojoso s vojskom. Košický richtár a senátori po neúčinnom odpore, ktorého výsledkom bolo odobratie aj ďalších evanjelických kostolov v meste a vyhnanie kazateľov,⁴ burcovali stavy v celej krajine.⁵ Zároveň nariadil Rudolf konfiškáciu protestantských chrámov aj v spišských mestách. V marci sa zišli delegáti stavov na sneme v Prešporku, kde sa domáhali garancií slobody vyznania. Po schválení daní bol však snem predčasne rozpustený. Nespokojnosť pobúrených stavov ešte znásobila skutočnosť, že na panovníckom dvore svojvoľne pridali medzi snemové zákony 22. článok, obnovujúci všetky dovtedajšie normy na obranu katolíckej cirkvi a zakazujúci prenášať náboženské otázky na rokovanie snemu. Reakcia stavov nedala na seba dlho čakať. Na začiatku septembra sa zišli delegáti z Horného Uhorska na parciálnom sneme v Sečovciach, kde odmietli predmetný zákon rešpektovať a hrozili ozbrojeným povstaním. V takejto atmosfére pritiahol do krajiny Štefan Bocskai, v novembri obsadil Košice a postupne takmer celé Horné i Dolné Uhorsko.⁶

³ Vo svojom sídle, vtedy protestantskej Prahe sa umožnil usadiť jezuitom, ktorí po asanácii celých ulíc vytvorili svoju veľkolepú rezidenciu: Rudolfinum.

⁴ V Košiciach pôsobili traja kazatelia: nemecký, slovenský a maďarský.

⁵ R. VÁRKONYI, Á. Bocskai felkelés nemzetközi háttere. In „*Frigy és békesség legyen...*“ A bécsi és a zsitvatoroki béke. Ed. Klára Papp – Annamária Jenye-Tóth. Debrecen 2006, s. 21 – 38.

⁶ Teritórium Horného Uhorska, ako najvýchodnejšiu časť krajiny, ktorá tak zároveň ležala najďalej od Viedne, ako sídla dynastie a celej obrovskej monarchie, pozostávalo z trinástich stolíc. Patrili k nemu stolice: Spišská, Šarišská, Zemplínska, Abovská, Turnianska, Užská, Berežská, Ugočská, Gemerská, Hevešská, Boršodská, Sabolčská a Satmárska. Na jeho území ležalo najviac slobodných kráľovských miest v celej krajine, tvoriacich tzv. Pentapolitanu, spoločenstvo piatich a neskôr šiestich miest (Košice, Prešov, Levoča, Bardejov a Sabinov, od r. 1660 aj Kežmarok). Na tomto teritóriu ležali takisto dôležité, hornouhorské kráľovské banské mestá, ktoré síce neboli také významné ako dolnouhorské, mali však významnú úlohu v ekonomickom živote celej krajiny

V apríli 1605 zvolal Bocskai snem povstaleckých stavov do zemplínskeho mestčka Szerencs. Delegáti stolíc a kráľovských miest okrem iného ho vtedy zvolili za „knieža Uhorska“. Táto nová hodnosť, ktorú po ňom využili všetci vodcovia protihabsburských povstaní, mala pre Bocskai nesmierny význam. Jeho hnutie i jeho osobné aspirácie legalizovala bez toho, aby musel byť právne konfrontovaný s mocou panovníka. Na sneme formulovali stavy svoje hlavné ciele a vzniesli aj sťažnosti, najmä na pustošenie hajdúchov.⁷

Povstanci požadovali v prvom rade garancie slobody vyznania protestantov, zrušenie velezradných procesov,⁸ obsadenie úradu palatína, oslabenie komôr a garancie autonómneho postavenia krajiny, obsadzovanie vysokých úradov a veliteľských funkcií domácimi osobami, skoré uzavretie mieru s Portou a, samozrejme, všeobecnú amnestiu pre všetkých účastníkov povstania. Tie sa zhodovali s očakávaniami samotného Bocskai, ktorý od panovníka žiadal aj uznanie samostatnosti svojho Sedmoradského kniežatstva a jeho rozšírenie o niekoľko susedných uhorských stolíc. Tieto požiadavky sa stali príčinou konfliktu s viacerými magnátmi, medzi nimi i so samým Illésházom, žiadajúcimi obnovenie integrity Uhorska pod habsburskou vládou.

Po takmer dvoch rokoch bolo povstanie ukončené mierom, zostaveným vo Viedni 23. júna 1606. Mier zakotvoval právo na slobodné vyznávanie obidvoch protestantských náboženstiev pre magnátov, šľachtu, mešťanov a dokonca i vojakov pohraničných pevností, pri odstránení 22. zákonného článku z r. 1604, avšak s obmedzením „bez ujmy katolíckemu náboženstvu“, ďalej zakazoval jezuitom nadobúdať v celom kráľovstve majetky, garantoval opätovné obsadenie úradov palatína a strážcu pokladu, aj keď s obmedzenými právomocami, stanovil obsadzovanie najvyšších úradov a veliteľských funkcií uhorskými kandidátmi, ako i zverenie obrany protitureckej hranice domácim vojakom, s výnimkou dunajských pevností. Panovník uznal Bocskai za suverénneho vládcu v Sedmohradsku a postúpil mu tri hornouhorské stolice.⁹ Zároveň sa zaviazal uzavrieť mier s Osmanmi. Keďže Rudolf v auguste 1606 podpísal mier len s vážnymi výhradami, prevzali na seba jeho garancie rakúske, štajerské, české, moravské a sliezske stavy.¹⁰

Viedenský mier sa stal na celé nasledujúce storočie jedným z rozhodujúcich faktorov ďalšieho politického vývinu v kráľovstve. Garantoval spomalenie procesu habsburskej centralizácie a vytvoril priestor pre pokračovanie stavovskej samosprávy. V neposlednom rade načas zastavil rekatolizáciu a zaručoval slobodu

(Smolník, Rožňava, Gelnica, Mníšek, Dobšina a i.). Centrom celej časti krajiny od začiatku bolo slobodné kráľovské mesto Košice, kde sídlili dva najvýznamnejšie centrálné úrady habsburskej správy: Hornouhorský hlavný kapitanát a Spišská komora.

⁷ Slobodné kráľovské mestá v povstaní Štefana Bocskai; Szabad királyi városok a Bocskai felkelésben. In 400. výročie Krupinského snemu 1605 – 2005. Eds. P. Kónya – M. Lukáč. Krupina 2007, s. 26 – 35, 74 – 82.

⁸ Išlo o ekonomicky motivované procesy s uhorskou a šľachtou a magnátmi, vďaka ktorým získala komora veľký majetok. Ich najznámejšou obeťou bol Štefan Illésházy.

⁹ Užskú, Berežskú a Satmársku, po dohode s arcivojvodom Matejom aj Sabolčskú.

¹⁰ KÓNYA, P. a kol. *Dejiny Uhorska*. Prešov 2013, s. 251.

vyznania protestantov pre príslušníkov stavov. Pre ďalší vývin Uhorska malo veľký význam uznanie samostatného Sedmohradského kniežatstva.¹¹

Dohrou alebo pokračovaním prvého protihabsburského povstania bol korunovačný snem Mateja II., zvolaný na jeseň 1608 do Prešporku. Delegáti snemu získali od nového panovníka nielen potvrdenie všetkých bodov viedenského mieru, ale dosiahli ešte podstatne viac. Už prvý predkorunovačný zákonný článok garantoval slobodu vyznania nielen pre stavy, ale pre všetko obyvateľstvo vrátane poddaných.¹² Zo zákonných článkov vypadla poznámka o ochrane záujmov katolíckej cirkvi a pred jezuitmi ostali brány krajiny naďalej zatvorené.

Víťazné povstanie, posilnenie moci šľachty a nastolenie mocenskej rovnováhy medzi katolíckym panovníkom a protestantskými stavmi umožnili dovŕšenie reformácie v kráľovstve a vybudovanie celokrajinských cirkevných štruktúr evanjelikov. Kým reformovaná cirkev na krajinskej úrovni sa z viacerých dôvodov skonštitovala už v 60. rokoch predchádzajúceho storočia, proces vytvárania územnej organizácie a inštitúcií lutherskej cirkvi sa o niekoľko desaťročí oneskoril. Završil sa práve vďaka výdobytkom Bocskaiovho povstania,¹³ synodami v roku 1610 v Žiline a r. 1614 v Spišskom Podhradí, čím vznikla samostatná krajinská organizácia evanjelickej a. v. cirkvi v Dolnom i Hornom Uhorsku.

Povstanie Gabriela Bethlena

Desať rokov po korunovačnom sneme Mateja II., r. 1618, uhorský snem zvolil za nového panovníka Ferdinanda II. Štajerského, obnovil zákon o slobode vyznania z r. 1608 a odmietol žiadosť o pomoc zo strany českých stavov, ktoré pred niekoľkými týždňami povstali proti svojmu kráľovi.¹⁴ Ich vyslanca, rektora pražskej univerzity Jána Jessenia nechal palatín František Forgách dokonca uväzniť. Avšak nasledujúce rokovanie snemu na jar nasledujúceho roku sa nieslo už v inom duchu a prevahu na ňom získala vplyvná skupina lutherských magnátov, ktorá už skôr nadviazala styky s konfederáciou českých, moravských, sliezskych a rakúskych stavov. Delegáti odmietli výzvu Ferdinanda II.¹⁵ na poskytnutie vojaka proti vzbúreným Čechám. Stanislav Thurzo, Imrich Thurzo a ďalší evanjelickí magnáti rokovali s Bethlenom o podpore uhorských stavov. V radoch protestantskej šľachty a meštianstva prevládali obavy z toho, že Ferdinand, potom ako porazí české stavy, prikróčí k centralizácii a rekatolizácii aj v Uhorsku, ktoré po zlomení odporu v ostatných krajinách monarchie nedokáže uhájiť politické práva stavov a náboženskú slobodu. Nové protihabsburské povstanie v roku 1619 tak nezapríčinili konkrétne kroky panovníka proti zákonom krajiny, stavovským

¹¹ Vďaka silným väzbám najmä medzi hornouhorskými a sedmohradskými stavmi sa kniežatstvo dostalo do úlohy garanta a ochrancu dodržiavania stavovských a náboženských slobôd v kráľovstve.

¹² *Novellae seu Articuli Regni Hungariae. s. Corpus Juris Hungarici*. Tyrnavia 1734, s. 3.

¹³ Zvoleniu nového palatína evanjelika Juraja Thurzu a spomínanému zákonu z r. 1608.

¹⁴ Po vypuknutí českého stavovského povstania v máji 1618 sa rozhodli stavovskí predáci požiadať o pomoc stavy susedných krajín monarchie a ponúknuť im spojenectvo či konfederáciu.

¹⁵ Vlády sa ujal na jar r. 1619 po smrti Mateja II. Po úspešnej rekatolizácii v Štajersku sa netajil ambíciou obnoviť panstvo katolicizmu a zlomiť moc stavov v celej Habsburskej monarchii.

privilégiám a náboženskej slobode, ale skôr obavy z vývinu v Českom kráľovstve a niektoré signály o hroziacich centralizačných ambíciách Ferdinanda II. v blízkej budúcnosti.¹⁶

Exponenti protestantských stavov v kráľovstve, Stanislav a Imrich Thurzo, Juraj Rákóczi, Juraj Széchy či Gašpar Illésházy intenzívne rokovali s Gabrielom Bethlenom, ktorý už dlhšie zamýšľal vstúpiť do začínajúcej tridsaťročnej vojny ako spojenec českých stavov. Takisto on mal oprávnené obavy z toho, že Ferdinand II. po porážke českých povstalcov pripraví o moc uhorské stavy a vo vhodnej chvíli sa zmocní Sedmohradska. Už dlhší čas preto rokovoal so zástupcami protestantskej Únie v Ríši a Fridrichom Falckým, najmä však s českými stavovskými predákmi. Od spojenectva s nimi si Bethlen sľuboval súčinnosť s Úniou, krajinami vznikajúcej protihabsburskej koalície a azda i českú korunu.

Po dohode s magnátmi vydal Bethlen v auguste deklaráciu určenú uhorským stavom a leták *Querelae Hungariae* (Ponosy Uhorska), napísaný jeho dvorným kazateľom (neskorším košickým maďarským evanjelickým kňazom) Petrom Alvinczom, určený pre západoeurópskych protestantov. O niekoľko dní vtiahol na čele 10-tisícového vojska do Horného Uhorska a 5. septembra obsadil jeho generál Juraj Rákóczi (vtedy ešte ako Bethlenov vojvodca) na čele svojich hajdúchov Košice. Na konci mesiaca prijal Bethlen v meste hold hornouhorských stavov, ktoré si ho zvolili za svojho vodcu a naverbovali do jeho služieb ďalších 10-tisíc vojakov. S touto armádou za dva týždne obsadil Horné aj Dolné Uhorsko a 14. októbra dobyl Prešporok.¹⁷

V júli 1620 zvolal Bethlen spolu s Ferdinandom snem do Banskej Bystrice. Potom ako knieža uzavrelo zmluvu o spoločnom boji za slobodu s poprednými magnátmi, stolicami i hajdúchmi a nechalo prečítať dohodu so sultánom, panovníkovi delegáti snem rozpustili. Stavy však pokračovali v rokovaní a 25. augusta zvolili Bethlena za kráľa. Napriek intenzívnym rokovaniam mu však delegáti dali najavo svoju neochotu prinášať povstaniu ďalšie obete a poskytnúť novozvolenému panovníkovi rozsiahlejšie právomoci na úkor svojich. Na sneme bol prítomný celý rad zahraničných vyslancov, ktorí mali informovať o dianí v Uhorsku západoeurópsku verejnosť.¹⁸

V jeseni 1620, potom ako povstalci utrpeli porážku v Zadunajsku a 8. novembra porazili spojené vojská Ferdinanda II. a Ligy v bitke na Bielej Hore armádu českých stavov, zmenila sa situácia Bethlena i uhorských stavov. Časť uhorskej šľachty stratila vtedy chuť na ďalší odboj, mnohí si priali rýchle uzavretie mieru a niektorí ako napr. Juraj Széchy prešli na stranu panovníka. Bethlenovi sa síce podarilo presvedčiť Imricha Thurza a ďalších stavovských predákov, nemohol však s nimi rátať v prípade ďalšieho preťahovania odboja. Po viacerých víťazných bitkách si vytvoril priaznivé podmienky pre rokovania s panovníkom, ktoré viedli k uzavretiu mieru, podpísaného 6. januára 1622 v Mikulove na Morave. V zmys-

¹⁶ KÓNYA, P. a kol. *Dejiny Uhorska*. Prešov 2013, s. 268.

¹⁷ Palatín František Forgách mu pritom vydal aj hrad s korunovačnými klenotmi.

¹⁸ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 69.

le mieru udelil Ferdinand všetkým účastníkom povstania amnestiu a zaviazal sa dodržiavať viedenský mier so všetkými snemovými zákonmi z nasledujúceho obdobia. Samozrejme, vrátane slobody vyznania protestantov.¹⁹

Povstanie Juraja I. Rákócziho

Napriek mierom, uzavretým po víťazných povstaniach a zákonom krajiny, na panovníckom dvore vo Viedni naďalej odmietali zvýšiť zastúpenie uhorských aristokratov v centrálnych úradoch či v zahraničnej politike. V hospodárskej správe boli najvýznamnejšie príjmy krajiny vyňaté z jej právomoci a podriadené habsburským úradom. To malo zničujúci dopad na obranyschopnosť krajiny. Komory neboli schopné zabezpečiť ani žold zmenšených posádok pohraničných pevností, nehovoriac už o modernizácii ich opevnení. Výrazne tak poklesla obranyschopnosť kráľovstva, čo využili Osmani, ktorí v čase vojny okupovali alebo aspoň zdanili stovky pohraničných dedín.

Najväčší odpor vyvolala však silnejúca rekatolizácia, demonštratívne podporovaná panovníkom. V okolí pevností či v oblastiach zimovania vojsk dochádzalo k zaberaniu protestantských chrámov a vyhánaniu duchovných, na majetkoch cirkevných prelátov, najmä ostrihomského arcibiskupa, no rovnako aj katolíckych magnátov, odnímala vrchnosť evanjelikom a reformovaným kostoly. Do polovice štyridsiatych rokov prišli tak obidve protestantské cirkvi o stovky chrámov a desiatky tisíc veriacich.²⁰

Nespokojnosť s politikou Ferdinanda III., v neposlednom rade s násilnou rekatolizáciou, viedla opäť k radikalizácii stavov, ktoré spájali budúcnosť krajiny i svoju so sedmohradským kniežatom Jurajom I. Rákóczim. Rákóczi, potom ako uzavrel spojenectvo so Švédskom a vstúpil do tridsaťročnej vojny, vťahal vo februári 1644 do kráľovstva. O niekoľko týždňov obsadil Košice a s nimi celé Horné Uhorsko. Takmer bez boja sa zmocnil stoviek pevností a opevnených miest a v apríli sa zastavil na línii Hrona.

Na začiatku augusta zvolalo knieža snem hornouhorských stavov do Košíc, na ktorom delegáti formulovali ciele povstania a rozhodli o pokračovaní vojny. Rákóczi, ktorý mal dovtedy v rukách trinásť hornouhorských stolíc, obsadil takmer celú krajinu a v máji 1645 spolu so Švédmi obliehal Brno. Potom ako v Istanbuli zakázali kniežatu ďalšie výboje, začal s panovníkom rokovať a 16. decembra 1645 s ním podpísal mier v Linzi.²¹

Mierom skončilo ďalšie protihabsburské povstanie. Stavom prinieslo predovšetkým zákonné garantovanie slobody vyznania protestantov vrátane poddaných, zákaz zaberania protestantských chrámov a nariadenie o navrátení medzičasom odňatých kostolov evanjelikom, resp. reformovaným. Šľachta si mierom na úkor slobodných kráľovských miest posilnila svoje pozície v krajine. Rákóczi

¹⁹ Pre seba Bethlen získal ríšsky kniežací titul, dve sliezke kniežatstvá a do doživotnej držby sedem hornouhorských stolíc: Sabolčskú, Satmársku, Berežskú, Ugočskú, Boršodskú, Abovskú a Zemplínsku.

²⁰ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 73 – 74.

²¹ R. VÁRKONYI, Á. *A királyi Magyarország 1526 – 1699*. Budapest 1999, s. 86 – 87.

získal predovšetkým doživotné pripojenie územia tých siedmich hornouhorských stolíc, ktoré kedysi patrili Bethlenovi. Ustanovenia mieru v Linzi v roku 1647 schválil uhorský snem a v ich duchu vydal viaceré zákonné články, ktoré potvrdili mocenskú rovnováhu medzi stavmi a panovníkom, aj náboženskú slobodu protestantov vrátane poddaných a rozhodol o navrátení stovky skôr skonfiškovaných protestantských chrámov.²²

V polovici storočia

Významným medzníkom vo vývine konfesiónálnych a politických požiadaviek uhorských stavov bol snem r. 1662. Leopoldovi radcovia na čele s vojvodom Porciom sa snažili nie práve šťastne upokojiť nespokojných delegátov tým, že náboženské záležitosti vyhlásili za súkromné a odmietli o nich rokovať. Podporovali ich v tom najmä predstavitelia vysokého kléru, ako prímas, kancelár a viacerí biskupi. Ďalší magnáti vrátane palatína sa však postavili za stolicu a mestá. Delegáti dolnej tabule hrozili opustením snemu a odmietli aj sprostredkovanie palatína. Až stavovskému predákovi Mikulášovi Zrínskemu sa podarilo dosiahnuť vypočutie stoličných a mestských delegátov. Panovník im však nedal na sťažnosti určitú odpoveď a napokon im vojvoda Porcia oznámil, že na nich nemá čas. Protestantské stavy nato demonštratívne opustili snem. Diskusie o náboženských sťažnostiach protestantov prebiehali celé mesiace, až do začiatku septembra, čím úplne znefunkčnili snem, ktorý sa tak nemohol dostať k vlastným rokovaniam. Protestantští delegáti tak proti svojej vôli poslúžili záujmom panovníka a dvora, keďže sa svojím odchodom postarali o odstránenie opozície pri ďalšom rokovaní.

Konflikt stavov s panovníkom a s ním aj vzťahy vnútri protihabsburskej opozície sa dostali na novú úroveň v poslednej tretine storočia, presnejšie po nevydarenom Wesselényiho sprisahaní, zlikvidovanom r. 1670. Kľúčovú úroveň v nich už zohrávala náboženská otázka, resp. obrana slobody vyznania protestantov. Aj keď na čele sprisahania stáli takmer výlučne katolícki magnáti,²³ úzko spolupracovali so stoličnou a mestskou opozíciou, ktorá najmä v Hornom Uhorsku spoločne s oddielmi Františka I. Rákócziho postupovala pri bojových akciách proti panovníkovmu vojsku. Po zlikvidovaní sprisahania sa stali tisíce protestantov všetkých stavov cieľom represii panovníkových úradov a vojska a mnohí evanjelickí i reformovaní zemaní prišli o svoje majetky. Vojská generálov Spankaua a Sporcka na svojom postupe odňali celý rad protestantských chrámov, ktoré odovzdali jezuitom a iným rehoľníkom.²⁴

Od leta 1670 tak v celom kráľovstve začala násilná rekatolizácia dovtedy nevídaného rozsahu. Spreádzali ju konfiškácie, nezákonnosť a násilnosti všetkého druhu. Uskutočňovali ju rovnako panovníkove úrady, vojsko, katolícki magnáti, bohatí zemaní. Je paradoxné, že viedenské úrady sa na začiatku rekatolizačných

²² Bola to však iba malá časť z celkového počtu kostolov obidvoch konfesií, stratených v predchádzajúcom štvrtstoročí. *Novellae seu Articuli Regni Hungariae. s. Corpus Juris Hungarici*. Tyrnavia 1734, s. 168 – 169.

²³ S výnimkou posledného evanjelického magnáta Štefana II. Thökölyho.

²⁴ *Magyarország története* 3/1, 2. 1526-1686. Ed. R. Várkonyi, Ágnes. Budapest 1985, s. 1173 – 1174.

opatrení odvolávali alebo aspoň inšpirovali dovtedajšími skúsenosťami uhorských katolíckych magnátov ako boli Žofia Báthory, či dokonca účastníci nedávneho sprisahania arcibiskup Juraj Lippay a krajinský sudca a miestodržiteľ František Nádasdy.²⁵

Počas nasledujúcich mesiacov tak v krajine zúrila vojna proti obidvom protestantským cirkvám, za účasti katolíckych zemepánov,²⁶ katolíckej hierarchie, Uhorskej aj Spišskej komory, a, samozrejme, vojska. Cieľom ich sústredeného útoku bolo odňatie čím väčšieho počtu protestantských chrámov, vypudenie evanjelických i reformovaných kňazov za hranice kráľovstva a ich nahradenie katolíckymi duchovnými, často jezuitami. Scenár tohto procesu bol v základných rysoch veľmi podobný. Štátni²⁷ úradníci s predstaviteľmi cirkevnej hierarchie sa pokúsili násilím zmocniť vybraného protestantského chrámu, pričom sa farárovi, zemepánovi alebo mestskej samospráve preukázali nejakou úradnou listinou. Ak farár, richtár či miestny zeman odmietol tento dokument (pochádzajúci spravidla od niektorého úradu, nie od panovníka) akceptovať, vyhrožovali sa privolaním vojska. Vojsko, či už z miestnej posádky, alebo neďaleko sa zdržiavajúceho pluku, zasahovalo aj vtedy, keď sa veriaci ľud aj po rezignácii miestnych orgánov či kazateľa rozhodol kostol brániť. V prípade fyzického napadnutia biskupa alebo úradníka komory sa incident s vojskom neraz končil krviprelieváním, telesnými trestami alebo vypálením dediny. Napriek rôznym vyhláseniam, spisom a letákom katolíckej hierarchie nemala štátna moc pre takéto postup právny základ a v krajine boli stále v platnosti zákony o slobode vyznania z r. 1608, 1618 a 1647, ktoré by mal aj panovník rešpektovať.²⁸

Ešte v roku 1670 bolo protestantom odňatých niekoľko desiatok, najmä reformovaných chrámov na majetkoch Žofie Báthory, resp. Františka I. Rákócziho. Na jar a v lete nasledujúceho roku odňala komora s pomocou vojska ďalšie kostoly: v Turni, Moldave, Medzeve, Blatnom Potoku a na mnohých iných miestach. Evanjelikom sa nepodarilo udržať ani svoje chrámy v slobodných kráľovských mestách, ktoré nechal skonfiškovať sám panovník ako ich jediná vrchnosť, a teda aj najvyšší patrón. Od apríla do júla boli skonfiškované evanjelické kostoly v hornouhorských slobodných kráľovských mestách: v Sabinove, Bardejove, Prešove, Levoči a Kežmarku. V máji odňala komora s pomocou vojska evanjelikom aj Kolégium hornouhorských stavov v Prešove a v novembri Chrám sv. Alžbety v Košiciach. Podobne stratili reformovaní svoje kolégium v Blatnom Potoku.²⁹

Na konci roku 1671 sa v rukách katolíckej cirkvi násilím či ľstou ocitli asi tri stovky evanjelických a reformovaných chrámov, dve vysoké a niekoľko desiatok stredných protestantských škôl. Zďaleka nie všade však prebehli tieto konfiškácie

²⁵ Uhorská komora napr. odporúčala svojim úradníkom využiť skúsenosti z Nádasdyho majetkov, so surovým bitím evanjelických poddaných na ceste do chrámu.

²⁶ Alebo rýchlo rekatolizovaných.

²⁷ Spravidla komorskí.

²⁸ HÖRK, J. *A Sáros-Zemplén á. h. esperesség története*. Kassa 1885, s. 88 – 91.

²⁹ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní 1670 – 1711*. Prešov 2000, s. 40.

bez incidentov. Známymi sa stali prípady odporu ľudu proti odnímaniu kostolov v Senici, Turej Lúke, Selciach, Jelšave, Gönci či na iných miestach.³⁰

V rokoch 1671 a 1672 sa na odpor proti násilnému zaberaniu evanjelických a reformovaných chrámov postavili najnižšie vrstvy vidieckeho a mestského obyvateľstva,³¹ spolu so sociálnymi skupinami, stojacimi na periférii spoločenskej štruktúry.³² Podporovali ich v tom príslušníci stavov ako protestantskí zemanovia a mešťania kráľovských miest. Po prvý raz tak došlo k masovému vystúpeniu nepriviligovaných vrstiev uhorskej spoločnosti proti habsburskému panovníkovi. Rekatalizácia na prahu 70. rokov 17. storočia spolu s daňovou politikou viedenského dvora výrazne pomohla zbližiť záujmy dvoch hlavných spoločenských zložiek: stavov a nepriviligovaného obyvateľstva. Keďže sporadickým trestným akciám vojska sa tento ľudový odpor podarilo potlačiť iba dočasne, nespokojnosť s hospodárskou a náboženskou politikou Leopolda na uhorskom vidieku ďalej rástla. Do leta 1672 tak všetko obyvateľstvo kráľovstva, bez rozdielu stavovskej príslušnosti či národnosti, s výnimkou cirkevnej hierarchie a katolíckych magnátov, stálo v ostrej opozícii proti panovníkovi a novému kurzu jeho vlády. Na čele tejto širokej protihabsburskej opozície, integrujúcej stavy s ďalším obyvateľstvom, stála vtedy protestantská šľachta. Celá uhorská spoločnosť, radikalizujúca a militarizujúca sa v dôsledku nedávnej vojny s Osmanmi, udalostí neúspešného povstania, náporu rekatalizácie a neznesiteľného daňového zaťaženia, čakala iba na príležitosť na ozbrojený odpor a tá nadišla onedlho, koncom leta 1672. Po prvý raz tak došlo ku spoločnému ozbrojenému vystúpeniu stavov s nepriviligovaným obyvateľstvom proti panovníkovi počas mohutnej kuruckej výpravy na konci leta roku 1672.³³

Kurucká výprava a jej dôsledky

Keď v septembri 1672 vtrhli do Horného Uhorska kuruci, uhorskí utečenci pred terorom habsburských vojsk a rekatalizačnými excesmi z predchádzajúcich rokov, všade sa stretávali s veľkými sympatiami obyvateľstva. Bez väčších prekážok porazili slabšie panovníkove oddiely, obsadili štyri zo šiestich slobodných

³⁰ V Selciach vo Zvolenskej stolici sa v marci 1671 pri konfiškácii evanjelického kostola postavilo na odpor komorskému komisárovi asi dvesto žien z piatich dedín, ozbrojených palicami, ku ktorým sa po zvonení neochotne pridali aj muži s poľnohospodárskym náradím. V mestečku Jelšave v Gemerskej stolici v auguste 1672 sedliaci, želiari, tovariši a školská mládež privítali spráskou kameňov komisárov, chystajúcich sa na odobratie miestneho evanjelického chrámu. V abovskom mestečku Gönc, jednom z centier reformácie v predchádzajúcom storočí, zvolilo obyvateľstvo pasívnu formu rezistencie. Po odobratí reformovaného chrámu a jeho prevzatí katolíckym farárom v januári 1671 odmietali reformovaní navštevovať bohoslužby a ignorovali ich viac ako pol roka, až kým v lete nepoužila komora proti nim vojsko. Mimoriadne násilný priebeh malo odňatie evanjelických chrámov v Turej Lúke a Senici. V Turej Lúke sa ľud postavil proti obsadeniu chrámu, za čo bolo niekoľko osôb lamaných v kolese, narazených na kôl a rozštvrtených. V Senici, kde tiež prišiel pri násilnom odoberaní kostola o život katolícky kňaz, boli najprv niekoľkí evanjelici obesení a následne celé mestečko vyplienené chorvátskym vojskom.

³¹ Sedliaci, želiari, tovariši a najmä ženy.

³² Vojaci uhorských posádok v pevnostiach, mešťania zemepanských miest a mestečiek, študenti.

³³ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 127 – 132.

kráľovských miest³⁴ a jedna z ich jednotiek sa zastavila až pod Oravským hradom. Kuruckú výpravu možno zároveň považovať za prvú náboženskú vojnu v našich dejinách, keďže jedným z hlavných cieľov povstalcov bolo obnovenie náboženskej slobody. Na obsadenom území v prvom rade obnovili slobodu vyznania protestantov, ktorým odovzdávali nedávno skonfiškované chrámy. Poddaných si získali aj vyhlásením odpustenia daní na obdobie 5 – 6 rokov a zemanov proklamovaním obrany politických práv stavov. V slobodných kráľovských mestách odovzdali evanjelikom všetky chrámy, fary i školy a pôvodným majiteľom vrátili aj Kolégium hornouhorských stavov v Prešove. Už v nasledujúcom mesiaci sa však prejavili viaceré problémy hnutia, ktoré jeho vodcovia nedokázali zvládnuť. Ozbrojení poddaní odmietali plnenie povinností voči vrchnosti, kuruci nemilosrdne rabovali majetky nepriateľských, spravidla katolíckych zemepánov a páchali násilnosť na katolíckych duchovných. Farárov a mníchov, ktorí nestačili ujsť, často bili, mučili, kastrovali a neraz i vraždili. Na konci októbra, po niekoľkých vojenských porážkach, sa kurucké oddiely opäť stiahli za Tisu a menšie izolované oddiely ako napr. na Orave postupujúca habsburská armáda nemilosrdne popravila. Takisto slobodné kráľovské mestá museli otvoriť brány panovníkovým generálom, s výnimkou Prešova, ktorého evanjelickí mešťania sa tvrdošijne bránili až do posledného dňa roka.³⁵

Spolu s represiami a obnovením absolutistickej politiky zasiahla celé kráľovstvo od začiatku roku 1673 nová vlna rekatolizácie. Pod ochranou i s pomocou vojska dochádzalo v stovkách dedín a miest k odnímaniu evanjelických a reformovaných chrámov, škôl a fár. Protestantskí kňazi museli neraz opustiť svoje domovy, schovávať sa na vidieku či hľadať azyl v cudzine. Vojsko a panovníkove úrady v tom otvorene podporovala uhorská cirkevná hierarchia.

Po odchode kurucov sa skutočným pánom v krajine stalo vojsko, ktoré pri všeobecnom drancovaní vidieka vyhánalo protestantských kňazov a učiteľov. Majetok evanjelickej a reformovanej cirkvi preberali jezuiti, príp. iní rehoľníci. Katolícki zemepáni, v úsilí preukázať svoju vernosť panovníkovi, prenasledovali na svojich majetkoch protestantských duchovných a násilím nútili poddaných k prestupu na katolícku vieru.³⁶ V priebehu niekoľkých mesiacov zabralo vojsko viac ako tristo chrámov a desiatky škôl, medzi nimi i prešovské evanjelické a blatnopotocké reformované kolégium. Mnohí duchovní odišli s kurucmi, ďalší emigrovali do Nemecka či Sedmohradska alebo sa schovávali na nedostupných miestach.³⁷

Takisto rekatolizácia ako súčasť represíí po ústupe kuruckého povstania osobitne ťažko zasiahla hornouhorské slobodné kráľovské mestá. Okrem konfiškácie evanjelických kostolov, škôl, fár a ďalších nehnuteľností, vyhnání duchovných

³⁴ Prešov, Bardejov, Sabinov a Kežmarok.

³⁵ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní 1670 – 1711*. Prešov 2000, s. 49.

³⁶ Napr. ostrihomský arcibiskup Juraj Szelepcsényi do r. 1674 prinútil ku konverzii 60 000, nitriansky biskup Juraj Bársony 7 600 a jezuiti takmer 20 000 poddaných.

³⁷ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 151 – 152.

a učiteľov sa rekatolizačné opatrenia obrátili takisto proti evanjelickým mešťanom. Tí boli najprv odstránení z úradu richtára a postupne vytlačení zo senátu i mestskej rady. Mestá ešte v roku 1673 museli zabezpečiť výsadné postavenie rímskokatolíckej cirkvi a majoritu katolíckych mešťanov pri všetkých vážnych rozhodnutiach mestskej rady.³⁸

Pokus o definitívnu likvidáciu obidvoch protestantských cirkví v kráľovstve znamenali napokon známe prešporské krvavé sudy v rokoch 1673 a 1674.³⁹ Najťažší dopad na uhorské stavy a celú spoločnosť mala vtedy rekatolizácia s celým radom opatrení namierených proti protestantským cirkvám a ich veriacim. V priebehu roku 1674 na opakovaný zásah protestantských mocností prestalo v Uhorsku otvorené prenasledovanie evanjelikov, k znovunastoleniu slobody vyznania však nedošlo. Gubernium⁴⁰ neuznávalo uhorské zákony, a teda ani zákony upravujúce postavenie oboch protestantských cirkví v krajine.

V dôsledku prešporských súdov a konfiškácií chrámov sa fakticky podarilo zlikvidovať tak evanjelickú, ako aj reformovanú cirkev. Evanjelickí i reformovaní superintendenti spolu s veľkou väčšinou kňazov boli v exile, všetky kostoly, školy, fary, domy a ďalší cirkevný majetok sa dostali do rúk katolíckej cirkvi. Nemnohí duchovní obidvoch konfesíí, ktorí ostali vo vlasti, sa museli skrývať. Evanjelici a reformovaní, zbavení kostolov, škôl a kňazov, sa schádzali na službách Božích, ilegálne na odľahlých miestach, v lesoch, stodolách, zručaninách, vystavení svojvôli katolíckych zemepánov, magistrátov kráľovských miest a vojska. Protestantskí zemaniam nemali možnosť získať stoličný úrad, mešťania slobodných kráľovských a kráľovských banských miest zas miesto v mestskej rade či funkciu v cechoch. Ak chceli dať svoje deti do škôl, museli ich zveriť spravidla jezuitom alebo iným rehoľníkom.⁴¹ V takomto postavení, vystavení prenasledovaniu a násilnostiam, bez cirkvi, chrámov a škôl, existovali protestanti plných desať rokov, do r. 1681, a toto decénium cirkevní historici nazvali neskôr „tragickým desaťročím“.⁴²

Thökölyho povstanie

S príchodom Imricha Thökölyho do čela kurucov v rokoch 1678 – 1679 sa celý protihabsburský odboj dostal do kvalitatívne novej etapy svojho vývinu. Nikdy dovtedy, od čias Štefana Bocskaia, nestála proti ústrednej moci a politike, reprezentovanej habsburskými panovníkmi, taká veľká časť uhorskej spoločnosti. Sociálnu základňu hnutia, tvorenú od začiatku konca 60. rokov šľachtou a niektorými slobodnými neprivilégovanými elementmi, rozšírili slobodné kráľovské mestá,

³⁸ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní 1670 – 1711*. Prešov 2000, s. 53.

³⁹ Všetci evanjelickí a reformovaní duchovní, ktorí sa neschovávali alebo neemigrovali, museli buď odísť do exilu, vzdať sa úradu alebo konvertovať, pričom takmer sto z nich bolo odsúdených na galeje v Neapole.

⁴⁰ Orgán panovníka na správu Uhorska, ktoré sa po zrušení stavovskej ústavy a zvyškov tradičných mocenských orgánov stalo provinciou.

⁴¹ Okrem jezuitov boli v mestách vykonávateľmi rekatolizácie najmä pavlíni, minorioti a františkáni.

⁴² Trauriges Jahrzehnt, Gyászévtized.

ktoré sa k nemu tentoraz dobrovoľne pridali,⁴³ a masa poddanského obyvateľstva. Bolo to po prvý raz, keď sa poddaní v takom veľkom počte stali súčasťou ozbrojeného zápasu stavov proti panovníkovi. Toto spojenie stavov s nepriviligovaným obyvateľstvom umožnilo zblíženie ich záujmov. Vzhľadom na vyhrotenie situácie v krajine v dôsledku Leopoldovho absolutizmu tak stavy, ako aj poddaní ako najťaživejšie bremeno vnímali rôzne aspekty habsburskej politiky v Uhorsku. Reštitúcia stavovských slobôd, najmä však odstránenie sprievodných znakov absolutizmu Leopolda I. a v prvom rade zastavenie rekatolizácie, sa tak stali príťažlivým programom aj pre poddaných. Tí sa dobrovoľne pridali k povstaniu bez toho, aby kuruci rozšírili svoj politický program o ich špecifické sociálne ciele.⁴⁴ Dostatočne príťažlivým bolo pre nich zníženie daní, odstránenie útlaku zo strany habsburského vojska a predovšetkým reštitúcia slobody vyznania protestantov. Podobné záujmy, popri obnove politických práv a hospodárskych práv, priviedli k Thökölymu už natrvalo⁴⁵ aj mešťanov slobodných kráľovských miest a poddaných.⁴⁶

Mimoriadne významné miesto v povstaní i kuruckom štáte mala od začiatku náboženská politika. Už kurucké výpravy zo 70. rokov mali ráz náboženskej vojny a tento charakter si do veľkej miery udržalo aj samotné povstanie. Thökölyho náboženskú politiku charakterizovala jednoznačná prioritizácia evanjelickej a. v. cirkvi, ktorá sa stala akousi štátnou cirkvou kuruckého kniežatstva. Povstanci na území obsadených stolíc okamžite pristúpili k reštitúcii postavenia obidvoch protestantských cirkví z čias pred Wesselényiho sprisahaním, vrátane navrátenia chrámov, škôl a fár i všetkého skonfiškovaného cirkevného majetku. V mesiacoch sa kuruci dôsledne postarali o návrat evanjelických richtárov, senátorov, členov mestských rád a ďalších príslušníkov samosprávy. V stoličných orgánoch došlo takisto s pomocou kurucov k nahradeniu katolíckych funkcionárov protestantmi.⁴⁷

Samozrejme, to sa neobišlo bez konfliktov s katolíckou cirkvou. Jezuiti a príslušníci reholí, vykonávajúcich rekatolizáciu,⁴⁸ spravidla ušli ešte pred príchodom kuruckých oddielov, inak boli vyhnaní, väznení alebo napádaní. To sa často týkalo aj svetských katolíckych kňazov. Útokov povstalcov neostali ušetrené ani katolícke kostoly, ktoré boli pred navrátením protestantom neraz vyplienené. Známymi sa stali udalosti v Prešove, kde kuruci s mešťanmi po obsadení mesta vtrhli do farského kostola, jeho zariadenie vyniesli a spálili v pivovare.⁴⁹ Povstalecká moc na mnohých miestach bola ochotná tolerovať iba františkánov, známych svojím

⁴³ V dovtedajších povstaniach (Bocskaiom, Bethlenovom a Juraja I. Rákócziho) sa s výnimkou Košíc slobodné kráľovské mestá k povstalcom pridávali nie kvôli spoločným cieľom, ale pod tlakom okolností alebo priamou vojenskou hrozbou.

⁴⁴ Tak ako v povstaní Františka II. Rákócziho.

⁴⁵ Až do definitívnej porážky odboja v roku 1711.

⁴⁶ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 199 – 203.

⁴⁷ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní 1670 – 1711*. Prešov 2000, s. 79 – 98.

⁴⁸ Minoriti, pavlíni.

⁴⁹ Pod vedením nového kuruckého richtára a senátorov.

miernym správaním, ktorí sa starali o duchovné potreby miestnych katolíkov. V tom im však mestské rady a kuruckí vojaci neraz bránili a spôsobovali rôzne príkoria, na čo sa sťažovali aj samému Thökölymu.⁵⁰

Po zmene politickej situácie sa zmenila aj náboženská skladba, najmä mestského či zemianskeho obyvateľstva, a mnohí mešťania alebo zemanovia, ktorí pred niekoľkými rokmi konvertovali, sa vrátili opäť k evanjelickej alebo reformovanej cirkvi.⁵¹ Je zaujímavé, že napriek oslabeniu vieroučných sporov medzi evanjelickou a reformovanou cirkvou pod tlakom rekatolizácie v 70. rokoch sa počas povstania opäť evanjelickí kňazi a veriaci správali intolerantne takisto voči reformovaným.⁵²

Významnou udalosťou konfesionálneho vývinu Uhorska bol snem v r. 1681 v Šoprone, ktorý ukončil prvú vlnu politického absolutizmu aj násilnej rekatolizácie a obnovil obmedzenú slobodu vyznania protestantov. Napriek tomu, že vodca odboja a kuruci snem ignorovali a protestantskí delegáti na ňom tvorili menšinu, jeho zákonné články rušili rozsudky prešporských súdov, legalizovali činnosť obidvoch protestantských cirkví a rozhodli o rozdelení chrámov vo všetkých stoliciach a kráľovských mestách, patriacich vtedy Uhorskému kráľovstvu. Tieto zákony neboli síce súčasťou cieľov povstania a obidve strany ich odmietli, paradoxne ostali však základným rámcom pre slobodu vyznania v krajine na nasledujúce storočie.⁵³

Počas povstania požiadavka nastolenia náboženskej slobody vyvolala rad sťažností katolíkov, no takisto reformovaných na útlak zo strany evanjelickej väčšiny na veľkej časti povstaleckého územia. Zaoberali sa nimi delegáti tzv. hornouhorskeho kuruckého snemu v januári 1683 v Košiciach.⁵⁴ Predovšetkým v slobodných kráľovských mestách sa sťažovali katolíci na upieranie náboženskej praxe a vytesnenie z orgánov samosprávy i mestských úradov. No nechýbali ani sťažnosti reformovaných zemanov zo stolíc či niektorých slobodných kráľovských miest.⁵⁵ Naproti tomu nevôľu evanjelických delegátov slobodných kráľovských miest vyvolal návrh vodcu odboja, aby si v mestách mohla každá konfesia postaviť vlastný kostol. Aj keď výsledok rokovaní mal ďaleko k nastoleniu skutočnej náboženskej slobody, stavy sa dokázali zhodnúť na tom, že nepokoje uplynulých dvanástich rokov z veľkej časti „pochádzali z náboženskej nenávisťi“. Delegáti sa napokon dohodli na garantovaní slobody troch krajinských vyznaní⁵⁶ a bezodkladnom na-

⁵⁰ Ako napr. v Prešove.

⁵¹ Známy sa stal napr. prešovský „hornouhorský“ lekárnik a spisovateľ, dlhoročný richtár Ján Weber, ktorý celkovo trikrát zmenil svoje náboženstvo a tento postoj nebol medzi mešťanmi ojedinelý.

⁵² Je pozoruhodné, že práve z Prešova, kde už v polovici 60. rokov, pri stavbe Kolégia hornouhorských stavov, začali obidve cirkvi úzko kooperovať, sa zachovala sťažnosť reformovaných zemanov a mešťanov na nepriateľstvo evanjelickej mestskej rady. KÖNYOVÁ, A. – KÖNYA, P. *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov 2010, s. 156.

⁵³ *Novellae seu Articuli Regni Hungariae. s. Corpus Juris Hungarici*. Tyrnavia 1734, s. 332 – 333.

⁵⁴ *A felső-vármegyei rendek Kassai gyűlésének actái 1683-ból*. Ed. B. Majláth. Történelmi Tár 1883, s. 2.

⁵⁵ Najmä z Prešova.

⁵⁶ Evanjelického a. v., reformovaného a katolíckeho.

vrátení všetkých evanjelických chrámov, fár a škôl, užívaných katolíkmi, protestantom. Samozrejme, takéto pomery vládli v krajine len do konca povstania.

Obnovenie rekatolizácie v Uhorsku

Po ústupe povstania Imricha Thökölyho obnovil panovník rekatolizačnú politiku v Uhorsku a s ňou sa dostala opäť do popredia otázka zachovania náboženskej slobody. Kým sedmohradským reformovaným, evanjelikom i unitárom garantoval slobodu vyznania a vôbec status quo v náboženských otázkach Leopoldov Diplom,⁵⁷ v kráľovstve došlo už čoskoro k obnoveniu rekatolizácie, aj keď nie takými násilnými metódami ako v 70. rokoch. Kým v polovici 80. rokov na mnohých miestach najmä v Hornom Uhorsku sa podarilo kráľovským mestám a šľachte na kratšie či dlhšie obdobie udržať si chrámy a školy získané počas Thökölyho povstania, v priebehu roku 1686 pristúpil panovník a jeho úrady k likvidácii posledných zvyškov slobody vyznania, prekračujúcich rámec šopronských článkov.

V novembri 1686 vymenoval Leopold komisiu pod vedením hornouhorského hlavného kapitána grófa Štefana Csákyho (Comisio Csakyana) s úlohou usporiadať náboženské pomery v Hornom Uhorsku v zmysle platných zákonov, teda zákonných článkov z r. 1681. Po Novom roku skonfiškovala komisia evanjelikom kostoly, školy a fary v slobodných kráľovských mestách: v Levoči, Prešove, Košiciach, Bardejove, Sabinove a Kežmarku. Spolu s nimi prišli evanjelici aj o jedinú vysokú školu, Kolégium hornouhorských stavov v Prešove. Okrem odňatia chrámov a ďalšieho cirkevného majetku určila Csákyho komisia pre protestantov pozemok na predmestí, na ktorom si smeli v duchu šopronských zákonných článkov postaviť z dreva kostoly, fary a školy.⁵⁸

Nie všade však ostali evanjelikom alebo reformovaným chrámy až do r. 1687. V mnohých dedinách a zemepanských mestách sa ich zmocnilo ešte vojsko bezprostredne po odchode kurucov. Velitelia habsburských plukov často svojvoľne vyhánali protestantských kňazov a kostoly odovzdávali s nimi postupujúcim jezuitom či iným rehoľníkom. Obidve protestantské cirkvi tak stratili niekoľko stoviek chrámov ešte pred koncom povstania.

Počet evanjelických a reformovaných chrámov v hornouhorských stoliciach v priebehu niekoľkých rokov výrazne poklesol a na konci storočia sa už väčšina z nich zmocnila katolícka cirkev. Po slobodných kráľovských mestách najprv prišli protestanti o svoje kostoly v zemepanských mestách, a to napriek tomu, že takmer vo všetkých výrazne dominovali.⁵⁹ Tento proces zasiahol aj také takmer úplne protestantské stolice, ako boli Abovská, Zemplínska či Šarišská. Súpis farností z r. 1700 zaznamenal v Abovskej stolici iba 44 reformovaných chrámov popri 31 katolíckych a v Zemplínskej stolici dokonca 49 reformovaných, 48 evan-

⁵⁷ Diploma Leopoldinum z r. 1690 bol obrovským úspechom sedmohradskej politiky, ktorá využila prechodné oslabenie Leopolda na osmanskom bojisku.

⁵⁸ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní 1670 – 1711*. Prešov 2000, s. 102.

⁵⁹ Takými boli na Zemplíne Sátoraljaújhely, Blatný Potok, tokajské mestecká, ale aj Vranov či Michalovce, v Užskej stolici Užhorod a Kapušany.

jelických a 34 rímskokatolíckych kostolov. Podobná situácia bola aj v Šariši, kde spomínaný súpis vykazuje 211 evanjelických, päť reformovaných a 88 rímskokatolíckych chrámov.⁶⁰ Podstatnú časť kostolov sa podarilo reformovaným udržať aj v najvýchodnejších stoliciach, v Berežskej a Užskej, kde aj na sklonku storočia boli stále iba po dva rímskokatolícke chrámy.⁶¹

Keďže odnímanie chrámov a rôzne formy diskriminácie protestantov prebiehali napriek platným zákonom, potvrdeným aj snemom r. 1687, protestantské stavy sa obávali rizika ich úplného nerešpektovania a obnovenia rekatolizácie zo 70. rokov. Obrátili sa preto na panovníka so žiadosťou o výklad zákonných článkov z r. 1681 a 1687. Ako odpoveď vydal Leopold 2. apríla 1691 dokument, ktorý sa stal známym pod názvom *Explanatio Leopoldina* a do veľkej miery spresňoval, no najmä korigoval všeobecné ustanovenia zákonných článkov spred jedného desaťročia. Obsahovala viaceré nové prvky, ktoré rozhodne nemali pozitívny vplyv na ďalšiu existenciu protestantských cirkví. Táto norma po prvýkrát vniesla do právnej praxe rozdiel medzi verejnou a súkromnou náboženskou praxou. Verejnú náboženskú prax pritom povoľovala iba na tzv. artikulárnych miestach, vymedzených v 26. zákonom článku snemu z r. 1681. Iba tam sa smeli veriaci protestanti verejne zhromažďovať ku službám Božím, krstiť, sobášiť a pochovávať. Všade inde bola povolená len súkromná náboženská prax, vzťahujúca sa iba na čítanie náboženských kníh v rodinnom kruhu a slúženie bohoslužieb v súkromných kaplnkách šľachty. Za cirkevnými úkonmi, ako bol krst, sobáš a pohreb, museli evanjelici a reformovaní, žijúci mimo artikulárnych miest, odchádzať do týchto v zákone vymenovaných obcí. Poplatky za tieto úkony, rovnako ako i cirkevné desiatky, museli však odovzdať príslušnému katolíckemu farárovi v mieste svojho bydliska.⁶²

Tento problém a z neho vyplývajúce konflikty ukončil napokon sám Leopold, keď 9. apríla 1701 vydal nové nariadenie o protestantoch v Uhorsku. Podľa neho mohla na územiach, patriacich donedávna Osmanskej ríši, pôsobiť iba rímskokatolícka cirkev. Druhý bod nariadenia sa týkal verejnej náboženskej praxe v bývalých pohraničných pevnostiach, ktoré sa po víťaznej protitureckej vojne ocitli na prelome storočí vo vnútrozemí.⁶³ Napriek tomu, že slobodu vyznania protestantov v nich zaručovali šopronské zákonné články, panovník ju so zánikom ich niekdajšej vojenskej funkcie zakázal. V treťom bode tohto dokumentu sa venoval Leopold konverziám katolíkov na protestantizmus, ktoré prísne zakázal. Výrazným negatívnym zásahom do autonómie obidvoch protestantských cirkví aj náboženskej praxe vôbec bolo takisto zavedenie cenzúry.

Napriek neustálej diskriminácii protestantov obidvoch vyznaní však stále existoval zákonný rámec pre pôsobenie evanjelickej aj reformovanej cirkvi, uznávaný panovníkom, štátnymi úradmi, stolicami aj vojskom. Nie všade však boli

⁶⁰ *Adatok az Egri Egyházmegye történetéhez*. Ed. J. Leskó. Eger 1907, s. 289 – 305.

⁶¹ V zemepanských mestách Užhorod, Kapušany, Mukačevo a Berehovo.

⁶² KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 311.

⁶³ Išlo o pevnosti ako Komárno, Nové Zámky, Filákov, Levice, Satmár a i.

uvedené do platnosti šopronske a prešporské náboženské články a netýkalo sa to iba Chorvátska, kde zákony nepovoľovali pôsobenie protestantov. Verejnú náboženskú prax protestantov kráľovské úrady upierali aj v kráľovstve. Azda najvýpuklejším príkladom tohto nezákonného postupu bolo slobodné kráľovské mesto Prešov, kde od začiatku roku 1687 až do obsadenia mesta kurucmi v decembri 1704 neumožnili úrady slobodu vyznania v zmysle šopronských článkov.⁶⁴

V rozpore so šopronskými článkami nemohla evanjelická a. v. cirkev voliť nových superintendentov, a tak ku koncu storočia bol jediným žijúcim superintendentom bardejovský nemecký kňaz Jakub Zabler. No aj jeho dala mestská rada viackrát uväzniť a nakoniec vyhnúť, až sa utiahol do obce Kuková, kde naďalej pôsobil a v tajnosti ordinoval nových kňazov. Cirkev, ktorá stratila možnosť vyššieho vzdelávania v krajine, bola na prelome storočí viac otvorená novým teologickým prúdom, najmä pietizmu, prinášaným mladými kňazmi alebo študentmi z nemeckých univerzít, hlavne z Halle.

Povstanie Františka II. Rákócziho

Keď v júni 1703 vypuklo posledné protihabsburské povstanie, spájali s ním evanjelici aj reformovaní veľké nádeje a očakávania. Už na konci leta 1703 vítali kurucké vojská reformovaní zemanovia v hornouhorských stoliciach a evanjelickí mešťania v prvých obsadených slobodných kráľovských mestách a po počiatčnom váhaní sa pridali k povstaniu. V mestách, kde neboli cisárske vojenské posádky, protestantskí obyvatelia ľahko presvedčili katolícke magistráty o vydaní mesta. Tak bez akéhokoľvek odporu otvorili kurucovi svoje brány Sabinov, Bardejov, Levoča a banské mestá. Už v prvých rokoch povstania zaujali evanjelici, sčasti z radov luteránskych mešťanov, sčasti zemanov, popredné funkcie v povstaleckom štáte. Tak nebolo náhodou, že v prvom vrcholnom orgáne povstania, v Dvornej rade (Consilium Aulicum), väčšinu tvorili evanjelici: Žigmund Jánoky, Juraj Gerhard, Alexander Platthy, Ján Radvánszky, Alexander Buljovszky, Pavol Prileszky, Andrej Radics, Pavol Kajali a barón Ján Gottfried Hellenbach.⁶⁵

Aj keď František II. Rákóczi medzi ciele povstania zaradil spravodlivé riešenie náboženskej otázky, náboženské pomery a najmä rozdelenie cirkevného majetku sa v prvých rokoch odboja zmenili iba minimálne. Do miest a dedín sa vrátili evanjelickí kňazi, svoje kostoly však naspäť nedostali. Na niektorých miestach (napr. v Košiciach, Ružomberku či v iných mestách) evanjelickí mešťania svojvoľne obsadili svoje bývalé chrámy, výnimočne samotné knieža prikázalo navrátenie niektorých budov evanjelickej cirkvi. Takým bolo Kolégium hornouhorských stavov v Prešove, ktoré už nasledujúci mesiac po obsadení mesta kurucmi v januári 1705 na rozkaz Rákócziho odňal František Berthóty jezuitom a odovzdal evanjelikom. Po úspešnej celokrajinskej zbierke sa opäť stalo vysokou školou uhorských evanjelikov.⁶⁶ Počas rokov 1704 a 1705 získali evanjelici späť svoje pozície v samo-

⁶⁴ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní 1670 – 1711*. Prešov 2000, s. 132 – 133.

⁶⁵ KÖPECZI, B. – R. VÁRKONYI, Á. *II. Rákóczi Ferenc*. Budapest 2003.

⁶⁶ KÓNYA, P. *Prešovské evanjelické kolégium v politických zápasoch konca 17. a začiatku 18. storočia*. In *Prešovské evanjelické kolégium, jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej*

správach slobodných kráľovských a kráľovských banských miest, v ktorých spravidla dostali úrad richtára a väčšinu v mestskej rade.⁶⁷ Členovia tejto meštianskej elity sa v nasledujúcich mesiacoch stali Rákócziho vernými stúpenkami a v ďalších politických udalostiach vždy stáli na jeho strane (Michal Róth a Ján Klesch v Prešove, Jakub Kray v Kežmarku, Ján Ocherland a Adam Péchy v Bardejove či Ján Klement v Banskej Bystrici). Podobne aj evanjelickí zemanovia zaujali popredné pozície vo viacerých stoliciach.

Napriek tomu evanjelickí mešťania i zemanovia očakávali predovšetkým navrátenie kostolov, škôl a fár a neskrývali nespokojnosť s naťahovaním a odkladaním riešenia tohto problému. Evanjelici sa tak zatiaľ iba dostali späť do centier miest, kde na náboženské ciele vyčlenili domy, hostince a iné vyhovujúce objekty. Svojevoľné obsadzovanie kostolov Rákóczi odmietal a viackrát prísne zakázal. Povolil však slobodné vyznávanie náboženstva a zakladanie, resp. stavbu škôl. V auguste vydal Rákóczi nové nariadenie vo veciach náboženstva, v ktorom upravoval platenie štóly a cirkevných poplatkov, používanie cintorínov a ďalšie, na cirkevný majetok sa vzťahujúce záležitosti, pričom opäť prísne zakázal obsadzovanie kostolov.⁶⁸

Knieža, vedomé si veľkej podpory reformovaného a evanjelického obyvateľstva, sa už na začiatku roku 1704 pokúšalo upokojiť nespokojných protestantov a prisľúbilo im nápravu konfesijných krívd z predchádzajúceho obdobia cestou krajinského snemu, ktorý malo zvolať v krátkom čase. Hornouhorské stolice jeho sľuby upokojili a dokonca vrátili aj chrámy, ktoré predtým svojevoľne odňali katolíckej cirkvi. Iná situácia však bola v západnej časti krajiny. Delegáti jedenástich dolnouhorských stolíc (Prešporská, Nitrianska, Komárňanská, Tekovská, Honfianska, Trenčianska, Turčianska, Oravská, Liptovská, Zvolenská a Novohradská) sa po prvý raz zišli v marci 1704 v Gyöngyösi, kde vystúpili s viacerými požiadavkami, predovšetkým s navrátením majetku evanjelickej cirkvi. Rákóczi vtedy opätovne vyhlásil, že riešenie náboženských sťažností bude v kompetencii nadchádzajúceho snemu. Ani to ich však neutíšilo a v jeseni sa ďalej domáhali splnenia všetkých svojich požiadaviek, obsiahnutých v memorande, ktoré na zasadnutí zostavili.⁶⁹

Žiadali predovšetkým navrátenie všetkých evanjelických chrámov a jednostranné vyriešenie oprávnených sťažností evanjelikov. Mocenské rozhodnutie kniežata v tejto otázke by však vážne poškodilo záujmy odboja, predovšetkým by ohrozilo jeho pozíciu v katolíckych krajinách, najmä v spojeneckom Francúzsku. Tento krok by mohol viesť takisto k odstúpeniu Rákócziho prívržencov z radov katolíckej aristokracie a cirkevnej hierarchie. Tak v jeseni 1704 v Gyöngyösi ohrozovali evanjelickí delegáti dolnouhorských stolíc povstanie zvonku i zvnútra.⁷⁰

Európy. Eds. P. Kónya – R.vMatlovič. Prešov 1997, s. 35 – 38.

⁶⁷ Vo všetkých hornouhorských slobodných kráľovských mestách s výnimkou Košíc.

⁶⁸ Popri iných dôvodoch sa takto chcel vyhnúť novým nepravostiam a násilnostiam, ktoré sa vo veľkom počte diali počas predchádzajúceho Thökölyho povstania.

⁶⁹ KÓNYA, P. A Rákóczi-szabadságharc és az evangélikus egyház. In *Egyháztörténeti szemle*. 2011, 1, s. 48 – 62.

⁷⁰ V pozadí týchto aktivít stál turčiansky zeman a uznávaný právnik Pavol Okolicsányi, ktorý sa

Nespokojných stoličných delegátov sa napokon podarilo utíšiť novému kniežatiemu dvormajstrovi Jurajovi Ottlykovi, evanjelickému zemanovi z Trenčianskej stolice, veteránovi predchádzajúceho povstania, ktorý mal medzi šľachtou veľkú autoritu.

Otázku navrátenia chrámov a náboženskej slobody vôbec riešil nakoniec prvý kurucký snem, zasadajúci od 1. septembra do 2. októbra 1705 v Sečanoch v Novohradskej stolici. Snem sa náboženskými záležitosťami zaoberal vo svojom 13 – 17. zákonnom článku. Rozhodujúci význam malo schválenie troch rovnoprávných, tzv. prijatých náboženstiev: katolíckeho, evanjelického a. v. a reformovaného. Verejná náboženská prax bola dovolená na celom území krajiny, bez akéhokoľvek obmedzenia a prekážok, pre všetky stavy i nepriviligované obyvateľstvo, v zmysle zákonov z r. 1608 a 1647. Mimoriadne pálčivú otázku rozdelenia chrámov a ďalšieho cirkevného majetku sa snem usiloval vyriešiť spravodlivo, tak aby mala v každej obci právo na užívanie kostola väčšina, avšak bez upierania tohto práva menšine.⁷¹

Protestantskí delegáti prišli do Sečian s veľkými očakávaniami, ich predstavy o navrátení chrámov a škôl sa však nie vždy naplnili. Pre košických evanjelikov bolo iste veľkým sklamaním, že iba nedávno evanjelikmi obsadený Chrám sv. Alžbety museli odovzdať katolíkom, podobne ako Levočania, ktorí sa v zmysle rozhodnutia museli deliť o farský kostol s katolíckou cirkvou. Vo väčšine kráľovských miest však farské chrámy dostali do užívania evanjelici, ako v Prešove, Bardejove, Sabinove, Kežmarku, Banskej Bystrici, Zvolene, Banskej Štiavnici, Kremnici a hornouhorských banských mestách. V stoliciach sa dokonca viackrát aj proti vôli kniežata podarilo evanjelickým delegátom presadiť navrátenie kostolov.⁷² Keďže pri rokovaní o rozdelení cirkevného majetku dochádzalo k búrlivým diskusiám a sporom, vymenoval Rákóczi na zavádzanie náboženských zákonov do praxe šiestich protestantských delegátov. Reformovaných reprezentovali Štefan Soós, Ján Szathmáry a Pavol Gyürky. Evanjelickými členmi tejto komisie boli: Ján Radvánszky, Alexander Platthy a Peter Szirmay.²⁸

Pri náboženských rokovaníach snemu, a teda aj pri prijatí zákonov o náboženskej slobode a rozdelení chrámov, zohrali významnú úlohu evanjelici a reformovaní, pôsobiaci v najvyšších funkciách povstaleckého štátu. Takými boli generál barón Štefan Petrőczy, dvorný maršal Adam Vay, diplomat Pavol Ráday, dvorný kancelár Žigmund Jánoki, štátny pokladník Ján Radvánszky, tajomník snemu Daniel Buljovszky či dvormajster Juraj Ottlyk.⁷²

Na rozdelenie chrámov, škôl a ďalšieho cirkevného majetku podľa nových zákonov na území dvadsiatich štyroch stolíc vymenoval snem deväť konfesiónálne zmiešaných komisií. Ich členovia už v nasledujúcich dňoch po ukončení rokovaní navštívili im určené stolice a kráľovské mestá, kde na mieste pristúpili k rozdele-

v kruhoch stoličnej šľachty tešil veľkej autorite.

⁷¹ Rozdelenie kostolov, skonfiškovaných od snemu r. 1647 v stolicích a kráľovských mestách, sa malo v zmysle zákonných článkov snemu uskutočniť cestou pokojnej dohody.

⁷² Radili sa u nich vyslanci evanjelických a reformovaných stavov a svojou autoritou sa zasadili za spravodlivé riešenie otázky kostolov a ďalších náboženských problémov. FABINY, T. II. *Rákóczi Ferenc valláspolitikája*. Budapest 1971, Rkp.

niu kostolov a škôl medzi dve, príp. tri cirkvi. V každej komisii bol popri katolíkov zastúpený aj jeden reformovaný a jeden evanjelik.⁷³

Tieto komisie odišli do príslušných stolíc už na začiatku októbra, bezprostredne po ukončení snemu. Ich činnosť neskončila odovzdaním jednotlivých kostolov, škôl a fár evanjelikom či reformovaným, ale ostali pôsobiť i naďalej a zaoberali sa rôznymi náboženskými sťažnosťami stolíc a kráľovských miest. Zmiešané náboženské komisie v čase od jesene 1705 do jari nasledujúceho roku v niekoľkých stovkách obcí a miest odovzdali chrámy evanjelickej a reformovanej cirkvi, resp. vymedzili im miesto na stavbu nového kostola. Komisári postupovali prísne, v zmysle princípov prijatých v Sečanoch a proti ich rozhodnutiam protestovali spravidla miestni dekaní, farári či katolícki zemepáni. Keďže tieto ich sťažnosti väčšinou neuznávali, sťažovali sa ďalej, u Bercsényiho alebo u samého Rákócziho, ktorý vo väčšine prípadov potvrdil stanovisko komisií.

Po sneme v Sečanoch získala vtedy reformovaná a evanjelická a. v. cirkev niekoľko stoviek svojich bývalých chrámov. Avšak ani protestantské obyvateľstvo nebolo všade spokojné s činnosťou a rozhodnutiami zmiešaných komisií. V slobodných kráľovských a kráľovských banských mestách boli zväčša kostoly rozdelené spravodlivo, tak, že evanjelická väčšina dostala farský chrám na námestí a katolíckej menšine všade ostal aspoň jeden kostol. Iba v Košiciach, Levoči (na polovicu) a Krupine boli farské kostoly ponechané katolíkom. V stoliciach však neraz došlo k prípadom, keď evanjelická väčšina v dôsledku rozhodnutia komisie alebo odporu katolíckeho zemepána, ostala bez kostola.⁷⁴

Niektorými z nich sa spolu s ďalšími sťažnosťami zaoberali náboženské komisie. Keďže tieto prípady sa stávali opäť najmä na území dolnouhorských stolíc, stavy šestnástich stolíc už na začiatku roku 1706 zhrnuli svoje sťažnosti v spise Gravamina Status evangelici augustanae confessionis. Podobný protestný spis predniesli na rokovaníach v Pápe takisto spoločne protestanti oboch konfesíí.³³

Keďže aj o ukončení činnosti zmiešaných náboženských komisií sa naďalej hromadili sťažnosti na rozdelenie cirkevného majetku, čo ohrozovalo jednotu

⁷³ Týmito protestantskými členmi komisií boli: evanjelici Ján Breznay (pre stolicu Abovskú, Boršodskú a Zemplínsku), Juraj Szentmiklósy (Sentmiklóši) (pre stolicu Gemerskú a Turniansku), František Bohuš (pre Trenčiansku a Turčiansku stolicu), Gašpar Okolicsányi (pre stolice Zvolenskú, Hontiansku, Novohradskú a Hevešskú), Gašpar Balog (pre Tekovskú, Komárnanskú a Ostrihomskú stolicu), Krištof Okolicsányi (pre Oravskú a Liptovskú stolicu), Imrich Görgey (pre stolicu Spišskú a Šarišskú), Mikuláš Gosztonyi (pre Prešporskú a Nitriansku stolicu), Ján Roth (pre stolice Užskú, Berežskú, Ugočskú, Samársku a Sabolčskú) a reformovaní Mikuláš Máriássy, Štefan Kántor, Andrej Péli, František Gyürky, Žigmund Becskeházy, Štefan Szijgyártó, Peter Janka, Ján Siposs a Andrej Kazinczy pre tie isté stolice.

⁷⁴ Takými boli v Berežskej stolici Kászony, v Šarišskej stolici Pečovská Nová Ves, Kamenica a Veľký Šariš (kde si sám Rákóczi ponechal vrchnostenské právo a nechal kostol katolíckej menšine), v Trenčianskej stolici Považská Bystrica, Kamenná Poruba, Mitešice, Petrova Lehota, Beckov a Beluša, vo Zvolenskej stolici Slovenská Lupča, v Hontianskej Svätý Antol a Balašské Ďarmoty, v Tekovskej Zay-Uhrovec, v Nitrianskej Senica, Nitrianska Nová Ves a Dvorníky a v Prešporskej stolici mesto Modra. Reformovaní nedostali späť svoje chrámy v Zemplínskej stolici v Blatnom Potoku a Olaszliszke, v Ugočskej stolici v Sevuši, v Nitrianskej a Prešporskej stolici napr. v Diakovciach a Borsi. ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásiügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve. IV.* Budapest 1897, s. 249 – 256.

povstaleckého tábora, zasadnutie senátu v Rožňave vo februári 1707 rozhodlo o opätovnom vyslaní komisií. V týchto pôsobili spravidla tí istí komisári ako po sneme v Sečanoch. Komisie sa v mestách a stoliciach zaoberali najmä rozdeľným hnutelného majetku a dôchodkov medzi cirkvi, ako aj platmi farárov. Na niektorých miestach bolo však treba nanovo rozhodnúť o navrátení kostolov alebo určení miesta na stavbu chrámu pre protestantov, čo dovtedy katolícki zemepáni alebo cirkevní hodnostári neumožnili.⁷⁵

Napriek tomu, že počas náboženského prenasledovania v poslednej tretine storočia sa podarilo prekonať luthersko-kalvínsky konflikt, aj v povstaní Františka II. Rákócziho dochádzalo k prípadom, keď opäť dominujúca evanjelická cirkev upierala reformovaným právo na navrátenie či vybudovanie chrámu. Došlo k tomu napr. v Prešove, kde nový väčšinovo evanjelický magistrát nedovolil reformovanej menšine stavbu dreveného kostolíka. Naopak, v Lučenci museli s reformovanou väčšinou zápasieť o právo na stavbu kostola miestni evanjelici.⁷⁶ Tieto problémy aspoň sčasti vyriešil potom Ónodský snem. Keďže zákony Sečianskeho snemu sa nezaoberali Zadunajskom, protestanti v tejto časti krajiny vynaložili v priebehu roku 1706 veľké úsilie v záujme usporiadania svojich náboženských záležitostí.

Druhý kurucký krajinský snem, zasadajúci v máji a júni 1707 v Ónode, sa tiež zaoberal náboženskými otázkami, aj keď zďaleka nie v takom rozsahu ako predchádzajúci. Už na začiatku rokovania predniesli delegáti sťažnosti na nedostatočné riešenie náboženských problémov v jednotlivých stoliciach. Zaujímavé pritom je, že kým evanjelické stavy boli spokojné s úpravami vlastníckych pomerov po predchádzajúcom sneme, najviac sťažností pochádzalo z prostredia reformovanej, príp. katolíckej cirkvi.⁷⁷

Snem už neprijal nové osobitné náboženské zákony, snažil sa však o dodržiavanie sečianskych zákonných článkov a vyriešenie oprávnených sťažností. Tieto ciele zhrnul samotný vodca odboja vo svojom dlhom prejave a vymenoval ústrednú komisiu na prešetrovanie náboženských sťažností. Väčšina sťažností sa už natoľko netýkala evanjelickej cirkvi, ako skôr reformovanej a katolíckej cirkvi, ktoré sa neraz sťažovali na evanjelikov. Popri iných problémoch rozhodol snem aj v luthersko-kalvínskom spore a stavbu prešovského reformovaného kostola podmienil vybudovaním evanjelického chrámu v Lučenci.⁷⁸

Po Ónodskom sneme sa už vedúci činitelia povstania nezaoberali otázkou slobody vyznania protestantov, nad rámec náboženských komisií. Uzákonená

⁷⁵ Takéto problémy bolo treba vyriešiť napr. v Piešťanoch, Senici a Vrbovom v Nitrianskej stolici, v meste Svätý Jur v Prešporskej, v Slovenskej Lupči vo Zvolenskej stolici, v slobodnom kráľovskom meste Krupina a na iných miestach.

⁷⁶ Szab. Kir. Bártfa városa követeinek naplója az Ónodi országyűlésről. In *Történelmi naplók 1663-1719*. Ed. K. Thaly. Budapest 1875, s. 148.

⁷⁷ Konkrétne sa sťažnosti reformovaných a katolíckych veriacich týkali stolíc Nitrianskej, Tekovskej, Komárňanskej, Ostrihomskej, Spišskej, Šarišskej, Turnianskej, Abovskej, Zemlinskej, Užskej, Selmárskej, Ugočskej, Sabolčskej a Hevešskej.

⁷⁸ KÓNYOVÁ, A. – KÓNYA, P. *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov 2010, s. 157 – 158.

sloboda troch konfesií na celom území, pokus o spravodlivé rozdelenie chrámov a riešenie náboženských sťažností na krajinskej úrovni vytvorili počas povstania Františka II. Rákócziho základ pre skutočnú slobodu vyznania, bez dominancie jednej konkrétnej cirkvi na úkor ďalších. Táto náboženská sloboda bola pre tisíce reformovaných a evanjelikov bez rozdielu stavovskej či sociálnej príslušnosti jedným z hlavných alebo i hlavným dôvodom, pre ktorý aj po ústupe povstania po tragickej bitke pri Trenčíne naďalej kládli tvrdošíjný odpor a bránili stále sa zmenšujúce „Rákócziho Uhorsko“ až do jari 1711.

Náboženská sloboda, resp. jej obrana proti panovníkom podporovanej rekatolizácii, sa vďaka protihabsburským povstaniam stala jednou z najdôležitejších požiadaviek uhorských protestantských stavov a zaujala pevné miesto v ich hierarchii stavovských slobôd. Zároveň poslúžila ako most medzi záujmami stavov a neprivilegovaných vrstiev, vďaka čomu mohlo pokračovať ich politické zbližovanie a napokon spolupráca. Jej ponímanie a miesto v štruktúre cieľov protihabsburských povstaní sa v ich priebehu menili, od jednoduchého odporu proti prvým prejavom násilnej rekatolizácie cez zákonné záruky legálneho pôsobenia obidvoch v krajine uznaných protestantských cirkví a navrátenie skonfiškovaných nehnuteľností až po určenie rámcov rovnoprávného spolužitia troch uznaných konfesií. Viac ako storočný boj za slobodu vyznania protestantov tak vyústil do krátkeho obdobia náboženskej slobody, ktoré však trvalo spravidla iba do ústupu kurucov a definitívne skončilo Satmárskym mierom r. 1711.

NOVICIÁT FRÁTROV SPOLOČNOSTI JEŽIŠOVEJ V TRENČÍNE V ROKOCH 1675 – 1684¹

NOVITIATE OF FRATERS OF THE SOCIETY OF JESUS
IN TRENČÍN IN YEARS 1675 – 1684

Libor BERNÁT

In the decade of 1675–1684, the Jesuit Order gradually strengthened its influence not only in the city of Trenčín, but also in its surroundings. The Jesuit college and Novitiate in Trenčín, referred to in the sources as „Collegium and Domus Probationis Trenchiniensis“, „Trenchiniense collegium et domus probationis“, „Trinchiniense collegium et domus probationis“, „Collegium Trinchiniense“ or „Trenchiniense collegium,“ underwent turbulent changes marked by the struggle with Lutheranism and the Estates' uprising by I. Thököly. In this study, the author informs us about the functioning of this novitiate, as well as the recordings that were made with the candidates who were admitted to the novitiate. In the second part of the study, the author prepared a catalog of accepted novices who were admitted to this institution in defined years.

Key words: Society of Jesus, novitiate, Jesuits, Trenčín, recatholisation.

V desaťročí 1675 – 1684 jezuitský rád postupne upevňoval svoj vplyv nielen v meste Trenčín, ale tiež v celej Trenčianskej stolici. Jezuitské kolégium a noviciát v Trenčíne, označované v prameňoch ako „Collegium et domus probationis Trenchiniensis“, „Trenchiniense collegium et domus probationis“, „Trinchiniense collegium et domus probationis“, „Collegium Trinchiniense“ alebo „Trenchiniense collegium“, prechádzalo v tomto období turbulentnými zmenami, poznamenanými bojom s luteranizmom a stavovským povstaním I. Thökölyho.

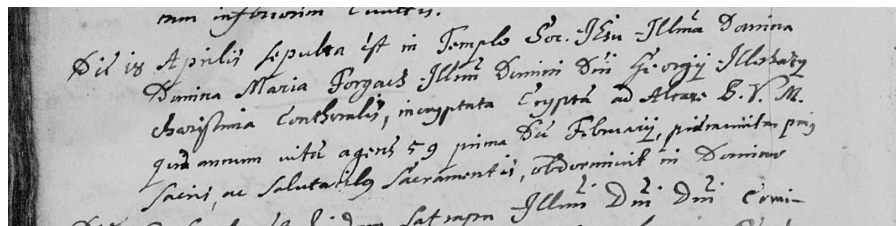
Mesto bolo kontrolované vojenskou posádkou, ktorá sídlila na hrade. V roku 1678 vypuklo Thökölyho povstanie a jeho vojsko začalo postupne obsadzovať Uhorsko. Po zmenenej situácii v roku 1681 uhorský snem obnovil palatinát, vyhlásil amnestiu, odvolal niektoré rekatolizačné nariadenia, obnovil náboženskú slobodu pre privilegované stavy a kráľovské mestá. V roku 1682 obsadili Thökölyho vojská banské mestá a o rok neskôr tiež Trnavu. Povstanci zavraždili viac ako dve desiatky rímskokatolíckych kňazov a rehoľníkov, napr. 28. 7. 1683 J. Katunského, ktorý absolvoval noviciát v rokoch 1666 – 1667 v Trenčíne a nasledujúce dva

¹ V štúdiu nadväzujeme na predchádzajúce príspevky BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1645 – 1655. In *Zborník Trenčianskeho múzea v Trenčíne 2017*. Trenčín : DMC, 2018, s. 112 – 125; ten istý Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 1664. In *Historia ecclesiastica* (ďalej HE), 2016, roč. 7, č. 2, s. 108 – 137; ten istý Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1665 – 1674. In HE. 2017, roč. 8, č. 2, s. 135 – 176.

roky tu učil na gymnáziu.² V roku 1683 vypukla rakúsko-turecká vojna, ktorá trvala až do roku 1699. Vojna začala útokom vojska veľkovezira Kara Mustafu na Viedeň. Turecké vojsko bolo 12. 9. 1683 na hlavu porazené a o rok neskôr aj Thökölyho armáda pri Prešove. Následovali „prešovské jatky“.

Trenčín zasiahol mor, ktorému podľahol 25. októbra 1679 novic-fráter O. Lien. Činnosť kolégia však nebola výraznejšie obmedzená, ale škola bola v roku 1680 zatvorená.

Ilešházienci podporovali naďalej katolícku reštauráciu. Mária Forgáčová, prvá manželka Juraja Ilešháziho, bola pochovaná 18. apríla 1684 v krypte jezuitov. J. Ilešházi sa oženil ešte dvakrát, ale jeho ďalšie manželky už neboli tak aktívne v rekatolizačnej práci ako M. Forgáčová.



Obr. č. 1: Zápis o pochovaní M. Forgáčovej v krypte jezuitov v Trenčíne³



Obr. č. 1: Mikuláš Ilešházi. Trenčianske múzeum v Trenčíne. č. neg. 0034004.

Snem v Šoproni nariadil, aby protestanti neboli nútení ku konverzii násilím. Na okraji v predmestíach slobodných kráľovských miest si mohli protestanti postaviť vlastné drevené modlitebne. Luteráni si v Trenčíne postavili modlitebňu pod vrchom Chríb a pri nej vybudovali aj drevenú školu.⁴

V snahe zachrániť majetok sa pridral J. Ilešházi k stavovskému povstaniu I. Thökölyho, za čo ho väznili v Olomouci a v Bratislave.⁵ Potom sa vrátil do habsburského tábora. Práve pričinením J. Ilešháziho bolo uznané dedičné právo jeho adoptívneho syna Mikuláša (*1653 – †1723, Viedeň), žiaka trnavského jezuitského gymnázia. Ten podporoval katolícku reštauráciu a bol výlučne na strane Habsburgovcov v čase Thökölyho povstania. Na župnej kongregácii 6. júna 1684 v Trenčíne prečítali krá-

² O J. Katunskom pozri ten istý *Životopisný slovník pedagógov jezuitského gymnázia v Trenčíne v rokoch 1649 – 1773*. Bratislava : Eko-konzult, 2013, s. 159 – 160.

³ Matrika zomrelých 1672 – 1725 [Online], inv. č. 2359 [citované 29. 9. 2017]. Dostupné na internete: <<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939F-BZ9M-H1?i=5&wc=9P3H-J49%3A107654301%2C113960601%2C114049701%2C162187401&cc=1554443>>.

⁴ *Trenčín : vlastivedná monografia 1*. Ed. M. Šišmiš. Trenčín : Vydavateľstvo Alfa, 1993, s. 87.

⁵ Tamže, s. 86.

ľovské nariadenie z 23. apríla 1684, ktorým definitívne vymenovali M. Ilešháziho za hlavného župana.⁶

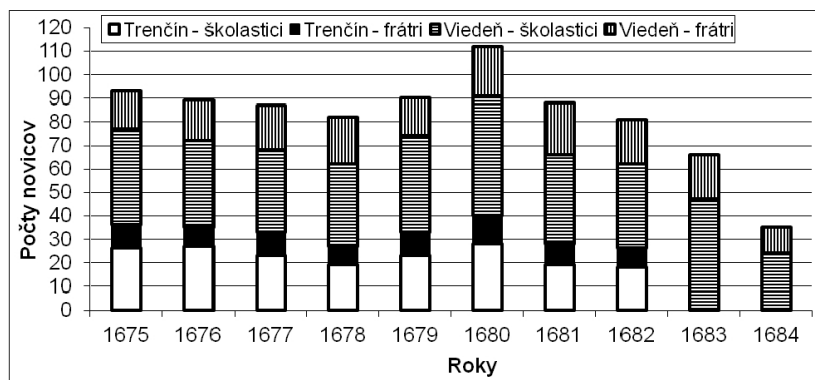
Úrad rektora jezuitského kolégia, opáta na Skalke a magistra novicov, bol zverený v rokoch 1675 – 1684 trom pátrom: J. Čerňanskému od 7. augusta 1674, M. Škerlecovi od 11. augusta 1677 a L. Permaiovi od 9. októbra 1681. Boli to skúsení členovia rádu, profesi so štyrmi sľubmi. Najmladším bol 37-ročný J. Čerňanský a najstarším 42-ročný M. Škerlec.⁷

Počty jezuitov v kolégiu kolísali od šiestich pátrov v roku 1680 až po deviatich pátrov v roku 1678. Frátrov bolo najmenej päť v roku 1682 a najviac osem v roku 1681. Katolícka reštaurácia na Trenčiansku získala silné postavenie a jezuiti na tom mali veľký podiel.

Noviciát

Výlučne rektori boli magistrami novicov. Ich pomocníkmi boli J. Laki (1675), M. Škerlec (1676 – 1677), L. Permai (1678 – 1680) a O. Paur (1681 – 1682). V rokoch 1683 – 1684 noviciát nefungoval. M. Škerlec a L. Permai sa neskôr stali rektormi a teda tiež magistrami novicov, zužitkovali tak svoje skúsenosti pomocníkov magistra novicov.

Celkom si noviciát v Trenčíne robilo 127 novicov, z toho 89 novicov-školarikov (t. j. 70,1 %) a 38 novicov-frátrov (t. j. 29,9 %). Podľa zápisov v „matrike novicov“ celkom si robilo noviciát v Trenčíne 706 novicov, tzn., že v skúmanom desaťročí to bolo 5,4 % zo všetkých novicov. Podobne ako v predchádzajúcich obdobiach, ani v rokoch 1675 – 1684 nebolo v noviciáte viac novicov-frátrov ako novicov-školarikov. Najvýznamnejší noviciát v rakúskej provincii sa nachádzal vo Viedni a absolvovalo ho viac novicov.



Graf č. 1: Počty novicov v rakúskej provincii v rokoch 1675 – 1684⁸

⁶ HAVRAN, J. Hlavní župani Trenčianskej župy. In *Trenčín 1971 : vlastivedný zborník Trenčianskeho múzea v Trenčíne*. Bratislava : Vydavateľstvo Slavín, 1971, s. 165 – 169.

⁷ O tom pozri BERNÁT, L. Štruktúra pedagogického zboru jezuitského trenčianskeho gymnázia v rokoch 1649 – 1773. In *Slovenská štatistika a demografia*. 2011, roč. 21, č. 3, s. 43 – 65; porovnaj Rektori jezuitského gymnázia v Trenčíne v rokoch 1649 – 1773. In *Historicko-pedagogické fórum*. 2012, roč. 1, č. 1, s. 14 – 32.

⁸ Počty novicov vo Viedni sú prevzaté z *LL CPA IV*, s. 426 – 427, 474 – 476, 526 – 528, 579 – 581, 626 – 628, 675 – 677, 727 – 728, 774 – 776, 822 – 823; V, s. 31 – 32. Vychádzame zo štúdie BER-

Najviac novicov v rakúskej provincii si robilo noviciát v roku 1680 až 112 novicov. V ďalších rokoch neprekročili počet 100 novicov. Druhý najvyšší počet novicov si robilo noviciát v roku 1675 (93 novicov) a potom v roku 1679 (90 novicov). Tiež počty novicov školastikov boli najvyššie v uvedených rokoch. Naproti tomu najvyšší počet novicov-frátrov bol v roku 1680 (33 novicov-frátrov), v roku 1681 (31 novicov-frátrov) a v roku 1677 (29 novicov-frátrov). Ani v jednom roku sa nestalo, že by počet novicov-frátrov bol vyšší ako počet novicov-školastikov, a to ako vo viedenskom, tak i trenčianskom noviciáte.

Celkový počet novicov bol v trenčianskom noviciáte v skúmanom období nižší ako vo viedenskom noviciáte, podobne ako v predchádzajúcich obdobiach. Počet novicov-školastikov bol najvyšší v roku 1680 až 28 novicov-školastikov. V piatich rokoch prekročil počet novicov-školastikov dvadsať osôb. Počet novicov-frátrov bol najvyšší v roku 1680 až dvanásť osôb a počas štyroch rokov ich bolo desať a viac. Pre porovnanie počtu zdôraznime, že len v roku 1681 bol celkový počet novicov-frátrov vyšší ako novicov-školastikov v prvom roku noviciátu.

* * *

Vychádzame z rukopisu *LIBER duas continent partes. In prima ponuntur nomina Novitiorum Scholasticorum. In secunda Novitiorum Coadjutorum* (A Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya Levéltára, Budapešť, bez evidenčného čísla). Rukopis je ručne číslovaný a začína fóliou 163 a končí fóliou 229. Prvú časť spracoval maďarský historik Antal Petruch pod názvom *A Trencsén jezsuita noviciátus anyakönyve* (Budapest 1942).

V matrike sa o každom novicovi uvádza desať údajov: 1) meno a priezvisko (Nomen, Cognomen), 2) národnosť a miesto narodenia (Patria Natio), 3) dátum narodenia (Aetas in ingressu, annus, dies, mensis), 4) zdravotný stav pri vstupe do rádu (Vires), 5) dátum vstupu do rádu (Tempus quo est ingressus), 6) miesto vstupu do rádu (Ubi receptus), 7) remeslo, zručnosť, ktoré novic ovládal (Professio in saeculo et gradus), 8) jazykové znalosti (Quas linguas tenet alebo len Lingua od roku 1662), 9) kedy zložil sľuby (Vota ex denotione) a 10) konfesia, v ktorej sa zisťovalo, či bol novic vždy rímskokatolíkom (An hereticus fuerit et quando conversus). Ak bol predtým novic protestantom, tak kedy konvertoval a z ktorej viery prestúpil.

Od roku 1666 došlo k zmene poradia položiek, najskôr sa uvádzal jazyk a potom remeslo. Položka o sľube sa nezapisovala. Položka jazykové znalosti „Quas linguas tenet“ od roku 1662 bola zapisovaná len „Lingua“.

To znamená, že uvádzame poradie: 1) meno a priezvisko, 2) národnosť a miesto narodenia, 3) dátum narodenia, 4) zdravotný stav pri vstupe do rádu, 5) dátum vstupu do rádu, 6) miesto vstupu do rádu, 7) remeslo, zručnosti, ktoré novic ovládal, 8) jazykové znalosti, 9) konfesia. Ak bola položka nevyplnená, uvádzame len číslo.

NÁT, L. Noviciát jezuitov v Trenčíne. In *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí*. Ed. P. Kónya. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016, s. 244 – 245.

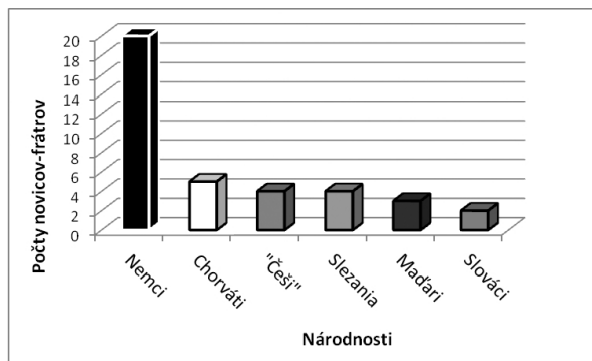
1) Meno a priezvisko

Krstné mená uvádzame podľa originálu v unifikovanej latinskej forme, teda Matthias a nie Mathias, Venceslaus a nie Wenceslaus atď., podľa matričného slovníka.⁹ V prípade, ak sa v latinskej forme krstného mena uvádzajú dve varianty, napr. Adam – Adamus alebo aj v slovenskej forme Egídius – Egid, tak ich zjednocujeme a píšeme len jednu – Adamus, Egídius. Ak sa v matrike nachádzajú krstné mená cudzieho pôvodu, najmä nemeckého, tak ich ponechávame podľa originálu a neprekladáme ich. Držíme sa rady talianskeho bádateľa U. Eca a neprekladáme cudzie mená. Výstižne to vyjadril slovami: „V některých knížkách je totiž možno narazit na ‚Jana Pavla Sartra‘ nebo ‚Ludvíka Wittgensteina‘: sami jistě uznáte, jak je to směšné. Nebo si snad dovedete představit, že by se v novinách psalo o ‚Jindřichu Kissingerovi‘ či ‚Jakubu Chirakovi‘? Jistě by se nikomu z nich nelíbilo, kdyby se v nějaké španělské knize psalo ‚Benito Croce‘.“¹⁰ Priezviská píšeme podľa formy, ktorá sa používa v literatúre, násilne ich neposlovenčujeme.

Obyčajne uvádzame v zátvorke rôzne formy priezviska, najviac tri v biografickej poznámke. Veď veľmi často je v prameňoch zapísaných až desať foriem priezvisk – napr. U. Pachering bol zapísaný ako Bachernig, Pabernig, Pagnerek, Pahernig, Pachernigg, Pachernigh, Pachernigk, Pachernik, Pacherniq a Puchernig.

2) Národnosť a miesto narodenia

Z 38 novicov-frátrov, umiestnených v trenčianskom noviciáte, až 20 novicov (t. j. 52,6 %) pochádzalo z Rakúska alebo Nemecka, piati z Chorvátska (M. Budic-si, M. Harvoi, J. Koszanich, A. Terzzo, L. Till), štyria z „Čiech“ (M. Machovsky, M. Maithoffer, J. Paur, J. Táberský) a Sliezka (O. Hider, J. Kreiz, J. Printz, J. Schmidt), traja boli Maďari (M. Christan, J. Lien, T. Unger) a len dvaja Slováci (A. Baelthausser, S. Meliki).



Graf č. 2: Novici v trenčianskom noviciáte v rokoch 1675 – 1684 podľa národností

Až 20 novicov-frátrov z Rakúska a Nemecka tvorilo variabilnú skupinu zapísovanú „Germanus“ alebo podľa lokality narodenia Bavor (Bavarus, M. Bayr,

⁹ *Matričný slovník : pomôcka na zapisovanie údajov do cirkevných matrik*. 2. dopl. a revidované vyd. Trnava : SSV, 1999.

¹⁰ ECO, U. *Jak napsat diplomovou práci*. Praha : Votobia, 1997, s. 195.

A. Hagen), Korutánc (Carinthus, F. Robleck, O. Schmidt), Prus („Prusenius“, D. Wallner), Rakúšan (Austriacus, piati novici-frátri, M. Hueffnagt, F. Räger, O. Schwaiger, P. Steinmez, M. Wuhl), Štýrčan (Styrus, M. Klökl) a Tirolčan (Tyrolus, J. Feldkircher, M. Milpacher). Niekedy zapisovatelia ešte rozlišovali v rámci Bavorska okrem Starého Bavorska (Altbayern) ešte dve časti, Fransko (Franken, J. Becher) a Švábsko (Suevus, Schwaben). Jeden novic-fráter (K. Fixelin) pochádzal zo Švajčiarska.

Druhá časť zápisu obsahuje lokalitu narodenia, miesto, dedinu, prípadne oblasť. Na rozdiel od predchádzajúcich zápisov lokalita narodenia neabsentuje ani pri jednom zázname.

3) Dátum narodenia

Väčšina novicov poznala presný dátum narodenia. Ak nemáme k dispozícii matriku, tak veľmi ťažko verifikujeme údaj. Ak pochádzal novic z protestantskej rodiny a v matrike príslušnej farnosti nie je údaj o konverzii, príp. pri tomto údají je len vek, ťažko presnejšie určíme dátum narodenia. V položke sa niekedy nachádzajú údaje, kedy novic vedel rok narodenia, ale len približný termín narodenia – okolo sviatku Jána Krstiteľa, pred Popolcovou stredou atď., príp. len mesiac. V niektorých prípadoch je uvedený len rok narodenia, príp. vek.

Tento údaj nám umožňuje zistiť pri tých novicoch, ktorí zostávali v ráde, akého veku sa dožívali. Až štyria (O. Lien, J. Schmidt, T. Unger, M. Wuhl) zo skupiny novicov-frátrov zomreli pred dovŕšením 25. roku svojho života. O. Lien zomrel pri pomoci ľuďom nakazeným morom, ako stojí v zápise „in obsequio Pestiferorum“.¹¹

Naopak, najvyššieho veku, až 67 rokov, sa dožil O. Schweiger. Ďalší štyria frátri (L. Dill, A. Hagen, O. Hider, M. Mayhofer) z tejto skupiny dosiahli viac ako 60 rokov. Z demografického aspektu sa význam tohto údaju prejaví, až spracujeme kompletne všetkých novicov.

4) Zdravotný stav pri vstupe do rádu

Vo všetkých prípadoch bol uvedený zdravotný stav ako dobrý. Ignác z Loyoly neodporúčal prijať ľudí s ťažkou povahou, s neovládanými vášňami, s nestálym duchom. Prekážkou podľa stanov mali byť časté bolesti hlavy, nedostatočné rozumové schopnosti, nedostatok zdravého úsudku a nerozvážne pobožnosti. Tie podľa Ignáca z Loyoly vedú k ilúziám a omylom. Aj telesné postihnutie, znetvorenie, fyzická deformácia mohli byť prekážkou, od tých sa však mohlo upustiť, ak kandidát mal iné významné predpoklady.

5) Dátum vstupu do rádu

Najmladší novici-frátri vstupovali do rádu vo veku 17 rokov (J. Braun), 18 rokov (M. Wuhl) a 19 rokov (T. Unger, M. Udicsi). Naopak, najstarším bol 34-ročný F. Robleck a 30-ročný J. Feldkircher. Ostatní novici-frátri mali v čase vstupu do rádu od 20 do 29 rokov. Priemerný vek novicov-frátrov, ktorí absolvovali noviciát v rokoch 1675 – 1684, bol 23,4 roka.

¹¹ LIBER... In secunda... novitiorum coadiutorum, f. 171.

6) Miesto vstupu do rádu

Novici vstupovali do rádu na rôznych miestach, kde mali jezuiti svoje rehoľné domy. Odtiaľ boli poslaní do noviciátov, či už vo Viedni, alebo v Trenčíne.

MESTO	POČET NOVICOV	PERCENTO
Viedeň	11	29
Ráb	4	10,5
Klagenfurt, Trnava, Varaždín	3	7,9
Bratislava, Šopron, Záhreb	2	5,3
Banská Bystrica, Judenburg, Košice, Kremža, Lubľana, Pasov, Štajerský Hradec, Trenčín	1	2,6

Tabuľka č. 1: Mestá, v ktorých vstupovali novici-frátri v rokoch 1675 – 1684 do rádu, ktorí si konali noviciát v Trenčíne

Z 38 novicov-frátrov ich najviac, až jedenásť (29 %), vstúpilo do rádu vo Viedni. Na rozdiel od predchádzajúceho obdobia nevstupovali noví členovia rádu do noviciátu v mestách ležiacich v Uhorsku, ako Budín, Gyöngyös, Komárno, Ostrihom, Rožňava, Skalica, Spišská Kapitula.

7) jazykové znalosti

Mnohí novici-frátri ovládali niekoľko jazykov, traja (M. Christan, J. Táberský, T. Unger) dokonca až štyri jazyky. Celkom 15 novicov-frátrov (39,5 %) vedelo tiež latinsky. Znalosť jednotlivých jazykov však bola na rôznej úrovni. Naproti tomu až 16 frátrov-novicov (42 %) ovládalo len jeden jazyk – nemecký. Zapisovateľ často zapísal „germanice solam“ – len nemecky. Pravdepodobne aj to bol dôvod, prečo sa nachádzali v noviciáte v Trenčíne a nie vo Viedni. Bolo nutné, aby sa v mnohonárodnostnom štáte naučili ďalší jazyk pre komunikáciu s inými národnostnými skupinami. Len M. Budicsi a A. Terzzo, obaja pochádzajúci z Chorvátska, nevedeli ani základy po nemecky.

Dvaja novici-frátri vstúpili do rádu počas štúdia na gymnáziu. Už niekoľkokrát spomenutý J. Táberský v triede rhetores a J. Kossatic v triede syntaxistae. Bolo to neobvyklé, pretože žiaci gymnázií sa stávali školastikmi a pokračovali v školastikáte v štúdiu na filozofickej a teologickej fakulte. Pravdepodobne ich štúdium príliš nezaujalo alebo v prípade J. Táberského to bola snaha venovať sa farmácii. Po noviciáte potom pôsobil predovšetkým ako lekárnik a ošetrovateľ.

Ani pri jednom novicovi-frátrovi nie je uvedené, že by ovládal starogrécky, hebrejský alebo niektorý z mimoeurópskych jazykov. Je ale pravdepodobné, že novici, ktorí prišli z gymnázií, mali základy starogréčtiny.

Niekedy bol uvádzaný aj stupeň ovládania jazyka aliquantum (dost'), aliquid (niečo), bene (dobré), commode (primerane), intelligit (rozumie), mediocriter (prostredne), modice (mierne), minus (málo, máličko), parum (málo, máličko),

perfecte (vynikajúco) a supra mediocritatem (veľmi nadpriemerne). V niektorých záznamoch je len informácia o tom, že vie aj čítať a písať v danom jazyku. Výnimočne sa tu nachádzajú informácie o znalosti matematiky alebo aritmetiky.

8) Remeslo, zručnosť, ktorú novic ovládal

V položke bolo uvádzané zamestnanie v bežnom živote, príp. stupeň. Niekedy je zapísané, či novic ovládal čítanie, písanie, počítanie alebo iné zručnosti. Ak novic nezískal žiadnu zručnosť, tak býva položka prázdna alebo je tu záznam, že „neovláda žiadnu zručnosť“. Len v štyroch prípadoch bola položka prázdna (M. Burdicsik, A. Lien, A. Terzzo, T. Unger).

V položke zručnosť bolo často uvádzané, či novic ovláda čítanie, písanie, počítanie alebo iné zručnosti. Niekedy je ťažké presnejšie určiť, aký druh zamestnania (zručnosti) mal zapisovateľ na mysli. Napr. lekárnika označoval ako apothecarius, ale tiež ako pharmacopola, pharmacopaeus, čo možno preložiť aj ako predavač liekov, mastičkár. Alebo je zapísané zamestnanie „pistor“, čo môže byť mlynár a tiež pekáť atď.

Najviac novicov-frátrov, až deväť, ovládalo krajčírstvo, potom obuvníctvo päť novicov-frátrov, traja novici-frátri ovládali debnárstvo a dvaja novici-frátri lekárnictvo. Ostatné remeslá ovládal len jeden novic-fráter, ako napr. kožušník, kuchár, murár, truhlár, zámočník atď. Prvýkrát vstupujú do noviciátu osoby, ktoré ovládajú výrobu strapcov (D. Wallner), pekárstvo (L. Dill). Vstupujú tu tiež novici, ktorí študovali na gymnáziu, J. Táberský (triedu rhetores), J. Koszanich (trieda syntaxitae). Niekedy zaspisovateľ neuvádza, či študovali na gymnáziu, ale jazykové znalosti novicov a predovšetkým stupeň ovládania latinského jazyka tomu napovedajú. Nutné je však overiť si informáciu v matrikách gymnázií, ktoré, žiaľ, nemáme k dispozícii. Diskutabilné ale je, či v danom remesle boli vyučení, t. j. či absolvovali tovarišské skúšky.

9) Konfesia

V 9. bode išlo o odpoveď na otázku, či vstupujúci do noviciátu bol vždy katolíkom „Semper Catholicus“ alebo či konvertoval, z akej viery a v koľkých rokoch. Táto položka bola vždy vyplnená. Traja novici-frátri (A. Linc, S. Meliki, D. Wallner) konvertovali z luteranizmu. Zo zápisov zistíme, kedy došlo ku konverzii, ale nevieme podrobnosti. S. Meliki pravdepodobne pochádzal z rodu Melikiovcov, ktorého členovia boli pastormi a rektormi v liptovských farnostiach. Z neho pochádzal aj prvý superintendent Zvolenskej, Hontianskej, Turčianskej a Novohradskej stolice.

Zápis niekedy tiež obsahoval údaj o opustení rádu. Zapisovateľ mimo uvedené položky zaznamenával odchody z rádu „dimissus“ s dátumom, čo sa nachádzalo na ľavej strane, alebo pod celým zápisom, príp. vložil text do voľnej položky. Zvyčajne vlnovkou prečiarkol riadok. Uvádzame to v poznámke označenej písmenom.

Z 38 novicov-frátrov ho opustilo až deväť novicov-frátrov, z toho sedem osôb (M. Budrich, K. Fixlein, M. Hueffnagl, M. Klöcl, J. Koszanich, J. Neupert, A.

Terzzo) počas noviciátu a dve osoby (A. Balthauser, M. Christan) sedem, resp. šesť rokov po noviciáte. V prameňoch sa nachádza záznam: „dimissus“ alebo „dimissi e Societatae Iesu“. Otázkou ale je, či opustil rád fráter z vlastnej vôle, alebo bol vylúčený. V rádrových dokumentoch niekedy chýba, predovšetkým ak to bolo v noviciáte, záznam o opustení rádu. A nastoľuje sa nový problém, čo sa dialo vo vnútri každého jedinca, ako sa s tým vyrovnával. Na to by nám mohli dať odpoveď jedine zápisy o tom, prípadne denníky. Tiež je otázne, či hľadali ďalej iný druh špirituality alebo spolužitia v inej komunite či ráde. Počas noviciátu zomreli traja novici-frátri – už spomenutý O. Lien, J. Schmidt a D. Wallner.

* * *

Katalóg komentujeme biografickými glosami.¹² Zapisujeme najhodnovernejší údaj a v poznámkovom aparáte poukazujeme na rozdielne údaje v zdrojoch alebo literatúre.

Našou ambíciou je spracovať kompletný katalóg jezuitského kolégia v Trenčíne tak, aby biografická metóda vyústila do prosopografickej metódy, čím by sa ukázala činnosť kolégia v komplexnejšom svetle.

Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej sme spracovali na základe primárnych prameňov: kroniky *Historia et annuae collegii societatis Jesu Trenchiniensis ab anno 1645 – ad a. 1685*, nachádzajúcej sa v ELTE Egyetemi Könyvtár v Budapešti (Manuscript, Societas Jesu, Ab. 114). História kolégia zvyčajne začínala úvodom, po ktorom nasledovala časť „Personarum nomina & officia“, dopĺňujeme ho *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S. I. IV. – VII.* (Romae : Institutum historicum S. I., 1990 – 1993, ďalej *LL CPA*), spracovaným maďarským jezuitom Ladislavom Lukácsom. Vynikajúcou pomôckou je trojzväzkové dielo L. Lukácsa *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773)* (Romae : Institutum historicum S. I., 1987 – 1988), ktoré však vyžaduje, predovšetkým v miestach noviciátu, dôslednú kontrolu a opravu.

Číslice v zátvorkách označujú ručne číslované fólie rukopisu. Pretože niektoré pramene, napr. *Litterae Annuae provinciae Austriae Societatis Jesu a. 1635 – 1698, 1700 – 1710, 1712 – 1771* (Österreichische Nationalbibliothek, Sammlung von Handschriften und alten Drucken, inv. č. 12032 – 12220), nemáme k dispozícii, používame prepisy Moniky Bizoňovej.¹³

* * *

¹² O tom pozri BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 1664, s. 114.

¹³ BIZOŇOVÁ, M. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Prešove v rokoch 1675 – 1773. In *HE*. 2013, roč. 4, č. 2, s. 242 – 285; tá istá Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Spišskej Kapitule v rokoch 1623 – 1773. In *HE*. 2014, roč. 5, č. 1, s. 156 – 183; tá istá Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Užhorode v 17. a 18. storočí. In *HE*. 2016, roč. 7, č. 2, s. 138 – 184.

Latinský text transkribujeme tak, aby sa zachovala autenticita editovaného textu. Vykonávame však hláskovú úpravu textu v týchto prípadoch:

- podľa výslovnosti prepisujeme nasledujúce hlásky u/v miesto Slauonice/Sla-
vonice, Tyrnauiæ/Tyrnavie, Vngarice/Ungarice atď.;
- grafém „w“ prepisujeme podľa výslovnosti a významu a vu parws – parvus
alebo jednoduché v wulnus ako vulnus, Wienna – Vienna atď.;
- „g“ us – catholicg – catholicus, Marting – Martinus, ephippiarg. – ephippia-
rius atď.,
- „y“ písané ako y s dvomi bodkami v genitíve prepisujeme ako ii Gracy – Gra-
cii, Strigony – Strigonii; Trenchiny – Trenchinii atď.,
ak zapisovateľ kvôli dĺžke skrátil miesto bydliska, tak k nemu pridávame au-
tomaticky koncovku „sis“, teda Schlakenwalden – Schlakenwaldensis, Wil-
helmspurgen – Wilhelmspurgensis atď.,
- počiatočné a koncové „j“ prepisujeme ako „i“ – Iacobus, ianuario, Iaurinio,
- v tvaroch Maďarsko, maďarský prepisujeme tvar Ungarus, Ungaria, unga-
rice, atď.

Skratky „modie“ rozpisujeme mediocriter, „semp“ semper.

Číslice rímske minuskulné nahradzujeme majuskulnými, napr. v letopočte. Skracovanie názvov mesiacov september až december číslicou a koncovkou, napr. 8bris, prepisujeme bežnou formou octobris. Zápis dátumu unifikujeme tak, že najskôr uvádzame deň, potom mesiac a nakoniec až rok.

Písanie veľkých a malých písmen zjednocujeme. V názvoch národov ako Austriacus, Bavarus, Slavus atď. ponechávame veľké písmená na začiatku, ale pri písaní jazyka, resp. jazykových znalostí uvádzame malé písmena, teda croatice, germanice, latine atď.

Skratku „Θ“ ponechávame podľa originálu. Kvôli zjednocovaniu poznámky v rukopise umiestňujeme na konci riadku zápisu, podobne ako symbol úmrtia „†“. Symbol „&“ nerozpisujeme, zachováme ho podľa originálu. Ak je zápis prečiarknutý, dávame ho do ostrých zátvoriek <> a v prípade doplnenia textu ho dopĺňujeme v hranatých zátvorkách []. Pomocou nich upozorňujeme tiež na ne-
rovnalosti alebo osobitosti.

* * *

V biografickom hesle pod prepisom zbytočne neopakujeme údaje zo zápisu, napr. dátum a miesto narodenia, národnosť atď. Len v prípade, že ho dopĺňujeme, resp. spresňujeme, opravujeme, tak ho uvádzame.

Pri vymedzovaní funkcií jezuitov vychádzame zo slovníka použitých pojmov v práci *Životopisný slovník*, s. 351 – 355, v štúdií Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 166, s. 135 – 137. Problém prekladu funkcií spočíva v nejednoznačnosti pomenovania.

Rozlišujeme však dôsledne, napr. ak bol fráter zaradený ako cocus, t. j. ku-
chár, subcocus, t. j. zástupca kuchára, druhý kuchár, a iuvat cocem, t. j. pomáhal

kuchárovi, pomocník (socius) kuchára. Podobne aj v iných funkciách v ráde rozlišujeme, či boli v danej funkcii, alebo zástupcami, pomocníkmi. Taktiež frátri neboli kazatelia (conciontor), ale ich pomocníkmi, resp. boli im k dispozícii, poruke (iuvat concionatorem). Rehoľné domy mávali krajčírské, obuvnícke dielne. Frátri, ktorí ich dostali pod správu, bývajú označovaní ako praefectus sartoriae (surtoriae) alebo len sartor, sutor. Označujeme ich jednotne ako správcov krajčírskej (obuvníckej) dielne.

Rehoľné právo Spoločnosti Ježišovej nemalo presné vymedzenie a pomenovanie, ako tomu je v súčasnosti, keď existuje praktická príručka rehoľného práva Spoločnosti Ježišovej, a tým sú regulované pomenovania funkcií alebo služieb. Inými slovami funkcie, ktoré v súčasnosti sú v Spoločnosti Ježišovej, nemusia byť, a mnohé ani nie sú, identické s rádovými funkciami pred zrušením rádu v roku 1773.

Anno 1675

65. 1) Michael Christan 2) Ungarus, Iaurinensis 3) 29. septemb[ris] 1654 4) bonae 5) 5. maii 1675 6) Iaurini 7) ungaricam bene, latinam et germanicam mediocriter croaticam modicum 8) sartor 9) semper catholicus.¹

66. 1) Augustinus Baelthausen 2) Slavus, Germanensis 3) 28. augusti 1652 4) bonae 5) 18. octobris 1675 6) Tyrnaviae 7) slavonicam bene, ungaricam commode, germanice intelligit bene, loqui usualis aliquid scit legere scribere nihil 8) sartor 9) semper catholicus.²

67. 1) Franciscus Robleck 2) Carinthus, Cappellensis 3) 4. nov[embris] <septembris> 1641

4) bonae 5) 4. novembris 1675 6) Clagenfurti 7) carniolicam et germanicam 8) arcularius 9) semper catholicus.³

68. 1) Michael Klökl 2) Styrius, Marburgensis 3) 29. septembris 1656 4) bonae 5) 24. decembris 1675 6) Varasini 7) germanicam et croaticam 8) viator 9) semper catholicus. Dimissus.^{4a}

a – Zápis je prečiarknutý.

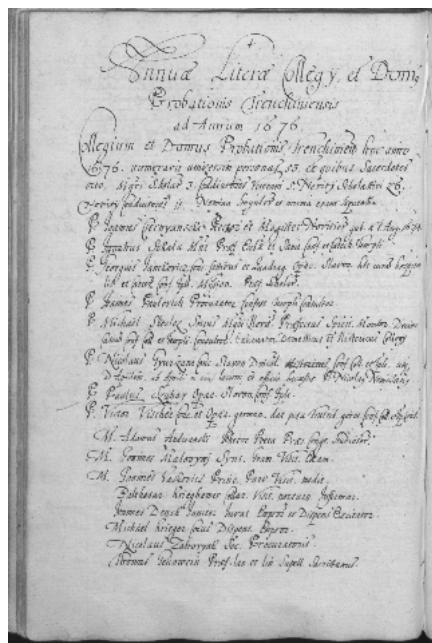
1 – M. Christian (Christan) po noviciáte pôsobil v r. 1678 – 1679 vo Varaždíne ako vrátnik, ošetrovateľ, credentiarus, v r. 1680 – 1681 v Leobene ako zástupca kuchára, v r. 1682 – 1683 v Štýri ako hosp. domu, hosp. správca. Rád opustil 12. 12. 1683 v Bratislave. *Historiae...*, f. 104, 108a; *LL CPA IV*, s. 465, 516, 589, 625, 656, 707, 762, 810; *LL CG I*, s. 168.

2 – A. Balthausen (Walthausen) po noviciáte účinkoval ako vrátnik v r. 1678 v Trenčíne, v r. 1679 v Šoproni tiež ako zástupca hosp. správcu, v r. 1680 – 1682 vo Varaždíne tiež ako vrátnik, credentiarus, ošetrovateľ, excitator, v r. 1683 – 1684 v Záhrebe tiež ako excitator. 26. 2. 1684 v Záhrebe opustil rád. *Historiae...*, f. 104, 108a; *LL CPA IV*, s. 465, 516, 617, 669, 720, 768, 825; *V*, s. 3; *LL CG I*, s. 57; *LL CG III*, s. 1805.

3 – F. Robleck (Rablek, Robleg, Roblez), †19. 1. 1691 Varaždín, po noviciáte pôsobil v r. 1678 – 1681 v Trenčíne ako správca stolárskej dielne. Potom účinkoval ako správca stolárskej dielne v r. 1682 – 1683 v Šoproni tiež ako ošetrovateľ, excitator, v r. 1684 – 1688 v Záhrebe tiež ako credentiarus, ošet-

rovateľ, kde zložil 2. 2. 1686 (Ctf.) slávnostné sľuby. V r. 1689 – 1690 bol vo Varaždíne vrátnikom a credentiarom. *Historiae...*, f. 104, 108a, 110, 113, 117, 120a; *LL CPA IV*, s. 620, 664, 716, 761, 809; *V*, s. 34, 79, 127, 177, 227, 270, 321; *LL CG III*, s. 1390; FEJÉR, J. c. d., *IV. N – R*, s. 251.

4 – M. Klöckl (Kleckl, Klökl), *1655 Varaždín?. *Historiae...*, f. 104, 108a, 113; *LL CPA IV*, s. 516; *LL CG I*, s. 733.



Obr. č. 4: Zápisky v kronike jezuitského kolégia z roku 1676. *Historiae...*, f. 103a.

Anno 1676

69. 1) Martinus Burick 2) Croata, Mictoliczensis 3) 12. novembris 1657 4) bonae 5) 12. ianuarii 1676 6) Varasini 7) croaticam et latinam 8) – 9) semper catholicus.¹

70. 1) Georgius Braun 2) Germanus, Averspachiersis 3) 2. februarius 1659 4) bonae 5) 17. octobris 1676 6) Cassoviae 7) germanicam mediocriter, scit slavonice 8) sartor 9) semper catholicus.²

71. 1) Georgius Binkler 2) Germanus, Schelpachensis 3) in aprilis 1648 4) bonae 5) 29. octobris 1676 6) Tyrnaniae 7) germanicam solam 8) sutor 9) semper catholicus.³

72. 1) Ioannes Kortickh 2) Germanus, Rhodinganus 3) 16. ianuarii 1652 4) bonae 5) 29. octobris 1676 6) Sopronii 7) germanicam solam 8) sartor 9) semper catholicus.⁴

(171)

73. 1) Michael Hueffnagl 2) Austriacus, Ricensis 3) 29. septembris 1648 4) bonae 5) 29. octobris 1676 6) Tyrnaviae 7) germanicam solam 8) vietor 9) semper catholicus. Dimissus.^{5a}

74. 1) Thomas Unger 2) Ungarus, ex S. Nicolaus ad laurinum 3) 21. decembris 1657 4) bonae 5) 29. octobris 1676 6) Iaurini 7) ungarciam, germanicam, croaticam bene, latinam medioriter 8) – 9) semper catholicus.⁶

a – Zápis je prečiarknutý.

1 – M. Budrich (Burdics) počas robenia noviciátu v r. 1676 – 1677 opustil rád. *Historiae...*, f. 104, 108a; *LL CPA IV*, s. 516; *LL CG I*, s. 141.

2 – J. Braun (Praun), †5. 11. 1707 Linec, do rádu vstúpil 17. 10. 1676 v Košiciach. Po noviciáte pôsobil v r. 1679 v Trenčíne ako sakristán, správca šatne. Potom účinkoval v r. 1681 v Rábe ako sakristán, excitator, v r. 1682 v Záhrebe ako sakristán, v r. 1683 v Leobene ako zástupca sakristána, v r. 1684 – 1686 v Judenburgu ako sakristán, správca šatne, visitator luminis, v r. 1687 – 1689 v Bratislave ako správca šatne, visitator nocturnus, kde zložil 2. 2. 1687 slávnostné sľuby. Ďalej pôsobil v r. 1690 – 1694 v Štajerskom Hradci ako správca šatne, visitator nocturnus, v r. 1695 v Štýri ako sakristán, v r. 1696 v Kremži ako vrátnik, v r. 1697 v Pasove ako vrátnik, excitator, v r. 1699 – 1700 v Šoproni ako sakristán a správca šatne, visitator nocturnus, v r. 1701 v Trnave správca šatne, v r. 1702 – 1704 v Rábe ako správca šatne, visitator nocturnus, v r. 1705 v Kremži ako credentarius. Naposledy bol v r. 1706 – 1707 v Linci správcom šatne. *Historiae...*, f. 108a, 110, 113; *LL CPA IV*, 773, 777, 802; *V*, s. 12, 56, 102, 161, 211, 262, 302, 355, 408, 463, 519, 589, 625, 698, 755, 811; *VI*, s. 24, 85, 125, 179, 235; *LL CG I*, s. 126; FEJÉR, J. c. d., II. D – H, s. 167.

3 – J. Winkler (Winckler), †7. 10. 1679 Košice, po noviciáte účinkoval v r. 1679 v Prešove ako oeconom. *Historiae...*, f. 108a, 110; *LL CPA IV*, 516, 567, 637; *LL CG III*, s. 1851; FEJÉR, J. c. d., V. S – Z, s. 327; BIZOŇOVÁ, M. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Prešove, s. 246.

4 – J. Körtick (Kortickh, Kortik, Körtik), †17. 6. 1684 Ľubľana, po noviciáte účinkoval v r. 1679 v Prešove ako oeconom, v r. 1680 v Košiciach ako sakristán, v r. 1681 vo Viedni ako zástupca sakristána a v r. 1682 – 1683 pri kostole Najsv. Spasiteľa v Bratislave ako sakristán, excitator a nakoniec v r. 1684 v Ľubľane ako sakristán. *Historiae...*, f. 108a, 110; *LL CPA IV*, s. 516, 567, 637, 643, 760, 807; *V*, s. 13; *LL CG II*, s. 773; BIZOŇOVÁ, M. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Prešove, s. 246.

5 – M. Hueffnagl (Hueffnogl) počas noviciátu opustil rád. *Historiae...*, f. 108a; *LL CPA IV*, s. 517; *LL CG I*, s. 620.

6 – T. Unger, †1. 12. 1678 Ráb. *Historiae...*, f. 108a, 110; *LL CPA IV*, s. 517, 567; *LL CG III*, s. 1747; FEJÉR, J. c. d., V, s. 224.

Ime	Dátum	Miesto	Jazyk	Podpis	Príloha
Michael Hueffnagl	29. septembris 1648	Austriacus, Ricensis	bonae	29. octobris 1676	Tyrnaviae
Thomas Unger	21. decembris 1657	Ungarus, ex S. Nicolaus ad laurinum	bonae	29. octobris 1676	Iaurini
...	...	...	...	...	...

Obr. č. 5: Zápis o vstupe novicov-frátrov do trenčianskeho noviciátu. *LIBER ... In secunda novitorum coadiutorum*, f. 171

Anno 1677

[1]¹⁴ 75. 1) Andreas Heder 2) Silesius, Troppaviensis 3) 24. <novembri> augusti 1654 4) bonae 5) 10. octobris 1677 6) Viennae 7) germanicam bene, latinam et bohemicam mediocriter 8) pharmacopaeus 9) semper catholicus.¹

[4] 76. 1) Andreas Lien 2) Ungarus, laurinesis 3) in novembri 1657 4) bonae 5) 21. octobris 1677 6) laurini 7) germanicam & hungaricam bene, latinam parum 8) – 9) ante quadriennium ex lutherano conversus. In obsequio Pestiferorum mortuus.²

[2] 77. 1) Ioannes Feldkircher 2) Tirolensis, Eskensis 3) 30. septem[bris] 1647 4) bonae 5) 10. octob[ris] 1677 6) Viennae 7) germanicam solam 8) murarius 9) semper catholicus.³

[5] 78. 1) Matthias Machowsky 2) Moravus, Brunoviensis 3) in februaris 1654 4) bonae 5) 25. novem[ris] 1677 6) Trenchinii 7) slavonicam bene, germanicam parum 8) sutor 9) semper catholicus.⁴

[3] 79. 1) Michael Wuhl 2) Austriacus, Kuzendorffensis 3) 28. sept[embris] 1659 4) bonae 5) 10. octo[bris] 1677 6) Viennae 7) germanicam solam 8) faber ferrarius 9) semper catholicus.⁵

1 – O. Herder (Heder), *24. 8. 1654 Opava – †18. 6. 1716 Viedeň, do rádu vstúpil 10. 10. 1677 vo Viedni. Po noviciáte pôsobil v r. 1680 v Trnave ako lekárnik, v r. 1681 – 1682 v Trenčíne, v r. 1683 – 1684 v Judenburgu ako lekárnik, ošetrovateľ, v r. 1685 – 1687 v Bratislave ako lekárnik, ošetrovateľ, visitator examinis vespertini, v r. 1688 v Trnave ako lekárnik, kde 2. 2. 1688 zložil slávnostné sľuby (Ctf.). Ďalej účinkoval ako lekárnik v r. 1689 v Rábe, v r. 1690 – 1693 v Trenčíne tiež ako ošetrovateľ, v r. 1694 – 1699 v Štajerskom Hradci, v r. 1700 – 1707 vo Viedni, v r. 1708 v Judenburgu, v r. 1709 v Linci, v r. 1710 – 1711 vo Viedni, v r. 1712 v Bratislave, v r. 1713 Leobene, v r. 1714 v Štajerskom Hradci a v r. 1715 – 1716 vo Viedni, kde je tiež zapísaný ako chorý. *Historiae...*, f. 110, 113a, 120a, 124a; *Annuae collegii et domus probationis Trenchiniensis Societatis Jesu, ab anno 1686 – usque 1727*. ELTE, Egyetemi Könyvtár, Budapest, Manuscript, Societas Jesu, Ab. 115, f. 26a, 30a, 34a, 38a; *LL CPA IV*, s. 668, 716, 763; *V*, s. 12, 64, 110, 161, 218, 251, 423, 519, 575, 632, 688, 743, 798; *VI*, 39, 94, 151, 204, 260, 314, 362, 410, 436, 487, 552, 599, 635, 678, 725, 793, 839; *LL CG I*, s. 529; FEJÉR, J. c. d. ; *III. I – M*, s. 289; KOVÁCS, E. Trenčínská jezuitská kolej jako spojka mezi českými a uherskými jezuiti. In *OKNO nielen do archeológie : kultúrno-historická príloha katalógu 9. ročníka medzinárodného výtvarno-literárneho sympózia ORA ET ARS – SKALKÁ 2016* [Online]. Ed. I. Zmeták, s. 40. [citované 2. februára 2017] Zborník je uložený <<http://www.tnos.sk/buxus/docs/Semin%C3%A1r%20OKNO%20nielen%20do%20archeol%C3%B3gie%202016.pdf>>.

2 – O. Lien (Lienb), †25. 10. 1679 Trenčín, zomrel počas noviciátu na mor. *Historiae...*, f. 110, 113a, *LL CPA IV*, s. 567, 620, *LL CG II*, s. 883, FEJÉR, J. c. d., *III. I – M*, s. 160.

3 – J. Feldkircher (Feldtkircher, Feltykyrcher), †7. 3. 1685 Viedeň, potom pôsobil vo Viedni ako zástupca ošetrovateľa, ošetrovateľ a visitator luminis. *Historiae...*, f. 110, 113a, *LL CPA IV*, s. 567, 620, 671, 722, 770, 817, *V*, s. 27, 73, *LL CG I*, s. 326, FEJÉR, J. II. *D – H*, s. 108.

4 – M. Machowski (Machovski alias Brunovski, alis Prunowsky, Branowsky), †6. 11. 1690 v Záhrebe, do rádu vstúpil 25. 11. 1677 v Trenčíne, po noviciáte pôsobil v r. 1680 – 1682 v Košiciach ako ošetrovateľ, správca obuvníckej dielne, credentarius, vrátnik, v r. 1682 – 1688 v Kluzi ako pomocník oeconomia, v r. 1689 v Rábe ako vrátnik, v r. 1690 v Záhrebe ako ošetrovateľ a credentarius. *Historiae...*

¹⁴ Zapisovateľ uviedol opravu poradia zápisov.

f. 110, 113a; *LL CPA IV*, s. 620, 643, 694, 742, 829; *V*, s. 38, 84, 133, 184, 235, 251; *LL CG II*, s. 916; KOVÁCS, E. c. d., s. 41.

5 – 23 – J. Wuhl (Buhl, Wull), *28. 9. 1659 „Kutzendorf“ (pravdepodobne Koztendorf v Dolnom Rakúsku) – †2. 9. 1680 Štýr. Po noviciáte účinkoval v r. 1680 v Štýri ako zástupca správcu pivnice. *Historiae...*, f. 110, 113a; *LL CPA IV*, s. 567, 620, 662; *LL CG I*, s. 138; *III*, s. 1874.

Anno 1678

80. 1) Georgius Becher 2) ex Palatinatu supriore, Pericensis 3) in februarii 1650 4) bonae 5) 14. maii 1678 6) Viennae 7) germanicam solam 8) sartor 9) semper catholicus.¹

81. 1) Andreas Schwaiger 2) Austriacus, Preitlimgensis 3) 18. decemb[ris] 1678 4) bonae 5) 10. octobris 1678 6) Judenburgensis 7) germanicam solam 8) sartor 9) semper catholicus.²

82. 1) Augustinus Hauer 2) Suevus, Donaversensis 3) 21. decem[bris] 4) bonae 5) 10. octobris 1678 6) Viennae 7) germanicam solam 8) sutor 9) semper catholicus.³

(172)

83. 1) Ferdinandus Räger 2) Austriacus, Passaviensis 3) 13. octobris 1655 4) bonae 5) 10. octobris 1678 6) Passavii 7) germanicam solam 8) cellarius 9) semper catholicus.⁴

84. 1) Matthaeus Maithoffer 2) Bohemus, Teplensis 3) 5. septembris 1655 4) bonae 5) 10. octobris 1678 6) Viennae 7) germanicam bene, latinam mediocriter, bohemicam intelligit 8) pharmacopaeus 9) semper catholicus.⁵

85. 1) Michael Harvoy 2) Croata, Berdoveczensis 3) in martis 1651 4) bonae 5) 10. octobris 1678 6) Viennae 7) germanicam, croaticam bene, ungarice intelligit 8) pileator 9) semper catholicus.⁶

86. 1) Michael Milpacher 2) Tyrolensis, ex oppido Mader 3) 16. novem[bris] 1652 4) bonae 5) 10. octobris 6) Posonii 7) germanicam solam 8) sartor 9) semper catholicus.⁷

1 – J. Becher (Böcher, Pecher, Wecher), *16. 2. 1651 Persching? (Horné Falcko) – †16. 1. 1706 Viedeň, po noviciáte pôsobil v r. 1681 – 1682 v Trenčíne ako správca šatne, excitator a sakristán, v r. 1683 – 1689 v Štajerskom Hradci ako správca šatne, visitator nocturnus, kde 15. 8. 1688 zložil slávnostné sľuby. Nakoniec účinkoval v r. 1690 – 1706 vo Viedni ako správca šatne, mal na starosti hodiny, excitator. *Historiae...*, f. 110, 113a, 120a, 124a; *LL CPA IV*, s. 620, 665, 716, 764, 797; *V*, s. 323, 377, 430, 485, 542, 597, 655, 711, 765, 821; *VI*, s. 34, 89, 146, 199, 256, 310, 357; *LL CG I*, s. 73; FEJÉR, J. c. d., *III. N – R*, s. 91.

2 – O. Schweiger (Schweiger, Sweiger), †15. 7. 1725 Leoben, po noviciáte pôsobil ako sakristán v r. 1681 – 1682 v Judenburgu, v r. 1683 – 1685 v Linci tiež visitator nocturnus, v r. 1686 v Štýri a v r. 1687 – 1688 v Záhrebe tiež ako excitator. V r. 1689 bol vo Viedenskom Novom Meste správcom šatne, sakristán a 2. 2. 1689 tu zložil slávnostné sľuby (Ctf.). Potom účinkoval v r. 1691 – 1692 v Trnave ako sakristán, v r. 1693 – 1694 v Štýri ako sakristán, excitator, v r. 1695 v Pasove ako správca šatne, excitator, v r. 1696 v Rábe ako správca šatne, sakristán, v r. 1697 v Trnave ako správca šatne, excitator, v r.

1698 v Levoči ako správca šatne, excitator, v r. 1699 – 1701 v Košiciach ako sakristán, správca šatne, visitator nocturnus, v r. 1702 v Rábe ako credentarius, ošetrovateľ, v roku 1703 v Šoproni ako credentarius, ošetrovateľ, správca šatne, excitator, v r. 1704 – 1706 v Skalici ako sakristán, správca šatne, 1707 – 1709 v Trnave ako správca šatne, excitator, sakristán, v r. 1710 – 1712 v Leobene ako sakristán, excitator, v r. 1713 – 1714 v Záhrebe ako správca šatne a sakristán, v r. 1715 – 1725 v Leobene ako správca šatne, sakristán, vrátnik a zapísaný je ako chorý. *Historiae...*, f. 113a, 117a; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.* (ďalej *CPA*), s. 14; *M. DCC. XVIII.*, s. 15; *M. DCC. XIX.*, s. 14; *M. DCC. XXVI.*, s. 45; *LL CPA IV.*, s. 704, 753, 800; *V.*, s. 16, 61, 112, 177, 227, 259, 374, 427, 476, 533, 585, 634, 708, 749, 789; *VI.*, s. 3, 58, 128, 190, 249, 303, 351, 402, 450, 498, 530, 580, 630, 704, 752, 776, 821, 869; *VII.*, s. 119, 172, 224, 278, 331; *LL CG III.*, s. 1518.

3 – A. Hauer (Auer, Haber, Haver), * Donawörth (Švábsko) – †22. 4. 1705 Bratislava. Po noviciáte pôsobil r. 1681 – 1687 vo Viedni ako ošetrovateľ, zástupca kuchára, credentarius, v r. 1688 v Pasove ako kuchár, visitator nocturnus, v r. 1689 vo Viedni pri Kostole sv. Anny ako vrátnik, kde 2. 2. 1689 zložil slávnostné sľuby (Cf.). Ďalej účinkoval v r. 1690 – 1692 v Bratislave ako zásobovač, hosp. správca, visitator nocturnus, v r. 1693 vo Viedni v dome probationis ako vrátnik, visitator examinis, v r. 1694 v Pasove ako zásobovač, hosp. správca, v r. 1695 v Judenburgu ako zásobovač, hosp. správca, v r. 1696 – 1697 v Štajerskom Hradci ako zásobovač, hosp. správca, v r. 1698 – 1700 v Kremži ako vrátnik, credentarius, v r. 1701 – 1702 v Rábe ako vrátnik, v r. 1703 – 1705 v Bratislave ako vrátnik. *Historiae...*, f. 113a, 117a; *LL CPA IV.*, s. 665, 725, 773, 820; *V.*, s. 30, 76, 123, 174, 210, 276, 313, 366, 419, 490, 530, 578, 632, 689, 737, 791; *VI.*, s. 5, 68, 125, 188, 245, 300, 373; *LL CG I.*, s. 522; FEJÉR, J. c. d., II. D – H, s. 285.

4 – F. Rager (Räger, Raiger, Rayer), †8. 1. 1694 Trnava. Druhý rok noviciátu absolvoval vo Viedni. Potom pôsobil v r. 1681 v Trenčíne ako správca pivnice, v r. 1682 v Štajerskom Hradci ako zástupca správcu pivnice, v r. 1683 v Judenburgu ako vrátnik, v r. 1684 v Kremži ako credentarius, v r. 1685 vo Viedni ako credentarius, v r. 1686 v Pasove ako správca pivnice, v r. 1687 – 1688 v Linci ako správca pivnice, v r. 1689 – 1691 v Štajerskom Hradci ako zástupca správcu pivnice, v r. 1692 vo Viedni ako pomocník prokurátora, kde zložil slávnostné sľuby 2. 2. 1692. Posledným jeho pôsobiskom bola v r. 1693 Trnava, kde účinkoval ako credentarius. *Historiae...*, f. 113a, 120a; *LL CPA IV.*, s. 676, 716, 750, 800; *V.*, s. 3, 73, 109, 158, 207, 249, 302, 355, 430, 483; *LL CG III.*, s. 1325.

5 – M. Mayrhofer (Maierhöffer, Marghoffer, Mayerhoffer), *5. 9. 1655 Teplá (Čechy) – †26. 11. 1716 Bratislava, do rádu vstúpil 10. 10. 1678 vo Viedni. V r. 1679 absolvoval noviciát v Trenčíne a v r. 1680 vo Viedni. Potom pôsobil v r. 1681 – 1682 vo Viedni v dome probationis ako lekárnik, v r. 1683 v Trnave ako lekárnik, v r. 1684 v Bratislave ako lekárnik a visitator examinis. V r. 1685 – 1691 vo Viedni ako pomocník. 2. 2. 1689 v Levoči zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval ako lekárnik v r. 1692 v Judenburgu, visitator nocturnus, v r. 1693 – 1713 v Bratislave, v r. 1714 – 1716 u sv. Martina v Bratislave. *LL CPA IV.*, s. 676, 774, 814; *V.*, s. 19, 410, 474, 531, 587, 644, 699, 754, 809; *VI.*, s. 23, 78, 134, 188, 246, 300, 348, 396, 444, 491, 538, 586, 685, 735, 781, 827; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVIII.*, s. 41; *LL CG II.*, s. 982; FEJÉR, J. c. d., III. N – R, s. 266; KOVÁCS, E. c. d., s. 41.

6 – M. Hervoy (Harvoy, Heruvi, Hervoi), * 10. 3. 1654 – †23. 9. 1684 Záhreb, po noviciáte účinkoval v r. 1681 v Trnave ako zástupca kuchára, v r. 1682 – 1683 v Záhrebe ako zásobovač, hosp. správca a kuchár. *Historiae...*, f. 113a, 117a; *LL CPA IV.*, s. 719, 777, 825; *LL CG I.*, s. 551.

7 – M. Millpacher (Milpacher), *16. 11. 1652 Oenipontan? (Tirolsko) – †15. 3. 1702 Viedeň, po noviciáte pôsobil v r. 1681 v Štyri ako sakristán, excitator, v r. 1682 – 1683 v Šoproni ako sakristán, správca šatne, excitator, visitator luminis, v r. 1684 vo Viedni ako zástupca sakristána, v r. 1685 vo Viedenskom Novom Meste ako sakristán, správca šatne, visitator nocturnus, v r. 1686 – 1690 v Kremži ako sakristán, excitator, v r. 1691 – 1693 v Bratislave ako správca šatne, sakristán, excitator, visitator nocturnus, v r. 1694 – 1698 v Košiciach ako sakristán, správca šatne, excitator, v r. 1699 – 1702 vo Viedni ako pomocník pátra R. Pauliniho. *Historiae...*, f. 113a, 117a; *LL CPA IV.*, s. 714, 761; *V.*, s. 27, 62, 93, 142, 192, 243, 295, 366, 419, 474, 510, 566, 623, 680, 735, 822; *VI.*, s. 35, 89, 146; *LL CG II.*, s. 105; FEJÉR, J. c. d., III. I – M, s. 302.

Anno 1680

87. 1) Georgius Neupert 2) Germanus, Iauriensis 3) 4. december 1652 4) bonae 5) 18. maii 1680 6) Iaurinii 7) germanicam bene, latinam & ungaricam parum 8) pistor 9) semper catholicus. ☉¹

88. 1) Alexander Terzzo 2) Croata, Zagrabiensis 3) 5. maii 1659 4) bonae 5) 15. aprilis 1680 6) Zagrabii 7) croaticam bene, latinam mediocriter 8) – 9) semper catholicus. ☉²

89. 1) Andreas Schmidt 2) Carinthus, Eberndorffensis 3) 30. novemb[ris] 1659 4) bonae 5) 15. aprilis 1680 6) Clagenfurti 7) slavonicam & germanicam bene, latinam parum 8) cocus 9) semper catholicus.³

90. 1) Ioannes Kreiz 2) Silesius, Tropaviensis 3) in iunio 1659 4) bonae 5) 15. aprilis 1680 6) Sopronii 7) germanicam, bohemicam bene, polonicam pravum 8) sartor 9) semper catholicus.⁴

91. 1) Leonardus Till 2) Croata, Varasdinensis 3) in novembri 1658 4) bonae 5) 15. aprilis 1680 6) Varasini 7) croaticam, germanicam bene, latinam mediocriter 8) cerearius 9) semper catholicus.⁵

92. 1) Michael Bayr 2) Bavarus, Landshutensis 3) in septemb[ri] 1658 4) bonae 5) 15. aprilis 1680 6) Clagenfurti 7) germanicam solam 8) sartor 9) semper catholicus.⁶

93. 1) Dionysius Wallner 2) Prusensus, 3) in iulio 1654 4) bonae 5) 5. mai 1680 6) Viennae in domo professo 7) germanicam solam 8) fimbriarius 9) ante quadriennium ex lutheranismo conversus. †⁷

(173)

94. 1) Georgius Schmidt 2) Silesius, Glacensis 3) 17. iunii 1658 4) bonae 5) 28. novemb[ris] 1680 6) Labacii 7) germanicam bene, latinam & carniolicam mediocriter 8) sutor 9) semper catholicus.⁸

95. 1) Samuel Printz 2) Silesius, Zoltenbegensis 3) in iunio 1658 4) bonae 5) 28. novemb[ris] 1680 6) Viennae in collegio 7) germanicam solam 8) sartor 9) semper catholicus.⁹

96. 1) Samuel Meliki 2) Slavus, Neosoliensis 3) in maii 1659 4) bonae 5) 28. novemb[ris] 1680 6) Neosolii 7) slavonicam bene, latinam & germanicam mediocriter 8) oekonomus 9) ante quinquennium lutheranismo conversus.¹⁰

1 – Krištof (Georgius!) Neupert (Neübert), ešte v noviciáte opustil rád. *LL CPA IV*, s. 665; *LL CG II*, s. 1092.

2 – A. Terzzo ešte v čase noviciátu opustil noviciát. *Historiae...*, f. 117a, 121; *LL CPA IV*, s. 665, 716; *LL CG III*, s. 1669.

3 – O. Schmidt (Schidl), pochádzal z Korutánska, †18. 4. 1700 Ráb, po noviciáte pôsobil v r. 1683 – 1688 v Trenčíne ako kuchár, visitator luminis nocturnus, v r. 1689 – 1696 v Trnave ako kuchár, hosp. správca, zásobovač, vrátnik, pomocník katechéty, v r. 1697 v Bratislave ako ošetrovateľ, v r. 1698 –

1699 v Trnave ako kuchár a v r. 1700 v Rábe ako kuchár. *Historiae...*, f. 113a, 117a, 127, 129, 131a; *Annuae collegii ...*, f. 1a, 8a, 16a; *LL CPA IV*, s. 716, 764; *V*, s. 23, 69, 114, 165, 214, 269, 320, 374, 427, 483, 539, 594, 652, 699, 762, 818; *VI*, s. 14; *LL CG III*, s. 1682; FEJÉR, J. c. d., *V*, S – Z, s. 57.

4 – J. Kreiz (Creuz, Greitz, Kreitsch), *16. 12. 1657 Opava – †23. 5. 1704 Košice, po noviciáte pôsobil v r. 1683 – 1686 v Záhrebe ako sakristán, správca oratória a šatne, visitator secundae meditationis et nocturnus, v r. 1687 v Klagenfurte ako sakristán, excitator, v r. 1688 v Štajerskom Hradci ako zástupca sakristána, v r. 1689 – 1692 v Záhrebe ako správca šatne, credentarius, visitator nocturnus, v r. 1693 v Trenčíne ako vrátnik, excitator, v r. 1694 – 1700 v Banskej Bystrici ako vrátnik, credentarius, správca šatne a jedálne, credentarius, excitator, v r. 1702 v Levoči ako vrátnik, credentarius a v r. 1703 v Košiciach ako vrátnik. *Historiae...*, f. 117a, 121; *Annuae collegii ...*, f. 38a; *LL CPA IV*, s. 825; *V*, s. 34, 79, 127, 141, 199, 278, 332, 385, 438, 553, 609, 667, 722, 776, 834; *VI*, s. 46; *LL CG II*, s. 803; KOVÁCS, E. c. d., s. 41.

5 – L. Dill (Dille, Till, Süll), *4. 10. 1658 Varaždín – †26. 3. 1723 Varaždín, po noviciáte pôsobil v r. 1682 v Trnave ako hosp. správca, zásobovač, v r. 1683 pri Kostole Najsv. Spasiteľa v Bratislave ako pomocník prokurátora, credentarius, v r. 1684 – 1687 v Bratislave ako pomocník prokurátora, oconom, v r. 1688 v Záhrebe ako pomocník prokurátora, v r. 1689 – 1690 v Bratislave ako pomocník prokurátora, oconom. 15. 8. 1690 zložil v Trnave slávnostné sľuby (Ctf.). Ďalej účinkoval v r. 1691 v Trnave ako pomocník prokurátora, v r. 1692 – 1693 vo Varaždíne ako oconomom, v r. 1694 v Trenčíne ako pomocník prokurátora, v r. 1695 – 1697 vo Varaždíne ako hosp. správca, zásobovač, pomocník prokurátora, v r. 1698 – 1699 v Záhrebe ako hosp. správca, zásobovač, v r. 1700 – 1723 vo Varaždíne ako pomocník prokurátora, pomocník kazateľa, hosp. správca, zásobovač, oconom, visitator luminis a zaznamenaný je ako chorý. *Historiae...*, f. 117a, 121; *Annuae collegii ...*, f. 42; *LL CPA IV*, s. 665, 717, 767; *V*, s. 19, 65, 110, 161, 227, 262, 313, 374, 428, 484, 596, 653, 709, 773, 830; *VI*, s. 32, 87, 144, 196, 255, 308, 355, 403, 451, 498, 546, 593, 643, 694, 743, 789, 834, 883; *VII*, s. 134, 186, 239, 293; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 26; *M. DCC. XVIII*, s. 26; *M. DCC. XIX*, s. 25; *LL CG I*, s. 239.

6 – M. Payr (Baier, Bayr, Beyer), *Landshut (Dolné Bavorsko) – †3. 11. 1692 Štajerský Hradec, po noviciáte účinkoval v r. 1682 – 1683 v Trnave ako správca šatne, v r. 1684 – 1687 vo Varaždíne ako sakristán, excitator, v r. 1688 – 1692 v Štajerskom Hradci ako zástupca vrátnika, vrátnik, kde 15. 8. 1690 zložil slávnostné sľuby. *Historiae...*, f. 117a, 121; *LL CPA IV*, s. 767, 814; *V*, s. 25, 71, 118, 169, 199, 250, 302, 355, 408; *LL CG II*, 1167; FEJÉR, J. c. d., *IV. N – R*, s. 89.

7 – *Historiae...*, f. 117a, D. Wallner sa v iných prameňoch nespomína.

8 – J. Schmidt, †18. 5. 1682 Trenčín, zomrel počas noviciátu. *Historiae...*, f. 121, 124; *LL CPA IV*, s. 717, 764; *LL CG III*, s. 1482.

9 – J. Prinz (Princz, Printz), *23. 6. 1657 Vratislav (Sliezsko) – †8. 10. 1710 Trnava, po noviciáte pôsobil v r. 1683 – 1684 v Záhrebe ako správca šatne, visitator luminis, v r. 1685 – 1688 v Lublane ako sakristán, správca šatne, excitator, visitator matutinus, v r. 1689 – 1693 v Klagenfurte ako sakristán, visitator nocturnus, kde 2. 2. 1691 zložil slávnostné sľuby (Ctf.). Ďalej účinkoval v r. 1694 v Goricii ako sakristán, excitator, v r. 1695 v Klagenfurte ako správca šatne, v r. 1696 – 1702 vo Viedni ako pomocník, zástupca vrátnika, správca šatne. Do Trenčína sa vrátil v r. 1703. *Historiae...*, f. 121, 124; *LL CPA IV*, s. 825; *V*, s. 34, 58, 104, 153, 203, 241, 294, 347, 400, 455, 515; *LL CG II*, s. 1290; FEJÉR, J. c. d., *IV. N – R*, s. 173.

10 – S. Meliki (Maliki, Melcki, Melicki), †19. 4. 1705 Trenčín, po noviciáte pôsobil až do r. 1686 v Trenčíne ako správca pivnice a credentarius. Ďalej účinkoval v r. 1687 – 1690 v Bratislave ako vrátnik, v r. 1691 – 1695 v Levoči ako sakristán, oconom, zásobovač, správca pivnice, hosp. správca, ošetrovateľ, credentarius, v r. 1696 – 1699 v Košiciach ako oconom, zásobovač, hosp. správca, v r. 1700 v Trnave ako zásobovač, hosp. správca, v r. 1701 – 1702 v Jágri ako zásobovač, hosp. správca, kuchár, oconom, v r. 1703 – 1705 v Trenčíne ako vrátnik a visitator luminis. *Historiae...*, f. 121, 124, 127, 129, 132; *Annuae collegii ...*, f. 84a; *LL CPA IV*, s. 717, 764; *V*, s. 23, 69, 114, 161, 211, 262, 313, 361, 414, 469, 526, 581, 623, 680, 735, 789; *VI*, s. 31, 98, 155, 193, 250, 305, 373; *LL CG II*, s. 992; FEJÉR, J. c. d., *III. I – M*, s. 275.

Anno 1681

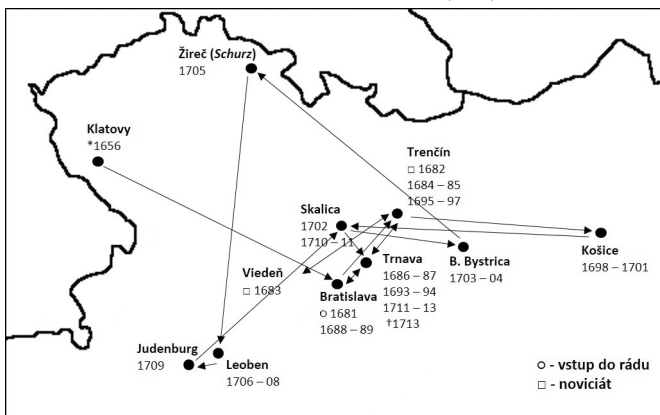
97. 1) Adamus Hagen 2) Bavarus, Degenseanus? 3) in decembri 1656 4) bonae 5) 31. ianuar[is] 1681 6) Grecii 7) germanicam solam 8) arcularius 9) semper catholicus.¹

98. 1) Iacobus Taborsky 2) Bohemus, Clattoviensis 3) 17. ianua[rii] 1656 4) bonae 5) 22. octobr[is] 1681 6) Posonii 7) bohemiam, latinam bene, germanicam, slavonicam mediocriter 8) pharmacopola, rhetor 9) semper catholicus.²

99. 1) Petrus Steimmez 2) Austriacus, Wilhelmispurgensis 3) die iunii 1659 4) bonae 5) 22. octobris 1681 6) Cremsii 7) germanicam 8) vietor 9) semper catholicus.³

1 – A. Hagen (Haagen), *21. 9. 1647 „Degen“? (Bavorsko) – †8. 7. 1719 Pasov, po noviciáte pôsobil v r. 1683 v Leobene ako zástupca kuchára, zástupca hosp. správcu, v r. 1684 v Štajerskom Hradci ako zástupca kuchára, v r. 1685 v Goricii ako zástupca správcu pivnice, ošetrovateľ, v r. 1686 – 1687 v Štajerskom Hradci ako zástupca kuchára, správca stolárskej a obuvníckej dielne, credentarius, v r. 1688 – 1698 v Trnave ako správca stolárskej a obuvníckej dielne, excitator, visitator nocturnus, kde zložil 2. 2. 1691 slávnostné sľuby, v r. 1699 – 1712 vo Viedni ako správca stolárskej dielne, credentarius, vrátnik, v r. 1713 – 1714 v Šoproni ako vrátnik, správca stolárskej dielne, v r. 1715 – 1719 v Pasove ako credentarius. *Historiae...*, f. 124; *LL CPA V*, s. 218, 269, 320, 374, 427, 482, 539, 594, 651, 708, 821; *VI*, s. 34, 88, 145, 199, 256, 310, 357, 405, 453, 500, 548, 599, 650, 686, 736, 780, 826, 874; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 18; *M. DCC. XVIII*, s. 18; *M. DCC. XIX*, s. 18; *LL CG I*, s. 492; FEJÉR, J. c. d., *II. D – H*, 1986, s. 272.

2 – J. Táboorský (Ján, Saborski, Taborsky, Taborszki), †5. 1. 1713 Trnava, druhý rok noviciátu absolvoval v r. 1683 vo Viedni. Potom účinkoval v r. 1684 – 1685 v Trenčíne ako lekárnik, ošetrovateľ, v r. 1686 – 1687 v Trnave ako lekárnik, v r. 1688 – 1692 v Bratislave ako lekárnik, ošetrovateľ, v r. 1693 – 1694 v Trnave ako lekárnik, pomocník slovenského kazateľa, v r. 1695 – 1697 v Trenčíne ako vrátnik, v r. 1698 – 1701 v Košiciach ako lekárnik, pomocník prokurátora, v r. 1702 v Skalici ako oekonom, správca pivnice, credentarius, visitator luminis, v r. 1703 – 1704 v Banskej Bystrici ako vrátnik, ošetrovateľ, oekonom, v r. 1705 v Schurzi ako správca nemocnice, v r. 1706 – 1708 v Leobene ako lekárnik, v r. 1709 v Judenburgu ako lekárnik, v r. 1710 – 1711 v Skalici ako vrátnik, credentarius, ošetrovateľ, excitator, správca šatne, v r. 1712 – 1713 v Trnave ako vrátnik. *Historiae...*, f. 129, 132; *LL CPA IV*, s. 764, 823; *V*, s. 23, 69, 117, 168, 211, 262, 313, 366, 419, 483, 539, 590, 647; *VI*, s. 3, 58, 137, 186, 243, 325, 342, 391, 438, 483, 590, 647, 703, 768; *LL CG III*, s. 1678; FEJÉR, J. c. d., *V. S – Z*, s. 165; KOVÁCS, E. c. d., s. 44.



Mapa č. 1: Miesta pôsobenia fratra J. Táboorského

3 – P. Steinmez (Steinnez), †30. 10.1688 Trnava, druhý rok noviciátu absolvoval vo Viedni. Potom účinkoval v r. 1684 – 1685 v Trnave ako správca pivnice, zástupca ošetrovateľa, v r. 1686 – 1687 v Kremži ako správca pivnice, excitator, v r. 1688 opäť v Trnave ako správca pivnice. *LL CPA IV*, s. 822; *V.*, s. 27, 70, 95, 219, 341; *LL CG III.*, s. 1602; FEJÉR, J. c. d., *V. S – Z*, s. 165.

1682

100. 1) Carolus Fixlein 2) Helvetus, Appelnzenllensis? 3) 25. april[is] 1660 4) bonae 5) 10. februa[ris] 1682 6) Viennae in collegio 7) germanicam solam 8) sutor 9) semper catholicus.¹

101. 1) Ioannes Paur 2) Bohemus, Schlakenwaldensis 3) 18. septembris 4) bonae 5) 10. februa[ris] 1682 6) Viennae in collegio 7) bohemicam, germanicam bene 8) pellio 9) semper catholicus.²

1 – O K. Fixleynovi sa nanechádzajú údaje ani v *LL CPA*, pravdepodobne opustil rád v noviciáte.

2 – J. Paur, *18. 8. 1659 Horní Slavkov (Schlaggenwald) – †25. 10. 1686 Lubľana, druhý rok noviciátu absolvoval vo Viedni. Potom účinkoval v r. 1684 – 1685 v Štajerskom Hradci ako zástupca hosp. správcu a v r. 1686 v Plettraji. *LL CPA V.*, s. 10, 54, 129, 187; *LL CG II.*, s. 1165.

(174)

Recepti ad novitiatum Viennae ad S. Annae et Trinchium transmissi

102. 1) Ioannes Koszanich 2) Croata, Carolastadiensis 3) dies et mensis nicentus 1665 4) bonae 5) 13. novembris 1664 6) Zagrabiae 7) croaticam bene, latinam et germanicam mediocriter 8) syntaxista 9) semper catholicus. Dimissus 24. ian[uar]ii 1686.¹

103. 1) Quirinus Schneck 2) Bavarus, Tolzensis 3) in martio 1665 4) bonae 5) 24. martii 1685 6) Viennae ex S. Anna 7) solam germanicam 8) sartor 9) semper catholicus. Venit Trinchinium 13. ianu[ari]i 1686.²

1 – J. Koszanich prvý rok noviciátu absolvoval vo Viedni. *Historiae...*, f. 132; *LL CPA V.*, s. 78, 115; *LL CPA II.*, s. 778.

2 – K. Scheck (Schnegg, Schnek, Schnögg), *25. 3. 1667 Bad Tölz (Horné Bavorsko) – †22. 9. 1708 Vараždín, vo Viedni absolvoval prvý rok noviciátu. 13. 1. 1686 prišiel do Trenčína a ukončil tu noviciát. Po noviciáte pôsobil v r. 1687 v Rábe ako správca šatne, v r. 1688 v Klagenfurte ako sakristán, v r. 1689 – 1691 v Terste ako sakristán, správca šatne, v r. 1692 v Rijeke ako správca šatne, sakristán, visitator nocturnus, v r. 1693 – 1694 v Lubľani ako správca šatne, v r. 1695 v Klagenfurte ako sakristán, v rokoch 1696 – 1698 v Trnave ako správca šatne, visitator luminum, v r. 1699 – 1702 v Levoči ako správca šatne, sakristán, ošetrovateľ, excitator, v r. 1703 – 1708 v Užhorode ako sakristán, credentarius, správca šatne, excitator. V r. 1705 bol však v Poľsku. *Historiae...*, f. 132; *LL CPA V.*, s. 150, 192, 265, 316, 402, 467, 523, 567, 652, 762, 804; *VL.*, s. 18, 73, 129, 207, 263, 317, 364, 412, 460, 516; *LL CG III.*, s. 1488; FEJÉR, J. c. d., *V. S – Z.*, s. 403; BIZOŇOVÁ, M. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiacich v Užhorode, s. 156 – 157.

Zoznam zamestnaní, zručností

arcularius	stolár
cellarius na víno	správca pivnice, pivniční majster, správca pivnice
cerearius	pekár
cocus, coquus	kuchár
faber ferrarius	kováč
fimbriator	výrobca strapcov
murarius	murár
oeconomus, oeconom	hospodár
pellio	kožušník
pharmacopola, pharmacopaeus	predavač liekov, mastičkár
pileator	klobučník
pistor	mlynár, pekár
sartor	krajčír
sutor	obuvník
vietor	debnár

Stupne znalosti jazyka

aliquantum	dost
aliquid	niečo
bene	dobre
commode	primerane
intelligit	rozumie
mediocriter	prostredne
modice	mierne
minus	málo, máličko
parum	málo, máličko
perfecte	vynikajúco
supra mediocritatem	veľmi nadpriemerne

ARTIKULÁRNY CHRÁM V PRIETRŽI V KONTEXTE DEJÍN EVANJELICKEJ CIRKVI A. V. V NITRIANSKOM SENIORÁTE¹

THE ARTICULI CHURCH IN PRIETRŽ IN THE CONTEXT OF EVANGELICAL CHURCH OF THE AUGSBURG CONFESSION HISTORY IN NITRA SENIORAT

Lucia ŠTEFLOVÁ

Two church congregations were declared to become articuli for the Nitra county by the Sopron congress in 1681, but they were not sufficient. Since 1733, the church congregation in Prietrž served as an articuli place. The articuli church in Prietrž was attended by a lot of the Evangelics from surroundings, but christening, weddings and funerals were performed by Catholic priests. The Evangelics had to pay all fees connected to these rituals to them. It was an apparent compromise for the Evangelics, and it could be seen, that the Sopron articles brought religious freedom, however, the resolution of Charles VI significantly limited the possibility of free confession of the protestant religion. In the second half of 18th century, most of church congregations were able to collect financial funds to become independant and build their own church. It demonstrates viability of the evangelical congregations in this location.

A certain kind of consistency of the Evangelics was shown in building the articuli church in Prietrž, when the believers from distant surroundings came to help in building the church, and they even brought stones from surrounding municipalities. The attitude of the monarch was not favourable; the Evangelics were not provided to build the church almost a year, and they had to mobilize themselves in a very short time. The articuli church from 1733 in Prietrž does not exist nowadays as it was damaged during the earthquake in 1906. In 1906 – 1907, the new Neo-Romanesque church was built at the place of the original articuli church. The torso of the original church has been preserved, and it makes a side portal of the current church nowadays.

Key words: Prietrž, Evangelical Church of Augsburg Confession, Evangelical church, 18th century.

Najstaršie protestantské kostoly pochádzajú zo začiatku 17. storočia. Na základe artikúl Šopronského snemu z roku 1681 si mohli protestanti postaviť kostoly²

¹ Štúdia vznikla v rámci riešenia projektu VEGA 1/0619/17 *Cirkevný vývin Slovenska v 16. - 18. storočí v celokrajinských procesoch a každodennej rozmanitosti*.

² V súčasnosti prevláda názor, že artikulórne kostoly museli byť postavené len z dreva. No snem o zákaze používať kameň alebo tehlu na stavbu nových kostolov vôbec nič nehovoril. V zmysle jeho záverov si v niektorých artikulárnych cirkevných zboroch veriaci postavili nové kostoly už priamo z tvrdého materiálu. Nebolo ich veľa a azda najväčšou prekážkou tu boli ekonomické možnosti jednotlivých cirkevných zborov a ťažká hospodárska situácia v krajine. Použitie dreva ako hlavného stavebného materiálu pre väčšinu artikulárnych chrámov malo skôr prozaický dôvod. Drevo bolo najdostupnejším a najlacnejším stavebným materiálom v hornatých regiónoch Uhorska, práve v lokalitách, kde snem ustanovil väčšinu artikulárnych zborov. Z kameňa boli v priebehu prvej polovice 18. storočia postavené kostoly v artikulárnych zboroch v Prietrži (1733), Zemianskych Kostofanoch (1736), Nitrianskej Strede (1748) a Súľove (1750). Bližšie: DU-DAŠ, M. Oravské artikulórne kostoly v nových súvislostiach. In *Zemianstvo na Slovensku v novo-*

a od 70. rokov 18. storočia si mohli opätovne stavať murované kostoly, veže až od 30. rokov 19. storočia.³

Medzi 72 artikulami Šopronskeho snemu z roku 1681 sa bližšie špecifikovalo, kde sa mohli stavať nové kostoly, fary a školy. Prvý odsek 26. článku, v ktorom sa uvádzalo, že odobraté kostoly evanjelikom augsburského, resp. helvétskeho vierovyznania, ktoré si v minulosti už vybudovali a ktoré ešte neboli katolími vysvätené, im museli byť opätovne navrátené. Ďalšia časť artikuly umožňovala veriacim týchto konfesií stavbu nových chrámov. Snem za artikulárne jednoznačne určil v každej stolici dva cirkevné zbory. Len tu mohli kráľovskí komisári, zvyčajne vysokí stoliční úradníci, vyznačiť miesta na výstavbu nových chrámov.⁴ V Nitrianskej stolici boli snemom za artikulárne vyhlásené zbory v Nitrianskej Strede a Strážach.⁵

Ako sa teda Prietrž stala artikulárnym zborom a vystriedala pôvodný cirkevný zbor v Strážach? Mohla za to Karolova rezolúcia z roku 1731, ktorá stanovila, že evanjelickí kazatelia sa ponechávali len v artikulárnych zboroch. Keď sa o tom dozvedeli evanjelici v Nitrianskej stolici, ktorí sa nachádzali v neartikulárnych zboroch, obrátili sa na cisára so žiadosťou, aby si smeli ponechať kostoly. Šesť zborov seniorátu vystrojilo v roku 1734 do Viedne k cisárovi deputáciu so žiadosťou o prinavrátenie kostolov. Aj sa im sľúbilo, že dostanú cisársku milosť. Dostali však odpoveď, podľa ktorej namiesto nevyhovujúcej Stráže pri Krakovanoch sa im už podľa vôle zriadilo artikulárne miesto v Prietrži.⁶

Evanjelická encyklopédia uvádza, že v roku 1733 bol prietržským evanjelikom odobratý murovaný kostol, a tak pristúpili k stavbe nového chrámu namiesto nepostaveného artikulárneho chrámu v Strážach, a tým sa stala Prietrž oficiálne artikulárnym cirkevným zborom.⁷

veku. *Zborník prác z interdisciplinárnej konferencie, ktorá sa konala 8. – 10. júna 2009 v Martine. Časť 2. Duchovná a hmotná kultúra*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2009, s. 265.

³ KAČÍREK, L. *Kultúrne dedičstvo Slovenska*. Bratislava : Muzeológia a kultúrne dedičstvo, 2016, s. 33.

⁴ DUDÁŠ, M. Oravské artikulárne kostoly v nových súvislostiach. In *Zemianstvo na Slovensku v novoveku. Zborník prác z interdisciplinárnej konferencie, ktorá sa konala 8. – 10. júna 2009 v Martine. Časť 2. Duchovná a hmotná kultúra*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2009, s. 264.

⁵ V latinskom origináli je uvedená lokácia: In Nittriensi: in Nittra-Szerdahely et Strásza penes Vagum. Penes Vagum odkazuje na Stráže pri Váhu. V preklade historika Petra Kónyu sú však uvedené Stráže nad Myjavou, tie sa však nenachádzajú pri rieke Váh, ale na opačnej strane, pri rieke Myjava. Ide teda o Stráže pri Krakovanoch a nie o Stráže nad Myjavou. Aj samotná Evanjelická encyklopédia uvádza pri dvoch heslách rôzne miesta. Pri hesle Artikulárne chrámy je uvedená Stráža (teraz súčasť Krakovian) a pri hesle Prietrž zas Stráža pri Vrbovom. Porovnaj: *Corpus Iuris Hungarici. 1657 – 1740. évi törvénygyűjtemek*. Budapest 1900, s. 286; KÓNYA, P. Šopronske články, Resolutio Carolina a Tolerančný patent – tri zákonné normy pre existenciu protestantov v Uhorsku v 17. – 18. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. 2012, roč. III, č. 1, s. 169; *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Borislav Petrík (ed.). Bratislava : BoPo, 2001, s. 18, 287.

⁶ ELKO, J. *Z dejín ev. a v. cirkevného zboru v Krajinom. K dvestoročnej pamiatke posvätenia kostola 1784 – 1984* [online]. Krajné 2014, s. 8 – 9 [cit. 2018.11.8.]. Dostupné na internete: http://www.krajne.sk/e_download.php?file=data/editor/6sk_1.pdf&original=kronika-ecav.pdf.

⁷ *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Borislav Petrík (ed.). Bratislava : BoPo, 2001, s. 287.

Formovanie cirkevného zboru v Prietrži zachované v zápisnici kanonickej vizitácie

Zápisnica kanonickej vizitácie z augusta 1902 začína konštatovaním o ťažkom desaťročnom prenasledovaní evanjelikov, počas ktorého sa prietržskému cirkevnému zboru podarilo udržať si kostol i majetky, že mu tzv. „svietilo svetlo evanjelia Kristovho“. O významných udalostiach z dejín zboru informoval farár Ján Vyskydenský pri storočnej pamiatke posvätenia chrámu. História cirkevného zboru spísal tiež prietržský farár Ladislav Pauliny vo svojom diele Dejepis superintendencie nitrianskej. Úvodná časť zápisnice čerpala teda hlavne z týchto dvoch prameňov pri opisovaní historických udalostí pri vzniku cirkevného zboru. Dejiny samotného zboru rozdelil vizitátor do dvoch období: 1. od počiatkov reformácie do roku 1733, 2. od roku 1733. Aj z toho je zjavné, že rok 1733 bol vnímaný v Prietrži ako medzník pre evanjelikov v Nitrianskej stolici, súvisiaci práve s výstavbou artikulárneho chrámu.⁷

Prvé reformačné myšlienky sa v tomto priestore začali šíriť už v časoch husitov,⁸ ktorí sa usadili na Braneckom hrade a vďaka nim bola „reformácii duchovnej aj v Prietrži otvorená voľná cesta“. Kvôli nízkemu počtu obyvateľov si prietržskí evanjelici neboli schopní vydržiavať vlastného farára, a preto cirkevný zbor fungoval ako fília senického cirkevného zboru. Medzitým však „vplyv husitský tak zmocnel a sa udomácnil v Prietrži, že služby Božie odbávaly sa v kaplnke husitským spôsobom“. Počet obyvateľov sa vďaka prisťahovalcom z Čiech a Považia zvýšil a Prietrž sa postupne sformovala na prevažne evanjelickú obec. O pozitívnom vývine evanjelického a. v. cirkevného zboru v Prietrži svedčí rok 1565, kedy

⁷ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzsd, s. 1.

⁸ V zápisniciach kanonických vizitácií nájdeme veľmi často vyzdvihovanie úlohy husitov pri šírení reformačných myšlienok v Nitrianskej stolici. Bližšie sme sa tomuto fenoménu venovali v príspevku v roku 2017 na medzinárodnej vedeckej konferencii, venovanej 500. výročiu reformácie (Reformácia v strednej a juhovýchodnej Európe, 4. – 7. december 2017). Štúdia s názvom Formovanie evanjelických a. v. cirkevných zborov v Nitrianskom a Trenčianskom senioráte zaznamenané v zápisniciach vizitácií by mala vyjsť v priebehu roku 2018 v rovnomennom zborníku. Je však dôležité poznamenať, že spojitost medzi husitmi a reformáciou na našom území je historicky nepodložená, v zápisniciach sa na viacerých miestach nachádza zmienka o úlohe husitizmu pri formovaní prvých evanjelických zborov v Nitrianskom senioráte. Samozrejme, že na to mal najväčší vplyv pretrvávajúci názor o úlohe husitizmu pri šírení reformácie v období, kedy boli samotné kanonické vizitácie vykonávané. Do ich zápisníc sa tak dostal tento všeobecne proklamovaný názor. Väčšina nami prejdenej zápisníc sa totiž priamo odvoláva na myšlienky husitizmu, husitské hnutie alebo existenciu husitského chrámu. Je však potrebné brať do úvahy samotnú štruktúru týchto zápisníc, ktorej repetitívnosť mohla spôsobiť, že sa do nej dostali opakovane historicky nepodložené informácie o vplyve husitizmu na šírenie reformácie na našom území. Historik Peter Kónya v publikácii Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí približuje aspekty, ktoré mali bezprostredný vplyv na rekonštrukciu procesu šírenia a percepcie reformácie na území dnešného Slovenska. Samostatne sa venuje mýtu o úlohe husitizmu pri šírení reformácie. Spojitosť medzi husitmi a reformáciou na našom území je podľa neho nereálna a nepreukázateľná, nakoľko spanilí jazdy husitov si nemohli z viacerých príčin získať pre hnutie popularitu. Podľa jeho názoru je nereálne predpokladať kontinuitu „tajných“ husitov približne celé storočie. Bližšie: KÓNYA, P. a kol. Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 18.

sa mu podarilo osamostatniť od senickej matkocirkvi,⁹ čím sa dovŕšilo formovanie samostatného cirkevného zboru. V Nitrianskom senioráte sa viacero zborov osamostatnilo až v období po vydaní Tolerančného patentu alebo až v priebehu 19. storočia. Iba obmedzenému počtu cirkevných zborov sa to podarilo ešte v priebehu storočia, v ktorom aj vznikli. O osamostatnení sa prietržského cirkevného zboru svedčí aj „*braterská schôdza ev. slova B. kazateľov v Sobotišti r. 1571 vydržiavaná na nejž i Přítržané spolu i se svým knězem přítomní byli*“. Následkom stále sa zväčšujúceho počtu veriacich museli prietržskí evanjelici nepostačujúcu drevenú kaplnku v roku 1591 rozobrať a na jej mieste postaviť chrám z tvrdého materiálu. Finančne podporil stavbu nového chrámu gróf Imrich Nyáry zo Senice a evanjelici zo Sobotišta vypožičali prietržským evanjelikom malý zvon. Ale ani tento nový kostol nepostačoval stále narastajúcemu počtu veriacich, a tak musel byť v roku 1616 zväčšený a obnovený. Pri tejto príležitosti bola vyvesená pamätná kamenná doska s latinským nápisom na jeden z múrov kostola. Prietržskí evanjelici potom užívali tento kostol bez prestávky až do desaťročného prenasledovania evanjelikov v roku 1671.¹⁰

V tomto období bol prietržským evanjelikom odobraný kostol, farár Jonáš Kranc bol vyhnaný z fary a na jeho miesto boli dosadení katolícki kňazi. V roku 1688 „*katolíckí farári nemavši tu žiadnych veriacich, i z Prietrže, ako z iných cirkví odišli*“ a 18. decembra 1688 evanjelici získali svoj chrám naspäť a za farára si povolali Adama Cerkoňa. Tento chrám však opäť nepostačoval kapacitne sa zväčšujúcemu cirkevnému zboru, preto ho v roku 1714 znovu predĺžili, pristavali k nemu vežu a obohnali ho štvorhranným múrom. O tejto prestavbe sa dozvedáme vďaka zápisnici kanonickej vizitácie superintendenta Daniela Krmana, ktorý zrekonštruovaný chrám posvätil. Samotná prestavba stála cirkevný zbor 700 zlatých. Tento vynovený chrám však prietržskí evanjelici používali iba pár rokov, nakoľko v roku 1733 „*nové prenasledovanie prišlo na evanjelikov – vzdor tomu, že cirkev mala protekcionál – odňali jej – ako to predmluva Samuelom Jestrebennyim II.*“¹¹ v matrike napísaná dosvedčuje“. Na základe spomínaného rozkazu Karola VI.¹² bol 31. januára 1733 chrám, škola, fara, matriky a celý menovitý majetok odobraný evanjelikom a predaný do rúk katolíckeho kňaza Juraja Nevolného, ktorý bol uvedený do úradu namiesto evanjelického farára. Predstavitelia katolíckej cirkvi tak urobili na základe toho, že „*protekcionál pre zanechanie vraj obnovenia za neplatný vyhlásili*“ a odvolávajúc sa na 26. artikul Šopronského snemu z roku 1681 tvrdili, že prietržský cirkevný zbor tu nebol oficiálne zapísaný. Obdobie pred rokom 1733 tak vizitátor hodnotil ako dlhé časy náboženskej slobody, ktoré však týmto nariadením skončili a cirkevný zbor tak upadol do žalostného stavu. *Ďalej sa uvádza, že takmer „60-tisíc evanjelických duší verných Pánovi zostalo bez du-*

⁹ Pojmy matkocirkev a materský cirkevný zbor sú významovo synonymné.

¹⁰ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzsd, s. 1.

¹¹ Samuel Jestrabini bol prietržským farárom v rokoch 1757 – 1777. Prevzaté z: *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Borislav Petrík (ed.). Bratislava : BoPo, 2001, s. 287.

¹² Ako uhorský kráľ Karol III.

chovného, vzdelávania, potešovania a zaopatrovania“. Samozrejme, s týmto stavom sa nechceli zmieriť, a preto „sa utiekali ku dvoru vo Viedni“, odvolávajú sa na zákony zabezpečujúce im náboženskú slobodu. Tieto obranné aktivity za zachovanie cirkevného zboru sú v zápisnici opísané expresívnym jazykom „*darom previedli pomocou svojich hrdinských obrancov i veľkolepú a obdivu hodnú agitáciu za práva evanjelikov takmer u všetkých európejských panovníkov, aby sa ich zastali*“. Prietržskí evanjelici však dostali zamietajúcu odpoveď v znení: „*nemožno im kostol, posvätený rim. kat. obradmi navrátiť a nový budovať nedovoľujú vraj časové pomery, aby teda nechodili viac s podobnými prosbami do Viedne*“.¹³

Tento neútešný stav trval iba pol roka a „*akokoľvek žalostný bol stav okolitých cirkví mocní vo viere a láske k Pánu predkovia naši neklesali v nádeji a trebárs všetkého boli pozbavení nezúfali*“. Vyslanci z osirelých okolitých cirkevných zborov sa zišli na porade v Senici, aby vymysleli spôsob, ako navrátiť kostol a majetky do rúk evanjelikov. O zlepšenie stavu v cirkevnom zbore sa zaslúžili zemepáni, baróni Ján a Pavel Jeszenák, ktorí poradili prietržským evanjelikom, aby sa vydali za Karolom VI. s prosbou o prenesenie artikulárnej stavby v Strážach,¹⁴ ktorá bola zle finančne zaopatrená, buď do vrbovského cirkevného zboru, alebo brezovského, poprípade prietržského. S touto prosbou sa vybrali za panovníkom spomínaní baróni do Viedne. Ich cestu „*Boh šťastím korunoval*“ a 24. mája 1733 vydal Karol VI. rezolúciu, ktorou im dovolil prerušiť artikulárne právo pre Stráže a preniesť ho do Prietrže. Dovolil im postaviť si nový chrám, ktorý mal slúžiť evanjelikom z okolitých cirkevných zborov. Samotná stavba však podliehala mnohým obmedzeniam. Spomenutí vyslanci museli pred cisárom konkrétny plán stavby chrámu. Cisár ho nedovolil postaviť podľa predostretého plánu so slovami „*modlitebný dom a nie baziliku žiadate*“. Určil strechu, počet okien a zakázal výstavbu veže. Taktiež určil dátum dostavania, a to slovami: „*Jestli do Sv. Trojice do budúceho Martina stavbu nedohotovíte, celú túto stavbu utratíte*“. Miesto pre stavbu chrámu určila stoličná deputácia. Hneď ako sa Jaszenákovci vrátili z Viedne, vybrali sa do Nitry a 27. mája prišli do Prietrže aj so stoličnou deputáciou. Avšak ani výber vhodného miesta na stavbu chrámu sa neobišiel bez problémov. Miesta, ktoré boli označené ako vhodné alebo dostačujúce, boli na protest rímskokatolíckych komisárov zavrhnuté. Preto spomínaní baróni ponúkli darom miesto na stavbu chrámu, školy i fary na svojich vlastných pozemkoch, ale „*deputácia chcejúc prekaziť možnosť i tak už hodne obmedzeného a obťaženeho postavenia chrámu, vybrala s určitou preň to najneprihodnejšie miesto totiž na príkrom vršku*

¹³ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzsd, s. 2.

¹⁴ V zápisnici sú uvedené Stráže niže Vrbového, čo opäť geograficky môže odkazovať iba na Stráže pri Krakovanoch. V minulosti išlo o dve samostatné obce Stráže a Krakovany, v 20. storočí boli zlúčené do jednej. Porovnaj poznámku pod čiarou č. 4 s textom v zápisnici: EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzsd, s. 3.

na dolnom konci dediny, prerýtým výmolami, takže postavenie chrámu vyžadovalo obrovskú prácu“. Taktiež zakázala vyberať finančné prostriedky na stavbu.¹⁵

Prietržskí evanjelici sa tým ale nedali odradiť a prikročili k stavebným prácam. Hneď na druhý deň, 28. mája, uprostred zhromaždených zástupov z celého okolia od Nového Mesta až po Skalicu vykopali a posvätili základy nového chrámu a položili základný kameň s pamätným nápisom. 29. mája započali stavebné práce, a tak s pomocou všetkých okolitých cirkevných zborov stihli stavbu v určenom krátkom termíne. 11. novembra 1733 bola stavba dokončená, okrem sakristie, na ktorú ešte bolo potrebné vystaviť krovy. Samotný kostol¹⁶ bol posvätený na sv. Martina, tak ako to určovalo nariadenie Karola VI. Zariadenie ako oltár, lavice, kancel boli zaopatrené až neskôr. V priebehu 50 rokov tento kostol využívali všetci evanjelici v okolí a „stalo sa vraj viackrát že tak húfne bol navštevovaný, že sňah na streche i v tej najväčšej zime menovite na slavnosti vianočné, následkom teploty z vnútra, započal sa topiť“. Podľa tradície bol chrám postavený z kameňa z celého okolia, pretože evanjelici z vedľajších obcí nosili na stavbu kameň zo svojich osád.¹⁷

¹⁵ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritzsd, s. 3.

¹⁶ Evanjelický chrám v Prietrži mal 52,93 m na dĺžku, 21,45 m na šírku a 8,33 m na výšku. Strechu mal pokrytú škridlicou. Kostol bol postavený v tvare podlhovastého štvorhranu, stál na nízkych múroch (ich šírka bola 1,12 m a výška 4,67 m), v dôsledku čoho boli aj 2 menšie a 19 väčších oblokov pomerne malé (mali iba 1 m do šírky a 1,5 m do výšky). Podľa pôvodného plánu mal mať kostol aj vrchné okná, ktorý však istý Karol M. zmenil a namiesto plánovaných okien položili strechu. Následkom toho bol kostol tmavý, obzvlášť počas jesenných a zimných bohoslužieb. Prekážalo to aj samotnému kazateľovi, keď bol v kancli a hlavne tým veriacim pri spievaní, ktorí sedeli hore na chóre. A keďže nemal klenutie, len od polovice strechy povalu, spôsobovalo to, že v ňom bolo v zime veľmi chladno a v lete, hlavne v časti chóru, dusno a sparno. Kostol mal východný a západný štít s tromi oblokmí, troje dvere s kamennými verajami (zárubňami), zhotovenými v roku 1733 trnavským kamenárom Jánom Liechbauerom za 50 zlatých a 1 toliar. Do chrámu sa cez ne chodilo podľa toho, z ktorej strany fúkal vietor. Pozoruhodná bola obrovská klenba, ktorá bola architektonicky majstrovsky prevedená a držala statiku celej strechy pomocou 8 mohutných stĺpov vo dvoch radoch. Napriek týmto stavebným nepravidłostiam bola v kostole dobrá akustika. Vo vnútri chrámu sa nachádzal oltár, ktorý bol v základoch murovaný a dookola ohradený dreveným zábradlím. Nad ním sa nachádzal obraz, predstavujúci zoslanie Ducha Svätého na apoštolov, zhotovený novomestským rezbárom Jánom Kraujekom v roku 1736 za 50 zlatých. Nad týmto obrazom sa nachádzal obraz Trojice a po jeho bokoch obrazy Mojžiša a Árona, namaľované na drevených oválnych tabuliach tým istým majstrom. Drevený kancel bol zhotovený v roku 1735 bečovským organárom a stolárom Žigmundom Turmanom za 30 zlatých. Bol veľmi podobný tomu, ktorý sa kedysi nachádzal v hornom kostole. Na vrchu bol ozdobený sochou vzkrieseného Spasiteľa a po bokoch obrazmi štyroch evanjelistov s ich typickými symbolmi. Medzi nimi sa nachádzal obraz Spasiteľa. Krstiteľnica s medeným cínovaným tanierom bola ohradená dreveným zábradlím. Vrchná časť bola z červeného a spodná zo šedého mramoru. Obe časti boli puknuté, ale dobre opravené. Namiesto starodávneho organu, ktorý zhotovil trenciansky organár Ján Manko v roku 1735, bol postavený nový organ, zhotovený brezovským organárom Martinom Laškom v roku 1865. Vežu chrám nemal. Blížšie sme sa opisu prietržského kostola venovali v štúdií: ŠTEFLOVÁ, L. Obraz evanjelických a v. chrámov v zápisniciach kanonických vizitácií z Nitrianskeho seniorátu. In *Codex historico-critica. Noetické východiská v kontexte interdisciplinárnych prístupov k histórii, literatúre, jazyku a umeniam*. Lucia Šteflová – Peter Karpinský (Eds.). Prešov 2018, s. 32 – 34.

¹⁷ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegy-

Používanie artikulárneho chrámu okolitými cirkevnými zbormi

K zlepšeniu pomerov došlo až vydaním Tolerančného patentu Jozefom II., následkom čoho sa okolité cirkevné zbory osamostatnili a k prieržskému cirkevnému zboru patrili už iba filie Bukovec a Jablonica. Pokiaľ však k tomu došlo, navštevovali artikulárny chrám v Prierži všetci evanjelici z okolia takmer 50 rokov. V Prierži preto úradovali vždy dvaja farára, jeden odbavoval služby Božie priamo v chráme a druhý vonku. Nebolo im však dovolené krstiť ani sobášiť. Toto právo získali až v roku 1778. Pred získaním tohto práva museli evanjelici pri krstoch, svadbách a pohreboch platiť štóly katolíckym kňazom.¹⁸

I keď by sa mohlo zdať, že po toľkom zápase o náboženskú slobodu a možnosť mať vlastný evanjelický kostol sa v Nitrianskej stolici v prvej polovici 18. storočia evanjelikom uľavilo a v zmysle šoproenských článkov im bolo umožnené navštevovať artikulárny kostol. Ani to však nebolo celkom ideálne riešenie, ako ukazujú zápisnice z jednotlivých okolitých cirkevných zborov, ktorým sa budeme teraz postupne venovať.

Cirkevný zbor v Turej Lúke

V zápisnici kanonickej vizitácie z cirkevného zboru v Turej Lúke sa spomína „pre cirkev evanjelickú v Uhrách osudný rok 1733“, kedy bol turolúckym evanjelikom odobratý a katolíkom odovzdaný kostol spolu so všetkými cirkevnými majetkami, a tak od roku 1733 až do roku 1783 putovali za službami Božími do artikulárneho chrámu do Prierže. Okrem toho sa museli nechať krstiť, sobášiť i pochovávať katolíckym farárom a platiť mu za to vysokú štólu. Nástup Jozefa II. na trón je zaznamenaný v zápisnici pozitívnymi slovami: „Akonáhle roku 1780 nastúpil trón milostivý panovník cisár Jozef II., ihneď polahčilo sa evanjelikom v Uhorsku.“¹⁹

Cirkevný zbor v Brezovej pod Bradlom

V zápisnici kanonickej vizitácie z cirkevného zboru v Brezovej pod Bradlom sa uvádza, že nastala „smutná“ 50-ročná doba, v ktorej boli evanjelici v Nitrianskom senioráte bez chrámov i kňazov: „Dňa 20. januára 1733 stala sa tá smutná premena, že ev. kňazi vyhnaní a pápeženský plebáni osažení boli skrze stoličnú vrchnosť...“. Brezovskí evanjelici sa schádzali tajne v súkromných domoch a stodolách. V roku 1734 sa ich zástupcovia spolu s ďalšími z okolitých cirkevných zborov vydali s prosbou k cisárovi do Viedne. Boli síce prijatí a vypočutí, ale 30. augusta 1734 dostali odpoveď, v ktorej stálo, že môžu navštevovať artikulárny chrám v Prierži a iné miesto sa im povoliť nemôže. To, samozrejme, brezovských

zökönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzd, s. 4.

¹⁸ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzökönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzd, s. 4.

¹⁹ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzökönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Turolúka, nepag.

evanjelikov neuspokojilo, a preto opäť 6. decembra 1735 vystúpili s prosbou o ponechanie náboženskej slobody. 21. januára 1736 boli však odpoveďou odbití a situácia bola ponechaná v pôvodnom stave. Po smrti farára Jána Neográdyho v roku 1746, ktorý žil roky v ústraní, zakázali zemskí páni gróf Juraj Erdődy, Juraj a Pavel Révay brezovským evanjelikom zvoliť si nového evanjelického farára.²⁰

Cirkevný zbor v Myjave

V Myjavskom cirkevnom zbore úradovali v rokoch 1731 – 1783 katolícki kňazi a myjavskí evanjelici navštevovali artikulárny chrám v Prietrži. Podobne tomu bolo aj v 17. storočí, kedy bol evanjelický chrám v rukách katolíkov v rokoch 1645 – 1652, a potom od roku 1661 až do príchodu Daniela Krmana v roku 1683, ktorý však do roka musel ustúpiť katolíckym kňazom, ktorí tu úradovali aj v rokoch 1684 – 1690.²¹

Svoju činnosť obnovil po vyše 50 rokoch úradovania katolíckych kňazov bez slúženia evanjelických služieb Božích. V prvej polovici 18. storočia patrila myjavský cirkevný zbor k artikulárnemu zboru v Prietrži a v roku 1783 „náboženskou slobodou milostivého cisára a kráľa Jozefa II. i ona povstala z mŕtvych a sa znovuzrodila“. V období obnovenia svojej činnosti si myjavskí evanjelici zvolili Juraja Jozeffyho za farára, ktorý začal slúžiť v piatu nedeľu po sv. Trojici. Myjavskí evanjelici ihneď pristúpili k stavbe kostola.²²

Cirkevný zbor v Senici

V zápisnici zo senického cirkevného zboru sa Prietrž ako artikulárne miesto spomína v súvislosti s udalosťami po povstaní Františka II. Rákócziho: „V pohyboch Rákóciovských senickí evanjelici oživil a vyvolili si i kňaza – ale to trvalo len vyše roka.“²³ Potom sa senickí evanjelici pripojili k artikulárnemu zboru v Prietrži. Artikulárny chrám v Prietrži navštevovali evanjelici zo Senice a Hlbokého od roku 1733, avšak krsty, sobáše a pohreby vykonával katolícky kňaz z Jablonice, ktorému museli senickí evanjelici platiť všetky cirkevné poplatky. Taktiež museli finančne prispievať na opravy katolíckeho kostola, fary aj školy.²⁴ Situácia sa zmenila až po vydaní Tolerančného patentu, ktorý je v zápisnici zaznamenaný oslavnými slovami: „Tak prišiel rok 1781 a vtedy dobrotivosťou šľachetného cisára a kráľa Jozefa II. – buď jeho pamiatka večne oslávená – vyšiel „Tolerančný patent“ dňa

²⁰ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1903, Brezova, nepag.

²¹ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Miava, s. 5.

²² EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Miava, s. 4.

²³ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szenicz, s. 3.

²⁴ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Hluboka/Luboka, s. 1.

25. októb. *Jako keď z mračien pre bleskne slnko, tak zaskvela sa, jako evanjelikom vôbec – tak i senickým evanjelikom – zlatá svoboda.*“ Hneď 21. septembra 1783 sa konali prvé služby Božie v kaštieli baróna Jeszenáka, na ktorých zazneli velebné slová na adresu panovníka, ktorý všetko toto svojím patentom umožnil. Farár Ján Podhradský²⁵ vo svojej kázni priblížil náboženskú slobodu, ktorú so sebou patent priniesol, zároveň však pripomenul povinnosti, ktoré z neho vyplývali. V kaštieli sa služby Božie konali, kým si senickí evanjelici nepostavili kostol, ktorý bol do-
stavaný a vysvätený 14. nedeľu po sv. Trojici v roku 1784.²⁶

Cirkevný zbor v Skalici

V kanonickej vizitácii evanjelického cirkevného zboru v Skalici sa spomína artikulárne miesto v Prietrži v súvislosti s rokom 1733, kedy bol vybudovaný artikulárny chrám. Okrem toho bolo toto obdobie pre skalických evanjelikov obzvlášť komplikované, nakoľko im každodenný život sťažovali jezuiti: *„Zatým úpeli evanjelici až do r. 1733 v porobe, menovite ale museli mnohé príkoria znášať od jezuitov, ktorí chodili z domu do domu a kdejaké náboženské a modlitebné knihy našli, tie odnímali a ničili.“* Cirkevný zbor v Skalici stratil v roku 1671 kostol, zbor dočasne zanikol, obnovil sa počas povstania Františka II. Rákócziho v roku 1706, a potom sa pripojil k artikulárnemu zboru v Prietrži až do osamostatnenia po vydaní Tolerančného patentu.²⁷

Cirkevný zbor v Holíči

V zápisnici z holičského cirkevného zboru je uvedené, že tamojší evanjelici síce navštevovali služby Božie v artikulárnom kostole v Prietrži, avšak samotná cesta im trvala tri dni, čo určite spôsobilo konvertovanie viacerých z nich na katolícku vieru. Ich situácia sa zlepšila až po vydaní Tolerančného patentu a ako je to zaznamenané v zápisnici kanonickej vizitácie doslova im *„svitlo na krajšie časy“*. Kým sa im podarilo získať povolenie na osamostatnenie sa, navštevovali ako fília kostol v Skalici. Seniorátny inšpektor Pavel Peško pripojil evanjelikov z filie vo Veľkých Levároch k holičskému cirkevnému zboru, aby dosiahol zákonom predpísaný počet evanjelických a. v. rodín na osamostatnenie sa. 25. októbra 1785 dostali holičskí evanjelici povolenie na vytvorenie samostatnej cirkvi. 5. februára 1786 sa uskutočnili prvé služby Božie v Holíči v stodole Pavla Černáka.²⁸

²⁵ Je dôležité poznamenať, že Ján Podhradský nastúpil ako farár v cirkevnom zbore v Senici po 75 rokoch (v roku 1783), posledný evanjelický farár Ján Stránszky tu pôsobil v roku 1708 a až do roku 1783 tu úradovali iba katolícki kňazi.

²⁶ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szenicz, s. 3 – 4.

²⁷ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szakolcza, nepag.

²⁸ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Holics, nepag.

Cirkevný zbor v Sobotišti

V cirkevnom zbore v Sobotišti boli evanjelici od roku 1708 až do roku 1783 bez kostola i bez farára. Pokiaľ neboli odňaté kostoly vo Vrbovciach, na Turej Lúke a na Myjave, navštevovali služby Božie tu. Keď však boli aj tieto kostoly evanjelikom odňaté, pridali sa evanjelici zo Sobotišťa k artikulárnemu kostolu v Prietrži. Po vydaní Tolerančného patentu sa evanjelici zo Sobotišťa ihneď pokúsili o získanie povolenia na stavbu chrámu. Ako uvádza samotná zápisnica kanonickej vizitácie, nešlo to hladko.²⁹ Evanjelikov zo Sobotišťa to stálo veľa námahy. Napriek rôznym prekážkam sa prvé služby Božie konali po 75 rokoch v humne patróna Pavla Petka v roku 1783, a potom v Jarabkovskom dome na Uhorskej ulici, v dome číslo 32. Evanjelici zo Sobotišťa sa spojili s evanjelikmi z Podbranča a Rovenska a za svojho farára si povolali Pavla Ježoviča v roku 1783.³⁰

Cirkevný zbor v Hlbokom

Ako sme uviedli artikulárny chrám v Prietrži navštevovali aj evanjelici z Hlbokého, avšak krsty, sobáše a pohreby vykonával jablonický katolícky kňaz. Predtým patrili evanjelici v Hlbokom ako fília k senickému cirkevnému zboru. Po vyhlásení Tolerančného patentu sa v zmysle jeho nariadení cirkevný zbor v Hlbokom ako fília pripojila k prietržskému cirkevnému zboru. V zápisnici kanonickej vizitácie je uvedené, že evanjelický farár sa opovážil odbaviť pohreb v Hlbokom až 12. januára 1784, čo bolo až tri roky po vydaní patentu. Pri osamostatňovaní sa mal cirkevný zbor v Hlbokom 1 100 veriacich. Dňa 15. apríla 1787 sa konali prvé služby Božie v obecnom dome, pri ktorých sa vyzbierala ofera vo výške 45,05 zlatých. Evanjelici v Hlbokom dovtedy nedisponovali vlastným kostolom, preto ešte v tom istom roku začali stavať nový kostol pre potreby osamostatneného cirkevného zboru a 24. apríla 1787 na mieste, kde stála obecná vyhňa, bol položený základný kameň. Kostol bol dostavaný ešte v tom roku a posvätený bol na sv. Martina, pri tejto príležitosti sa vyzbierala ofera 42 zlatých.³¹

Cirkevný zbor vo Vrbovciach

Evanjelikom vo Vrbovciach bol v roku 1733 odobraný kostol a odovzdaný do rúk katolíkov. Pri odnímaní kostola však vrbovskí evanjelici zachrániť matriky (z rokov 1711 – 1732) a dva kalichy, ktoré boli až do roku 1783 uložené v artikulárnom chráme v Prietrži. Od roku 1733 až do roku 1783 boli vrbovskí

²⁹ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szobotist, nepag.

³⁰ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szobotist, nepag.

³¹ Okrem toho si cirkevný zbor v Hlbokom zadovážil do nového kostola kalich za 47,55 zlatých. V roku 1791 si dali vyhotoviť zvon v Trnave za 208,48 zlatých a kúpili si starý, opotrebovaný organ z Brodského za 36 zlatých. Bližšie: EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Hluboka/Luboka, s. 2.

evanjelici odkázaní na služby Božie v prietržskom artikulárnom chráme. Ich situácia sa zmenila, ako je už z roku 1783 zreteľné, po vydaní Tolerančného patentu.³²

Cirkevný zbor v Bukovci

Cesta z Bukovca do Prietrže trvala jeden a pol hodiny až dve hodiny a keďže v Bukovci žilo okolo 700 evanjelikov, mali nárok na stavbu vlastného chrámu. Samozrejme, tunajší evanjelici si chceli postaviť vlastný chrám. Nebolo im to umožnené po vydaní Tolerančného patentu, ale až v prvej polovici 19. storočia, a to konkrétne 2. septembra 1822, kedy bola do Bukovca vyslaná deputácia, ktorá spočítala 102 evanjelických rodín a 680 obyvateľov evanjelického a. v. vierovyznania. Na stavbu chrámu mohli bukovskí evanjelici zložiť 1 013 zlatých. Na základe tejto deputácie, bolo bukovským evanjelikom dovolené odtrhnúť sa ako fília od prietržského cirkevného zboru a vybudovať samostatný cirkevný zbor. Nitrianska stolica 23. septembra 1823 tejto požiadavke vyhovel.³³

Záver

V Nitrianskej stolici boli snemom za artikulárne vyhlásené dva cirkevné zbory, čo, ako ukazujú zápisnice kanonických vizitácií, ani zďaleka nepostačovalo. Cirkevný zbor v Prietrži slúžil ako artikulárne miesto od roku 1733. Prietržský artikulárny chrám navštevovali viacerí evanjelici z okolia, avšak krsty, sobáše a pohreby vykonávali katolícki kňazi. Evanjelici im museli platiť aj všetky poplatky súvisiace s týmito obradmi. To nebola jediná prekážka, ale ako sme uviedli vyššie, cesta na takéto služby Božie mimo obce, v ktorej žili, trvala aj niekoľko hodín, v prípade holičských evanjelikov dokonca dní, čo taktiež sťažovalo náboženský život v jednotlivých cirkevných zboroch. I keď išlo o zdanlivý ústupok voči protestantom a mohlo sa zdať, že šopronské články priniesli náboženskú slobodu, rezolúcia Karola VI. možnosti slobodného vyznávania protestantského náboženstva výrazne okliesnila. Zaujímavé je, že v nami sledovanom priestore nedošlo k radikálnemu poklesu počtu evanjelikov. Po 50 rokoch navštevovania artikulárneho chrámu sa ich pomery zlepšili až vydaním Tolerančného patentu, na čo odkazujú takmer všetky zápisnice. Po 50 rokoch dochádzania do artikulárneho chrámu dokázala väčšina cirkevných zborov vyzbierať finančné prostriedky na osamostatnenie sa a výstavbu vlastného chrámu, čo svedčí o životaschopnosti evanjelických cirkevných zborov v tomto priestore. Istý druh súdržnosti preukázali evanjelici už pri výstavbe samotného artikulárneho chrámu v Prietrži, keď prišli so stavbou vypomôcť veriaci zo širokého okolia a dokonca nosili kamene z okolitých obcí. Samotný postoj panovníka nebol priaznivý, keďže na výstavbu chrámu nedostali evanjelici ani rok a v priebehu veľmi krátkeho času museli zmobilizovať svoje sily. Ostatne o tom svedčí spomienka 100. výročia od výstavby

³² EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1903, Verbóc, nepag.

³³ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1903, Bukóc, nepag.

artikulárneho chrámu, zachovaná v zápisnici. Pri tejto príležitosti sa v roku 1833 zišli evanjelici z okolia, aby spoločne ďakovali „*Najvyššiemu, že predkov našich* v tých najžalostnejších časoch v tomto dome svojom slovom svojím posilňoval, potešoval, vyučoval a v pravej čistej viere zachovával“.³⁴

Samotný artikulárny chrám z roku 1733 v Prietrži dnes už nestojí, pretože bol narušený počas zemetrasenia v roku 1906. Na mieste pôvodného artikulárneho chrámu bol v roku 1906 – 1907 postavený nový neorománsky chrám. Torzo pôvodného chrámu tvorí bočný portál do súčasného kostola.³⁵

Artikulárne chrámy zohrávali po Šopronskom sneme významnú úlohu v dejinách evanjelickej cirkvi a. v. na našom území. Habsburgovci v priebehu 18. storočia neuplatňovali radikálne metódy na potlačenie protestantov, ich konverziu na katolícku vieru však obmedzeným počtom artikulárnych miest výrazne podporili. V rámci jednej stolice povolené dva chrámy ani zďaleka nepostačovali potrebám protestantov, napriek tomu vydržali bez väčšieho počtu chrámov pol storočia, v časoch tichej reformácie počas 18. storočia až do vydania Tolerančného patentu.

³⁴ EOL, fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypréterzsd, s. 4 – 5.

³⁵ Údaje aktualizované podľa: <https://www.obecprietrz.sk/o-obci/historia/historia-evanjelickej-cirkvi-v-prietrzi-a-zaciatky-vedenia-matrik/> [cit. 2018.10.13].

A GÁLYARAB-KULTUSZ TÖREDEZETT EMLÉKEZETE

FRAGMENTED MEMORY ABOUT THE CULT OF THE HUNGARIAN GALLEY SLAVES

CSORBA Dávid

The cult of the Hungarian galley slaves is a historical paradigm to which both, the Evangelical and the Calvinist churches laid claim to the same extent, and it is also a part of Slovak as well as Hungarian identities. It is a theme that evolved alternately during its history and subsequently faded into oblivion by the professional and lay public. The common denominator of most of the contributions on this theme is their narrative character and the re-emphasizing of suffering. Most studies are based on the works of Bálint Csergő Kocsi, Péter Bóda or Károly Rácz. On the other hand, it is known that over the past thirty years, new sources have been discovered by domestic and foreign scientists (the list of galley slaves from the archives of Veszprém County, Juraj Lányi's testament, private correspondence from the Netherlands or testaments from Switzerland). Based on them, the topic could be reinterpreted. The subject of the Hungarian galley slaves has become particularly important since the mid-19th century. After 1918, the subject was given a new interpretation level, and at present, it is analysed in particular through the perception of exile. In my opinion, it is necessary to combine several levels in the current research (domestic, foreign sources, Western European testaments, correspondence, as well as Catholic sources or professional research and regional history.) The aim should be focused first of all on the 350-year anniversary in 2026, which would give a real, unbiased, much richer and more comprehensible image of the Hungarian galley slaves.

Key words: galley slaves, interpretation, history, historiography, paradigm.

A gályarabok magyarországi kultusza egy olyan történeti paradigma, amelyhez a magyarországi evangélikus és kálvinista felekezet, de a magyar és szlovák identitás is egyaránt viszonyul, hol évszázadokra elfelejtve, hol meg újra felelevenítve azt. Miért lehet ez a kb. 350 éves történet még érdekes? A reformáció emlékévében a protestáns örökségnek erre a mementójára is szokás emlékezni. Része – mégha nem is napi szinten – a felekezeti öntudatnak: az egyik emléköve a protestáns hagyománynak, az üldöztetés ellenére is fennmaradt felekezet a kiválasztottság szerepében tündököl. Ami a kulturális emlékezetben ebből a gályarab-történetből rögzült, az viszont elég egysíkú. Jelen áttekintésben ezt a hagyományt vizsgálom meg, miként alakult a gályarabokról való gondolkodás az elmúlt 350 évben.

Nemrég egy regionális egyházmegyei konferencián az egyik előadó felolvasta egy száz évvel ezelőtti egyháztörténész romantikus pátoszú átéléssel elmesélt és naturális elemekkel színezett verzióját a gályarabok szenvedéséről, amit a közönség és a sajtó jelenlévő képviselője hitelesnek fogadott el és önálló kutatásnak érékelte. Ez kettős oldalról is katasztrófa. A felkért előadó nem tudott újat mondani

és a szakszerűség álcájában jelenítődött meg egy „elődjé”-nek, egy korábbi kor-szak modorában megalkotott, kiadványként is ismert, és sok helyen hibás adatokkal és magyarázatokkal megalkotott ünnepi beszédét. A közönségének pedig még a 100 évvel ezelőtti narráció is újdonságként tételeződött, sőt lelki élményként hatott. Az csak tetézi a helyzet esetlenségét, hogy az események lineáris és adatszerű felvonultatása ma a hitelesség látszatát kölcsönözheti egy érdeklődő laikus közönség számára, aki a téma iránti azonosulás vágyával érkezett a helyszínre. És mivel egyik félnek sem volt elegendő előismerete a tényekről és azok értékeléséről, a 100 évvel ezelőtti, de már akkor is avított, a források helyett az elbeszélő történész átélésében tükröződő múltból való beszédet sikerült konzerválniuk. A gályarabok szenvedéséről ezek szerint – ha egyáltalán érdemes – ma a „modern” ember számára nem szükséges újat mondani.

Ha azt vesszük figyelembe, hogy egyáltalán mi kerülhet egy Kárpát-medencei magyar olvasó kezébe, akkor meg kell állapítani, hogy az előadók nincsenek könnyű helyzetben: hiszen az évszázados port leverve az elbeszélésekről, lát-szólag – a hazai forráslehetőségeket látva – nem is lehet újat mondani. Az viszont a közönség identitásának hű lenyomata, hogy még a 19. század közepi elbeszélői hang és a mártírtörténet megannyi kelléke visszhangot ver a lelkében. Azaz a második világháború óta le nem zárt, saját, családi, egyházi, kisközösségi szenvedéstörténetek ősi, archetipikus formái jelentkeznek a gályarabságot és üldöztetést elszenvedett, különösen az arról a vidékről származó „ősök”, elődök nyomorúságainak az elbeszélésében. És viszont: vannak helyek, ahol nem szólítja meg a hallgatóságot ez a majd 350 éves történelem, s nem reflektálnak az érzelmi elemekre sem, mivel nem kötődnek olyan elementáris erővel a szülőföld, nyelv, vallás meghatározta identitáshoz, és annak évszázados hagyományaihoz.

A fenti, a helytörténész által felolvasott beszéd tehát tartalmazta az alapadatokat és történéseket szigorúan 1676. febr. 11.-ig., a Ruyter-féle szabadításig, amelyeket így a kezdetektől megtalálunk kis különbségekkel ugyanúgy,¹ legteltjesebben 1927-ben Payr Sándornál,² majd pedig Bottyán Jánosnak a diákok számára még népszerűbb formában és számtalanszor napvilágot látott elbeszélésében.³

¹ Ilyen írások a klasszikus alapozó, népszerű feldolgozások: FARKAS, J. *Elbeszélések a magyarországi protestáns egyház hitbajnokainak és vértanúinak életéből. Fliedner Buch der Märtyrer alapján.* Pest : Hornyánszky, Träger, 1869; BORSOS, I. *A pozsonyi rendkívüli törvényszék és a gályarabok története, a protestáns nagy közönség számára.* Pápa : Ev. ref. Főisk., 1893; MARTON, S. *A gályarabok története.* Budapest : Hornyánszky, 1894 (Koszorú, 2); BALOGH, E. *Az evangéliom vértanúi... Pozsony : Wigand, 1900; OKOLICSÁNYI, J. A prot(estáns) egyház gyászévtizedéből, 1671–1681: tekintettel a nógrádi prot. papok történetére: Mutatványkép a nógrádi ág. hitv. ev. egyházmegye monographiájához.* Balassagyarmat : Nógrádi ág. hitv. ev. papi testület, 1904; S. SZABÓ J, *A pozsonyi vértörvényszék elé idézett gömöri ref. papok és rektorok, SRL 1905; A Sárospataki Ref. Főiskolában a g-k kiszabadulásának emlékünnepe, 1926. febr. hó 11-én tartott előadások* (ebben: MARTON, J. *Gályarabok emlékünnepe*; és HARSÁNYI, I. *A gályarabok és a sárospataki főiskola*), Sárospatak : Ref. Főisk. ny., 1926; KISS, Z. *A gályarabok lelke*, Pápa : Főisk. ny., 1926; *A gályarabok lelke: Szemelvények Kocsi Csergő Bálint „Narratio brevis...”-éből 1676, szerk., válog. RÉVÉSZ, I. Debrecen : Városi ny., 1936 (Az Igazság és Élet füzetei, 2).*

² PAYR, S. *A magyar protestáns gályarabok.* Budapest : Luther-Társaság, 1927 (Keresztyén hithősök, 2).

³ BOTTYÁN, J. *Hitünk hősei.* Budapest : MRE Zsinati Iroda, 1971.

Azt leszámítva, hogy az idézett előadó erősen támaszkodott a száz évvel korábbi történész-nemzedék által összeszedett és felépített előadásra, sajnos az etikai kétségeimen túl ki kell mondani, hogy megoldása nem áll távol egyéb, a témában nyilatkozó kortársai narrációjától, sőt azok forrásbázisától sem. Az elmúlt 15 évben több alkalom is nyílt a megemlékezésre, és ezt egyetemi körökben kihasználták, konferenciák, előadások jelzik ezt az érdeklődést. A gályarabok korának, a protestánsüldözés időszakának előkerült néhány újabb forrása, ami öröndetes. Mindennek ellenére sajnos, a regionális és az egyetemi szintű beszédekben a közös az, hogy – legyen az előadó/tanulmányíró egyetemi tanár vagy fiatal kutató⁴ – mindegyikük alapszövege, amire narrációjukat építették, Kocsi Csergő Bálintnak a Bod Péter által magyarra fordított történeti műve és a Rácz Károly által kiadott gályarab-életutak voltak/lehettek.⁵ Szerencsés módon egy-két századfordulós emlékbeszédben több történeti kútfő is megidéződik, tehát egy vissza nem utasítható felkérésre ezek közül is könnyen elő lehet valamelyiket kapni. Jóllehet ez a kép bővíthető lehetne éppen a '30-as években magyarra fordított Otrokócsi Fóris Ferenc elbeszéléssel,⁶ és számos, csak idegennyelven (jobbára latinul, kisebb részben német, olasz, francia, angol nyelven) 1861–1944 közt napvilágot látott, 1676 körüli forrással. De ezek kikérése a könyvtárból, összesimítása, történeti forráskritikával mérlegre tett elemzése hosszú munkát és fáradságot igényel. És mivel a gályarabok története nincs benne olyan mélyen a kulturális emlékezetben, ezért a könnyebb út is nyilvánvaló sikerrel kecsegtet az emlékbeszéd összeállításakor.

Ismert ugyanakkor, hogy a saját hazai közgyűjteményükben kutató magyar, szlovák, svájci, holland, angol és német történészek találtak az elmúlt 30 évben is újabb forrásokat (pl. ilyen a veszprémi levéltár gályarab listája, a Juraj Lani beszercebányai hagyatéka, hollandiai magánlevelek és színjátékok, amelyeket Bujtás László Zsigmond talált, a svájci hagyatékok, amelyekre Jan-Andrea Bernhard, Hegyi Ádám és jómagam bukkantunk),⁷ szintén nagyszámú újabb forrást emeltek be a tudományos köztudatba. Tehát lenne mit másként elmondani kül- és belföldön egyaránt. Ez a kétféle megoldás, a belföldi, csak a magyar nyelvű és százéves kiadványokat használó posztromantikusok és a nemzetközi kitekintéssel bíró, de

⁴ KÓNYA, P. *Die ungarischen Galeerensklaven = Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, hrsg. Joachim BAHLCKE, Berlin : de Gruyter, 2013, p. 924–930; PAPP, K. *De historische achtergrond van het predikantenproces in Hongarije*. In *Acta Neerlandica* 8 (2011), p. 29–51; FERENCZ, A. *Hitből táplálkozva: Az 1674-es pozsonyi véstörvényszék elé idézett gömöri lelkészek és tanítók*, H. n., Méry Ratio, 2004.

⁵ KOCSI CSERGŐ, B. *Kösziklán épült ház romlása*, ford. BOD, P. [1738], kiad. SZILÁGYI, S. Lipcse : Köhler, 1866; RÁ CZ, K. *A pozsonyi véstörvényszék áldozatai*. Sárospatak : Steinfeld, 1874; Lugos : Traunfellner, 1899²; Budapest : Kókai, 1905.³

⁶ OTROKÓCSI FÓRIS, F. *Fenevad dühöngése*, ford., s. a. r.: HERPAY, G. bev. CSIKESZ, S. Budapest : ORLE, 1933 (*Antiqua Bibliotheca Ecclesia Reformatae Hungariae*, III/1).

⁷ A kutatástörténeti háttérhez részletesen ld. CSORBA, D. *Svájci források a magyarországi gályarabok történetének kutatásához* = *Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15–19. században*, szerk. FAZAKAS, G. T., IMRE, M., SZÁRAZ, O. Debrecen : Egyetemi Kiadó, 2014 (*Loci Memoriae Hungaricae*, 3), p. 166–178.

a nagyközönség számára nem appercipálható, filológiai szépségekben tobzódó kutatók világa ilyen módon féloldalas. Főként a köztük lévő távolság jelzi az emlékezet hideggé merevedett voltát – ami szükségszerű ilyen időtávlatban –, de még inkább jelzi annak a gyökértelenségét. A protestáns köztudat része a gályarabokról való köztudalom, benne az emlékoszloppal, az előtte tisztelgető II. János Pállal (1991), talán még Moldova György *Negyven prédikátorával* (1973), de mindezek ismereti szintjének a mélysége nagyon vegyes. Elvben normális módon lehet ennek oka a nagy időbeli távolság a múltbeli történet és a jelenbeli emlékezők horizontja között.⁸ Valójában ez nem lényeges a kulturális emlékezet, a kultusz, a szimbólumok, emlékezhelyek révén fenntartott emlékezés általános mechanizmusaihoz képest. A mohácsi csata képe sokkal elevenebb a maga 490 évével,⁹ de a Kossuth- vagy a Petőfi- hagyomány relevanciája, élő ereje, nem múló jelenvalósága sem az időbeli közelségnek köszönhető, hanem számos más faktornak. Kossuth esetében a köztéri szobroktól a temetés országos eseményén át (1894) a legújabban megtalált hangfelvételig számos emlékezhely rögzült köré, s teszi kézzelfoghatóvá az emlékét. Petőfi esetén pedig egyeseknek ma sem kétséges, hogy a költő még él...

A gályarabság emlékezete érdekes módon a kezdetektől torz vagy inkább féloldalas volt. S a 19. század végétől a protestantizmus önszemlélete, reprezentatív stratégiája és történelmi válságai rögzítették ezt a képet ekként.¹⁰ A gályarabok emlékoszlopának létrehozása mögött is egy féloldalas történelem-kép kiigazításának a kísérlete áll. Az esetük köztudatba való bekerülésének kétségtelenül ez volt a legnagyobb volumenű katalizátora, mely egyben új hagyományt teremtett. Az első ünnepléseket sokáig ezért évente és a szabadulás napján tették (február 11.), s Pápan, Patakon, Debrecenben és Pesten is sajátos liturgiája alakult ki a ceremóniáknak. Ekkor vált részévé a megemlékezéseknek a gályarabok énekeként elterjedt 394. dicséret himnikus megszólaltatása,¹¹ melytől a mai ünnepségek sem tudnak elszakadni. Ezzel szemben a szöveg egy 17. századi Tranoscius-féle evangélikus énekeskönyvben maradt fenn, de csak 1885-ben jelent meg erre utaló módon a magyar fordításban („*Magyar Gályarabok Éneke*” néven). Versek, énekek, prózai és drámai megemlékezések születtek sorozatban, s a két világháború közt pedig emléktáblák, kiadványok, festmények tárgyasították az emlékezést. Az egykor elhurcoltak emlékét örökítették meg a regionális ünnepségek, emléktábla, -torony, -harang avatások, mára pedig emlékút is viseli a gályarabok nevét.

Azonban már nem csupán szellemi szivárványhíd a kapocs például Csiha Kálmánék romániai mártírúma és a múlt között. Az *Akik imádkoztak üldözöikért* kötet első szövegeként megjelenített „*Mártírok éneke*” a már ismert 17. századi, de már a gályarabok kora után keletkezett dicséret (394. dicséret). Bustya Dezső bevezető tanulmánya címében (*Mártírok sorában*) még tágan értelmezte önnön

⁸ Ld. ehhez Pierre Nora és az Assmann házaspár jól ismert kutatásait.

⁹ FARKAS, G.- SZEBELÉDI, Zs.- VARGA, B. (szerk.). „*Nekünk mégis Mohács kell...*” : II. Lajos király rejtélyes halála és különböző temetései., Budapest : MTA BTK, OSZK, 2016.

¹⁰ HATOS, P. *Választott népek és a vereség kultúrája: Esszék a modern esztétorténet vallásos kontextusainak köréből.* Budapest : Ráció, 2013.

¹¹ BALOGH, E. *Az evangéliom vértanúi...*, i. m.

szerepüket, mondanivalójában azonban már csak a kommunizmus áldozatairól szólt.¹² Csiha Kálmán személyes történetében viszont a saját Duna-deltabeli szenvedését az anyai nagyanjára való emlékezéssel nyitja, akiről megjegyzi, hogy „gályarab őstől” származott.¹³

Ezeknek a folyamatoknak az újraélesztője az 1861 után éledő sárospataki tudományos kutatás volt, mely a protestantizmus hősie életútjainak feltárására a 19. század második felétől nagy erővel törekedett. A legelső, méltán híres forrás a gályarabok történetéről a résztvevő pápai tanár, Kocsi Csergő Bálint tollából született meg, (*Narratio brevis*) melyet száz év eltelte után Bod Péter fordította le magyarra (*Kösziklán épült ház ostroma* címmel a Debreceni Ember Pálnál megjelent szövegrész, de ez kéziratban maradt. Újabb száz évet kellett várni Szilágyi Sándor, majd Balogh Elemér már idézett szövegkiadásaira, s megint egy félvé századot az utolsó fejezetek magyar fordítására (Szimonidesz Lajos jóvoltából),¹⁴ s ismét csak annyit a legújabb verzióra (Miklós Dezső révén).¹⁵ Sokáig tehát egy rövidített latin, majd egy rövidített magyar verzió teremtett hagyományt, amely mindegyik de Ruyter és a gályarabok találkozásával és párbeszédével ért véget. Ezt használták alpműként akkor a 19. század végéig, és bizony – mint ezt mutatja számos példa – használják még néhányan ma is, Már javában zajlottak a nagy századfordulós ünnepek, amikor Pozsonyból indult a kezdeményezés, majd pedig Thury Etele pápai egyháztörténész fogalmazta meg azt a célt, hogy folytódjon a források feltárása, éspedig a nemzetközi közintézmények archív anyagainak a felszínre hozásával.¹⁶ Az ő tudományos életműve torzóban maradt: hiába kutatott és hozott haza számos és ritka forrást másolatban, ezek az anyagok 100 éve szinte ugyanúgy feltáratlanul hevernek az ún. Thury-hagyaték néven a Pápai Református Kollégium kéziratárában.¹⁷ Ennek nemcsak az 1948 után kezdődött korszakváltás az oka, hanem egy egyszerű kutatástörténeti jelenség is: a külföldi adattárak rendszerezése még a '80-as években sem volt olyan szintű, hogy abban könnyedén lehessen kutatni. Erre utal a budapesti Ladányi Sándor és a Zürichben élő Zsindely Endre levelezése, amelyben a külföldön élő tudós jelezte, hogy nehéz az akkori viszonyok közt kutatni a könyvtárban.¹⁸ Hozzáteszem, ekkor volt folyamatban a régi kéziratok és nyomtatványok rendezése, katalogizálása (ennek eredménye pl. az ún. Gagliardi–Forrer-féle kéziratkatalógus). Ez alapján pedig a '80-as évek közepéig, a '90-es évek elejéig nem is lehet kárhozatni senkit, ha nem fért hozzá alapvető forrásszövegekhez.

¹² BUSTYA, D. *Mártírok sorában*. In *Akik imádkoztak üldözőikért: Börtönvallomások, emlékezések*, 1–2, válog., szerk. MIKLÓS, L. Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület, 1996, p. 7–17.

¹³ CSIHA, K. Fény a rácsokon: Börtönévek vallomása. In MIKLÓS (szerk.), *Akik imádkoztak üldözőikért...*, i. m., 57.

¹⁴ KOCSI CSERGŐ, B. *Magyar vértanúk nyomában: A Szelepcsényi–Kollonics-féle reformáció vértanúi. Kocsi Csergő Bálint műve a gályarab-per tizenkilenc vértanujáról*, ford., kiad. SZIMONIDESZ, L. Pápa: Misztótfalusi, 1944.

¹⁵ KOCSI CSERGŐ, B. „*Kösziklán épült ház ostroma*”, ford. BOD, P. SZIMONIDESZ, L., MIKLÓS, D. s. a. r. M. D., [Leányfalu], szerzői kiad., [1995].

¹⁶ CSORBA, D. *Svájci források...*, i. m.

¹⁷ Ld. az O. 662. sz. hagyatékot.

¹⁸ Ld. a Ráday Levéltárban a Zsindely-hagyatékot, jelzete: C 206.

A gályarabok kultusza hiányos kulturális emlékezetre épült, s maradt eddig ekként is. Az 1677-ben Zürichből hazaindult utolsó 16 ember sem ért azonnal vissza, s itthon őket sem várta jogi elégtétel. Az 1681/26. tv. szabályozta a vallási egyenlenségeket, de a törvények szelleme sem a paritás elvén működött és azok alkalmazása sem volt zökkenőmentes: nemhiába nevezi a következő száz évet az egyháztörténet a „csendes ellenreformáció” korának. A Habsburg-kormányzat nyomása ellenére is maradt kálvinista az országban, s esetünkben a gályarabok 1781-hez képest is évszázados emlékezete ekkor még kitapintható volt. Az 1670-es években üldözött lelkészek örökösei családi ereklyéket őriztek s adtak tovább utódaikra.¹⁹

Kazinczy Ferenc *Protestáns olvasó-könyv* című kompendiuma (Sárospatak, 1830–31) egy világi káté gyerekeknek, melyben a magyar protestáns múlt egyetlen emlékeként rögzítette a gályarabság történetét. Laikus oldalról, de pedagógiai háttérrel alkotta újra a káté alapismereteit, hiszen köztudott, hogy Kazinczyban nemcsak a széphalmi mestert tisztelhetjük, hanem a kassai tankerületi felügyelőt (1786–91), illetve egyházkerületi főgondnokot is (1814–18). Ez a műve jó stílusú és tömör összefoglalása a kálvinista bibliai és egyháztörténeti ismereteknek és emellett imapéldákat is nyújt. A reformációról szóló szakaszban 1-1 lapon szerepel 4 régió története, a magyar részben pedig, bármily rövid, az 1671–74 közti események tömör leiratát kapjuk.²⁰ Ez a példa kettős tanulsággal szolgál nekünk. Egyrészt látható, hogy ekkorra már kodifikálódott a gályarabok szenvedésének története a köztudatban, sőt talán emblematikussá is vált. A Komáromi Csipkés-ösökkel és állandó debreceni kapcsolatokkal rendelkező író a háttéréből fakadóan is jobban ismerhette ezt a hagyományt, de itt feltétlenül a pedagógus szólt meg benne, amikor a lehető legtömörebben összefoglalva bibliai- s katechetikai alaptanokat, a hazai protestantizmus legmarkánsabb identifikációs hagyományát említette ugyanitt. Másrészt megszületett egy nem egyházi, hanem hangsúlyozottan világi pedagógiai tankönyv, mely világosan kijelölte a magyar kálvinista múlt 17. századi szegmensét a közismereti témák közt.

A 19. század elején létrejött egységes német protestáns egyház (EKD), s megkezdődtek a korábbi korszakokra vonatkozó forrásfeltárások. A protestáns mártírok történetét ezután szlovák és magyar evangélikus oldalon is ennek megfelelően folytatták: németből fordítottak egyháztörténetet, katolikus-ellenes éllel, forrásközlésekkel.²¹ A 18. század vége eszmetörténetét, szellemiségét tekintve már egészen más környezetet jelentett, mint a 17. század a gályaraboknak, s a kulturális emlékezet egészen más értékekre helyezte a hangsúlyt: nem a Krisztus-arc megragadása, sem a kálvinista attitűd, még kevésbé a hazafi, sokkal inkább az

¹⁹ CSORBA, D. A gályarabok emlékérméi. In *Egyháztörténeti Szemle* 17 (2016/3), p. 90–95; BUJTÁS, L. Zs. Adalékok a gályarab prédikátorok emlékérméihez. In *Egyháztörténeti Szemle* 18 (2017/1), p. 118–122.

²⁰ KAZINCZY, F. *Protestáns olvasó-könyv*. Sárospatak. In *Biblia, Kazinczy Ferenc szavaival: II. János Pál pápa magyarországi látogatásának tiszteletére készült kiadvány*, szerk. BUSA, M. Budapest : Cserépfalvi Könyvkiadó, 1991, p.118–119.

²¹ FABÓ, A. *Monumenta evangelicorum Aug. Conf. in Hungarica Historica*, 1–3, Pest : Osterlamm, 1861–73; FARKAS, *Elbeszélések...*, i. m.

erénykatalógust megtestesítő hithős szereppel ruházták fel a hideg emlékezet foszlányait. A felvilágosodás és a romantika eszmevilága pedig éppen nem a felekezeti különböződés, hanem az egységülés felé vonta a még történelem iránt érdeklődőket (ld. Mohácsról, Zrínyiről ekkor éled a nemzeti múltként való megjelenítés eszménye, s ezekről sincs mélyebb ismeret a köztudalomban, mint a gályarabokról a protestánsok esetén). Így amikor a történelmi tablófestészet témája lesz a gályarabok élete, csak mint az 1849-es vértanúkra való áhítatos emlékezés eszköze, metaforája, előhívó anyaga jut szerephez. Kiss Bálintnak a Jablonszkit ábrázoló képe 1846-ból és ennek Világos utáni recepciója ezt mutatja: a képet mint a közelmúlt eseményeire vonatkozó analógiát értelmezték.

Mivel a gályarabok emlékezetének forrásai legnagyobb számban Svájcban találhatóak, viszont a 18. század végétől a Kárpát-medence diákjainak peregrinációja is más irányba fordult, a 19. század végére teljesen elhalványult azok emléke. A 19–20. századfordulóján az üldözött közösségek történetének megírásakor az egykori zürichi menekültek sorsát rögzítették egy széles történelmi tablóban, Svájcnak mint az üldözöttek országának az imázsa részeként.²² Jóllehet a 18. századi zürichi polgárok könyves állományának alapvető része volt legalább egy magyar gályarab-szöveg másolata, a 20. század fordulójára már a zürichi városi levéltár őre egy szigorúan pénzügyi tanulmányt készített az egykori gályarabokról, elmarasztalva őket halátlanságuk miatt, mivel nem talált olyan forrást a levéltárban, ami rögzítette volna azok köszönőleveleit.²³ Jóllehet akkor már több mint 100 éve elkezdtek összegezni a kéziratos hagyatékokat, és a rendszerezés során kronológiai és tematikus besorolású leírásokat készítettek. De kétségtelenül hiába kerestették itt a levéltár igazgatójával a pozsonyi magyar teológusok az Állami Levéltárban Kocsi Csörgő főművét, jóllehet ezek a szövegek pedig léteztek s léteznek máig, a 17–18. századi svájci és pataki tudósok számos formában másolták azokat – csak éppen nem a levéltár, hanem a városi könyvtár állományából. Számos családi hagyatékban, így pl. Johann Heinrich Heidegger Mss D 158–183 alatt található családi gyűjteményében is megvan Kocsi Csörgő kézírásával egy példány.

A Trianon utáni szétszakítottság miatt a gályarabok története újabb értelmezéseknek nyitott utat: nemcsak a dunántúli, de a szlovákiai magyar kálvinista egyházak is a címerükben őrzik az erre a történetre utaló gályát. A történelmi katasztrófa ezeket a régiókat sújtotta leginkább, ez kétségtelen. Egy személyes elemet hadd emeljek ki: nem véletlen ez a választás talán, mivel a két területnek „azonos” volt a püspöke. Balogh Elemér előbb az egységes dunántúli, majd a szlovákiai egyház püspöke lett, s nem mellesleg forrásokat gyűjtött a gályarabok történetének feldolgozásához, kisebb írást ki is adott ebből.²⁴ A kommunizmus idején pedig a hithősökből a Habsburg hatalom ellen fellépő „forradalmárok” let-

²² MÖRIKOFER, J.C. *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*. Leipzig : Hirzel, 1876.

²³ HÄNE, J. Die Befreiung ungarischer Prädikanten von den Galeeren in Neapel und ihr Aufenthalt in Zürich (1675–1677). In *Zürcher Taschenbuch* 27 (1904), p. 121–188.

²⁴ BALOGH, E. *Az evangéliom vértanúi...*, i. m.; ill ld. hagyatékát a Ráday Könyvtárban a K.O.310 jelzet alatt.

tek: Makkai 1976-os és a Minarik-féle 1981-es szlovák szövegkiadás²⁵ – számos kiváló történeti megfigyeléseik és forrásközlésük mellett is – ezt az értelmezést erősítette.

Mindezek ellenére megdöbbenő módon, máig van akarat a gályarab-hagyománynak az őrzésére s továbbadására. 1917-ben akkor még magyar földön, a mai Szlovákiában Harsányi Istvánnak és társainak állított a Gömői református egyházmegye a reformáció jubileumán emlékművet; s máig több helyen őrzik az egyházközségek a saját hithőseik emlékeit, állítanak táblát, készítenek emlékműsort. A szlávajkú evangélikusok történetét értelmezi Eva Kowalská, de már újabb, modern történetési perspektívából.²⁶ Magyarország (Sárospatak, Debrecen, Budapest) és Svájc (Zürich, Chur) több kutatóintézetében és egyházában vannak máig emléktábla-avatások, ünnepek és egyházmegyei megemlékezések. A jelenlegi akadémiai kutatások már mindhárom irányban más eszközöket használnak: a pozsonyi Akadémia tagja, Eva Kowalská az exulirodalom, a debreceni *Reformációkutató és Kora újkori Művelődéstörténeti Műhely* a mártírium témakörében vizsgálja a gályarab-irodalmat, s az olasz Svájc lelkésze Jan-Andrea Bernhard a kálvinizmus kommunikációs stratégiája felől elemezte a kérdést.²⁷

Minthogy a Kárpát-medencei emlékhelyeket díszítő beszédek, regionális történeti összefoglalások a forrásfelhasználást tekintve egy helyben toporognak, sőt egyenesen százéves álmukat alusszák, a legújabb akadémiai tendenciák viszont azt mutatják, hogy ismét a protestáns ősök forráskritikai elvét („vissza a forrásokhoz”) követik, s ezzel lehetővé teszik a történet rekanonizációját. A kéziratos forrásokat látva sokkal rétegzettebb képet alkothatunk a letűnt idő eseményeiről.

Az lenne tehát ezek után szükséges, hogy ezt a három szálát (Kárpát-medencei protestánsok iratai, nyugat-európai protestáns hagyatékok, katolikus nézőpontok és források), és a két szintet (a tudományos kutatás és a regionális emlékezet) közelítsük egymáshoz, azok eredményeit egymás előtt nyilvánvalóvá tegyük több fórumon és több nyelven egyaránt (magyar, német, szlovák nyelven). Ezáltal pe-

²⁵ *Galeria omnium sanctorum : A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete*, szerk. MAK-KAI, L. közrem. FABINYI, T.- LADÁNYI, S., Budapest : Magyar Helikon, 1976; *Väznenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiaša Masnika*, kiad., tan. Jozef MINARIK, Pozsony : Tatran, 1981.

²⁶ KOWALSKÁ, E. Die Verfolgung und Rettung: Die lutherischen Pastoren in Westungarn in und nach der Trauerdekade. In *Deutsche Sprache, Kultur und Presse in Westungarn/Burgenland*, hrsg. von KRIEGLER, W.- SEIDLER, A. Bremen, 2004 (Presse und Geschichte – Neue Beiträge 11), p. 61–71.

²⁷ KOWALSKÁ, E. Konfessionelle Exulanten aus Ungarn: Akzeptanz und Wirken im Alten Reich. In *Konfessionelle Formierungsprozesse im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa: Vorträge und Studien*, hrsg. Deventer, J. Leipzig 2006 (Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas 2006/2), 297–313; *Protestáns mártírológia a kora újkorban*, szerk. CSORBA, D.-FAZEKAS, I. – TAMÁS, G. et al., *Studia Litteraria*, 51 (2012/3–4); *Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15–19. században*, szerk. FAZAKAS, G. – TAMÁS, G.- IMRE, M.- SZÁRAZ, O., Debrecen : Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015 (Loci Memoriae Hungaricae, 3); BERNHARD, J.A.. *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017 (Refo500 Academic Studies, 19).

dig a gályarabok szabadtításának 350. évfordulója (2026) tiszteletére egy hitelesebb, sokoldalúbb és közérthetőbb elbeszélését hagyjuk hátra utódainkra.

Rozlámaná pamät' o kulte uhorských galejníkov

Kult uhorských galejníkov je takou historickou paradigmou, ku ktorej sa v rovnakej miere hlási evanjelická i kalvínska cirkev, je rovnako súčasťou slovenskej aj maďarskej identity. Je to téma, ktorá sa počas dejín striedavo objavovala a následne upadala do zabudnutia odbornej i laickej verejnosti. Autor sa v príspevku zaoberá otázkou, či je možné v tejto téme povedať niečo nové, ak sa oprie len o jeden druh prameňov. Spoločným menovateľom väčšiny príspevkov o tejto téme je ich naratívny charakter a opätovné zdôrazňovanie utrpenia. Väčšina prác sa znova vracia k dielam Bálinta Cseregi Kocsiho a Pétera Bóda a na základe nich napísanej práce Károlya Rácza. Na strane druhej je známe, že za posledných tridsať rokov sa podarilo domácim i zahraničným vedcom objaviť nové pramene (zoznam galejníkov z vesprímskeho archívu, závet Juraja Lányiho, súkromnú korešpondenciu z Holandska, závetý zo Švajčiarska). Na základe nich by bolo možné danú tému reinterpretovať. Na strane druhej existujú mnohé slávnosti a jubileá (11. február), ktoré s tradičnou ceremóniou tak v Pápe, Debrecíne, Sárospataku a Pešti každoročne pripomínajú túto udalosť. Pieseň 394 sa už stala hymnou tejto udalosti, rovnako ako iné básne, prozaické diela, drámy. Existujú aj regionálne oslavy pripomínajúce jednotlivých aktérov tejto udalosti, ako aj sochy, tabule a pod. Téma uhorských galejníkov sa stala zvlášť dôležitou od polovice 19. storočia, kedy sa odkrývali životné osudy jednotlivých protagonistov. Po roku 1918 dostala táto téma novú interpretačnú rovinu a v súčasnosti je opäť analyzovaná najmä optikou exilu. Podľa môjho názoru je v súčasnom výskume nutné spojiť viaceré roviny (domáce, zahraničné pramene, západoeurópske závetý, korešpondenciu, ale aj katolícke pramene, či odborný výskum a regionálne dejiny. Cieľom by malo byť, aby 350-ročné jubileum v roku 2026, dalo v prvom rade už skutočný, nezaujatý, oveľa bohatší a zrozumiteľnejší obraz o problematike uhorských galejníkov.

**DVESTO ROKOV OD KÁNONICKÉHO ERIGOVANIA
PREŠOVSKÉHO GRÉCKOKATOLÍCKEHO BISKUPSTVA
(22. SEPTEMBER 1818)**

*TWO HUNDRED YEARS SINCE CANONIC ERIGATION OF GREEK
CATHOLIC BISHOPRIC IN PREŠOV
(SEPTEMBER 22ND, 1818)*

Jaroslav CORANIČ

This contribution deals with process of dividing of Greek Catholic bishopric of Mukacevo and with sequential foundation of Greek Catholic bishopric in Presov. The main reason of dividing of Greek Catholic bishopric of Mukacevo was its territorial extent; its judicature extent from Spis and Gemer on east to Marmaros on west, together 13 districts. Greek Catholic bishopric of Presov was built on base of Kosice vicariate of Bishopric of Mukacevo, which was created even in 1887. The process of foundation of bishopric in Presov was too complicated and it took nearly 3 years. The beginning of this process is connected with the date November 3rd, 1815, when Austrian emperor Francis I. has decided on dividing of Bishopric of Mukacevo and sequential foundation of Bishopric in Presov. The canonical creation of new bishopric, come true by solemn declaration of pope bull „Relate simper” in September 22nd, 1818, became the climax of that process.

Key words: *Greek Catholic bishopric of Mukacevo, Greek Catholic bishopric of Presov, Gregor Tarkovic*

Oficiálny názov Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku je Prešovská Gréckokatolícka metropolitná cirkev sui iuris na Slovensku. Skrátene sa používa názov Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, pričom sídlo tejto cirkvi je v Prešove. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku má vo svojej starostlivosti všetkých katolíckych veriacich východného (byzantsko-slovanského) obradu, ktorí trvalo žijú alebo sa dočasne zdržiavajú na území Slovenskej republiky.

Územne Prešovskú Gréckokatolícku metropolitnú cirkev sui iuris na Slovensku tvoria Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov, Gréckokatolícka eparchia¹ Košice a Gréckokatolícka eparchia Bratislava, medzi ktoré je rozdelené územie celej Slovenskej republiky. Metropolita je zároveň arcibiskupom Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Na čele ostatných eparchií stoja vlastní eparchiálni biskupi.

Posledné dve biskupstvá vznikli vyčlenením z pôvodného historického Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. Prešovské biskupstvo, v súčasnosti už

¹ Eparchia je termín, ktorý sa etymologicky prekrýva s termínom diecéza, používaným v rímskokatolíckej cirkvi. Eparchia je partikulárnou cirkvou, všetky eparchie boli zriadené Rímskym apoštolským stolcom.

arcibiskupstvo, tak tvorí spoločný historický základ pre všetkých gréckokatolíkov na území Slovenska.

Rok 2018 je rokom viacerých významných historických výročí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Z viacerých je možné spomenúť napr. 10. výročie zriadenia Prešovskej metropolitnej cirkvi *sui iuris* na Slovensku (30. 01. 2008), 50. výročie obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu (13. 06. 1968) či 130. výročie narodenia blahoslaveného prešovského biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM (17. 07. 1888). Najvýznamnejším výročím je však 200. výročie zriadenia samotnej Prešovskej eparchie (22. 09. 1818).

História Prešovského gréckokatolíckeho (arci)biskupstva² sa začala písať koncom 18. storočia, kedy bolo rozsiahle Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo miestnym biskupom Andrejom Bačinským (1773 – 1809) administratívne rozdelené na tri biskupské vikariáty: na tzv. Maramarošský vikariát (alebo Sihotský – ten vznikol už v roku 1723 rozhodnutím mukačevského biskupa Juraja Genáda Bizanciho, v roku 1776 bol mukačevským biskupom Andrejom Bačinským opätovne potvrdený), Szatmársky vikariát (v r. 1776) a Košický vikariát (v r. 1787).³

Košický biskupský vikariát⁴ sa stal základom budúceho samostatného Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. Za oficiálny vznik Košického biskupského vikariátu sa považuje 3. február 1787, kedy o tom rozhodol cisár habsburskej monarchie Jozef II. prostredníctvom intimátu č. 350/4451 Uhorskej kráľovskej miestodržiteľskej rady.⁵

Vikariát sa stal pomocným orgánom správy Mukačevského biskupstva. Vznikol pre lepšiu a ľahšiu administráciu tak rozsiahleho biskupstva, ktoré sa rozprestieralo od Spiša na západe až po Maramaroš na východe, čo činilo spolu 13 žúp: Abovská, Berežská, Boršodská, Gemerská, Maramarošská, Sabolčská, Satmárska, Spišská, Šarišská, Turnianska, Ugočská, Užská a Zemplínska. V týchto 13. župách sa napr. v roku 1792 nachádzalo 729 farností, v ktorých žilo 443 514 veriacich.⁶

² Základnou prácou, ktorá pojednáva o vzniku vikariátu, rozdelení Mukačevského biskupstva a následnom zriadení Prešovského biskupstva a jeho počiatočný vývoj do konca episkopátu prvého prešovského biskupa Grigorija Tarkoviča je: DUCHNOVIČ, A. *Chronologia Historia Almae Diocesis Eperjessiensis ab origine videlicet, usque obitum primi Episcopi Gregorii Tarkovics deducta*. Prešov 1848. Dielo vyšlo aj v ruskom preklade: Хронологическая история славной епархии Пряшевской от ее начала до первого епископа Григория Тарковича. С. Петербург 1877.

Z ukrajinských autorov sa dejinám Prešovského biskupstva venovali: KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970; tiež PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattja*. Romae 1967; PEKAR, A. *Historic Background of the eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968.

³ ŠTURÁK, P. Priezev dejinami Prešovskej eparchie. In *Vybrané osobnosti v histórii Prešovského biskupstva*. Prešov 2003, s. 5.

⁴ Od založenia vikariátu v roku 1787 do roku 1806 sa používalo pomenovanie Košický vikariát (*vicariatus Cassoviensis*), od roku 1806 zase pomenovanie podľa trvalého sídla Prešovský vikariát (*vicariatus Eperjessiensis*). Po smrti biskupa Andreja Bačinského v roku 1809 sa rozoznával dištrikt Mukačevský a dištrikt Košický, preto sa aj používal názov vikariát Košického dištriktu (*vicariatus per districtum Cassoviensem*).

⁵ RUBY, J. *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis*. In *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1898*. Eperjesini 1898, s. 6; tiež AGAP, ŠENKO, J. *Košický vikariát gréckokatolícky v Prešove (1609) 1787 – 1820*. Prešov 1964, s. 2.

⁶ BENDÁSZ, I. – KOI, I. *A Munkáci Görögkatolikus Egyházmegyé lelkészééinek 1792. évi katasztrófái*. Budapest 1972.

Názov župy	Počet farností	Počet filiálok	Počet veriacich
1. Abovská	20	208	17 934
2. Turňanská	3	25	1 286
3. Berežská	74	146	39 959
4. Boršodská	10	102	8 344
5. Maramarošská	124	44	74 633
6. Šarišská	85	247	44 703
7. Gemerská	1	7	1 535
8. Spišská	17	97	17 896
9. Sabolčská	36	99	22 941
10. Szatmárska	127	99	74 308
11. Ugočská	33	34	19 679
12. Užská	66	137	38 522
13. Zemplínska	133	309	81 774
Spolu	729	1 554	443 514

Územie Košického vikariátu potom konkrétne tvorili tieto župy: Abovská, Boršodská, Gemerská, Spišská, Šarišská, Turnianska a severná časť Zemplínskej župy. Cirkevno-správne bol vikariát rozdelený na 17 dištriktov, čiže dekanátov (protopresbyterátov): *Košický*, *Čerhátsky*, *Sántovský*, *Boršodský*, *Bardejovský*, *Bukovecký*, *Prešovský*, *Makovický*, *Popradský*, *Svidnícky*, *Spišský inferior*, *Spišský superior*, *Humenský*, *Hostovický*, *Laborecký*, *Stropkovský* a *Vranovský*. V roku 1792 týchto 17 dekanátov tvorilo 208 farností a 825 filiálok, v ktorých žilo 131 229 veriacich.⁸

lógusa. Nyíregyháza 1994, s. 30.

⁷ Consignatio Parochorum, Parochiarum et Filialium, Numeri Animarum, nec non Parochialium Proventum Almae Diocesis Munkaciensis per respectivos comitatum continens eorum Subdivisionem in Vice-Archi-Diaconatum facta die 1-ma 7 bris. Anno 1792. In *Magyarország története 1790 – 1848*. Budapest 1980, s. 425 – 441.

⁸ Tamže.

Organizačná štruktúra Košického vikariátu Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva z roku 1792⁹

Názov župy	Názov dekanátu	Počet farností	Počet filiálok	Počet veriacich
Abovská*	–	20	208	17 934
Turnianská**	–	3	25	1 286
Boršodská	1. Boršodský	10	102	8 344
	1. Bardejovský	12	29	6 397
	2. Bukovecký	14	24	6 495
	3. Prešovský	13	131	10 097
	4. Makovický	17	13	8 430
	5. Popradský	14	21	7 184
	6. Svidnícky	15	29	6 100
	<i>Spolu</i>	85	247	44 703
Gemerská	–	1	7	1 535
	1. Spišský inf.	8	73	7 371
Spišská	2. Spišský sup.	9	24	10 525
	<i>Spolu</i>	17	97	17 896
	1. Humenský	7	40	3 606
Zemplínska	2. Hostovický	14	12	9 901
	3. Laborecký	20	18	12 016
	4. Stropkovský	15	26	6 259
	5. Vranovský	16	43	7 749
	<i>Spolu</i>	72	139	39 531
Spolu	17	208	825	131 229

* Do Abovskej župy patrili Košický a Sántovský (Szántovský) dekanát a časť Čerhátskeho (Cserehatskeho) dekanátu.

** Do Turnianskej župy patrila časť Čerhátskeho (Cserehatskeho) dekanátu.

Na čele biskupského vikariátu stál biskupský vikár, ktorého do úradu meno-
vala Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada.¹⁰ Za prvého košického vikára bol

⁹ Tamže.

¹⁰ Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada predstavovala najvyššiu politickú a správnu inštitúciu na celom území uhorského kráľovstva. Zahŕňala vlastný úrad kráľovského miestodržiteľa – palatína. Zriadená bola v roku 1529 v Budíne, v roku 1530 po dobytí mesta Turkami bola preložená do Bratislavy. Uhorská miestodržiteľská rada sa pôvodne zaoberala súdnictvom, neskôr na ňu prešla správa finančných a branných vecí týkajúcich sa uhorskej domobrany – šľachtickej inspekcie. Od roku 1549 sa stala stálym úradom na čele s palatínom a jemu priamo podriadenými najvyššími hodnosťami krajiny. Po roku 1723 bola miestodržiteľská rada nanovo reštaurovaná a de facto fungovala ako „predĺžená ruka“ panovníka. Obsadzovanie postov v nej zohľadňovalo väčšinou odbornosť, postupnosť funkcií a zásluhovosť. V jej rámci fungovali odborné oddelenia, zodpovedné za chod konkrétne určených oblastí – za Jozefa II. sa zriadili stále odbory: hospodársky, urbárny, župný, mestský, policajný, administratívny, sirotský, pre veci cirkevné, školské,

Mukačevskou kapitulou zvolený 27. júna 1787 mukačevský kanonik Ján Pásztélyi (vlastným menom Ján Kováč, pochádzajúci z podkarpatskej obce Pastil' vo Veľkobereznianskom okrese v Užskej župe).¹¹

Sídlom vikariátu sa mal po dohovore s povereníkom Jágerskej kapituly stať kláštor dominikánov v Košiciach, ktorý v tom čase slúžil pre civilné účely mesta. Kým sa kláštor dominikánov mal prispôbiť na sídlo vikára, jeho dočasným sídlom sa mala stať časť františkánskeho kláštora v Košiciach. Mestská rada Košíc sa však postavila proti sídlu vikariátu v meste, pričom jágerský biskup v prázdnom františkánskom kláštore zriadil tzv. malý seminár.¹² Ján Pásztélyi preto naďalej sídlil v Užhorode, odkiaľ na diaľku riadil vikariát. Alexander Duchnovič vo svojej „*Histórii Prešovského biskupstva*“ uvádza, že J. Pásztélyi už v roku 1787 len veľmi neochotne prijal menovanie za košického vikára. J. Pásztélyi keď videl ťažkosti s riešením rezidencie, navyše bol v tomto čase už dlhšie chorý, požiadal 27. júna 1788 o zbavenie tejto funkcie.¹³ Mukačevský biskup Andrej Bačinský túto rezignáciu napokon prijal, na miesto jeho nástupcu navrhol ďalšieho mukačevského kanonika – Michala Bradáča.¹⁴

Miestodržiteľská rada v roku 1788 rozhodla, že za biskupského vikára môže byť zvolený iba kanonik Mukačevskej kapituly,¹⁵ ktorý následne musí byť potvrdený panovníkom.¹⁶ Keďže Michal Bradáč všetky tieto náležitosti spĺňal, Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada ho 13. januára 1790 vymenovala za druhého košického vikára.¹⁷ M. Bradáč sa s veľkým zanietením podujal vyriešiť problémy s rezidenciou, ale keďže košická mestská rada bola vo svojom rozhodnutí ne-

cenzúry, obchodný, daňový atď. V rokoch 1848/49 bola v dôsledku maďarskej revolúcie rada znefunkčnená a prechodne ju nahradili svojvoľne utvorené maďarské ministerstvá. Krátkodobo ešte existovala v rokoch 1860 – 1867. Po rakúsko-maďarskom vyrovnaní ju plne nahradila sústava uhorských ministerstiev, zriadená podľa rakúskeho vzoru.

¹¹ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 16.

¹² Dostupné na internete: <http://grkat.nfo.sk/Texty/históriaex.html>, s. 1.

¹³ Ján Pásztélyi zomrel v roku 1799. In Oznámenie o smrti Jána Pásztélyiho, prepošta, bývalého generálneho vikára košického; AGAP, Košický vikariát, inv. č. 87, r. 1799, sign. 141.

¹⁴ LACKO, M. Z našej minulosti : Biskupský vikariát košický. In *Mária*. 1982, 7, s. 15.

Michal Bradáč sa narodil 3. septembra 1749 v Kamienke na Spiši v rodine gréckokatolíckeho kňaza. Bol bratom mukačevského biskupa Jána Bradáča. Študoval v Podolínci, Košiciach, Trnave, bohoslovecké štúdiá ukončil v Seminári sv. Barbory vo Viedni. V roku 1777 bol menovaný za farára v užhorodskom katedrálnom chráme a zároveň za kanonika kapituly. Ako profesor dogmatiky prednášal na bohosloveckej akadémii v Užhorode.

¹⁵ Mukačevská kapitula bola zriadená podľa požiadavky buly *Eximia regaliu*, ktorou sa kanonizovalo biskupstvo. V roku 1771 vzniklo konzistórium, za konzistoriálnych poradcov boli vymenovaní siedmi arcidekani. Z tohto konzistória v roku 1776 vznikla kapitula, taktiež so siedmimi členmi (kanonikmi).

¹⁶ Intímát Uhorskej kráľovskej miestodržiteľskej rady č. 3045/26521 z 12. júla 1788. In DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 15.

¹⁷ RUBY, J. *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis*. In *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1898*. Eperjesini 1898, s. 7.

ústupčivá, musel svoj úrad vykonávať z miesta svojho rodiska, Kamienky, a z neďalekej obce Jakubany.¹⁸

Keď M. Bradáč nemohol dosiahnuť, aby ho v Košiciach prijali, obrátil pozornosť na mesto Prešov, kde sa nachádzal bývalý kláštor rehole františkánov konventuálov (tzv. minoritov). Prešovský kláštor rehole minoritov bol zrušený nariadením cisára Jozefa II. dňa 12. júla 1787. Avšak aj tu, podobne ako v Košiciach, bola mestská rada proti tomu, aby sa v meste usadil gréckokatolícky vikár. K preneseniu sídla vikariátu do Prešova sa stavalo odmietavo nielen mesto, ale aj Šarišská župa. Postupne boli predkladané rôzne dôvody, že mesto tieto budovy potrebuje (malo sa tam napr. premiestniť gymnázium piaristov zo Sabinova, resp. vojsko malo tieto priestory využívať ako sklad zbraní a pod.). Michal Bradáč však pre toto riešenie získal podporu šarišského baróna, vojenského generála a sabolčského župana Splényiho a baróna Mikuláša Vécseya, správcu cisárskej komory. Ich iniciatíva bola nakoniec úspešná, keď dňa 19. augusta 1792 Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada nariadila, aby boli budovy kláštora a kostol minoritov v Prešove odovzdané do užívania gréckokatolíckemu vikariátu.¹⁹

Súčasne so založením vikariátu vznikla v Prešove aj samostatná gréckokatolícka farnosť, ktorá vznikla oddelením od farnosti v Ruskej Novej Vsi. Prešovským gréckokatolíckym farským kostolom sa stal bývalý minoritský kláštorňý kostol.²⁰

Novopridelená rezidencia vikára však bola v žalostnom stave. V roku 1788 Prešov postihol dovtedy najrozsiahlejší požiar, ktorý poškodil najmä budovy kláštora. Kláštor mal poškodený strop a deravú strechu, navyše skôr ako sa M. Bradáč mohol nastahovať do jeho jednej časti, bol z neho odnesený všetok ako-tak zachovalý nábytok, ale tiež aj dvere či okná. Tieto okolnosti spôsobili, že rezidencia a chrám bezodkladne potrebovali opravu. V čase preberania objektu jednu polovicu kláštora stále obývala armáda, vo vedľajšom krídle bol totiž zriadený vojenský a proviantný sklad. Armáda potom časť kláštora čiastočne využívala až do roku 1821, teda aj po vzniku Prešovského biskupstva.²¹ V ďalšej časti kláštora žili tri rodiny, ktoré boli voči vikárovi viac-menej naladené nepriateľsky. V roku 1797 sa do areálu budovy biskupského vikariátu nastahovala súdna stolica. Vznikol tak ďalší spor o vlastníctvo budovy. Spor mala vyriešiť komisia pod vedením grófa Antona Szirmaya, predsedu Prešovskej dištriktnej tabule. Komisia nakoniec priznala právo užívania budovy vikárovi M. Bradáčovi.²²

¹⁸ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 16 – 17.

¹⁹ RUBY, J. *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis*. In *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1898*. Eperjesini 1898, s. 7 – 8; tiež LACKO, M. *Z našej minulosti : Biskupský vikariát košický*. In *Mária*. 1982, 7, s. 15.

²⁰ KÓNYA, P. *Konfesionálne pomery v Prešove v čase založenia gréckokatolíckeho biskupstva*. In *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí IV.* J. Coranič (ed.). Prešov – Užhorod 2016, s. 90 – 91.

²¹ SABOL, S. *Prešov v minulosti a dnes*. Bratislava 1943, s. 98 – 99.

²² DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 20 – 21.

Keď bol vikár M. Bradáč v roku 1802 Mukačevskou kapitulou delegovaný za poslanca Uhorského snemu,²³ obrátil sa s viacerými problémami vikariátu priamo na cisársky dvor. V nasledujúcom roku cisár vydal vládne nariadenie (č. 5175 z 8. marca 1803), ktorého hlavným obsahom bola príprava projektu na opravu a prispôsobenie kláštornej budovy na rezidenciu vikára.²⁴

Medzitým vikár M. Bradáč musel čeliť aj inému problému. Križevskí grécko-katolícki biskupi Jozafát Bastašič OSBM (1789 – 1793) a jeho nástupca Sylvester Bubanovič (1795 – 1810), ako aj gréckokatolícki biskupi z Veľkého Varadína (dnes Oradea v Rumunsku) Ignatius Darabanth OSBM (1789 – 1805) a Samuel Vulcan (1807 – 1839) propagovali teóriu rozdeliť rozsiahlu Mukačevskú eparchiu. Kráľovskému dvoru navrhli, aby sa západné župy Mukačevského biskupstva (v podstate sa jednalo o farnosti na území dnešného Slovenska) pripojili ku Križevskému biskupstvu a východné zase k biskupstvu Veľkovaradínskeho.²⁵ Týmto riešením by sa Mukačevské biskupstvo zmenšilo a aj potreba Košického vikariátu by sa stala bezpredmetnou. Splnomocnenec cisárskeho dvora, biskup Mitterpacher, rokoval v Prešove o tejto otázke s vikárom M. Bradáčom, ktorý ho presvedčil o potrebe ponechať status quo. Biskup Mitterpacher v tomto zmysle referoval vo Viedni, ktorá prijala jeho stanovisko, ba dokonca naznačila, že vikariát nielenže nebude zrušený, ale uvažuje sa aj o jeho povýšení na biskupstvo.²⁶

Definitívne ustanovenie Prešova za sídlo gréckokatolíckeho vikariátu Mukačevského biskupstva sa uskutočnilo 2. septembra 1806, kedy o tom svojím nariadením rozhodol panovník František II.²⁷ Kláštorný chrám mal zároveň slúžiť ako vikariátny chrám a tiež aj ako farský chrám pre farnosť v Prešove, keďže gréckokatolíci tu dosiaľ svoj chrám nemali.²⁸ Nadväzne boli vydané ďalšie nariadenia, ktorými sa stanovili dotácie pre prešovský vikariátny chrám, a to tak pre jeho personálne, ako aj materiálne zabezpečenie.²⁹ Cisár zároveň opätovne nariadil zostaviť projekt a rozpočet na opravu a prispôsobenie kláštornej budovy pre rezidenciu vikára a chrám pre potreby východného obradu.³⁰ V roku 1807 bol zostavený nový projekt opravy budovy kláštora a chrámu kráľovským architektom z neďalekého

²³ Právo poslaneckého miesta bolo prvýkrát cisárskym dvorom udelené biskupovi A. Bačinskému v roku 1780. V roku 1789 bolo toto právo rozšírené aj na jeho nástupcov a v roku 1790 aj na jedného člena Mukačevskej kapituly.

²⁴ RUBY, J. *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis*. In *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1898*. Eperjesini 1898, s. 11.

²⁵ Veľkovaradínsky biskup touto požiadavkou chcel kompenzovať straty veriacich, keďže v pol. 18. storočia sa väčšina zjednotených Rumunov v jeho eparchii vrátila naspäť k pravoslávnej viere.

²⁶ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 22 – 23; porov. PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattja*. Romae 1967, s. 85 – 86; KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 76 – 77.

²⁷ RUBY, J. *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis*, s. 12.

²⁸ PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattja*. Romae 1967, s. 85.

²⁹ AGAP, Košický vikariát, r. 1807, inv. č. 95, sign. 185.

³⁰ Prvý projekt z roku 1803 pripravil Tomáš Martinázy, pre určité chyby však bol nakoniec zamietnutý. MURÍN, J. *Dejiny gréckokatolíckeho biskupstva Prešovského za prvých dvoch biskupov (1787 – 1876)*. Dizertačná práca. Michalovce 1943, s. 24.

Solivaru Jozefom Bretterbayerom. Miestodržiteľská rada tento projekt schválila v auguste roku 1808 a na opravu aj vyčlenila príslušné finančné prostriedky.³¹ J. Bretterbayer sa mal tiež postarať o vykonanie rekonštrukcie. Tá sa však napokon nevykonala celkom podľa predloženého projektu, pretože kráľovsky architekt mal príslušné financie spreneveriť, ba dokonca aj materiál zakúpený na opravu mal odniesť do svojho domu v Solivare.³² Problémy s rekonštrukciou pokračovali aj za neskoršieho vikára a biskupa Gregora Tarkoviča, vyriešili sa až počas episkopátu druhého prešovského biskupa Jozefa Gaganca.

Po vzore Mukačevskej kapituly panovník František II. v roku 1807 schválil zriadenie vikariátneho konzistória, ktorému zároveň udelil fundáciu na vikariátny chrám a rezidenciu.³³ Vikariátne konzistórium tvorili predseda, vikár, dvaja prísediaci z radu kňazov a notár. Konzistórium bolo kompetentné jednať v medziach, ktoré mu udelí mukačevský biskup.³⁴

V Užhorode si medzitým chorľavý 75-ročný mukačevský biskup A. Bačinský žiadal pomocného biskupa. Cisár tejto jeho žiadosti vyhovel a 11. marca 1808 vymenoval za titulárneho biskupa doryllského a zároveň pomocného biskupa mukačevského (bez práva nástupníctva) prešovského vikára Michala Bradáča.³⁵ Pápež Pius VII. (1800 – 1823) M. Bradáča potvrdil až 30. septembra 1808, biskupskú konsekráciu absolvoval 8. januára 1809 vo Veľkom Varadíne, po ktorej sa vrátil naspäť do Prešova.³⁶ Koncom roka 1809 však zomrel v Užhorode biskup Andrej Bačinský.³⁷ Mukačevská kapitula v následnej voľbe zvolila dvoch generálnych kapitulných vikárov³⁸, kanonika kapituly Jána Kutku za Mukačevský dištrikt a Michala Bradáča za dištrikt Košický.³⁹ Podľa pravidiel Ostrihomského arcibiskupstva však rímske poverenie na správu biskupstva bolo vydané iba pre jedného vikára, a to pre Jána Kutku. Na základe tejto skutočnosti Michal Bradáč, aj keď bol pomocným biskupom Mukačevského biskupstva, bol podriadený vikárovi Jánovi Kutkovi a cirkevne mohol spravovať iba územie Košického dištriktu (vikariátu). Michal Bradáč sa po voľbe vrátil naspäť do Prešova, kde pôsobil až do októbra

³¹ AGAP, Košický vikariát, r. 1807, inv. č. 95, sign. 19, 309; AGAP, Košický vikariát, r. 1808, inv. č. 96, sign. 79, 249.

³² Jozef Bretterbayer bol neskôr po šetrení tejto záležitosti zbavený svojej funkcie, v roku 1813 však bol z tohto obvinenia oslobodený. Pozri: DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 24 – 25.

³³ AGAP, Košický vikariát, r. 1807, inv. č. 95, sign. 41.

³⁴ ŠEŇKO, J. *Košický vikariát*. Prešov : ŠOBA 1964, s. 7.

³⁵ AGAP, Košický vikariát, r. 1808, inv. č. 96, sign. 224.

³⁶ ŠEŇKO, J. *Košický vikariát*. Prešov : ŠOBA 1964, s. 3.

³⁷ AGAP, Košický vikariát, r. 1809, inv. č. 97, sign. 267. Pri dátume úmrtia biskupa A. Bačinského sa údaje rozchádzajú. A. Duchnovič a J. Kubinyi uvádzajú 19. 11. 1809, kým M. Lacko a A. Pekar zase 19. 12. 1809.

³⁸ Ak umrel biskup, kapitula v zmysle uznesení Tridentského koncilu mala do ôsmich dní tajným hlasovaním zvoliť kapitulného vikára. Ten na rozdiel od biskupa bol vo veciach kapituly podriadený prepoštovi kapituly. Jeho činnosť sa skončila vtedy, ak bol potvrdený nový biskup a bol kánonicky inštalovaný.

³⁹ AGAP, Košický vikariát, r. 1809, inv. č. 97, sign. 274, 290.

roku 1812, kedy bol po smrti Jána Kutku (17. októbra 1812) dňa 24. októbra 1812 zvolený za jeho nástupcu.⁴⁰

Z Prešova odišiel Michal Bradáč 28. októbra 1812 a následne sa ako kapitulný vikár ujal správy Mukačevského biskupstva v Užhorode. Poverenie z Ríma k zastavaniu nového úradu obdržal 1. decembra 1812 a následne 26. januára 1813 aj potvrdenie od Uhorskej kráľovskej miestodržiteľskej rady.⁴¹ Mestský magistrát v Prešove sa snažil využiť túto situáciu a pokúsil sa rezidenciu ešte raz odobrať a zriadiť v nej sklad erárneho chleba. Proti tomu však protestoval miestny gréckokatolícky duchovný Andrej Kamko⁴², na základe jeho protestu cisár zakázal uskutočniť rozhodnutie mestskej rady. Za nového vikára Košického dištriktu (vikariátu) bol 30. júla 1813 vymenovaný kanonik Mukačevskej kapituly Gregor Tarkovič, ktorý dovtedy pôsobil v Budíne ako cenzor slovanských kníh. Mukačevská kapitula však G. Tarkoviča po smrti kapitulného vikára a pomocného mukačevského biskupa M. Bradáča (20. decembra 1815) dňa 22. decembra 1815 zvolila za jeho nástupcu, takže musel odísť do Užhorodu. Toho istého dňa kapitula zvolila aj nového vikára Košického vikariátu, ktorým sa stal mukačevský kanonik Ján Olšovský. Ten svoj úrad v Prešove zaujal až 8. decembra 1816 a zotrval v ňom aj po vzniku Prešovského biskupstva do 6. augusta 1820, kedy bola inštalovaná kapitula kanonikov Prešovského biskupstva, a tým aj prestal jestvovať Košický biskupský vikariát.⁴³

Rozdelenie Mukačevského biskupstva a proces vzniku Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva

O rozdelení Mukačevského biskupstva sa po prvýkrát uvažovalo v súvislosti s už spomenutými gréckokatolíckymi biskupmi z Križevca a Veľkého Varadína, proti tomu sa zákonite ohradil ako aj mukačevský biskup Andrej Bačinský, tak aj biskupský vikár Michal Bradáč. Na rokovaní uhorského parlamentu 30. júna 1807 túto otázku opätovne otvoril aj ostrihomský arcibiskup a uhorský prímás Karol Ambróz von Este, avšak najmä pre spomínaný nesúhlas biskupa A. Bačinského táto požiadavka nemala úspech.⁴⁴

Myšlienka rozdeliť Mukačevské biskupstvo sa reálne dostala opätovne do pozornosti až po smrti biskupa Andreja Bačinského v roku 1809. Na rokovaní uhorského snemu 27. marca 1810 bol mukačevský vikár Ján Kutka požiadaný, aby

⁴⁰ AGAP, Košický vikariát, r. 1813, inv. č. 101, sign. 21; tiež DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 28 – 29.

⁴¹ ŠEŇKO, J. *Košický vikariát*. Prešov : ŠOBA 1964, s. 4.

⁴² V rokoch 1810 – 1815 bol prešovským gréckokatolíckym farárom Andrej Kamko (Andreas Kampó). On vlastne vôbec ako prvý vystupuje ako *prichodskij svjaščennik* v Prešove. Dovtedy funkciu prešovského farára vykonávali vikári Košického vikariátu, aj keď skutočnými vykonávateľmi farských pastierskych záležitostí boli kapláni, ktorými boli buď sekretári vikára, alebo notári vikariátneho konzistória.

⁴³ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 29 – 30; Porov. LACKO, M. Z našej minulosti : Biskupský vikariát košický. In *Mária*. 1982, 7, s. 15.

⁴⁴ KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 81.

predniesol podrobnú správu o situácii v eparchii. V tejto súvislosti sa opäť otvorila otázka rozdelenia Mukačevského biskupstva. Kapitulný vikár Mukačevského biskupstva Ján Kutka však s týmto rozdelením nesúhlasil (držiac sa nesúhlasného názoru zosnulého biskupa A. Bačinského, pravdepodobne aj preto, lebo by tým prišiel o jurisdikciu nad celou eparchiou). Ján Kutka však zároveň pripravil akýsi kompromisný návrh, aby Mukačevské biskupstvo bolo rozdelené na tri biskupstvá – Mukačevské, Prešovské a Maramarošské, ktoré by zároveň vytvorili gréckokatolícku metropoliu, na čele ktorej by stál mukačevský metropolita.⁴⁵ Takto by sa uskutočnilo rozdelenie a súčasne by sa zachovala aj určitá jednota.⁴⁶

Po skončení snemu sa Ján Kutka vrátil do Užhorodu, kde informoval kanonikov kapituly o návrhu rozdelenia biskupstva. Mukačevská kapitula preto následne viedla viacero rokovaní, ktoré sa týkali predmetnej otázky, ako patrične administratívne a územne usporiadať Mukačevské biskupstvo. Kanonici Mukačevskej kapituly nakoniec rozhodli prijať návrh Jána Kutku, aby sa biskupstvo rozdelilo na tri časti: na biskupstvo Mukačevské, Prešovské a Maramarošské (to malo sídlieť v Nagy Bányi /rum. Baia Mare/, príp. v Sihoti, a mali byť k nemu pripojené aj rumunské farnosti z Maramarošskej, Szatmárskej a Ugočskej župy).⁴⁷

S týmto rozhodnutím bolo 16. mája 1810 oboznámené aj vikariátne konzisťórium Košického dištriktu (vikariátu), ktoré taktiež schválilo návrh rozdelenia Mukačevského biskupstva a vznik Prešovského biskupstva.⁴⁸

Po schválení týchto návrhov Mukačevskou kapitulou a prešovským konzisťóriom generálny vikár Mukačevského biskupstva J. Kutka zaslal 12. júna 1810 uhorskému snemu list, v ktorom vyjadril svoj súhlas s rozdelením biskupstva. Čo sa týka Prešovského biskupstva, preň malo byť vyčlenené z Mukačevského biskupstva 17 dekanátov, 189 farností so 145 730 veriacimi.⁴⁹

Dňa 12. októbra 1810 vikár Ján Kutka informoval na audiencii cisára Františka I. o návrhu Mukačevskej kapituly na rozdelenie Mukačevského biskupstva. Cisár František I. nariadil v tejto veci konať Uhorskej miestodržiteľskej kráľovskej rade. Tá preto zriadila akúsi komisiu pripravujúcu rozdelenie a jej členov zvolala do Budína na poradu. Z predstaviteľov Mukačevského biskupstva sa na nej zúčastnili Ján Kutka, Michal Bradáč a kanonik Mukačevskej kapituly Gregor Tarkovič (od roku 1803 žil v Budapešti, kde vykonával činnosť cenzora byzantsko-slovanských kníh v univerzitnej tlačiarňi, zároveň aj zastupoval Mukačevskú

⁴⁵ Tento návrh existoval už v roku 1807, kedy pápež Pius VII. obnovil Haličskú metropoliu. Jej obnovením vznikla myšlienka utvoriť metropoliu rozdelením Mukačevského biskupstva. Návrh obsahoval aj konkrétne číselné údaje, tak napr. Prešovské biskupstvo malo mať 189 farností, Maramarošské 240 a Mukačevské – sídlo metropolie, 262.

⁴⁶ LACKO, M. Z našej minulosti : Vznik Prešovského biskupstva. In *Mária*. 1982, 8 – 9, s. 21; Porov.: KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 82 – 83.

⁴⁷ Plán počítal aj s konkrétnym počtom farností a veriacich jednotlivých biskupstiev. Tak Prešovské biskupstvo malo pozostávať zo 188 farností so 145 730 veriacimi, Maramarošské z 240 farností so 185 717 veriacimi a Mukačevské z 262 farností a so 193 552 veriacimi. Porov.: PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattia*. Romae 1967, s. 87.

⁴⁸ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond: Košický vikariát, oddelenie: Spisový materiál, rok: 1810, inventárne číslo (inv. č.) 98, signatúra (sign.) 179.

⁴⁹ KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 83.

kapitulu na uhorskom sneme). Po ich súhlasnom stanovisku Miestodržiteľská rada rozhodla, že je potrebné biskupstvo rozdeliť a toto rozhodnutie podstúpila naspäť cisárovi na konečné schválenie.⁵⁰

Oficiálnym dôvodom na rozdelenie Mukačevského biskupstva bola jeho rozsiahlosť. Priaznivci rozdelenia poukazovali na nemožnosť zvládnutia pastierskej práce jedným biskupom, a to jednak pre veľké vzdialenosti medzi jednotlivými časťami biskupstva, tak aj pre početnosť týchto veriacich. Kým v roku 1759 mukačevský biskup Michal Manuel Olšavský vo svojej relácii do Ríma uvádzal, že podľa výsledkov vizitácií konaných v rokoch 1750 – 1752 bolo v jeho eparchii okolo 150 000 veriacich (vo veku schopných spovedi, *confessionis capaces*)⁵¹, tak v roku 1792 ich bolo už 443 514⁵² a v roku 1806 v 724 farnostiach (s 1660 fíliami) 541 963 gréckokatolíckych veriacich.⁵³

Akýmsi podnecujúcim faktorom rozdelenia biskupstva mohla byť aj istá nevraživosť medzi M. Bradáčom a J. Kutkom po jeho menovaní za kapitulného (generálneho) vikára Mukačevského biskupstva, keďže o tento úrad sa usiloval aj M. Bradáč. Vytvorením nového biskupstva, po predpokladanom zvolení, by takto boli naplnené aspirácie aj M. Bradáča.

Ukrajinskí gréckokatolícki cirkevní historici Atanáz Pekar a Július Kubínyi za hlavný dôvod rozdelenia biskupstva nepokladajú jeho územnú rozsiahlosť, ale nacionálno-politické dôvody maďarských politických kruhov. Obaja historici poukazujú na to, že Maďari sa v multinárodnom Uhorsku snažili získať absolútnu väčšinu, a preto začali s politikou maďarizácie menšinových národov. Tá bola preto zameraná aj proti gréckokatolíckym Rusínom⁵⁴, ktorých najväčšou autoritou a hlavným predstaviteľom bol oddávna mukačevský biskup. Táto teória vychádza z toho, že Rusíni (v terminológii A. Pekara a J. Kubínyiho – Ukrajinci) by boli pred maďarizáciou chránení cisárskym dvorom iba dovtedy, dokiaľ by boli zjednotení pod „vládou“ jedného biskupa. Preto sa Maďari snažili o rozbitie tejto jednoty, čo by malo za následok stratu ochrannej ruky Viedne, a tým urýchlenie a uľahčenie maďarizácie.⁵⁵

Proces rozdelenia Mukačevského biskupstva sa však v rokoch 1811 – 1815 pozastavil. Hlavným dôvodom bola komplikovaná medzinárodná situácia počas napoleonských vojen v Európe. V dôsledku týchto vojnových udalostí bol napr.

⁵⁰ Tamže.

⁵¹ LACKO, M. Z našej minulosti : Biskup Michal Manuel Olšavský. In *Mária*. 1980, 7 – 8, s. 15, 23 – 24.

⁵² Consignatio parochorum, parochiarum et filialium, numeri animarum, nec non parochialium proventuum almae diocesis Munkacsensis per respectivos Comitatum continens eorum subdivisionem in vice-archi-diaconatum facta die 1-ma 7-bris. Anno 1792. In *Magyarország története 1790 – 1848*. Budapest 1980, s. 425 – 441.

⁵³ UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészégeteinek 1806. évi összeírás. In *Vasvári Pál társaság füzetei* 3. Nyíregyháza 1990, s. 79 – 84.

⁵⁴ Autori Rusínov interpretujú ako Ukrajincov a stotožňujú ich so všetkými gréckokatolíckymi v biskupstve. Zabúdajú však na dôležitý fakt, že v spomínanom období bola situácia už dosť odlišná, najmä západné župy obývali predovšetkým gréckokatolícki Slováci.

⁵⁵ PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattá*. Romae 1967, s. 86; KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 79 – 80.

Napoleonom Bonapartom štyri a pol roka (1809 – 1814) internovaný aj samotný pápež Pius VII.⁵⁶

Dňa 17. októbra 1812 navyše zomrel mukačevský vikár Ján Kutka⁵⁷ a za jeho nástupcu kapitula zvolila Michala Bradáča.⁵⁸ Ten po svojom zvolení zmenil názor a všemožne sa snažil o to, aby sa biskupstvo nerozdělilo (najpravdepodobnejšie aj preto, že teraz, keď sa stal kapitulným /generálnym/ vikárom, očakával že bude menovaný za mukačevského biskupa a nechcel takto odkrojovať zo „svojej“ eparchie). M. Bradáč, dokonca aj keď už bol vymenovaný za kapitulného vikára Mukačevského biskupstva, chcel naďalej riadiť aj biskupský vikariát v Prešove a zabrániť tak nástupu nového vikára, ktorý by mohol trvať na rozdelení. Svoju žiadosť v tejto záležitosti poslal Uhorskej miestodržiteľskej rade, tá mu však v tomto nevyhovela a za prešovského vikára 30. júla 1813 vymenovala Gregora Tarkoviča.⁵⁹

Ani zmena názoru M. Bradáča nespôsobilá zastavenie príprav na rozdelenie. Miestodržiteľská rada vypracovala návrh rozdelenia a poslala ho cisárovi Františkovi I., ktorý na jeho základe kráľovským výnosom 3. novembra 1815 rozhodol o rozdelení (*divisio*) Mukačevského biskupstva.⁶⁰ V tomto nariadení sa však už nespomína rozdelenie Mukačevského biskupstva na tri biskupstvá a vytvorenie samostatnej gréckokatolíckej metropolie, ale hovorí sa iba o vyčlenení územia Mukačevského biskupstva pre novovznikajúce biskupstvo Prešovské (rumunské farností, ktoré mali pôvodne tvoriť tretie biskupstvo – Maramaróšské, boli napokon pričlenené k biskupstvu Veľkovaradínskemu).⁶¹ Významným dôvodom, prečo sa napokon presadila táto alternatíva rozdelenia Mukačevského biskupstva, mohlo byť aj to, že v prípade vzniku samostatnej gréckokatolíckej metropolie, by uhorský prímás „stratil“ kontrolu nad týmito gréckokatolíckmi. Riešením z 3. novembra 1815 tak obe gréckokatolícke biskupstvá naďalej ostali v jeho jurisdikcii.

⁵⁶ RENDINA, C. *Príběhy pápežů. Dejiny a tajemství. Životopisy 265 římských papežů*. Praha 2005, s. 603 – 605.

⁵⁷ AGAP, Košický vikariát, r. 1812, inv. č. 100, sign. 240.

⁵⁸ AGAP, Košický vikariát, r. 1812, inv. č. 100, sign. 251.

⁵⁹ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 34 – 35.

⁶⁰ V Uhorsku sa v 18. storočí dostala do popredia otázka patronátneho práva (t. j. práva uhorských kráľov zasahovať do udeľovania cirkevných prebend, zriaďovania diecéz a menovania ich biskupov atď.), ktorého interpretácia odporovala kánonickému právu. Orgánom, ktorý bol kompetentný rozdeľovať biskupstvá alebo zriaďovať nové a menovať pre ne biskupov, bola Svätá stolica. V Uhorsku však na základe tohto dosť nejasného patronátneho práva boli v roku 1776 zriadené tri nové diecézy, ktoré vznikli vyčlenením z Ostrihomského arcibiskupstva (Spišská, Banskobystrická a Rožňavská). Bližšie pozri TOMKO, J. *Zriadenie Spišskej, Banskobystrickej a Rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku*. Spišská Kapitula 1995. Podobným spôsobom bola v roku 1804 rozdelená Jágerská diecéza, na území ktorej vznikli Košická a Szatmárska diecéza.

⁶¹ Reálne prevedenie tohto bodu rozdelenia Mukačevského biskupstva sa uskutočnilo až 3. augusta 1823, kedy Veľkovaradínskemu biskupstvu pripadlo 72 farností, v roku 1827 sa však 9 rusínskych farností vrátilo naspäť do správy mukačevského biskupa (1 farnosť bola navyše v r. 1816 prideľovaná Fogarašskému biskupstvu). Porov.: BARAN, A. Podil Mukačevskoj Eparchii v XIX. storiči. In *Zapisky OSBM*. Rím 1963, vol. 3 – 4, s. 534 – 569.

Medzitým dvorná kancelária vo Viedni upovedomila o vydaní cisárskoho rozhodnutia Uhorskú kráľovskú miestodržiteľskú radu a zároveň ju požiadala, aby vymedzila presné hranice a vyčlenila presný počet farností novovzniknutého Prešovského biskupstva a tiež navrhla kandidátov na biskupov (jednalo sa aj o obsadení Mukačevského biskupstva), ktorých potom cisár vymenuje. Aby Miestodržiteľská rada vybrala vhodných kandidátov, vytvorila pre tento účel špeciálnu komisiu, ktorá sa zišla v januári 1816 v Budíne. Okrem predstaviteľov Miestodržiteľskej rady jej členmi boli aj rímskokatolícki biskupi – jágerský arcibiskup, košický a szatmársky biskup a taktiež gréckokatolícki biskupi z Križevca a Veľkého Varadína a kapitulný (generálny) vikár Mukačevského biskupstva, ktorým sa po nečakanej smrti Michala Bradača (20. decembra 1815) stal Gregor Tarkovič.⁶²

Komisia na svojom zasadnutí 16. januára 1816 navrhla, aby sa Prešovské gréckokatolícke biskupstvo územne zhodovalo s Košickým vikariátom a zahŕňalo teda oblasť siedmych žúp: Abovskej, Boršodskej, Šarišskej, Spišskej, Turnianskej, Gemerskej a severnej časti Zemplínskej (Stropkovský, Vranovský, Humenský, Medzilaborecký a Hostovický dekanát), čo spolu činilo 194 farností (v podstate tento návrh vychádzal z riešenia, ktoré ešte v roku 1810 prijala Mukačevská kapitula).⁶³

Na ďalšom zasadnutí 26. januára 1816 komisia vybrala biskupských kandidátov. Na mukačevský biskupský stolec boli vybraní kanonici Veľkovardínskej kapituly Alexej Pócsy a Simeon Bran, na prešovský – kapitulný (generálny) vikár Mukačevského biskupstva Gregor Tarkovič a kanonik Mukačevskej kapituly a (novovymenovaný) prešovský biskupský vikár Ján Olšavský.⁶⁴ Cisár návrh rozdelenia s presným vyčlenením farností prijal a zo štvorice kandidátov nakoniec vybral A. Pócsyho a G. Tarkoviča, čo prostredníctvom Uhorskej dvornej kancelárie oznámil Mukačevskej kapitule 6. februára 1816. Následne v liste z 1. marca 1816 cisár František I. oznámil do Ríma pápežovi Piovi VII. svoje rozhodnutie o rozdelení Mukačevského biskupstva a s tým spojené zriadenie biskupstva v Prešove. Zároveň ho požiadal o potvrdenie tohto rozhodnutia a tiež o potvrdenie vybraných kandidátov na biskupov.⁶⁵

Cisár František I. však nepočkal na potvrdenie svojho menovania Svätou stolicou a ešte v marci 1816 vymenoval A. Pócsyho a G. Tarkoviča za mukačevského, resp. prešovského biskupa.⁶⁶ V menovacích dekrétach však prekvapujúco nebola

⁶² DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 35.

⁶³ Pekar uvádza 194 farností, odvoláva sa na Vatikánsky archív Konzistoriálnej kongregácie, r. 1818, P. II., f. 237^{a-b}. Pozri: PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattá*. Romae 1967, s. 89. Kubinyi však hovorí o 192 farnostiach. Porovnaj: KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 84.

⁶⁴ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 36.

⁶⁵ PEKAR, A. *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattá*. Romae 1967, s. 89; porov. KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 85.

⁶⁶ KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 85; ktorý sa odvoláva na WELYKYJ, A. *Documenta Pontificorum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. II. Romae 1954, s. 337 – 339; ten uvádza dátum vymenovania 22. 3. 1816. Naproti tomu LACKO, M. Z našej minulosti : Vznik Prešovského biskupstva. In *Mária*. 1982, 8 – 9, s. 21; uvádza dátum 19. 3. 1816.

žiadna zmienka o sídle biskupstva a finančnom zabezpečení jednak biskupstva, ako aj biskupov, ako to zvyčajne v podobných dokumentoch bývalo. Tieto skutočnosti potom spôsobili viacero nedorozumení, preto sa aj otázka kánonického zriadenia Prešovského biskupstva zdržala.

Gregor Tarkovič po svojom vymenovaní neprejavoval veľké „nadšenie“. Jedným z hlavných dôvodov mohlo byť aj to, že jeho menovanie prebehlo bez vedomia Apoštolskej stolice. Ďalším dôvodom mohlo byť zase to, že G. Tarkovič dôverne poznal stav a pomery v novovznikajúcom biskupstve, najmä problémy spojené s rozpadávajúcou sa rezidenciou a katedrálным chrámom. Až do zvolenia za kapitulného vikára totiž pôsobil v Prešove ako biskupský vikár (od 30. júna 1813 do 22. decembra 1815), a preto dôkladne poznal miestne pomery. Cisár sa vo svojom rozhodnutí o zriadení biskupstva totiž vôbec nezmienil o finančnom zabezpečení biskupstva, tak ako to v podobných prípadoch obyčajne bývalo. G. Tarkovič sa preto rozhodol túto nomináciu 11. mája 1816 odmietnuť (ako oficiálny dôvod uviedol chorobu a vysoký vek – mal 62 rokov).⁶⁷ Uhorská miestodržiteľská rada sa 29. októbra 1816 Gregora Tarkoviča ešte raz opýtala, či na svojom rozhodnutí trvá, lebo ak áno, je potrebné navrhnuť nového kandidáta. G. Tarkovič svoj názor nakoniec zmenil a menovanie prijal, ale s tou podmienkou, že sa vyrieši finančné zabezpečenia biskupstva. Vyššia kráľovská kancelária sa touto záležitosťou zaoberala a navrhla, aby sa biskupovi vyčlenili financie na opravu rezidencie, na jeho dôchodok, na nákup bohoslužobných potrieb, na založenie a financovanie charitatívnych a vzdelávacích fondov a tiež rozhodla, aby bol biskupstvu pridelený nehnuteľný majetok, ktorý by zabezpečil pevný príjem pre biskupstvo, nezávislý od štátnych subvencií. Návrh tohto riešenia potom podstúpila panovníkovi, ktorý 11. júla 1817 pre novovytvorené Prešovské biskupstvo vydal donačnú listinu.⁶⁸ V nej cisár František I. potvrdil vymenovanie Gregora Tarkoviča za prešovského gréckokatolíckeho biskupa a priznal mu dočasný príjem 6 000 florénov, ktorý prikázal vyčleniť z Religiózneho fondu. Zo štátnej subvencie, ktorú dostala Mukačevská eparchia na zabezpečenie duchovenstva, prikázal 50 % previesť na Prešovské biskupstvo. Ďalej v listine uvádza, že po zriadení Prešovskej kapituly sa postará aj o jej finančné zabezpečenie.⁶⁹ Cisár v listine schválil iba niektoré požiadavky, ktoré prijala Vyššia kráľovská kancelária a pochopiteľne s týmto riešením biskup G. Tarkovič nebol spokojný. Najakútnejším problémom napríklad naďalej ostávala rekonštrukcia chátrajúcej rezidencie. Keďže doteraz z Ríma stále neprišlo potvrdenie o zriadení biskupstva a ani potvrdenie menova-

Kým VASIL, C. *Porovnanie cirkevnoprávnych prameňov byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii* s Kódexom kánonov východných cirkví. Rím 1994, s. 40; uvádza dátum 20. 3. 1816. V menovacom dekrete cisára Františka I. je uvedený dátum 19. marca 1816. K rôznej interpretácii datovania mohlo dôjsť v následnom vykonávaní tohto dokumentu. Cisár totiž následne oznámil svoje menovanie Uhorskej kráľovskej miestodržiteľskej rade, ktorá zase svojím výnosom z 22. marca 1816 o tom informovala Gregora Tarkoviča.

⁶⁷ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 38.

⁶⁸ AGAP, Fond Listiny Gréckokatolíckeho biskupstva Prešov, inv. č. 1., č. kr. 1., sign. 8806.

⁶⁹ Tamže.

nia biskupa, Gregor Tarkovič sa rozhodol v týchto záležitostiach konať osobne, a preto odišiel do Viedne. Nemajúc sám žiadne finančné prostriedky (zabezpečenie, ktoré dostal v donácii od cisára, mu mohlo začať plynúť až po vykonaní biskupskej prísahy), v chudobe prežil vo Viedni tri roky, počas ktorých sa mu podarilo od cisára dosiahnuť splnenie niektorých ďalších požiadaviek ohľadne zabezpečenia biskupstva. Cisár 30. septembra 1817 nariadil poukázať Mukačevskému a Prešovskému biskupstvu dotáciu 30 000 florénov, ktoré si majú obidve biskupstvá úmerne rozdeliť a ktoré majú slúžiť ako základina pre rôzne cirkevné fondy (napr. študijný – pre zabezpečenie seminaristov, sirotsky a vdovský – pre siroty a vdovy po zomrelých kňazoch atď.).⁷⁰ Prikázal aj vyčleniť ďalšie prostriedky na opravu rezidencie a katedrálneho chrámu, ktoré však mali začať plynúť až po biskupskej prísahe.⁷¹ Ako benefícia bol biskupovi prostredníctvom cisárskej kancelárie dňa 17. apríla 1818 ponúknutý majetok bývalého kláštora kamaldulov, zvaný „Červený kláštor“ na území obce Lechnica na Spiši. Príjem z tohto majetku, 11 692,42 florénov, mal biskup rozdeliť medzi biskupský stolec (6 000), kapitolu (5 000) a katedrálny chrám (692,42).⁷² Zdĺhavým byrokratickým procesom sa však väčšina týchto nariadení zrealizovala až po návrate biskupa do Prešova v roku 1820.

Ako už bolo uvedené vyššie, rakúsky cisár František I. nečakal na potvrdenie rozdelenia Mukačevského biskupstva a ani na potvrdenie novovymenovaných gréckokatolíckych biskupov Svätou stolicou. Navyše v žiadosti cisára z 1. marca 1816 chýbali základné a konkrétne informácie o celej záležitosti. Pápež Pius VII. preto poveril Konzistoriálnu kongregáciu, aby túto záležitosť dôkladne prešetrila. Konzistoriálna kongregácia si následne žiadala chýbajúce informácie od viedenskej nunciatury. Nuncius si zase žiadal potrebné informácie od Mukačevskej kapituly a novovymenovaného mukačevského biskupa A. Pócsyho. Tu sa však celá záležitosť zdržala, pretože až teraz sa zistilo, že cisárovná Mária Terézia v roku 1775 bez vedomia Svätej stolice schválila prenesenie sídla Mukačevského biskupstva z Mukačeva do Užhorodu. Z toho vyplynul ďalší problém, a to ako má byť biskupstvo pomenované – Mukačevské alebo Užhorodské?⁷³ Ďalšie zdržanie spôsobila aj tá skutočnosť, že práve v tomto období nastala zmena v osobe

⁷⁰ Miestodržiteľská rada už 1. 3. 1816 povolila obom biskupstvám rozdeliť si príslušné základiny a fondy, príp. ich nanovo zriadiť. Cisárovi nariadenie z roku 1817 bolo Miestodržiteľskou radou prevezené až 24. 10. 1820.

⁷¹ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Praževskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 42.

⁷² Tamže, s. 44.

⁷³ Starodávnym biskupským sídlom mukačevských biskupov bol Baziliánsky kláštor sv. Mikuláša (Nikolaja) na Černečej hore pri Mukačeve. V roku 1751 preniesol mukačevský biskup Michal Manuel Olšovský svoju rezidenciu do mesta Mukačevo, do domu, ktorý dal vystavať s finančnou podporou Márie Terézie. V roku 1775 bolo sídlo preložené do Užhorodu (názov biskupstva však aj naďalej ostal Mukačevské biskupstvo), rezidencia bola v budove bývalého kolégia jezuitov. Úradne tu biskupský úrad a ďalšie inštitúcie začali pôsobiť po posvätení katedrály 15. októbra 1780. Po smrti biskupa A. Bačinského niektorí znalci cirkevného práva vzniesli pochybnosti, či prenesenie biskupského sídla bez vedomia Svätej stolice bolo kanonické, a teda platné. Celá táto záležitosť preto bola prednesená k vyriešeniu Svätej stolici.

viedenského nuncia – kardinála Antonia Gabriela Severolia vystriedal arcibiskup Paolo Leardi. Aj keď bol Paolo Leardi menovaný za nuncia 7. marca 1817, Konzistoriálna kongregácia musela čakať na jeho nástup do viedenského úradu, čo sa stalo až v lete 1817.

Pápež Pius VII. napokon 24. júla 1817 potvrdil prenesenia sídla biskupstva do Užhorodu a všetkým aktom s tým spojeným dala „*sanatio in radice*“. Pápež zároveň ustanovil, že biskupstvo si ponechá pôvodne pomenovanie, teda biskupstvo Mukačevské.⁷⁴ Následne 11. augusta 1817 potvrdil za mukačevského biskupa A. Pócsyho, ktorý po vysvätení zaujal svoj úrad v Užhorode v januári 1818.⁷⁵

Biskup G. Tarkovič však vo Viedni ostal aj naďalej, pretože záležitosť okolo kánonického zriadenia Prešovského biskupstva sa ešte stále neskončila. Dodatočné dlhodobé schvaľovanie tohto postupu spôsobilo, že sa otázka zriadenia Prešovského biskupstva neustále odsúvala. Aby táto záležitosť bola urýchlená, Gregor Tarkovič si od Mukačevskej kapituly vyžiadal všetky dokumenty, ktoré sa týkali rozdelenia. Potrebne podklady *Litterae testimoniales* boli Mukačevskou kapitulou pripravené 16. októbra 1817 a zaslané biskupovi G. Tarkovičovi. Následne viedenský nuncius P. Leardi v liste zo 14. februára 1818 opätovne kontaktoval vatikánskeho štátneho kancelára. Pripomenul mu, že cisár už 1. marca 1816 požiadal Svätú stolicu o kánonické zriadenie Prešovského biskupstva a potvrdenie biskupa G. Tarkoviča. Svoj súhlas zo vznikom Prešovského biskupstva vyjadril aj mukačevský biskup Alexej Pócsy, ktorý toto svoje rozhodnutie oznámil Konzistoriálnej kongregácii 28. apríla 1818. V Ríme však stále nemali dostatok informácií, a preto sa Konzistoriálna kongregácia 6. mája 1818 obrátila na viedenského nuncia so žiadosťou, aby zodpovedal na niektoré dôležité otázky. Tých otázok bolo 18, tu sú uvedené niektoré z nich:

- Koľko ma byť vytvorených biskupstiev, dve alebo tri?
- Aké bude finančné zabezpečenie biskupstva?
- Aké rozsiahle má byť jeho územie a s koľkými farnosťami a veriacimi?
- Či bude mať prešovský biskup volebné právo pri voľbe ostrihomského arcibiskupa?
- Aké je patrocínium katedrálneho chrámu?
- Prečo v cisárovej žiadosti nie je zmienka o biskupskom seminári? A mnohé ďalšie.⁷⁶

Apoštolský nuncius vo Viedni P. Leardi po zodpovedaní všetkých otázok zaslal vypracovaný materiál 23. mája 1818 do Ríma. Nuncius v odpovedi oboznámil kongregáciu s územným rozsahom biskupstva (30 x 20 uhorských míľ⁷⁷), s jeho finanč-

⁷⁴ WELYKYJ, A. *Documenta...*, c. d.; *Translatio Ecclesiae cathedralis Munkaciensis ex oppido Mukačevo in civitatem Ungvár, in Ucraina Carpatica tunc Austriae subiecta*, s. 326.

⁷⁵ LACKO, M. Z našej minulosti : Biskup Alexej Pócsy. In *Mária*. 1981, 12, s. 15 – 16.

⁷⁶ KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 87 – 88.

⁷⁷ Zhoduje sa s návrhom Miestodržiteľskej rady z roku 1816, teda zahŕňa župy Abovskú, Boršodskú, Gemerskú Šarišskú, Spišskú, Turniansku a 5 dekanátov župy Zemplínskej (Stropkovský,

ným zabezpečením, vysvetlil že prešovský biskup má právo voľby ostrihomského arcibiskupa, že patrónom katedrálneho chrámu je svätý Ján Evanjelista. Čo sa týkalo seminára, seminaristi mali byť dočasne vyučovaní v seminároch vo Viedni, Trnave, Budapešti a Užhorode, dokiaľ sa nevybuduje vlastný biskupský seminár.⁷⁸

Tým sa konečne mohol začať kanonický proces zriadenia Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. Gregor Tarkovič vo Viedni 7. augusta 1818 za prítomnosti dvoch svedkov zložil do rúk apoštolského nuncia prísahu vernosti Katolíckej cirkvi a predniesol vyznanie viery. Konzistoriálna kongregácia na to 9. septembra 1818 vydala nariadenie na zriadenie Prešovského biskupstva. Dňa 19. septembra 1818 tajomník kongregácie Rafael Monius prvýkrát verejne prezentoval obsah buly, ktorá pojednávala o zriadení Prešovského biskupstva vyčlenením z biskupstva Mukačevského. Táto bula, nazvaná podľa úvodných slov *Relata semper*,⁷⁹ bola potom slávnostne vyhlásená 22. septembra 1818 a potvrdená na zasadnutí Konzistoriálnej kongregácie pápežom Píom VII. 2. októbra 1818.⁸⁰

V úvodnej časti buly pápež pripomína, že jemu prináleží starať sa o duchovné dobro veriacich a kde je to potrebné, ustanoví nové biskupstvo. Bula pokračuje opísaním dôvodu, prečo došlo k rozdeleniu Mukačevského biskupstva (rozsiahlosť), od koho vyšla iniciatíva rozdelenia (cisár František I.), že s rozdelením súhlasí aj mukačevský biskup A. Pócsy. Bula ďalej prináša konkrétne ustanovenia:

- Sídлом biskupstva bude mesto Prešov.
- Za katedrálny chrám sa vyhlasuje kostol sv. Jána Evanjelistu (dnes je katedrála zasvätená sv. Jánovi Krstiteľovi, zmena nastala za episkopátu Jozefa Gaganca v roku 1848, kedy bol po rekonštrukcii katedrálny chrám nanovo vysvätený).
- Pri katedrálnom chráme sa ustanovuje kapitula pozostávajúca z piatich kanonikov.
- Biskupská rezidencia bude sídliť v rezidencii biskupského vikariátu.
- Cisár zabezpečí pre biskupa plat 6 000 florénov, ktorý bude poberať dovtedy, pokiaľ nezačne plynúť príjem z nehnuteľného majetku. Príjem má biskup úmerne rozdeliť medzi kanonikov kapituly.
- Vymedzuje sa územný rozsah biskupstva s presným počtom farností (6 celých žúp – Abov, Boršod, Gemer, Spiš, Šariš, Turňa a 5 dekanátov Zemplínskej župy – Humenský, Hostovický, Laborecký, Stropkovský a Vranovský; spolu 193 farností).
- Prešovský biskup má plné právo nad všetkými gréckokatolíckymi vo svojom biskupstve, nesmie sa však miešať do záležitostí a jurisdikcie rímskokatolíckych

Vranovský, Humenský, Hostovický, a Laborecký). Oproti pôvodnému návrhu, ktorý počítal so 188 farnosťami, však nastala zmena, ktorá reagovala na vznik nových farností. Teraz sa na území Prešovského biskupstva nachádzalo 193 farností a 1109 filií so 148 987 veriacimi. *Archivium Secretum Vaticanum, Acta Sacrae Congregationis Consistorialis, anno 1818*. Tento počet farností potom uvádza aj zriaďovacia bula *Relata Semper*.

⁷⁸ Tamže, s. 89.

⁷⁹ AGAP, Fond Bežná agenda, Oddelenie Spisy, inv. č. 454, sign. 442.

⁸⁰ AGAP, Listiny, inv. č. 6, sign. 137.

- biskupov. Svojich veriacich má viesť bez zaujatosti voči jágerskému arcibiskupovi (a iným latinským biskupom, košickému, rožňavskému, spišskému, satmárskému, na území ktorých sa nachádzali farnosti prešovského biskupa).
- Biskupstvo bude patriť priamo pod správu ostrihomského arcibiskupa, ktorý bude mať aj práva metropolitu.
 - Právo menovať nového biskupa pápež zaručuje cisárovi z titulu Rex Apostolicus, ale jeho nominácia musí byť potvrdená Svätou stolicou, a až potom môže byť biskup vysvätený.
 - Biskup musí predniesť vyznanie viery, ktoré je predpísané pre biskupov byzantského obradu v prítomnosti dvoch svedkov, kanonikov kapituly alebo kňazov eparchie. Dokument o tom musí byť poslaný apoštolskému nunciovi do Viedne.⁸¹

Po vydaní zriaďovacej buly *Relata semper*, pápež Pius VII. 6. októbra 1818 vydal menovací dekrét prvému prešovskému gréckokatolíckemu biskupovi Gregorovi Tarkovičovi⁸² a zároveň mu udelil jurisdikciu v Prešovskom biskupstve.⁸³ V ten istý deň ďalšou listinou o tom pápež informoval aj duchovenstvo a veriacich Prešovského biskupstva.⁸⁴ Poslednou zo série listín vydaných z tohto dňa bol konkordát, ktorý upravoval vzťah gréckokatolíckej eparchie k Rímu.⁸⁵

Expedícia buly *Relata semper* však bola pozastavená, pretože Svätá stolica si takýmto spôsobom chcela zabezpečiť zaplatenie všetkých pohľadávok, ktoré súviseli s vydaním buly. Išlo o 1 055 florénov a je zaujímavé, že ich zaplatenie bolo adresované biskupovi Gregorovi Tarkovičovi, hoci v podobných prípadoch tieto výdavky platil štát. Biskup G. Tarkovič, nemajúc príslušné finančné prostriedky, sa preto 5. februára 1819 obrátil na viedenského nuncia, vysvetlil mu, že nemôže zaplatiť tieto poplatky a ponúkol mu svoju rezignáciu. Táto záležitosť sa nakoniec vyriešila až vtedy, keď nuncius o tom informoval vládu, ktorá sa prostredníctvom kancelára Klemensa Metternicha 4. apríla 1819 zaviazala, že všetky výdavky uhradí sama.⁸⁶

K finančným problémom, s ktorými sa G. Tarkovič boril počas svojho pobytu vo Viedni, sa neskôr pridružili ďalšie. Biskup G. Tarkovič po dôkladnom preskúmaní dokumentov týkajúcich sa majetku „Červený kláštor“ totiž zistil, že tie nevynášajú 11 692,42 florénov, ako tvrdili úrady, ale iba necelých 4 000. Za ne mal biskup udržiavať svoju rezidenciu, katedrálu, dávať plat kanonikom, čo v skutočnosti nebolo možné. Navyše tento majetok bol dosť vzdialený od Prešova, preto biskup 26. februára 1819 navrhoval, aby bol vymenený za majetok vo Vyšnej Myšli (predtým základina jezuitskej univerzity v Košiciach) a za iný majetok v Bresto-

⁸¹ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 454, sign. 442; SLANINKA, M. *Relata semper. Bula Pia VII. O zriadení Prešovskej eparchie* [online]. Dostupné na internete: http://www.grkat.info.sk/Texty/relata_semp.html.

⁸² AGAP, Listiny, inv. č. 3, sign. 10088.

⁸³ AGAP, Listiny, inv. č. 5, sign. 10088/18.

⁸⁴ AGAP, Listiny, inv. č. 3, sign. 10088/13.

⁸⁵ AGAP, Listiny, inv. č. 2, sign. 10088/14.

⁸⁶ KUBINYI, J. *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 91.

ve. Uhorská kráľovská kancelária po posúdení však tento návrh neprijala, pretože príslušný majetok vo Veľkej Myšli odovzdala ostrihomskému semináru.⁸⁷ Namiesto toho mu výkazom zo 7. júla 1820 pridala majetok vo Vranove (Vranov nad Topľou), s pozemkami v Kajne (dnes Slovenská Kajňa), s podmienkou, že budú spravované priamo biskupom. Okrem toho dostal prešovský biskup aj ďalšie prostriedky na nákup liturgických kníh a ďalšieho bohoslužobného materiálu. Týmto riešením sa však ešte neuskutočnil spôsob rozdelenia dôchodkov z týchto majetkov medzi biskupa, kapitolu a katedrálny chrám, preto kancelária upovedomila cisára o návrhu jeho rozdelenia, ktorým by sa príjem úmerne rozdelil medzi tieto inštitúcie. Cisár tento návrh výnosom z 10. decembra 1820 schválil a nariadil, aby sa príjem z týchto majetkov rozdelil na trinásť častí, pričom 6/13 si mal ponechať biskup, 5/13 pripadlo kapitule a 2/13 katedrálnemu chrámu. Zrealizovaním tohto rozhodnutia mal byť biskupovi zastavený príjem 6 000 florénov a 50 % dotácia z Religiózneho fondu. Predanie lechnického majetku potom prebehlo v decembri 1820 a vranovského vo februári 1821.⁸⁸

V čase, keď bol biskup G. Tarkovič ešte vo Viedni, bola v Prešove založená kapitula. Úmysel zriadiť Prešovskú kapitolu oznámil cisár František I. ešte 6. februára 1816. V súlade s požiadavkou v bule *Relata semper* jej zriadenie schválil a tým ju kanonicky ustanovil pápež Pius VII. 29. septembra 1818. Po vyriešení zabezpečenia kapituly cisár svojím výnosom zo 16. mája 1820 zriadenie kapituly zverejnil.⁸⁹ Za prepošta kapituly, teda kapitulného vikára (predsedal kapitule, dozeral nad správou všetkých fondov a základín), bol menovaný Ján Mehay⁹⁰, ktorý prevzal správu nad biskupstvom od vikára Jána Olšovského. Kapitolu ďalej tvorili:

- Michal Kanyuk, kanonik – lektor: druhá osoba po prepoštovi, spravoval úradnú agendu,
- Bazil Hodobay, kanonik – kantor: mal na starosti cirkevný spev a chrámovú bohoslužbu, bol priamym nadriadeným klerikov, diakonov a kantorov,
- Andrej Chira, kanonik – kustód: mal na starosti chrámové náčinie, zaobstarával bohoslužobné potreby,
- Ján Habina, kanonik – scholastik: mal na starosti výchovu kaplánov a farárov, viedol teologickú katedru a mal dozor nad kapitulným archívom.⁹¹

⁸⁷ LACKO, M. Z našej minulosti: Vznik Prešovského biskupstva. In *Mária*. 1982, 8 – 9, s. 22.

⁸⁸ DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 46 – 49.

⁸⁹ *Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Fragopolitanae pro anno Domini 1931*. Fragopoli 1931, s. 13.

⁹⁰ AGAP, Listiny, inv. č. 7, sign. 4666 – 5, č. kr. 1. Ján Mehay sa narodil v r. 1776 v dedine Barakony v Turňanskej župe. Filozofiu vyštudoval v Košiciach, v Bratislavskom generálnom seminári teológii. V čase existencie Košického vikariátu bol členom jeho konzistória. V r. 1818 bol menovaný za mukačevského kanonika. Zomrel v Prešove 28. 1. 1835.

⁹¹ HRIVNÁK, S. *Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove 1323 – 1821 – 1950*. ŠOBA, Prešov 1968, s. 67 – 69; porov. DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 47.

Slávnostná inštalácia kanonikov sa uskutočnila 6. augusta 1820 v chráme, ktorý doteraz patril biskupskému vikariátu. Ceremoniál pozostával zo slávnostného prečítania pápežských a cisárskych listín, ktoré pojednávali o zriadení a zabezpečení biskupstva a kapituly, a o povýšení vikariátneho chrámu na katedrálu. Týmto dňom bolo prakticky dokončené zriadenie Prešovského biskupstva, čakalo sa už iba na príchod biskupa Gregora Tarkoviča z Viedne. Počas jeho neprítomnosti správu nad biskupstvom vykonával kapitulný vikár Ján Mehay.⁹²

Gregor Tarkovič sa po doriešení všetkých náležitostí, po audiencii u apoštolského nuncia 10. septembra 1820, rozhodol pre návrat do Prešova. Z Viedne cestoval loďou po Dunaji, pričom sa zastavil v Ostrihome u arcibiskupa, prímasa Alexandra Rudnaya (ten práve v roku 1820 preniesol sídlo z Trnavy do Ostrihomu) a v Budíne. Cestou v Miškolci ťažko ochorel a v takomto zlom fyzickom stave dňa 7. novembra 1820 aj dorazil do Prešova, kde bol privítaný kanonikmi kapituly. V Prešove našiel polorozpadnutú rezidenciu, ktorá bola v oveľa horšom stave, ako keď ju pred niekoľkými rokmi opúšťal. V týchto „rozvalinách” s veľkou trpezlivosťou a askézou napokon prežil celý svoj život.⁹³

Po zotavení sa z choroby a cesty biskup G. Tarkovič začal uvažovať o svojej biskupskej konsekrácii. Doteraz aj keď bol potvrdený cisárom a pápežom, ešte stále nebol vysvätený za prešovského biskupa, a preto ani nemohol oficiálne prevziať vedenie eparchie. Pre svoje chatrné zdravie a tiež nechcejúc robiť veľké výdavky, ktoré by boli spojené s veľkou slávnosťou, rozhodol sa prijať biskupskú vysviacku v tichosti, v chráme otcov baziliánov v Krásnom Brode. Tá sa uskutočnila 17. júna 1821 za účasti kanonikov kapituly a kléru. Svätiteľom bol mukačevský biskup Alexej Pócsy.⁹⁴ Počas slávnostnej vysviacky biskup G. Tarkovič vyznal katolícku vieru a predniesol prísahu.⁹⁵ Po návrate do Prešova bol iba za prítomnosti kapituly slávnostne inštalovaný a následne od prepošta kapituly prevzal správu Prešovského biskupstva.⁹⁶

Administratívno-správne bolo Prešovské gréckokatolícke biskupstvo v čase svojho vzniku rozdelené do piatich archidiaconátov (resp. arcidekanátov), 17 vicearchidiaconátov (dekanátov) a 194 farností, v ktorých žilo 161 261 veriacich.

⁹² DUCHNOVIČ, A. *Chronologičeskaja istoria...*, s. 48.

⁹³ Tamže, s. 52.

⁹⁴ AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1822, inv. č. 338, sign. 404; *Pamätný list o vysviacke biskupa G. Tarkoviča*.

⁹⁵ AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1822, inv. č. 338, sign. 691.

⁹⁶ PEKAR, A. *Historic backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 8; LACKO, M. Z našej minulosti : Biskup Gregor Tarkovič. In *Mária*. 1982, 10, s. 15; uvádzajú, že inštalácia kapitulou sa odohrala ešte toho istého dňa ako vysviacka. Je to však dosť nepravdepodobné, keďže vzdialenosť z Krásneho Brodu do Prešova je vyše 100 km a vo vtedajšej dobe s vtedajšími dopravnými prostriedkami to bolo ťažko realizovateľné. Podobného názoru je aj BABJAK, J. P. *Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava 1997, s. 80.

Archidiakonát	Dekanáty	Počet farností	Počet filiálok	Počet veriacich
I. Abovsko- Turnianský	1. Košický	8	150	8 577
	2. Cserehátsky	10	131	9 438
	3. Szántovský	5	31	3 633
	3	23	312	21 648
II. Boršodský	1. Boršodský	11	179	11 791
III. Katedrálny (Šarišský)	1. Bardejovský	11	32	9 082
	2. Bukovecký	13	25	9 405
	3. Prešovský	14	160	11 379
	4. Makovický	12	20	11 074
	5. Popradský	14	26	9 960
	6. Svidnícky	10	40	7 827
	6	74	306	58 727
IV. Spišský	1. Spišský inf.	11	137	12 779
	2. Spišský sup.	9	105	13 903
	2	20	242	26 682
V. Zemplínsky	1. Humenský	7	45	3 553
	2. Hostovický	13	9	9 888
	3. Laborecký	18	25	12 891
	4. Stropkovský	12	32	6 906
	5. Vranovský	16	47	9 175
	5	66	158	42 413
Spolu	17	194	1 197	161 261

⁹⁷ *Schematismus sub Guberno Illustrissimi ac reverendisimi domini Gregorii Tarkovits, miseratione divina primi episcopi Eperiessensis Graeci ritus catholicorum pro Anno 1823. Eperies 1823, s. 112 – 115.*

REFLEXIA NÁBOŽENSKÝCH PROBLÉMOV
HORNOUHORSKÝCH EVANJELIKOV A MIESTO
NÁBOŽENSKEJ VÝCHOVY
V TEORETICKOM ODKAZE TOBIASA GOTTFRIEDA
SCHRÖERA

REFLECTIONS ON THE RELIGIOUS PROBLEMS OF UPPER HUNGARY
PROTESTANTS AND THE POSITION OF RELIGIOUS EDUCATION
IN TOBIAS GOTTFRIED SCHRÖER'S THEORETICAL WORK

Slávka KOPČÁKOVÁ

Tobias Gottfried Schöer (1791-1850) remains a very important, although, in the span of his long life as well as nowadays, overlooked figure in the area evangelical school and spiritual environment in Bratislava at that time. As a professor and later the rector of the Bratislava (Pressburg) Evangelical Lyceum, he followed not only movements in contemporary philosophy, science and culture, but also in political and social life. The aim of the article and the attached passage is to introduce Schröer's view of the situation in the Evangelical Church in Upper Hungary. This is rendered from the point of view of the problems raised in a book published at the time of Metternich's regime under the pseudonym Tibiscanus called Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn von Elias Tibiscanus [Religious Complaints of Protestants in Hungary by Elias Tibiscanus] (Leipzig, 1st edition 1833). As an opposite of, or better, complementary to political reflections on religion, Schröer's real practice of teaching moral and religious education remains, which he conceived in the work Institutiones pedagogicae sive de arte educandi liber synopticus [Pedagogical Guides or Synoptic Book on the Art of Teaching] (Possony, 1848). Similarly, the question of morality, at the time understood almost inseparably in relationship with religious education, is an inseparable part of Schröer's aesthetic, pedagogical, and political considerations in several of his works.

Key words: protestant faith, religious complaints, religious education, Tobias Gottfried Schöer.

Protestantská viera už od čias svojho vzniku nebola v Uhorskom kráľovstve šírená ani prijímaná jednoznačne. Viac ako prvé tri storočia od doby jej konštituovania boli jej konfesijná prax a šírenie sprevádzané turbulenciami, náboženskými vojnami, rekatolizáciou, neskôr tzv. tichou rekatolizáciou,¹ ako i obdobiami relatívneho pokoja a stavu, ktorý i keď bol navonok rovnovážny, predsa len vždy znamenal určité obmedzenia i problémy vyplývajúce z nedodržiavania alebo po-

¹ KÓNYA, P. (ed.). Osobitosti rekatolizácie v Hronom Uhorsku. In *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí*. Konya, P. (Ed.) Prešov : Vyd. PU, 2016, s. 20. Rekatolizácia sa v rokoch 1711 – 1781 opierala o „legislatívne normy, upravujúce prax obmedzenej slobody vyznania, ale aj o panovnícke nariadenia, podporu štátnych úradov“, napomáhal jej aj demografický vývoj. Autor konštatuje, že napriek tomu, na území Horného Uhorska na konci 18. storočia ostal „protestantizmus najsilnejším v kráľovstve“ (ibid., s. 21).

sunutého výkladu pri aplikácii legislatívnych úprav daných externým prostredím štátoprávnych inštitúcií. Za ústup rekatolizácie sa považuje nástup panovníka Jozefa II., neochvejného reformátora, ktorý nepodobne diplomacii svojej matky, Márie Terézie, kreoval reformy „zamerané na oslabenie moci cirkvi“, ² najmä katolíckej. *Tolerančný patent*, v Uhorsku platný od 25. októbra 1781, mal ako jeho najslávnejší patent garantovať úplnú občiansku rovnoprávnosť a náboženskú slobodu vyznania členom dvoch protestantských cirkví (evanjelickej a v. a reformovanej tzv. helvétskej), ako aj *ortodoxným kresťanom*.

Patent zostal v platnosti aj po nástupe nového panovníka Leopolda II., o *dekádu neskôr*, stále v súbehu s výsledkami Šopronského snemu, ³ realizovaného presne o storočie skôr (1681), ktorého *artikuly (zákonné články č. 25 a č. 26⁴)* boli pre protestantov záväzné až do prvej polovice 19. storočia. ⁵ Artikuly zaručovali povolenie evanjelickej cirkvi s určitými obmedzeniami ⁶ a *predstavovali* zúžený rámec náboženskej slobody. Prvý pojozefínsky snem v roku 1791 obe protestantské cirkvi a ortodoxnú cirkev zaradil medzi tzv. prijaté cirkvi, ⁷ čím plne emancipoval všetkých ich veriacich. Nebol to však koniec problémov či nespokojnosti kumulujúcej sa počas celého 17. a 18. storočia. ⁸ Po niekoľkých desaťročiach čakania na vhodnú príležitosť, na začiatku 30. rokov 19. storočia, nadišiel čas predložiť nevyriešené náboženské otázky a sťažnosti opätovne na rokovanie nastávajúceho snemu uhorských magnátov a stavov. *V nasledujúcom texte a v nadväznosti naň v predložennom materiáli prinášame pohľad jedného z evanjelických vzdelancov vtedajšej doby, Tobiasa Gotfrieda Schröera, zaznamenaný v jeho knihe,*

² KÓNYA, P. et al. *Dejiny Uhorska (1000 – 1918)*. Prešov : Vydavateľstvo PU v Prešove, 2013, s. 429.

³ Na začiatku storočia trvajúcej rekatolizácie (cca 1680 – 1780) sa konal v zadunajskej Šoproni v roku 1681 tzv. Šopronský snem, ktorý sa konal od 28. apríla do 30. decembra 1681. Zvolal ho cisár Leopold I., jeho intenciou bolo vďaka drobným ústupkom voči protestantom získať si ich podporu v boji proti Osmanskej ríši. Snem prijal 82 artikúl, dve (č. 25 a č. 26) sa týkali náboženských slobôd. Snem síce znamenal drobné ústupky a zlepšenia, avšak dával protestantom pomerne úzky rámec náboženskej slobody. Ďalšie právne úpravy panovníka Karola III. prinášali ďalšie nové nariadenia a obmedzenia, napr. po roku 1717 zákaz verejných či súkromných cirkevných rokovaní, neskôr konfiškáciu biblí vytláčených bez povolenia cenzúry, obmedzenia týkajúce sa postavenia protestantských škôl atď.

⁴ Artikula 25 deklarovala náboženskú slobodu a povoľovala návrat predtým vyhnaných kňazov a učiteľov do krajiny. Artikula 26 dovoľovala stavbu chrámov (kostolov aj kaplniek), no s obmedzeniami ich počtu, času a miesta výstavby atď.

⁵ Odtiaľ pochádza pojem tzv. artikulárnych kostolov (postavených po Šopronskom sneme), ako aj tzv. tolerančných kostolov (postavených po vstupe Tolerančného patentu do platnosti).

⁶ Skutočná rovnosť cirkví pred zákonom aj v praxi nastala až v roku 1848.

⁷ KÓNYA, P. et al. *Dejiny Uhorska (1000 – 1918)*. Prešov : Vydavateľstvo PU v Prešove, 2013, s. 519.

⁸ KÓNYOVÁ, A. Dva pokusy o rekatolizáciu Kráľovského Chlmca. In *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí*. Kónya, P. (ed.). Prešov : Vyd. PU, 2016, s. 78 – 87; ŠTEFLOVÁ, L. Skalický evanjelický a. v. cirkevný zbor vo svetle zápisnice kanonickej vizitácie. In *Historia Ecclesiastica*. 2017, roč. VIII., č. 2, s. 47 – 56; ŠTEFLOVÁ, L. Evanjelická cirkev a. v. vo svetle kanonickej vizitácie z Gemerského seniorátu z roku 1742. In *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17.-18. storočí*. P. Kónya (ed.). Prešov : Vyd. PU, 2016, s. 310 – 320. Autorky vo svojich štúdiách ilustrujú celú škálu súdobých problémov protestantov na histórii konkrétnych cirkevných zborov.

ktorú v čase metternichovského režimu z dôvodu obáv o svoju bezpečnosť, ako i z hladiska svojej pozície na evanjelickom lýceu vydal pod pseudonymom.

Tobias Gottfried Schöer (1791 – 1850), profesor (v rokoch 1843 – 1844 aj rektor) na bratislavskom evanjelickom lýceu, bol významnou postavou bratislavského evanjelického duchovného a vzdelaneckého prostredia.⁹ Jeho pedagogické pôsobenie bolo viazané na vyučovanie histórie, estetiky, archeológie na lýceu a na výučbu estetickéj výchovy, literatúry, dejín umenia na dievčenských školách pod patronátom evanjelickej a. v. cirkvi. Schröerovo teoretické dielo predstavuje úctyhodných 42 opusov,¹⁰ ide o teoretické spisy (politika, literatúra, lingvistika), kompendiá (estetika, pedagogika), učebnice (história umenia, svetové dejiny, estetická výchova, nemecký a latinský jazyk) a čítanky (nemecká literatúra), literárne diela (drámy) etc.¹¹

V schröerovskom dome jeho detstva vládla zbožnosť,¹² jeho otec, Karol Traugott Schröer, mal veľmi blízko k hudbe a duchovnej piesni, ktorá bola v duchu protestantizmu integrálnou súčasťou vzdelávania. Keďže druhým pilierom protestantizmu bolo intenzívne štúdium a vzdelanie, ako aj dosiahnutie vyššej intelektuálnej úrovne a rozhľadu, u protestantov (po absolvovaní nižších škôl) dominovala snaha stráviť aspoň časť univerzitných štúdií v kolíske protestantskej viery, v Nemecku. Na univerzitách v Halle a neskôr Jene však strávil Schröer iba necelý rok (od mája 1816 do marca 1817), keďže jeho finančná situácia mu dlhšie štúdiá neumožňovala, čo ho značne zarmucovalo. Práve tento krátky pobyt v ňom prehĺbil protestantského ducha a hlbokú kresťanskú vieru,¹³ no okrem toho

⁹ T. G. Schröer (1791 – 1850) sa narodil v rodine bratislavského kníhviazača a meštana Karola Traugotta Schröera. Jeho manželka Eleonóra Terézia (rod. Landwieserová) bola spisovateľkou a speváčkou, syn Karol Július sa vo Viedni vypracoval na významného jazykovedca a literárneho historika, dcéra Mária sa stala opernou speváčkou. Medzi rokmi 1817 – 1840 pôsobil ako profesor histórie, archeológie a estetiky na evanjelickom lýceu v Bratislave, v r. 1843 – 1844 bol rektorom školy, paralelne vyučoval aj na dievčenských školách, už v r. 1818 bol poverený zriadiť štvrtú takúto školu v poradí a stal sa aj jej rektorom. V roku 1850 sa stal c. k. školským inšpektorom a školským radcom bratislavského dištriktu.

¹⁰ SCHRÖER, A. – SCHRÖER, R. – ZILCHERT, R. Robert *Chr. Oeser's – Tobias Gottfried Schröer's Lebenserinnerungen*. Stuttgart : Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1933, s. 259 – 261. Porov. SZINNYEI, J. *Magyar írok élete és munkái a magyár tudományos akadémia megbizásáról. XI. Kötet*. Budpaest : Hornyánszky Viktor, 1903, s. 1234 – 1238 [Oeser]. SZINNYEI, J. *Magyar írok élete és munkái a magyár tudományos akadémia megbizásáról. XII. Kötet*. Budpaest : Hornyánszky Viktor, 1908, s. 614 – 618 [Schröer]. WURZBACH, Constant von. *Biographische Lexikon des Kaiserthums Oesterreich. 21. Theil*. Wien : Druck und Verlag der k. k. Hof – und Statsdruckerei, 1870, s. 18 – 24 [Oeser].

¹¹ SZINNYEI, J. *Magyar írok élete és munkái a magyár tudományos akadémia megbizásáról. XI. Kötet*. Budpaest : Hornyánszky Viktor, 190, s. 1234 – 1238 [Oeser]. SZINNYEI, J. *Magyar írok élete és munkái a magyár tudományos akadémia megbizásáról. XII. Kötet*. Budpaest : Hornyánszky Viktor, 1908, 614 – 618 [Schröer]. WURZBACH, Constant von. *Biographische Lexikon des Kaiserthums Oesterreich. 21. Theil*. Wien : Druck und Verlag der k. k. Hof – und Statsdruckerei, 1870, s. 18 – 24 [Oeser].

¹² Karol Traugott Schröer bol hlboko nábožensky založený muž, každý svoj deň začínal piesňou *Mein erst Gefühl sei Preis und Dank*, ako uvádzajú životopisci a vnuci T. G. Schröera. Pozri bližšie SCHRÖER, A. – SCHRÖER, R. – ZILCHERT, R. *Chr. Oeser's – Tobias Gottfried Schröer's Lebenserinnerungen*. Stuttgart : Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1933, s. 3.

¹³ O svojom nadšení z naplnenia túžby po pravlasti svojich predkov sa Schröer zmiňuje v liste

vo významnej miere ovplyvnil aj jeho tvorbu, kde výrazne rezonujú prvky dobových literárnych a estetických náhľadov nemeckej proveniencie.¹⁴ Počas štúdií na univerzite v Jene sa Schröer veľmi oduševnil pre štúdium teológie, preto intenzívne navštevoval predovšetkým prednášky z teológie a z literatúry. V listoch adresovaných pani von Tolnay píše: „Áno, môžem povedať, že som na univerzitu prišiel skoro bez viery a stal som sa tu sám veriacim, dokonca zbožným.“¹⁵ Hlboko sa ho dotkla aj návšteva rodného mesta Martina Luthera, Eislebenu, v októbri roku 1816. Keďže nedostatok financií ho nútil vrátiť sa čím skôr do Prešporka, snažil sa intenzívne navštevovať prednášky z mnohých odborov, predovšetkým však z literatúry a teológie.

Od roku 1817 začal Schröer svoju učiteľskú kariéru na bratislavskom evanjelickom lýceu¹⁶ a hneď v nasledujúcom školskom roku bol 13. septembra 1818 poverený vedením novozaloženej vyššej dievčenskej školy pod patronátom evanjelickej a. v. cirkvi. Aktivizoval sa aj v službe evanjelickej cirkvi, vykonával katechizačné hodiny v nedeľu pred kázňou, čo u jeho súvercov v cirkevnom zbore nachádzalo pozitívny ohlas. Organizoval nedeľňajšie školské bohoslužby, v rámci ktorých prednášal s veľkým nadšením homílie.¹⁷ V roku 1826, keď ešte veril v to, že uhorskí Maďari budú vo svojom úsilí proti tendenciám presadzovaných meternichovským režimom zohľadňovať aj záujmy iných národností, napísal dielo *Briefe über Erziehung und Unterricht in Ungarn an den Grafen Stephan Széchényi*, ktoré v roku 1833 vyšlo v Lipsku pod pseudonymom Pius Desiderius. Neskôr si uvedomil, že tieto nádeje nemajú reálne opodstatnenie, podobne ako snahy docieľiť rovnaké podmienky pre kresťanské a protestantské cirkevné spoločenstvá, o čom svedčí aj dielo *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn von Elias Tibiscanus*, ktoré vydal v roku 1838 v Lipsku.¹⁸

z Halle 5. mája 1816 adresovanom Karlovi Spielmannovi: „Som v Halle! Som v Nemecku! V krajine mojich otcov, kde sa hovorí mojím, mojím jazykom, kde možno môjho Luthera velebiť nahlas, kde pyšné veže domov s ich ťažkými zvonmi pozývajú evanjelických kresťanov na bohoslužby, kde panuje nemecká vernosť a nemecká viera!“ Citované podľa SCHRÖER, A. – SCHRÖER, R. – ZILCHERT, R. Robert Chr. Oeser's – Tobias Gottfried Schröer's Lebenserinnerungen. Stuttgart : Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1933, s. 128: „Ich bin in Halle! Bin in Deutschland! im Lande meiner Väter, wo man meine, nur meine Sprache spricht, wo man meinen Luther laut preisen darf, wo die stolzen Türme der Dome mit ihren schweren Glocken evangelische Christen zum Gottesdienste laden, wo deutsche Treue und deutscher Glaube herrschen!“

¹⁴ ZUBAL, P. Rezonancia myšlienok dobových estetických teórií nemecky hovoriaceho jazykového priestoru v diele Tobiasa Gottfrieda Schröera. In *Súčasný hudobnoestetický myslenie na Slovensku v kontexte metodologických problémov estetiky a muzikológie. Opera theoriae artis*. Slávka Kopčáková. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2016, s. 113.

¹⁵ Citované podľa SCHRÖER, A. – SCHRÖER, R. – ZILCHERT, R. Robert Chr. Oeser's – Tobias Gottfried Schröer's Lebenserinnerungen. Stuttgart : Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1933, s. 133. „Ja ich kann sagen, daß ich fast ohne Glauben auf die Universität gekommen und gläubig daselbst, ja fromm geworden bin.“

¹⁶ LENGOVÁ, J. Hudba v živote a diele Tobiasa Gottfrieda Schröera. In *Slovenská hudba*. 1998, roč. 24, č. 3, s. 362 – 387.

¹⁷ Zo strany prešporského cirkevného evanjelického zboru bol dlho prehladaný, preto aj vo funkcii subrektora zotrval až do roku 1838. Až v tomto roku konečne dosiahol vytúžený post profesora vyšších tried na evanjelickom lýceu a zažíval pocit aspoň čiastočného zadosťučinenia.

¹⁸ Písanie diel pod rôznymi pseudonymami mu pomáhalo vyhnúť sa príkrej dobovej cenzúre.

Napriek nepriaznivej politickej situácii a zostrovaniu bojov jednotlivých etník za ich náboženské a jazykové práva, ako aj za väčšiu mieru autonómie v multietnickej monarchii Schröer dosiahol spoločenský status, ktorý mu naďalej umožňoval intenzívne a čínorodo pôsobiť pedagogicky jednak ako profesor vyšších tried na evanjelickom lýceu a paralelne aj na dievčenskej škole. Koncom 30. rokov a v priebehu 40. rokov 19. storočia napísal svoje najdôležitejšie diela, týkajúce sa estetiky a estetickéj výchovy: veľmi populárnu učebnicu estetiky pre ženskú mládež [*Ch. Oeser's*] *Briefe an eine Jungfrau über die Hauptgegenstände der Aesthetik. Ein Weihgeschenk für Frauen und Jungfrauen* [Listy Chr. Oesera panne o podstatných veciach estetiky. Vznešený dar pre panie a mladé ženy] (1837, 1. vydanie z dovedna 26. vydaní), trojdielnu učebnicu svetových dejín (určenú pre ženskú mládež), učebnice nemeckej literatúry, ďalšiu učebnicu latinskej gramatiky, estetické kompendium *Isagoge in eruditionem aestheticam* [Návod na estetické vzdelávanie] (1842)¹⁹, čítanky nemeckej literatúry, učebnice o nemeckej poézii, politické spisy, drámy o M. Lutherovi, o E. Thökölym, o sv. Dorote, krátky životopis J. W. Goetheho atď.

Z hľadiska nami skúmanej problematiky Schröerových náhľadov na reálne podmienky protestantskej náboženskej praxe a náboženskej výchovy možno za veľmi dôležité považovať kompendium *Institutiones pedagogicae sive de arte educandi liber sinopticus. Quem Scholis suis conscripsit Godofreus Schröer* [Pedagogické návody alebo prehľadná kniha o umení vyučovania, ktorú pre svoje školy napísal G. S., profesor bratislavského evanjelického lýcea] (1848). Toto dielo možno považovať za kľúčové z hľadiska zverejnenia jeho pedagogických skúseností a ideí náboženskej a mravnej výchovy podobne ako estetické kompendium, napísané už pod jeho pravým menom, aj keď je potrebné poznamenať i to, že uvedená problematika nie je v kompendiu centrálna – ňou je predstavenie pedagogiky ako samostatnej a legitímnej vedy. Kompendium je rozvrhnuté do troch častí: prvá časť Samostatná pedagogika (Pedagogica absoluta) prináša kapitoly k otázkam výchovy tela, ducha, logiky, estetickéj a etickej výchove; druhá časť nazvaná Vzťažná pedagogika (Pedagogica relativa) je zameraná na súkromnú a verejnú výchovu, výchovu v závislosti od pohlaví; tretia časť prierezovo pojednáva o krátkej histórii pedagogiky (Historia brevis Pedagogicae).

Koncepciu výchovy mravov a náboženskej výchovy Schröer predstavuje v prvej časti pedagogického kompendia, v kapitole III., nazvanej *Mravná výchova* (*De educatione ethica*), v obsahu so spresneným názvom *Zuślachtetovanie schopnosti chcenia, inak morálnej alebo etika* priamo v spise v rozsahu paragrafov §78 – §86. Mravná a s ňou súvisiaca náboženská výchova je tu objasňovaná na základe tém nepriamej mravnej výchovy, mravnej náuky, prostredníctvom komplementárneho poňatia odmeny a trestu, učiteľskej patológie, vyššej mravnej (alebo rozumovej) výchovy, vyučovania k cnosti a vyššej nábožnosti.

¹⁹ LENGOVÁ, J. Die Musik in den Ästhetik-Kompendien der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Slowakei. In *Musicologica Olomucensia IV. (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Fakultas Philosophica. Philosophica – Aesthetica 17 – 1998)*. Olomouc : Univerzita Palackého, 1998, s. 91 – 95.

Prepojenie výchovy k vyšším mravom a náboženskej výchovy rozoberá v § 84 *Vyššia etická výchova alebo rozumová (Educatio ethica altior s. rationalis)*, pojednávajúc o formovaní morálneho charakteru v čase, keď rozum už dorástol, teda vo vyššom veku. Medzi prostriedky, ktoré majú napomôcť docieľiť čestné správanie a elimináciu hanebnosti, zaraďuje Schröer tri prvky: príklady (slávni muži, rodičia, učitelia, spoločnosť mravných osôb), cvičenie sa v ťažkostiach a znášaní nebezpečenstiev, čítanie kníh (básne a história).²⁰ Mravnú a rozumovú výchovu nastolenú v detskom veku pripravuje a v pokročilom veku dovŕšuje vyučovanie k cnosti, ktorého prvotné základy položila náuka náboženstva.

V stati vo *Vyučovaní k cnosti* v § 85 (*Institutio ad virtutem*) Schröer akcentuje, že nejde v žiadnom prípade o suchopárnu náuku a opis rituálov, ale jej podstatou majú byť živé prejavy lásky a úcty voči Bohu. Najlepšou cestou na to je rozprávanie a komentovanie biblickej histórie, dojímajúce ducha a prebúdzajúce zbožné city, snaha zapamätať si jednoduché formulácie modlitieb, morálne veršiky a biblické výroky, pričom osožné je votkať ich do formy piesní a pod. Podnecuje k čítaniu posvätných kníh (Sväté písmo) a k neustálej modlitbe: „Už iná cesta náboženského vyučovania bohatšie bude vysvetľovať – pravdy a morálne príkazy – predsa doposiaľ pod etickým vedením posvätnéj histórie a svätej knihy. Táto metóda, tiež bohatšie katechetická ako zábavná, vždy najvyššou vážnosťou, svedomitosťou a z duše vyvedenou modlitbou má byť vyučovaná, aby sa učili milovať posvätné veci, nie zo strachu ustupovať, ako sa zvykne stávať.“²¹

Úvahy o mravnej výchove a jej završení v náboženskej výchove sa uzatvárajú v § 86 O vyučovaní k cnosti a vyššej nábožnosti (*Institutio ad virtutem et religionem altiore*), kde explicitne formuluje odporúčania k štúdiu náboženskej literatúry, histórie cirkvi, systematickej teológie a Svätého písma. Výsledkom môže byť inak len nevedomosť, poverčivosť či bezbožnosť. Do určitej miery vizionársky vyznieva jeho konštatovanie: „Určite vinu bezbožného storočia berú na seba tí učitelia náboženstva v kostoloch a školách, ktorí opustení božím duchom, alebo nechcú duše zdokonaľovať alebo nevedia.“²² Ako skúsený pedagóg a aktívny člen miestneho evanjelického cirkevného zboru akcentuje potrebu poznania svojej viery, Božích prikázaní a biblických kníh ako prameňa pre spravodlivý a čistý život. Tieto pedagogické návody pochádzajú z obdobia završenia Schröerovej kariéry a ukončenia jeho pedagogickej činnosti. Predstavujú určitú kmeťovskú múdrosť a zmier nad udalosťami, ktoré sa v predchádzajúcich dekádach prvej polovice 19. storočia poznamenali Uhorsko.

V záverečnej časti štúdie predkladáme preklad historického prameňa, ktorý je úvodnou časťou, resp. prolegomenou Schröerovej knihy *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn von Elias Tibiscanus* [Náboženské sťažnosti protestantov v Uhorsku]²³ (1838). Cieľom jeho prezentácie je predstavenie Schröerovho

²⁰ SCHRÖER, T. G. *Institutiones pedagogicae sive de arte educandi liber sinopticus. Quem Scholis suis conscripsit Godofreus Schröer*. Magyar-Ovárini : Typis&sumptibus Alexandri Czéh, 1848, s. 66.

²¹ SCHRÖER, T. G. *Institutiones pedagogicae sive de arte educandi liber sinopticus*, s. 67.

²² SCHRÖER, T. G. *Institutiones pedagogicae sive de arte educandi liber sinopticus*. s. 67.

²³ Celý názov knihy znie *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn , wie sie auf dem*

pohľadu na situáciu v evanjelickej cirkvi v Hornom Uhorsku optikou problémov, ktorým protestanti čelili v každodennej náboženskej, edičnej a školskej praxi, v usporiadaní tradičných rodinných zväzkov previazaných so špecifickými požiadavkami cirkevného práva v rámci svojej evanjelikálnej konfesie.²⁴ Podobne ako 5 rokov predtým vydaný spis o výchove a vyučovaní v Uhorsku v listoch grófovi Széchényimu *Ueber Erziehung und Unterricht in Ungarn in Briefen an Grafen St. Szechenyi, von Pius Desiderius* [O výchove a vyučovaní v Uhorsku v listoch grófovi Štefanovi Szchzényimu, vydal Pius Desiderius] (Leipzig 1933), aj nemenej významný Schröerov spis *Náboženské ťažnosti* (1838) vyvolal v klerikálnych, aristokratických a protestantských kruhoch značnú pozornosť, stal sa zjavením a bol vnímaný a oceňovaný najmä maďarskou inteligenciou.²⁵

Učenec tu prezentuje rozsiahle znalosti v oblasti histórie, ako aj súčasného fungovania cirkevného a štátneho práva a tiež i svoj pozoruhodný pozorovací talent uplatňovaný v glosovaní problémov svojej doby. Ako v prípade viacerých jeho teoretických diel (najmä u kompendií), aj tu je možné hľadať bezprostrednú inšpiráciu na *napísanie* spisu v jeho existujúcom pendante, teda v podobnom spise svojho súčasníka. Tým je s určitosťou spis Josepha Orosza *Ungarns gesetzgebender Körper auf dem Reichstage zu Pressburg im Jahr 1830* [Maďarský legislatívny orgán na sneme v Prešporku v roku 1830] (Leipzig, 1931 a 1932, 1. a 2. diel)²⁶. Usudzujeme tak na základe skutočnosti, že Schröer ho vo svojom spise uvádza ako jediný zdroj, odvolávajúc sa naň hneď v úvode knihy.²⁷ Nasleduje preklad úvodných pasáží, objasňujúcich zámer a inšpirácie na napísanie tohto spisu. Zároveň však musíme ešte raz zdôrazniť, že autor chrániac seba a svojich blíz-

Reichstage im Jahr 1833 verhandelt worden. Herausgegeben von Elias Tibiscanus [Náboženské ťažnosti protestantov v Uhorsku prerokované na sneme v roku 1833. Vydal Elias Tibiscanus] (1838).

²⁴ Tento spis v poradí ako druhý politicky zameraný spis. Prvý spis s názvom *Ueber Erziehung und Unterricht in Ungarn in Briefen an Grafen St. Szechenyi, von Pius Desiderius*, Leipzig 1933, spôsobil, že polícia začala pátrať po jeho autorovi. Prešporský vydavateľ Wigand však neprezradil, kto je autorom. Wurzbachov lexikón ho hodnotí ako druhý významný spis T. G. Schröera, zacielený na spoločenské otázky. WURZBACH, Constant von. *Biographische Lexikon des Kaiserthums Oesterreich. 21. Theil.* Wien : Druck und Verlag der k. k. Hof – und Statsdruckerei, 1870, s. 20.

²⁵ Po týchto dvoch spisoch, ktoré polícia zakrátko zadržala, študovala a intenzívne sledila po predpokladanom autorovi, aj z dôvodu určitej opatrnosti, T. G. Schröer pokračoval už len v písaní svojich dramatických diel.

²⁶ Ide o spisy, poznámky a diskusné príspevky z rokovaní, ktoré zozbieral a zhromaždil Joseph Orosz. Je odozvou na dobovo aktuálne ukončený snem v roku 1830, ako aj odozvou na snem v roku 1825.

²⁷ [SCHRÖER, T. G.]. *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn, wie sie auf dem Reichstage im Jahr 1833 verhandelt worden. Herausgegeben von Elias Tibiscanus.* Leipzig : Verlag von W. Einhorn, 1838, s. VII. Schröer tu (pod pseudonymom ako autor E. Tibiscanus) sumarizuje udalosti počnúc rokom 1830, keď bol snem po korunovácií rozpustený a ďalší bol určený na nasledujúci rok 1931, ktorého konaniu však zabránila cholera, preto sa napokon zišiel až v decembri 1832. Ako zdroj uvádza 2. diel: OROSZ, J. *Ungarns gesetzgebender Körper auf dem Reichstage zu Pressburg im Jahr 1830. Sammt Actenstücken und Anmerkungen von Joseph Orosz. Zweiter Theil.* Leipzig : Bei Paul Gotthelf Kummer, 1932. 351 s.

kých, neprezradil svoju identitu a súčasne týmto spisom definitívne opustil sféru vyjadrovania sa k politickej situácii v monarchii, resp. v Uhorskom kráľovstve.²⁸

Náboženské sťažnosti protestantov v Uhorsku prerokúvané na ríšskom sneme v roku 1833. Vydal Elias Tibiscanus. Lipsko: Verlag von W. Einhorn, 1838. 199 s.

Predhovor

Obyvatelia Uhorska boli oddávna citliví na náboženstvo a ak prišiel impulz z tejto strany, tak to nikde nebolo spojené s takou horlivosťou a zápalom, ako práve v tejto krajine. Tak sa napr. podieľali za svojho kráľa Ondreja II. na krížiackych výpravách, brojili s neotrasiteľnou odvahou proti islamu, nachádzali porozumenie v učení pokánia, masovo prechádzali k Lutherovým prívržencom a to, že k nim neprešla celá kráľovská rodina a národ, o to sa pričinili jezuiti. Na základe tohto základného charakteristického znaku sa dajú vysvetliť oné zdĺhavé, krvavé vojny, ktoré skoro dve storočia neustále sužovali ríšu a v spojení s predchádzajúcimi islamskými vojnami si vydobyli uznanie, ktoré im medzi európskymi národmi právom patrí. Nie je naším zámerom vysvetľovať, aké ušľachtilé je nepopierať hlas svedomia, ale skôr je to nevyhnutné vidieť z pozície od mladosti zakoreneného pocitu, ktorý je viac ako len národným inštinktom, ale tkvie aj navonok v spojení Uhorska s klérom.

Dlhodobý spor mal dve hlavné etapy: etapu kniežaťa Bocskai²⁹ a etapu kniežaťa Rákócziho.³⁰ Obe tieto etapy sa skončili víťazstvom oboch menovaných pohľadárov, prvá viedenským mierom³¹ v roku 1606 a druhá v roku 1645,³² závery ktorých protestantom zabezpečili úplnú náboženskú slobodu a na tento účel bol prostredníctvom snemu prijatý aj zákonník. To, že tieto záruky však neboli dostatočné, dokázalo prenasledovanie za vlády Karola VI. a samotnej Márie Terézie, takže iba Božia moc mohla zasiahnuť v snahe udržať ťažko budovaný stav refor-

²⁸ Za preklady latinských textov do slovenčiny ďakujem Mgr. Slávke Oriňákovéj, PhD., z Prešovskej univerzity. Za konzultácie a profesionálny preklad uverejneného úryvku nemeckého textu z knihy *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn von Elias Tibiscanus* (1838) ďakujem doc. PhDr. Pavlovi Zubalovi, PhD., z Katolíckej univerzity v Ružomberku.

²⁹ KÓNYA, P. – KÓNYOVÁ, A (eds.). *Od reformácie po založenie cirkvi. K 400. výročiu synody v Spišskom Podhradí*. Prešov : Vyd. PU, 2015, s. 5. Podľa autorov Bocskaiovo povstanie (1604 – 1606) „umožnilo prijať zákon o slobode vyznania protestantov r. 1608 a urýchlilo tak dovŕšenie procesu vzniku evanjelickej cirkvi a. v. aj v ďalších častiach kráľovstva“.

³⁰ KÓNYA, P. et al. *Dejiny Uhorska (1000 – 1918)*. Prešov : Vydavateľstvo PU v Prešove, 2013, s. 276. Povstanie Juraja I. Rákócziho (1644 – 1645) bolo v poradí už tretie protihabsburské povstanie v Uhorsku. Podľa P. Kónyu (s. 276): „Stavom prinieslo predovšetkým zákonné garantovanie slobody vyznania protestantov, vrátane poddaných, zákaz zaberania protestantských chrámov a nariadenie o navrátení medzičasom odňatých kostolov evanjelikom“. Mier v Linzi (Linecký mier) v roku 1647 schválený uhorským snemom, zabezpečil viaceré zákonné články týkajúce sa náboženskej slobody protestantov.

³¹ Viedenský mier (1606) zabezpečil náboženskú slobodu pre evanjelické stavy. V roku 1606 vzniklo aj Evanjelicke lýceum v Bratislave.

³² Linecký mier (1645) bol uzákonený v roku 1647, v tomto roku bolo evanjelikom vrátených 90 kostolov.

mácie. Napokon vydal cisár Jozef II. Tolerančný patent,³³ avšak zákonnú slobodu protestanti nadobudli až za Leopolda II.³⁴ na základe 26. článku v roku 1790/1.³⁵ Aj keď to obmedzilo ich slobodu viac ako mier, po takom dlhom utrpení a desaťročnom neistom stave za vlády Jozefa (keďže ustanovenie o tolerancii nebolo záväzným zákonom), bola dokonca aj takáto útecha v ich rukách dostatočná, najmä preto, že ju mohli získať len vďaka silnej pozícii kráľa i napriek protestom duchovenstva a niektorých predstaviteľov svetskej moci, a preto sa do budúcnosti mohli dívať s väčšou dôverou. Cítili sa byť však preto oklamaní. Vznikla nepriaznivá rezolúcia z roku 1793, ktorá bola síce neskôr odvolaná, ale dochádzalo k častým porušovaniu znenia článku, a to sa stávalo veľkou nevýhodou protestantov.

Prirodzene, túžobným želaním protestantov bolo akceptovanie ich sťažností, a preto podnikali opakovane pokusy u kráľa, čiastočne spoločne a sčasti na základe jednotlivých korporácií a dištriktov, ale počas francúzskych vojen 1792, 1796, 1802, 1805, 1807, 1808 a 1812 neboli sčasti vhodné, sčasti sa odložili na lepšie mierové časy a sčasti boli pokladané za príliš odvážne a všetko záviselo od milosti kráľa, ktorý si nemyslel, že sa s nimi treba ponáhľať. Medzi rokmi 1812 – 1825 sa nekonali žiadny snemy a medzi rokmi 1825 – 1827 boli oveľa dôležitejšie iné otázky a sťažnosti, takže sa uznalo za vhodné takéto otázky preložiť na ďalší snem, kam bola presunutá aj celková reforma štátu, ktorá od roku 1793 – po vypracovaní 9 poslancami – bola odložená (ad acta) až do zasadnutia snemu v roku 1830, ktorý bol ale po korunovácii rozpustený a ďalší bol určený na nasledujúci rok (pozri Orosz Des Ungarns gesetzgebender Körper auf dem Reichstage zu Pressburg im Jahre 1830 [Maďarský legislatívny orgán na sneme v Prešporku v roku 1830] 2. diel, Lipsko 1832).³⁶ Nato vypukla v roku 1831 cholera, a to zabránilo zvolaniu snemu, ktorý sa zišiel až v decembri 1832.

Pred týmto krajinským snemom stála otázka – išlo o reformu celého štátu – určiť najskôr, s čím sa má začať. Po dlhších debatách bol uprednostnený urbáriát – ktorý stanovoval pomer roľníkov a zemepánov – zároveň bolo stanovené, že nie v skrátenej podobe, ale všetko malo byť prerokované na jednom mieste, v príslušnom spise a za takýchto okolností boli cirkevné veci (ecclesiasticum) preložené na ôsme alebo predposledné miesto. Keďže sa ale s pomernou istotou dalo predvídať, že v rámci snemu nebolo možné prezrieť všetkých deväť dielov spisu a ani preto nemohli byť pozdvihnuté na úroveň zákonov, naďalej existovala obyčaj posudzovať sťažnosti a postuláty na konci snemu, t. j. po ukončení ostatných záležitostí, ktoré boli predložené snemu – a snem mohla ukončiť náhle aj nečakaná udalosť, a tak sa prijalo uznesenie najvýznamnejšie ponosy vyňať, čím sa stali prednostne súčasťou prerokúvaných sťažností, a ako ukazuje ďalší priebeh, prijímané boli sťažnosti náboženského charakteru.

³³ Tolerančný patent bol vydaný v roku 1781.

³⁴ V roku 1791 panovník Leopold II. zvolal prvý pojozefínsky snem, na ktorom boli zrovnoprávnení veriaci oboch protestantských cirkví a ortodoxná cirkev.

³⁵ V rokoch 1790 – 1791 sa konal v Bratislave a Budíne Krajinský snem, na ktorom bolo právo evanjelikov na náboženskú slobodu zaradené do korunovačnej listiny (26. článku).

³⁶ Ide o druhý diel knihy OROSZ, J. *Ungarns gesetzgebender Körper auf dem Reichstage zu Pressburg im Jahr 1830. Sammt Actenstücken und Anmerkungen von Joseph Orosz. Zweiter Theil. Leipzig* : Bei Paul Gotthelf Kummer, 1932. 351 s.

Z dôvodu, že tieto sťažnosti sú založené najmä na porušovaní 26. článku z rokov 1790/1, tak ju na konci uvádzame v jej autentickom preklade.³⁷ Samotné porušenia boli prostredníctvom stavovskej deputácie³⁸ redukované do 16 bodov, a keďže si to vyžaduje vysvetlenie, uvádzame ich.

Prvá sťažnosť. Reverzy.³⁹

V roku 1793 bol totiž vydaný kráľovský obežník úradom, podľa ktorého sa muži nekatolíckeho vierovyznania, ktorí sa chceli oženit s katolíckymi ženami, mali vyzvať za aktívnej účasti kňaza k reverzu⁴⁰ v tom zmysle, že budú všetky svoje deti vychovávať v katolíckej viere. Tento obežník bol síce po všeobecných a naliehavých prosbách protestantov v Uhorsku 4. novembra toho istého roku stiahnutý, avšak takéto výzvy sa na mnohých miestach vyskytujú až dodnes a vyplnené reverzy sa považujú za záväzné.

Druhá sťažnosť. Šesťtyždňové vyučovanie.

V §13 26. článku 1790/1, kde sa hovorí o prestúpení k evanjelickej cirkvi, sa to síce katolíkom dovoľuje, ale zároveň sa nariaďuje zabrániť každej nerozvážnosti. Aby sa tak nestalo, musí sa každý konvertujúci podrobiť 6-tyždňovému vyučovaniu, t. j. požadovalo sa šesť týždňov podrobiť vyučovaniu katolíckym duchovným v jeho náboženstve a až potom po následnom povolení kráľom bol povolený prestup. Tu však nebol určený denný počet hodín, mohol byť ale predĺžený alebo stanovený na dobu, ktorá bola pre prestupujúceho skoro nemožná, avšak najväčšou ťarchou bolo, že to zvyčajne nezostalo pri 6 týždňoch, ale ten, kto pri vyučovaní zotrval, bol po uplynutí 6 týždňov vyhlásený za nerozhodnutého a ľahkovážneho, takže vyučovanie sa roky preťahovalo a existovali aj prípady, keď sa z mladíka stal starec. Takto človek žil mimo cirkevného rámca, nemohol byť zosobášený, pretože nepatril k žiadnej cirkvi a zomrel tak, že nemohol očakávať cirkevný pohreb.

Tretia sťažnosť. Vypovedanie katolíkov z evanjelických chrámov.

V tom istom §13 26. článku 1790/1 sa prísne zakazuje lákať katolíkov na prijatie evanjelického náboženstva. Keďže sa v Uhorsku často dialo to, že katolíci boli prítomní pri kázňach evanjelikov, tak to bolo vyhlásené za lákanie a prostredníctvom miestodržiteľského^{*41} rozkazu bolo pod hrozbou trestu protestantským kaza-

³⁷ [SCHRÖER, T. G.]. *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn, wie sie auf dem Reichstage im Jahr 1833 verhandelt worden. Herausgegeben von Elias Tibiscanus.* Leipzig : Verlag von W. Einhorn, 1838, s. 190 – 199. Na konci knihy na uvedených stranách autor uverejňuje nemecký preklad Artikulu 26 z roku 1791 s jej 17 bodmi.

³⁸ Deputácia, význam slova: skupina zástupcov nejakého kolektívu, vyslaná so žiadosťou, resp. poverením na vyššie úrady; tiež vyslať posolstvo. Deputant – člen deputácie, príp. vyslanec, poslanec a pod.

³⁹ Reverz (zvyčajne uskutočnený písomnou formou) v cirkevnej terminológii značí súhlas s prestupom na inú vieru.

⁴⁰ ŠOLTÉS, P. Občianske zrovnoprávnenie alebo náboženský indiferentizmus? Problém zmiešaných manželstiev v kontexte sekularizácie Uhorska v 30. a 40. rokoch 19. storočia. In *Forum Historiae*. 2015, roč. 9, č. 1, s. 34 – 63.

⁴¹ [SCHRÖER, T. G.]. *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn, wie sie auf dem Reichstage im Jahr 1833 verhandelt worden. Herausgegeben von Elias Tibiscanus.* Leipzig : Verlag von W.

teľom zakázané pripúšťať katolíkov na svoje bohoslužby, čo však pri početnejších obciach a obzvlášť v mestách bolo skoro nemožné realizovať.

Štvrtá sťažnosť. Katolíci nemali mať nijakých protestantských učiteľov alebo vychovávateľov.

Tento zákaz sa takisto dial prostredníctvom miestodržiteľského rozkazu: avšak to sa vzhľadom na domáce vyučovanie nedalo realizovať celkom presne: hoci pri otcoch rodín, ktorí mali pre svoje katolícke deti protestantských učiteľov, sa zasahovalo neustále a bez ochabovania, ale vzhľadom na verejné vyučovanie sa to muselo dodržiavať prísne, kým tí evanjelici, ktorí vyučovali v katolíckych školách, boli podporovaní.

Piata sťažnosť. Zákaz zahraničných univerzít pre evanjelických teológov.

§5 26. článku 1790/1 dovoľuje evanjelickým študentom vybrať sa neobmedzene na zahraničné univerzity. Samotné potrebné dokumenty boli vyhotovené až po dlhšej dobe a v roku 1817, keď pri príležitosti sviatku na Wartburgu došlo k niektorým politickým udalostiam, boli celkom odopreté. V roku 1826 bola založená teologická ustanovizeň vo Viedni, ale pred začiatkom snemu v roku 1832 – 1836 bolo opäť udelené povolenie navštevovať vybrané univerzity, obzvlášť pruské. V súčasnosti sa to obmedzuje na jedinú, samotnú berlínsku, čo je na tom dosť ťažké, nie sú tam ani štipendiá ani freitische⁴² a takto život v hlavnom meste je veľmi nákladný. Preto z tejto slobody môžu mať úžitok len málokto a s obmedzením na predpísané, cenzúre podliehajúce štúdiá viedenskej ustanovizne, čo sa začína pociťovať aj celkovo v krajine. Dôležité štipendiá nemeckých, holandských a anglických univerzít sa nevyužívajú.

Šiesta sťažnosť. Rekopulácie.⁴³

Panuje totiž obyčaj na základe zákona, keď v prípade príslušnosti jedného z členov páru ku katolíckej cirkvi je nutné, ak došlo k uzavretiu manželstva evanjelickým duchovným, či už z nutnosti, omylu alebo neuváženosti, tento pár spojiť alebo rekopulovať ešte raz katolíckym duchovným a následne sobáš evanjelickým duchovným zneplatniť.

Einhorn, 1838, s. IX. Schröer tu uvádza poznámku pod čiarou, kde vysvetľuje: **Die Statthalterei ist die oberste politische Behörde Ungarns (Miestodržiteľ je najvyšší politický orgán, pozícia, v Uhorsku).*

⁴² Nie je celkom možné pojem *freitische* preložiť. V akademickom živote raného novoveku až do 19. storočia značí jedlo zdarma, voľné študentské jedlo ako akúsi ranú formu štipendia. Pohostinnosť bola založená na konfesionálnom základe alebo ju poskytovali mestské domy v univerzitných mestách, cirkevné nadácie, zbierky a pod.

⁴³ Z latinského *recopulare, recopulati*, značí prehlásenie manželstva za neplatné (napr. pri dodatočnom zistení prekážok) a následne sa to riešilo novým sobášom toho istého páru (*re-copulatio*). Teda značí opätovne, resp. znova zosobášiť.

Siedma sťažnosť. Prekážky pri zriaďovaní evanjelických gramatických škôl.

§5 26. artikuly 1790/1 dovoľuje evanjelikom bez predchádzajúceho povolenia zriaďovať gramatické školy,⁴⁴ ktoré, prirodzene, ako všetky ich inštitúcie, boli zaviazaní udržiavať sami. Pritom ich sprevádzali obštrukcie a prietahy, ktoré však v nových časoch celkom ustali.

Ôsma sťažnosť. Prietahy zriadenia protestanského konzistória.

§4 26. artikuly 1790/1 dovoľuje protestantom zriaďovať konzistória⁴⁵ a konať synody.⁴⁶ Už od roku 1792 ležia príslušné akty zriadenia konzistória bez odpovede vo Viedni, takže pre Uhorsko neexistoval nijaký duchovný úrad a nijaké cirkevné právo. Styria superintendanti ev. cirkvi a. v. mali síce svoje dištriktuálne a všeobecné konventy, ale nemali nijakú exekutívnu moc, politické úrady nie sú zaviazané dopriať ich a najvyššia moc sa diala prostredníctvom miestodržiteľstva, ktoré sa stáva aj jediným guberniom⁴⁷ náboženských záležitostí protestantov.

Deviata sťažnosť. Zákaz pre protestantov po rozvode miešaného manželstva opätovne sa zosobášiť.

Keďže 26. artikula 1790/1 odkazuje procesy miešaných manželstiev na katolícke konzistórium, tak sa tento zákaz dá pravdepodobne ľahko vysvetliť.

Desiata sťažnosť. Závazok protestantov prispievať na rôznych miestach k udržiavaniu katolíckej cirkvi.

O týchto záväzkoch sa zmieňuje §6 26. artikuly 1790/1 zreteľne; tí istí boli zdanení na viacerých miestach. Neexistuje však v žiadnom prípade zmienka o desiatkoch, ktoré odovzdávajú protestanti v celom Uhorsku rovnako ako katolíci. A táto uvedená sťažnosť sa teraz stáva zriedkavejšou.

⁴⁴ Gramatikalschulen je označenie stupňa školského systému podobného dnešnému nižšiemu stupňu sekundárneho vzdelávania (najvyššie ročníky základnej školy), po nich nasledovalo štúdium na gymnáziu, neskôr na lýceu.

⁴⁵ Konzistórium je poradný zbor pápeža alebo biskupa, v evanjelickej cirkvi ide o jej najvyšší orgán. KOWALSKÁ, E. *Evanjelicé a. v. spoločenstvo v 18. storočí*. Bratislava : VEDA SAV, 200, s. 134.

⁴⁶ Synoda vo všeobecnosti značí cirkevný snem. V evanjelickej cirkvi sprvoti znamenala vyššie cirkevné zhromaždenie, neskôr sa stala zákonodarným orgánom. V súčasnosti, od r. 1994, podľa Ústavy ECAV na Slovensku, je zákonodarným a najvyšším orgánom tejto cirkvi. K situácii na konci 18. storočia E. Kowalská hovorí: „Vzťahy medzi oboma konfesiami však neboli bez problémov: požiadavky, ktoré na ne Jozef II. kládol (podriadenie školstva kontrole štátu, úsilie o zavedenie „oktrojovanej“ liturgie), sa totiž nedali realizovať bez súhlasu všetkých ich organizačných štruktúr. Evanjelici a. v. podmieňovali rokovanie o sporných otázkach zvolaním celocirkevnej synody, ktorá bola ich tradičným „zákonodarným“ orgánom.“ KOWALSKÁ, E. *Evanjelicé a. v. spoločenstvo v 18. storočí*. Bratislava : VEDA SAV, 200, s. 28.

⁴⁷ Gubernia – územnosprávna jednotka. Nem. *Gubernium* je historický nemecký termín používaný pre miestnu vládu, od roku 1763 takto bola označovaná vláda provincie habsburskej monarchie. Tento termín v r. 1848 nahradil termín *Statthaltereien* (miestodržiteľstvo).

Jedenásta sťažnosť. Vylúčenie protestantov z úradov v mnohých uhorských mestách.

8§ 26. článku 1790/1 nariaďuje, aby sa miesta v nižších a vyšších úradoch obsadzovali bez prihliadania na náboženstvo, avšak jednako len je takéto vylúčovanie v kráľovských slobodných mestách ešte aj dnes bežné a je dôvodom na sťažnosti. Reštaurácie⁴⁸ sa dejú, ale sčasti zo strany magistrátu a čiastočne kráľovskými komisármi.

Dvanásta sťažnosť. Vylúčovanie protestantov z nadobúdania pozemkov na mnohých miestach a vykonávania remesla

Táto sťažnosť sa deje čoraz zriedkavejšie. V Chorvátsku a Slavónii je ale takéto vylúčovanie zákonné (pozri pätnástu sťažnosť).

Trinásta sťažnosť. Povinnosť protestantov ako nových vlastníkov roľníckych usadlostí na mnohých miestach znášať cirkevné dávky svojho katolíckeho predchodcu.

To odporuje, ako už bolo uvedené, §6 26. článku 1790/1.

Štrnásta sťažnosť. Odopretie pohrebu protestantom na katolíckych cintorínoch na mnohých miestach.

Toto je obzvlášť častý príklad v celých katolíckych obciach a mŕtvolu býva často pochovaná mimo cintorína alebo na ulici.

Pätnásta sťažnosť. Vylúčenie protestantov z občianskeho práva kráľovských miest v Chorvátsku a Slavónii.

Toto vylúčovanie je založené tiež na §14 26. článku 1790/1. Preto je tento bod posudzovaný často viac ako postulát (požiadavka) než ako ponosa.

Šestnásta sťažnosť. Celkové strádanie protestantskej pastorácie pri regimentoch.

Keďže nejde vlastne o zákon, ktorý by nariaďoval pozíciu protestantských duchovných v armáde, je tento bod posudzovaný viac ako požiadavka. Jednako len udiera do očí nevyhnutnosť.

K prezentovaným skutočnostiam pokladáme za nevyhnutné poznamenať:

V prvých časoch snemu, teda po udelení zlatej buly Ondrejom II. v roku 1222, mal každý šľachtic právo povoláním kráľa osobne sa zúčastniť na krajinskom sneme, ktorý kráľ zvolával vo veci dôležitých záležitostí ríše pod šírým nebom na poli Rákoš, a isté je, že sa ich dostavilo vždy veľké množstvo. Každý účastník mal právo poradenstva a hlasovania. Keďže si to však každý musel platiť z vlastného vrecka, pocítil ťarchu tejto účasti, a preto bolo prijaté uznesenie vyslať namiesto seba splnomocnenca a tento zvyk sa obmedzil časom na dvoch zástup-

⁴⁸ Nem. die Restauration v politickej terminológii značí znovunastolenie, obnova (politických pomerov) a pod.

cov z každej župy a rovnako tak v prípade každého kráľovského mesta. Vysoké duchovenstvo, ako aj vyššia šľachta sa však aj naďalej zúčastňovali osobne. Snemy sa rovnako pokračujú v otázkach vzdelávania a zákonodarstva už nemohli konať pod šírým nebom, ale boli preložené do miest alebo väčších sídel a zhromaždenia sa konali v sálach.

Keďže sa však spočiatku nenašla taká veľká sála, ktorá by mohla prichýliť všetkých účastníkov snemu, zákonodarné zhromaždenie sa rozdelilo na dve časti, pričom v jednej sále rokovalo vysoké duchovenstvo a šľachta, v druhej nižšie duchovenstvo, splnomocnenci nižšej šľachty a kráľovských miest. Prvá tabuľka obsahuje magnátov, druhá zasa stavy. Z obidvoch však vyplýva, že ide o štyri stavy: klérus, vysoká šľachta, nižšia šľachta a kráľovské mestá, ľud sa na zákonodarstve podieľať nemal a následne ani stavovská tabuľa, ktorá je vo vzťahu k tabuli magnátov na tom asi tak ako v Anglicku dolná snemovňa k hornej snemovni.

Predsedom magnátskej tabule je palatín alebo miestodržiteľ Uhorska, ktorý má pri rovnosti hlasov rozhodujúci hlas. Po jeho pravici sedia vysokí preláti ríše, totiž primas, arcibiskupi, potom katolícki biskupi, arcibiskup a biskupi gréckokatolíckej cirkvi, opát benediktínskeho kláštora a prepošt premonštrátov, po ľavici potom desať ríšskych barónov, dvaja strážcovia koruny, hlavní župani žúp, gubernátor, ríšski vyslanci chorvátskeho kráľovstva a titulári: magnáti, kniežatá, grófi a baróni. Každý z menovaných má jeden hlas a nasledujú sa v rečiach po stanovenom čase.

V prípade stavovskej tabule tvoria predsedníctvo piati predstavitelia kráľovskej súdnej tabule. Popri týchto piatich sedia po troch na vyvýšenej tribúne v strede členovia kráľovskej súdnej tabule a po ich obidvoch stranách vyslanci chorvátskeho kráľovstva pre stavovskú tabuľu, opáti, prepošti a vyslanci kapituly. Po pravici tohto osadenstva, trochu nižšie pri dvoch členoch vyslancov žúp, pod nimi vyslanci kráľovských slobodných miest, slobodných okrskov a zástupcovia chýbajúcich magnátov. Čo sa hlasov týka, tak sa do úvahy berú ako jeden hlas hlasy kráľovskej tabule, hlasy duchovenstva oboch tabúl za jeden, hlasy vyslancov chorvátskeho kráľovstva za jeden, hlasy župných vyslancov za každú župu po jednom hlase, hlas z Kiripolca ako jeden hlas a hlasy všetkých kráľovských miest navzdory opakovaným protestom ako jeden hlas, vrátane troch zo Slavónska. Splnomocnenci chýbajúceho magnáta ale nemajú nijaký hlas. Z toho vyplýva, že štvrtý stav má vlastne iba poradný hlas, krajinské zákony tvorí vlastne šľachta – ako prvý stav v sekulárnom zmysle – a sú vydávané kráľom.

Právo iniciatívy, alebo privilegium prinášať návrhy, je vyhradené iba kráľovi a podľa propozícií stavovskej tabule v rámci jej zasadaní. Tabuľa magnátov toto právo nemá, má však zato právo následne stiahnuť návrh stavov podľa svojej ľubovôle.

Tabuľa stavov má okrem ríšskych zasadaní aj cirkulárne alebo okrskové zasadnutia. Tie nemajú zákonodarný charakter, ale platia ako priateľské poradenstvá. Na nich sú uvádzaní striedavo župní vyslanci a vyslanci chorvátskeho kráľovstva, predsedníctvo buď z Podunajska alebo z Chorvátska – notári sú volení väčšinou hlasov, zvyčajne dvaja z Podunajska a dvaja z potiských žúp. Tu sa spravidla

zhotovujú návrhy a uznesenia a predkladajú sa na rokovaníach snemu. K tomu patria aj traja krajinskí sudcovia (súčasne prísediaci kráľovskej tabule) – notári. Tí vykonávajú na okrskových zasadnutiach jurisdikciu, rokovanie sa začína nanovo a takto vytvorené uznesenie sa stáva právnym poradenstvom magnátskej tabule, ktoré je odovzdávané deputantmi. Napokon môžu byť v ich rámci vyhotovované celkom nové návrhy, ktoré sa potom presúvajú na okrskové zasadnutia, kde sa prerokúvajú opätovne.

V prípade magnátskej tabule existuje rovnako jeden z krajinských sudcov, notár z kráľovskej tabule, ktorý vyhotovuje rozhodnutia tabule, ktoré môžu byť opätovne vrátené stavovskej tabuli prostredníctvom deputácie vymenovanej palatínom. Pokiaľ nedôjde k súhlasu magnátov, je presunuté na okrskové zasadnutie. Tu sa opätovne prerokuje, prijme a vyhotoví sa uznesenie, ktoré je následne potvrdené na ríšskom sneme a potom sa deputáciou odovzdáva magnátskej tabuli.

Ako často k tomu môže dochádzať, zákon neurčuje, a pokiaľ sa niečo také deje často, tak sa to zvyčajne uzavrie tak, že ten predmet sa preloží na lepšie časy. V skorších dobách sa na tento účel konali zmiešané zasadania, t. j. stavy sa presunuli do magnátskej sály, a tu rozhodoval palatín podľa väčšiny hlasov. Keďže však pomer hlasov, totiž hlas magnáta k hlasu župy nebol určený, pričom palatín nemohol dať za pravdu jednej alebo druhej strane, tak sa s tým na poslednom sneme prestalo a vykonávali sa iba zverejňovania kráľovských nariadení vysielania ríšskych prezentácií.

Ak sa záležitosť dostala ku kráľovi, tak mal právo odmietnuť, navrhovať zmeny alebo vrátiť snemu na opätovné prerokovanie.

V nasledujúcich tabuľkách sa v našom diele objavujú nasledujúci rečníci.⁴⁹

⁴⁹ [SCHRÖER, T. G.]. *Religionsbeschwerden der Protestanten in Ungarn, wie sie auf dem Reichstage im Jahr 1833 verhandelt worden. Herausgegeben von Elias Tibiscanus.* Leipzig : Verlag von W. Einhorn, 1838, s. XVII – XXII. Na uvedených stranách ďalej nasleduje zoznam magnátov (ako predsedajúci je uvedený Jozef, arcivojvoda a ríšsky palatín) a stavov, na s. XXII ešte zoznam skratiek. Ten už nie je súčasťou nášho prekladu historického prameňa.

GEOGRAFICKÝ DETERMINIZMUS A VÝSKUMY RELÍGIÍ (ELLEN SEMPLE A JEJ „INFLUENCES“)

GEOGRAPHICAL DETERMINISM AND RELIGION RESEARCH (ELLEN
SEMPLE AND HER „INFLUENCES“)

René MATLOVIČ – Kvetoslava MATLOVIČOVÁ¹

Geographical study of the religious systems and their doctrinal, cult and institutional structures has an extraordinary rich tradition dating back to the ancient period.. The paradigmatic development of the geography of religion can't be interpreted in isolation without taking into account the more general developmental tendencies of geographical thought. This paper provides a discussion of the geo-influencing paradigm and its sub-paradigm known as a geographical/environmental determinism and its role in the interpretation of religious issues. Geographical determinism became a dominant school of geographic thought in the end of the 19th and first two decades of the 20th century. It states, that the process of human and social development is primarily influenced or determined by external forces of geographic (natural) environment. In other expression (made by E. Semple) it means, that man is a product of the earth's surface. The purpose of the present study is point to geographical interpretation of religious issues in the conceptual framework of geographical determinism. At first, there is a brief overview of approaches in the geography of religion before the geo-influencing paradigm was emerged. Next part of the paper is devoted to the emergence of the German school of anthropo-geography, which is connected with the works of F. Ratzel especially. The origin of anthropo-geographical school is discussed in the wider context of science development in the second half of 19th century, which is characterized by influence of positivism and evolutionism. The ideas and concepts of German school were transferred to American Geography by Ellen Semple. She traveled to Leipzig and studied with Ratzel and several years later she wrote a seminal book "Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography", which was published in 1911. Ellen Semple is considered a key figure in the geographical determinism were the American Geographers. The last section of the paper provides the analysis of the geographical interpretations of religious issues in the mentioned Semple's book.

Key words: anthropo-geography, environmentalism, evolutionism, lamarckism, geographical determinism, geography of religion, history of geographical thought, Friedrich Ratzel, Ellen Semple.

Úvod a expozícia problému

Geografické štúdium náboženských systémov a ich doktrínálnych, kultových a inštitucionálnych štruktúr má mimoriadne bohatú tradíciu, ktorá siaha až do staroveku. Dôkladnému poznaniu tejto tradície sa v literatúre pripisuje

¹ Príspevok je výstupom grantového projektu VEGA č. 1/0049/18 *Diskontinuity vo vývoji slovenského geografického myslenia v 20. a 21. storočí: objektívna a subjektívna dimenzia a grantového projektu APVV-15-0306: Kooperatívne aktivity miestnych samospráv a meranie ich účinnosti a efektívnosti.*

veľký význam. Typické z tohto hľadiska sa javí stanovisko prezentované nemec-kým geografom a zakladateľom antropogeografie Friedrichom Ratzelom (1844 – 1904): „Nikto nemôže zvládnuť geografiu bez poznania jej histórie. Je to uni-kátny fakt vzťahujúci sa k tejto vednej disciplíne. V iných vedách je poznanie ich histórie možnosťou, v geografii je to nevyhnutnosťou.“² Zo súčasných autorov upo-zorňujúcich na nevyhnutnosť skúmania dejín geografického myslenia môžeme spomenúť W. Wilczyńskiego.³ Túto stať je teda potrebné vnímať v kontexte týchto snáh. V našich predchádzajúcich prácach sme podrobnejšie prediskutovali para-digmatické členenie vývoja geografie religii, otázky jej aktuálnej spoločenskej re-levancie a bližšie sme charakterizovali oživenie a stav výskumu na Slovensku po r. 1989.⁴ Paradigmatický vývoj geografie religii pritom nie je možné interpretovať izolovane bez zohľadnenia všeobecnejších vývinových tendencií geografického myslenia⁵. Vymedzili sme päť základných paradigiem geografie religii: kresťan-sko-teologickú (neskôr rozvíjanú ako teleologickú), misionársko-aplikačnú, geo-influenčnú, religioinfluenčnú a synteticko-influenčnú.⁶

Cieľom tohto príspevku je hlbšia analýza obdobia dominancie geoinfluenčnej paradigmy. Jej nástup mal mimoriadne veľký význam. Bol podmienený uplatne-ním osvietenských princípov, a preto znamenal zásadný paradigmatický prelom, ktorý vymanil geografiu religii spod determinujúceho vplyvu teologického mys-lenia. Táto analýza si vyžaduje zohľadniť širší kontext paradigmatického vývoja geografického myslenia. Z metodologického hľadiska uplatňujeme prístup, ktorý spočíva nielen v štandardnom zohľadnení nižších hierarchických generalizačných úrovni, aplikovaných pri klasifikácii prúdov geografického myslenia (teórie, prax), ale súčasne v rozšírenom pohľade obohatenom o kontext vyšších hierarchických generalizačných úrovni. V zmysle Peeta pod nimi rozumieme metafizológiu, fi-lozofiu a sociálnu teóriu.⁷ Ohniskom našej diskusie bude problém miery vplyvu

² RATZEL, F. *Die Erde and das Leben*. Vol 1. Leipzig and Wien : Bibliographisches Institut, 1901, s. 1.

³ WILCZYŃSKI, W. On the necessity of the history of geographical thought. In *Bulletin of Geo-graphy – Socio-economic series*. 2009, 11, s. 5 – 14.

⁴ MATLOVIČ, R. Vývinové tendencie geografie religii. In *Geografický časopis*. 1997, 49, 3 – 4, s. 231 – 241; MATLOVIČ, R. *Geografia religii. Náčrt problematiky*. Prešov : FHPV PU, 2001, 375 s.; MATLOVIČ, R. Paradigmatický vývoj geografie religii a jeho protestantský kontext. In *Acta Collegii Evangelici Prešovensis*. IX. Miscellanea Anno 2000. Prešov : VD ECAV, 2001, s. 155 – 164; MATLOVIČ, R. – ŽIGRAI, F. Vybrané metavedné problémy geografie religii. In *Slovensko a in-tegrujúca sa Európa*. Geografické informácie, 7. Nitra : UKF, 2002, s. 153 – 166; MATLOVIČ, R. The end of geography of religion? Towards the issue of the relevance of religions research in the contemporary human geography. In Domański, B. – Skiba, S. (eds.). *Geografia i sacrum*. Tom 2. Kraków : IGiGP UJ, 2005, s. 315 – 327; MATLOVIČ, R. Geography of Religion in Slovakia since 1990. In *Peregrinus Cracoviensis*. 2011, 22, s. 49 – 60.

⁵ MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015. 332 s.; MATLOVIČ, R. Geografia – hľadanie tmelu. (k otázke autonómie a jednoty geografie, jej externej pozície a inštitucionálneho začlenenia so zreteľom na slovenskú situáciu). In *Folia Ge-ographica*. 2006, 44, 9, s. 6 – 43; MATLOVIČ, R. Hybridná idiograficko-nomotetická povaha geografie a koncept miesta s dôrazom na humánnu geografiu. In *Geografický časopis*. 2007, 59, 1, s. 3 – 23.

⁶ MATLOVIČ, R. – ŽIGRAI, F. Vybrané metavedné problémy geografie religii. In *Slovensko a in-tegrujúca sa Európa*. Geografické informácie, 7. Nitra : UKF, 2002, s. 158.

⁷ PEET, R. *Modern Geographical Thought*. Oxford : Blackwell, 1998, s. 3 – 7.

geografického prostredia na relígie. Popri všeobecnejšom koncepte geoinfluenciej paradigmy sa budeme prioritne venovať jej podmnožine, ktorou je geodeterministická subparadigma,⁸ resp. v literatúre tiež známa ako geografický (environmentálny) determinizmus. V našej literatúre sa jeho charakteristike a kritike, poplatnej dobovej ideológii, venoval J. Sabaka (1969).⁹ V najnovšej literatúre nájdeme dvojaký spôsob jeho definovania. V prvom prípade sa akcentuje interpretácia geografického prostredia ako separátneho faktora, ktorý nezávisle a zvonka ovplyvňuje ľudskú spoločnosť. V druhom prípade sa explicitne spomína prvoradý a prevládajúci dôraz kladený na úlohu environmentálnych faktorov vo vzťahu k ľudskej spoločnosti v rámci explanácie interakcie medzi geografickým prostredím a ľudskou spoločnosťou.¹⁰ Uplatnenie geograficko-deterministickej perspektívy budeme skúmať v diele americkej geografky Ellen Churchill Semple (1863 – 1932). Jej výber pre potreby tejto prípadovej štúdie odôvodňujeme kardinálnou úlohou, ktorú zohrala v procese diseminácie, geografického determinizmu ako koncepcie primárne nemeckej proveniencie, v prostredí americkej a britskej geografie. Budeme bližšie analyzovať jej knihu „*Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-geography*“, ktorá je kánonickým dielom tejto myšlienkovvej a konceptuálnej tradície. Bádateľskú relevanciu príspevku odôvodňujeme tým, že po výraznom odmietnutí geografického determinizmu v druhej štvrtine 20. storočia môžeme pozorovať isté snahy o oživenie jeho niektorých konceptov v súčasnom geografickom myslení v podobe neo-environmentálneho determinizmu.¹¹ Predpokladom jeho kritickej interpretácie je dôkladné poznanie jeho koreňov, teda geografického determinizmu. Do istej miery tým vyplňame i niku, ktorá stále pretrváva v geografickej literatúre slovenskej proveniencie. Za účelom splnenia tohto hlavného cieľa budeme vychádzať zo stručného prehľadu geografickej interpretácie religióznej problematiky pred nástupom geoinfluenciej paradigmy. Následne upozorníme na vývoj agendy štúdia vplyvu geografického prostredia na človeka v starších etapách geografického myslenia. V ďalšej časti poukážeme na kľúčové podnety osvietenského myslenia na vznik geoinfluenciej paradigmy a následne zasadíme diskusiu o geografickom determinizme do širších súvislostí nástupu evolucionizmu a pozitivizmu v 2. pol. 19. storočia. To nás privedie k prehľadnej analýze koncepcie geografického determinizmu v rámci nemeckej antropogeografickej školy, s osobitným zreteľom na prínos F. Ratzela, a napokon v prípadovej štúdii poukážeme na elementy geografického determinizmu pri interpretácii religióznej problematiky v spomínanej práci Ratzelom inšpirovanej americkej geografky E. Semple.

⁸ PAULOV, J. Základné paradigmy vo vývoji geografie ako vedy: pokus o stručnú identifikáciu. In *Geografický časopis*. 2012, 64, 2, s. 111 – 120.

⁹ SABAKA, J. Niekoľko poznámok o geografickom prostredí a vývine spoločnosti so zvláštnym zameraním na geografický determinizmus a geopolitiku. In *Zborník Pedagogickej fakulty UK v Trnave. Prírodné vedy III*. Bratislava : UK, 1969, s. 23 – 37.

¹⁰ MEYER, W.B. – GUSS, D.M.T. *Neo-environmental determinism. Geographical Critiques*. Cham : Springer International Publishing, 2017, s. 6 – 7.

¹¹ MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015, s. 74 – 76.

Geografická interpretácia religióznej problematiky pred nástupom geoinfluencie paradigmy

Geografia religii ako samostatná disciplína nadviazala na predchádzajúce pokusy o geografickú interpretáciu religióznej problematiky, ktorú v jednotlivých historických obdobiach reprezentovali snahy predstaviteľov milétskej školy, neskôr islamskí geografi a predstavitelia keltských kláštorných škôl v Írsku. V 13. – 16. storočí ako modelová práca kresťanskej geografie slúžilo rozsiahle 33-zväzkové „Zrkadlo prírody“ (lat. *Speculum naturae*) od Vincenta de Beauvais.¹² Išlo o konvenčnú syntézu biblickej kozmogónie a aristotelizmu.¹³

K vlastnému konštituovaniu geografie religii došlo až v 16. storočí, v súvislosti s reorganizáciou vzdelávania a vedy v protestantskej Európe. V princípe išlo o reflexiu Lutherovho a Melanchthonovho konceptu „blízkeho“ Boha, ktorá viedla k zníženiu významu náuky o stvorení a k zvýšeniu relevancie náuky o Božej prozreteľnosti. Tieto princípy boli na pôde geografie religii rozpracované Melanchthonovými žiakmi C. Peucerom v práci „*De dimensione terrae*“ z r. 1556 a M. Neanderom v práci „*Or bis terrae partium succincta explicatio*“ z r. 1583. Úlohou geografie religii bolo skúmanie zmyslovo dostupných aspektov Božích zjavení. Išlo teda o bádanie pozície človeka v rámci sveta v tom zmysle, že sa hlavná pozornosť venovala významu náboženstva (teológie, kozmológie) pri percepcii, imaginácii a interpretácii sveta.¹⁴ Veda v tomto období mala za úlohu poukazovať na pravú cestu k „blízkemu“ Bohu a poskytovať presvedčivé argumenty na podporu tejto novej doktríny¹⁵. Začala sa uplatňovať nová schéma geografických prác, ktoré obyčajne začínali od charakteristiky Palestíny pre jej výnimočný význam v Božích zjaveniach.¹⁶ Z hľadiska tematického sa rozvíjali dve základné orientácie – biblická geografia (jej úlohou bolo lokalizovať a identifikovať udalosti a miesta spomínané v Biblii) a ekleziastická geografia (zameraná na priestorové aspekty a priestorovú difúziu kresťanstva vo svete).¹⁷ Geografia bola v tomto období súčasťou renesančnej vedy a nebola ešte jasne oddelená od filozofie a náboženstva. Bola stále podriadená teológii v podobe kresťansko-teologickej (teleologickej) paradigmy. Táto paradigma, označovaná aj ako teleologická, sa rozvíjala aj v ďalších storočiach. Išlo o tzv. filozofickú (prirodzenú) teológiu, ktorá prírodu chápala v zmysle Bohom stvoreného poriadku, za účelom vytvorenia vhodných podmie-

¹² BÜTTNER, M. The Significance of the Reformation for the Reorientation of Geography in Lutheran Germany. In *History of Science*. 1979, 17, 3, s. 153.

¹³ LIVINGSTONE, D. N. Science, Magic and Religion: A Contextual Reassessment of Geography in the sixteenth and seventeenth centuries. In *History of Science*. 1988, 26, 3, s. 279.

¹⁴ ISAAC, E. Religious geography and the geography of religion. In *Man and the Earth*. University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences, 3. Boulder : University of Colorado Press, 1965, s. 1 – 14.

¹⁵ MIKOS, K. Geografia religii w perspektywie historycznej. In *Zeszyty Naukowe UJ, Studia religio-logica*, 19. Kraków : UJ, 1988, s. 53.

¹⁶ BÜTTNER, M. Von der Religionsgeographie zur Geographie der Geisteshaltung. In *Die Erde*. 1976, 107, s. 308.

¹⁷ ISAAC, E. Religious geography and the geography of religion. In *Man and the Earth*. University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences, 3. Boulder : University of Colorado Press, 1965, s. 8 – 10.

nok pre život.¹⁸ Jednou z kánonických prác reflektujúcich tento prístup je kniha J. Raya „*The Wisdom of God Manifested in the Works of The Creation*“ z r. 1691.¹⁹ Ďalšími príkladmi sú práce W. Derhama „*Physico-theology*“ z r. 1713, „*Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Course and Constitution of Nature*“ od J. Butlera z r. 1736 a „*Evidences of Christianity*“ z r. 1802 od W. Paleya.²⁰ Niektoré aspekty tohto typu myslenia doznievali ešte v koncepciách jedného zo zakladateľov modernej geografie Carla Rittera v 19. storočí.²¹

V druhom decéniu 17. stor. sa objavuje nová paradigma geografie religii, ktorú nazývame misionársko-aplikačnou. Jej začiatky sú spájané s prácou reformovaneého teológa a matematika B. Keckermana „*Systema geographicum*“ z r. 1616. Autor v nej reflektuje tendenciu postupného uvoľňovania sa geografie spod kuryately teológie. Diferencoval medzi všeobecnými a špeciálnymi aspektami fungovania Božej prozreteľnosti. Kým špeciálne aspekty boli rýdzo soteriologické a ich skúmanie zostávalo pod kuratelou teológie, všeobecné aspekty odrážali Božie riadenie sveta a mohli byť odhaľované a vyjasnené iba prostredníctvom empirického výskumu. Vzhľadom na to, že Božie intervencie do chodu sveta, resp. prírody už neboli viac relevantné pre teológiu, znamenalo to možnosť výraznejšej emancipácie geografie. Keckerman sformuloval koherentný konceptuálny rámec a zaviedol novú geografickú terminológiu, ktorá sa následne objavila v prácach ďalších geografov, najmä B. Varenia a N. Carpentera.²² V geografii religii sa tento posun prejavil povzbudením bádateľského záujmu o ďalšie náboženstvá. Deskripcia a inventarizácia prejavov aktivity Boha na zemskom povrchu ustúpila novým praktickým potrebám cirkvi, ktorej misie smerovali do oblastí s dominanciou iných náboženstiev.²³ Ako príklad je možné uviesť Vareniovo „*Descriptio Regni Iaponia*“ z r. 1649, ktoré sa považuje za prvú väčšiu prácu analyzujúcu inú ako kresťanskú relígiu.²⁴

Štúdium vplyvu geografického prostredia na človeka a ľudskú spoločnosť v raných fázach vývoja geografického myslenia

Prvé pokusy o geografickú interpretáciu sveta sú známe už z antického obdobia. Americký geograf F. Pattison identifikoval v antickej geografii štyri výskumné tradície. Jedna z nich sa týkala práve problému skúmania vzťahov medzi geografickým prostredím (milieu) a človekom (angl. *man-land tradition*).²⁵

¹⁸ KONG, L. Geography and religion : trends and prospects. In *Progress in Human Geography*. 1990, 14, 3, s. 357.

¹⁹ MATLOVIČ, R. *Geografia religii. Náčrt problematiky*. Prešov : FHPV PU, 2001, s. 13.

²⁰ LIVINGSTONE, D. N. Natural Theology and Neo-Lamarckism: the Changing Context of Nineteenth Century Geography in the United States and Great Britain. In *Annals of the Association of American Geographers*. 1984, 74, 1, s. 11.

²¹ LIVINGSTONE, D. N. *The Geographical Tradition*. Oxford : Blackwell, 1992, s. 139.

²² LIVINGSTONE, D. N. Science, Magic and Religion, s. 281.

²³ MATLOVIČ, R. – ŽIGRAJ, F. Vybrané metavedné problémy geografie religii, 2002, s. 156.

²⁴ PARK, Ch. *Sacred Worlds. An introduction to geography and religions*. London – New York : Routledge, 1994, s. 10.

²⁵ PATTISON, F. The Four Traditions of Geography. In *The Journal of Geography*. 1964, 63, s. 211 – 216.

Rozvíjal ju lekár Hippokrates z Kosu (cca 460 – 370 p. n. l.), ktorý v práci „*Peri aeron, hydaton, topon*“ (slov. O vzduchu, vodách a miestach) upozornil na vplyv prírodného prostredia na zdravie človeka. Príkladom je jeho vysvetlenie nízkej plodnosti Skýtov. Za jeden z faktorov označil nepriaznivú chladnú a vlhkú klímu.²⁶ Podobné úvahy nájdeme aj v Aristotelovej Politike. *Ďalší antický geograf Strabón využíval komparácie a poukázal na výraznú podmienenosť rastu a pozície Ríma prírodnými podmienkami, najmä reliéfom a klímou.*²⁷ Do stredovekého kresťanského myslenia boli tieto klasické koncepcie o environmentálnych vplyvoch na človeka prenesené zásluhou Izidora zo Sevilly (560 – 636)²⁸. V neskoršom období vplyvy prostredia študoval švábsky filozof Albert Veľký (1193/1206 – 1280) v práci „*De Natura Locorum*“. Jeho prístup spočíval v hľadaní unikátnych kombinácií univerzálneho, resp. kozmologického a špecifického, resp. environmentálneho pôsobenia na život ľudí v jednotlivých miestach. Presadzoval ideu intímnej väzby človeka s miestom jeho narodenia.²⁹ *V renesančnom období sa k najvýznamnejším autorom v tomto kontexte zaradil francúzsky humanista Jean Bodin (1529 – 1596). Bol dobrým znalcom starovekých a stredovekých koncepcií, dobových etnologických poznatkov, získaných počas geografických objavných výprav, ako aj myšlienok astrologickej antropológie. Tieto ideové inšpirácie ho viedli k formulácii syntetickej koncepcie, v ktorej predstavil etnologickú diverzitu sveta ako výsledok environmentálnych vplyvov, najmä klímy. Náboženstvo, kultúra a morálka boli podľa neho subjektom environmentálnej kontroly, teda ovplyvnené geografickými okolnosťami, v ktorých sa formovali.*³⁰ Na Bodinove práce neskôr nadviazal Montesquieu.

Osvietenstvo a formovanie geoinfluenčnej paradigmy geografie religii

Zásadný význam pre formovanie modernej geografie a geoinfluenčnej paradigmy geografie religii malo osvietenstvo. Toto intelektuálne hnutie sa síce naplno rozvinulo v 18. storočí, avšak mnohé podnety a inšpirácie čerpalo z predchádzajúcich období (koncepty a idey F. Bacona, B. Pascala, R. Descarta, G. Galileia, I. Newtona a ďalších). Vo Francúzsku sa medzi najvýznamnejších osvietenských mysliteľov zaradili Voltaire a Montesquieu. Montesquieu (1689 – 1755) diskutuje o problematike vplyvu prírodného prostredia na človeka vo svojej práci „*Duch zákonov*“ (franc. *L'esprit des lois*) z r. 1748. Ide o 29-zväzkové dielo, pričom predmetná problematika sa objavuje v piatich z nich (zväzky XIV-XIX). Montesquieu skúma vplyv klímy a úrodnosti pôd na človeka, jeho spôsob života, fyzickú a du-

²⁶ STASZAK, J. F. Geography before Geography: Pre-Hellenistic Meteors and Climates. In *Geography, History and Social Sciences*. G. Benko – U. Strohmayer (eds.). Dordrecht : Kluwert, 1995, s. 65.

²⁷ TATHAM, G. Environmentalism and possibilism. In *Geography in the Twentieth Century : A Study of Growth, Fields, Techniques, Aims and Trends* (Routledge Revivals). G. Taylor (ed.). Taylor and Francis. 2015, s. 128.

²⁸ GLACKEN, C. J. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in the Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley : University of California Press, 1967, s. 258.

²⁹ CRESSWELL, 2013, ibidem, s. 25.

³⁰ LIVINGSTONE, D. N. *The Geographical Tradition*. Oxford : Blackwell, 1992, s. 97.

chovnú štruktúru. Klímu chápal veľmi zúžene, v podstate cez parameter priemernej ročnej teploty, pričom uvažoval o studenom, miernom a teplom podnebí. Studená klíma podľa neho človeka posilňuje, teplá, naopak, oslabuje. Vo vzťahu k religióznej problematike je možné uviesť jeho deterministické stanovisko, ktorým vysvetľoval vznik monasticizmu. Situoval ho do teplých krajín na Východe, kde sú ľudia viac naklonení meditáciám ako práci. Konštatoval, že v Ázii sa počet dervišov a mníchov zvyšuje s rastúcou teplotou podnebia.³¹ Montesquieu si však uvedomoval, že s postupným civilizačným rozvojom sa vplyv prírodného prostredia na človeka zmierňuje a väčší význam získavajú iné faktory – ako napr. spôsob zaobstarávania obživy, náboženstvo, zvyky, obchod a pod.³² Montesquieu bol za svoj klimatický determinizmus neskôr kritizovaný. K jeho kritikom sa zaradil napríklad nemecký filozof J. G. von Herder (1744 – 1803), ktorý poukázal, že vzťahy medzi klímou a človekom sú omnoho komplikovanejšie a komplexnejšie ako ich prezentoval Montesquieu a tiež upozornil na možnosť modifikácie prírodného prostredia prostredníctvom techniky.³³ Ostrým kritikom determinizmu v neskoršom období bol aj francúzsky historik L. Febvre.³⁴ Na druhej strane sa však v literatúre objavili aj názory spochybňujúce jednoznačné zaradenie Montesquieua k determinizmu. W. Stark poukázal na to, že si uvedomoval limitovaný rozsah, intenzitu a trvanie určujúceho vplyvu prírody na človeka.³⁵ K. M. Kriesel konštatoval, že pohľady Montesquieua na vzťah medzi prírodným prostredím a človekom mali krypto-posibilistický charakter a dokonca tvrdí, že ho možno pokojne hodnotiť ako anticipátora geografického posibilizmu.³⁶

Montesquieu ovplyvnil geografické koncepcie nemeckého filozofa I. Kanta, ktorý prednášal fyzickú geografiu na univerzite v Kráľovci v r. 1756 – 1796. Kant v 70. rokoch 18. storočia uvažoval o členení geografie na fyzickú, morálnu, politickú, komerčnú a teologickú. Teologická geografia v zmysle jeho konceptualizácie študuje zmeny teologických princípov v závislosti od geografického prostredia. Išlo teda predovšetkým o štúdium priestorovej diferenciácie náboženstiev vo svete (ako príklad uviedol porovnanie kresťanstva na Ďalekom východe s formami kresťanstva v rozličných európskych regiónoch).³⁷

Je zrejmé, že základným podnetom osvietenstva v rámci vývoja geografie religii bolo upriamanie pozornosti na výskum vplyvu prírodného prostredia na religie. Ide o základnú charakteristiku nástupu novej geoinfluenčnej paradigmy. Začiat-

³¹ GUMFLOWICZ, W. Montesquieu jako antropogeograf. In *Przegląd Geograficzny*, 1927, 7, 3 – 4, s. 27.

³² JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 13.

³³ JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 15.

³⁴ FEBVRE, L. *La terre et l'évolution humaine*. Paris 1922.

³⁵ STARK, W. *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*. London : Routledge, 1960, s. 116 – 117.

³⁶ KRIESEL, K. M. Montesquieu: Possibilistic Political Geographer. In *Annals of the Association of American Geographers*. 1968, 58, 3, s. 574.

³⁷ TATHAM, G. Geography in Nineteenth century. In *Geography in the Twentieth Century*. G. Taylor (ed.). 2015, s. 41.

ky tohto paradigmatického prechodu v rámci geografie religii súvisia s aktivitami Gottlieba Heinricha Kascheho, autora práce *„Ideen über religiöse Geographie“*, vydané v r. 1795. Kasche v nej zaviedol termín „religiózna geografia“ a vychádzajúc z osvietenských myšlienok upozornil na potrebu skúmania vplyvu prírodného prostredia na náboženstvá. Jeho práca však obsahuje aj nekonzistentné úvahy. Na jednej strane zaujal jasne kresťansko-centrickú perspektívu. Uviedol napr. že *„geografia religii presvedčivo preukazuje výhody kresťanstva v porovnaní s akýmkoľvek iným náboženstvom“*. Na druhej strane však tvrdil, že *„geograf religii je nútený podávať nezaujatý a neskreslený opis doktrín každého vierovyznania“*.³⁸

Geoinfluenčná paradigma sa rozvíjala v rámci geografie religii počas celého 19. a začiatkom 20. storočia. Spočiatku ešte nemala charakter systematického prístupu. Skôr išlo o fragmentárne zovšeobecnenia a špekulácie autorov, ktorí sa snažili objasniť variácie v charaktere ľudí a ich prejavov, vrátane náboženských predstáv a doktrín. Vysvetlenia opierali o priestorové variácie charakteru území a prírodného prostredia ich pôsobenia.³⁹ Systematickejšie prístupy priniesli až protagonisti, ktorí položili základy modernej geografie. Jedným z popredných predstaviteľov týchto snáh bol Carl Ritter (1779 – 1859). Jeho myslenie bolo ovplyvnené dvomi základnými inšpiračnými zdrojmi. Bola to jednak koncepcia J. G. Herdera, od ktorého prevzal myšlienku o základnom poslaní geografie ako vedy o vzájomných vzťahoch medzi prírodným prostredím a človekom. Herder zaujal rezervovaný postoj k determinizmu Montesquieua a skôr sa prikláňal k umiernennej pozícii, ktorá pripúšťala schopnosť človeka prispôbovať prírodné prostredie svojim potrebám prostredníctvom techniky.⁴⁰ Druhým zdrojom bola filozofia J. W. Schellinga, od ktorého prevzal teleologický pohľad na prírodu a históriu.⁴¹ Ritteriánska geografická koncepcia bola holistická, idealistická, univerzalistická a antropocentrická. Z jednej strany predstavovala rozvinutie ideí a prístupov kresťansko-teologickej paradigmy, pretože Ritter chápal Zem ako rozvíjajúci sa Božský organizmus, ako „arénu Božieho zjavenia“, ale tiež ako „arénu ľudskej aktivity“. Človek bol ním chápaný ako Boží nástroj, ktorý realizuje priebeh rozvoja Zeme. Človek bol najvyšším článkom prírody, ktorý vyplňa Bohom dané prírodné priestorové jednotky s cieľom ich zdokonaľovať a splniť tak svoje Bohom určené životné poslanie.⁴² Ritter zaujal hologeickú (všezemskú) pozíciu, chápal Zem ako kozmickú jednotu a ako bázu všetkých organických a spoločenských procesov. Túto jednotu chápal trojako – vo vzťahu k svetu ako celku, vo vzťahu k prírode a osobitne vo vzťahu k histórii.⁴³

³⁸ BÜTTNER, M. Kasche and Kant on the physicotheological approach to the geography of religion. In *National Geographical Journal of India*. 1987, 33, s. 223.

³⁹ TATHAM, G. Environmentalism and possibilism, s. 129.

⁴⁰ JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 15.

⁴¹ JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 18.

⁴² JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 18 – 19.

⁴³ BABICZ, J. Nauka o ludach Fryderyka Ratzla. In *Archiwum Etnograficzne*, nr 24. Wrocław : Pol-

Ritteriánska geografia teda nebola jednostranná v zmysle geoinfluenčnej paradigmy. Spočívala v hľadaní špecifických usporiadaní rôznorodých javov v jednotlivých územných celkoch (regiónoch). Ústredným pojmom Ritterovej holistickej koncepcie sa stal *Zusammenhang* (čiže závislosť všetkého od všetkého), čím bola vyjadrená závislosť človeka a prírody. Ritter kombinoval teleologické východiská s veľmi kritickou vedeckou rigoróznosťou pri posudzovaní zdrojov a svoj systém budoval na faktoch a nie na filozofických špekuláciách. Obhajoval vedecký a induktívny prístup, čo najzreteľnejšie artikuloval vo svojom monumentálnom, avšak nedokončenom 19-zväzkovom diele „*Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen*“ z r. 1817 – 1859. V tomto smere reprezentoval rovnakú tradíciu ako ďalší priekopník modernej geografie Alexander von Humboldt (1769 – 1859).⁴⁴

Obidve tieto kľúčové osobnosti modernej geografie zomreli v r. 1859, čím došlo k istej diskontinuite v reprodukciu geografického myslenia a edukácie. V druhej polovici 70. rokov 19. stor. sa začali vytvárať geografické pracoviská na nemeckých univerzitách, ale boli obsadzované vedcami s negeografickým vzdelaním, ktorí následne často pracovali s prístupmi a konceptami importovanými z iných vedných disciplín, najmä geológie a biológie.⁴⁵ Z hľadiska všeobecných vývinových tendencií vedy išlo o obdobie nástupu pozitivizmu a evolucionizmu, čo viedlo k posilneniu geoinfluenčného štýlu myslenia v geografii.

Ratzelova koncepcia geografického determinizmu v kontexte nástupu pozitivizmu a evolucionizmu

Nástup pozitivizmu v 2. pol. 19. storočia akceleroval rozvoj vedy, ktorá sa v dôsledku enormného nárastu poznatkov diferencovala do nových špecializovaných disciplín. Akcentovala sa arbitrárna separácia prírody a človeka a hlavným cieľom vedy bolo hľadanie a konštrukcia vedeckých zákonov. Geografia nemala v rámci novej akademickej delby práce veľmi výhodné postavenie, najmä z dôvodu svojej komplexnosti.⁴⁶ Naopak, jej kohézia bola ohrozená dualizmom medzi štúdiom prírodného prostredia (fyziografia, neskôr fyzická geografia), ktorého vedecký status ako prírodnej vedy bol jasný, a štúdiom človeka a jednotlivých areálov, ktoré nemohlo viesť k formulácii vedeckých zákonov. Požiadavky pozitivizmu na vedecký status viedli k tomu, že geografi sa rozhodli siahnuť po evolučnej koncepcii. Zameranie na evolúciu umožnilo geografii zastrešiť prírodu a kultúru jedným teoretickým konceptom.⁴⁷ Osobitne inšpiratívny pre geografické myslenie bol neolamarckizmus, ktorý predpokladal vysokú dynamiku evolúcie a priamy vplyv meniaceho sa prostredia na živé organizmy ešte počas ich života a prenos týchto zmien už na nasledujúcu generáciu.⁴⁸ Najvýraznejšie sa tento typ myslenia pre-

skie Towarzystwo Ludoznawcz, 1962, s. 33 – 34.

⁴⁴ MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015, s. 59.

⁴⁵ HARTSHORNE, R. The Concept of Geography as a Science of Space, from Kant and Humboldt to Hettner. In *Annals of the Association of American Geographers*. 1958, roč. 48, č. 2, s. 105.

⁴⁶ MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015, s. 63.

⁴⁷ LIVINGSTONE, D. N. *The Geographical Tradition*. Oxford : Blackwell, 1992, s. 177.

⁴⁸ CRESSWELL, T. *Ibidem*, s. 42.

tavil do koncepcie geografického determinizmu, ktorá vznikla na pôde nemeckej antropogeografickej školy.

Jej zakladateľom bol F. Ratzel, ktorý sa narodil v r. 1844 v Karlsruhe. Študoval geológiu a paleontológiu na univerzite v Karlsruhe a zoológiu v Heidelbergu. Navštevoval i prednášky na univerzitách v Jene a Berlíne. Počas štúdií v Jene ho zaujal E. Haeckel, ktorý ho nasmeroval k vtedy novej evolučnej teórii Ch. Darwina. Po skončení univerzitných štúdií sa mal venovať biológii, konkrétne pokračovať vo výskumoch máloštetinavcov (Oligochaeta) vo francúzskom Montpellier. Ako postrehol K. Hassert, ktorý bol neskôr Ratzelovým študentom v Lipsku, náhoda spôsobila, že sa začal venovať geografii. Ratzelovi totiž na železničnej stanici ukradli mikroskop, čo mu znemožnilo pokračovať v práci na výskumoch morských červov. Ocitol sa v zlej ekonomickej situácii, a preto sa rozhodol zarábvať písaním reportáží z ciest pre Kölnische Zeitung.⁴⁹ Ratzel teda svoje geografické poznatky opieral o priamy kontakt s realitou, čiže o znalosť územia z autopsie. Tým sa viac priblížil k Humboldtovi ako k Ritterovi,⁵⁰ ktorý na rozdiel od nich vynikal v aplikácii kamerálnych výskumných metód. Ratzel si neskôr vzdelanie doplnil na univerzite v Mníchove, kde ho ovplyvnili M. Wagner a K. von Zittel. Z hľadiska jeho vzťahov s americkým prostredím mala význam cesta do USA a Mexika v r. 1873 – 1874. V r. 1873 mal aj prednášku na Harvarde.⁵¹ V r. 1875 začal pôsobiť na vysokej škole technickej v Mníchove a od r. 1886 bol profesorom geografie na univerzite v Lipsku, kde pôsobil až do smrti v r. 1904.⁵²

Ratzel predstavil svoju antropogeografickú koncepciu v dvojzväzkovej práci „*Anthropogeographie*“ z r. 1882 a 1891. Jeho myslenie najvýraznejšie ovplyvnili sociálny darvinista Ernst Haeckel a etnograf a predstaviteľ lamarkizmu Moritz Wagner. Wagnerova teória migrácie živých organizmov namiesto prírodného výberu považovala za hlavný mechanizmus evolúcie adaptáciu organizmov na nové podmienky v dôsledku ich migrácie a následnej geografickej izolácie. Ratzela to inšpirovalo, aby na báze analógie uplatnil túto optiku na ľudské spoločenstvá a odôvodňoval ňou medzietnické rozdiely. Čerpal aj z filozofických koncepcií J.G. Herdera, súvisiacich s hľadaním väzieb medzi geografickým prostredím a človekom. Herder upozornil, že tieto závislosti boli veľmi intenzívne v období, keď bol človek integrálnou súčasťou prírody. Za významný faktor považoval klímu, od ktorej závisí existencia každého ľudského spoločenstva, spôsob života i rasové a etnické rozdiely. Ratzel si osvojil tieto Herderove myšlienky. Okrem klímy však do svojej koncepcie zahrnul aj ďalšie faktory, ktoré klasifikoval a systemizoval z hľadiska významnosti a intenzity ich vplyvu. Išlo o reliéf, riečnu sieť, pôdy, vegetáciu, flóru, nerastné suroviny, prístup k moru a pod. Na rozdiel od idealistu Herdera bol Ratzel materialista a evolucionista. Človek bol súčasťou orga-

⁴⁹ NATTER, W. Friedrich Ratzel's spatial turn. In *B/ordering Space*. H. Houtum van – O. Kramsch – W. Zierhofer. (eds.). Burlington : Ashgate, 2005, s. 173.

⁵⁰ TATHAM, G. *Geography in Nineteenth century*, s. 63.

⁵¹ MARTIN, G. J. *American Geography and Geographers. Toward Geographical Science*. Oxford : Oxford University Press, 2015, s. 9.

⁵² EBERHARDT, P. Poglądy antropogeograficzne i geopolityczne Friedricha Ratzla. In *Przegląd Geograficzny*. 2015, 87, 2, s. 200 – 201.

nického sveta a jeho vývoj bol ovplyvnený prírodnými zákonmi a predstavoval finálny produkt evolúcie. Hlavnou Ratzelovou zásluhou bolo teda uvedenie evolučnej perspektívy do geografického myslenia. Prostredníctvom nej bolo možné vysvetliť postupné premeny ľudských spoločností od primitívnych k vyspelým formám. Na rozdiel od Rittera, ktorý venoval pozornosť vzájomným vzťahom človeka a prírody ako súčasti harmonickej jednoty sveta slúžiacej Božiemu účelu, Ratzel tendoval k jednostrannému chápaniu človeka ako produktu geografického prostredia, teda človeka formovaného prírodnými silami, ktoré ho obklopujú.⁵³ Tieto úvahy ho priviedli k analógii medzi prírodou a ľudskou spoločnosťou, ktorých vývoj sa riadi prírodnými zákonmi. Ratzel bol teda prvým geografom, ktorý si osvojil a inkorporoval do geografického myslenia princípy sociálneho darvinizmu. Heuristicky významnú úlohu zohralo tiež to, že akcentoval nevyhnutnosť aplikácie hologeického, čiže všezemského prístupu v antropogeografii, z ktorého vyplynulo poslanie antropogeografie ako vedy skúmajúcej ľudské spoločstvo spoločne so skúmaním Zeme.⁵⁴

Neskorší autori sa v rámci kritiky a hodnotenia Ratzela nezhodli v tom, či má alebo nemá byť označovaný za deterministu. Ukazuje sa, že vzhľadom na jeho materialistické zameranie je možné jeho geografický determinizmus vzťahovať len na materiálnu kultúru. Vo vzťahu k nemateriálnej kultúre Ratzel pripustil existenciu jej vývoja nezávislého od geografického prostredia. Vzťahovalo sa i na náboženské predstavy rozličných ľudských spoločností. Avšak v prípade materiálnej kultúry považoval zistené podobnosti za zákonité, a teda determinované geografickým prostredím.⁵⁵ V tejto súvislosti je potrebné upozorniť na subtilný rozdiel medzi prvým a druhým zväzkom Ratzelovej Antropogeografie. Kým v prvom zväzku s podtitulom „*Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*“ z r. 1882 sa prioritne venoval dôsledkom a efektom vplyvu prírodného prostredia na ľudské dejiny, v druhom zväzku s podtitulom „*Die geographische Verbreitung des Menschen*“ z r. 1891 sa koncentroval na problematiku sociálnej organizácii ľudských spoločností vo vzťahu k ich geografickému prostrediu. V tomto zväzku si dal výraznejšie záležať na uvádzaní empirických dôkazov. Pripísať to môžeme do istej miery aj jeho reakcii na súdobých kritikov, najmä geografa H. Wagnera z Göttingenu a antropológa F. Boasa.⁵⁶ V kontexte diskusií medzi nemeckou deterministickou antropogeografiou F. Ratzela a francúzskej posibilitickou antropogeografiou P. Vidala de la Blachea sa však ukazuje, že ich postoje neboli natoľko antagonistické, ako sa traduje v geografickej literatúre

⁵³ TATHAM, G. *Geography in Nineteenth century*, s. 64.

⁵⁴ EBERHARDT, P. *Poglądy antropogeograficzne i geopolityczne Friedricha Ratzla*. In *Przegląd Geograficzny*. 2015, 87, 2, s. 204 – 205.

⁵⁵ AGNUTEK, D. *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, 2013, s. 76.

⁵⁶ BUTTIMER, A. *Society and Milieu in the French Geographic Tradition*. Chicago: Rand McNally, 1971.

hlavného prúdu.⁵⁷ Podľa niektorých názorov je kategorizácia Ratzela ako deterministu výsledkom jeho neadekvátneho a jednostranného hodnotenia.⁵⁸

Ratzelov determinizmus, exponovaný predovšetkým v prvom zväzku jeho Antropogeografie, pracoval s predstavou kauzálnej súvislosti medzi charakterom prírodného prostredia (prírodnej krajiny) a charakterom a rozvojom obyvateľstva.⁵⁹ Epistemológia geografického determinizmu vychádzala z hľadania korelácií medzi dvomi súbormi empirických údajov, za použitia zväčša slovných generalizácií. Základným cieľom bolo ukázať, že jeden súbor empirických informácií (prírodné prostredie) je príčinou druhého súboru informácií (priestorová diferenciácia ľudí a ich aktivít). Slabinou determinizmu bola absencia jasných kritérií a exaktnej metodológie, ktorými by mohol overiť svoje zovšeobecňujúce tvrdenia týkajúce sa kauzality. Produktom geografického determinizmu boli preto zväčša predstavy o naivnej kauzalite, ktoré vyplývali z prehnaného a nekritického preceňovania použitých metód a zjavného zjednodušovania bez prísneho hodnotenia a verifikácie hypotéz.⁶⁰ Kritika geografického determinizmu poukázala na nedocenenie jemných odtieňov v rámci interpretácie závislosti. Korelácia totiž môže byť kauzálna (vzťah príčina – následok), kondicionálna (vzťah podmienka – podmienené) alebo môže ísť o možnosť v rámci kontinua opcií od rigorózneho kauzality po voľnú podmienenosť.⁶¹

Z hľadiska všeobecného vývoja geografického myslenia je geografický determinizmus situovaný do rámca modernej pozitivisticko-geografie.⁶² Evolucionizmus ako jeho východisko bol naturalistickou doktrínou ako z ontologického, tak aj epistemologického a metodologického hľadiska. Filozofická afiliácia k pozitivizmu vyplývala z toho, že akceptoval pozitívnu metódu a charakterizovalo ho naturalistické presvedčenie o možnosti skúmania ľudskej spoločnosti prostredníctvom prístupov a metód prírodných vied.⁶³

Deterministické myslenie dominovalo v antropogeografii koncom 19. a v prvých deceniách 20. storočia. Z nemeckého prostredia sa tieto koncepty rozšírili aj do iných národných geografických škôl. Pri difúzii geografického determinizmu do americkej a britskej geografie mala rozhodujúci úlohu Ellen Semple, ktorej venujeme prípadovú štúdiu.

⁵⁷ MERCIER, G. La région et l'État selon Friedrich Ratzel et Paul Vidal de la Blache. In *Annales de Géographie*. 1995, roč. 104, č. 583, s. 211 – 235.

⁵⁸ NATTER, W. Friedrich Ratzel's spatial turn. In *B/ordering Space*. H. Houtum van – O. Kramsch – W. Zierhofer (eds.). Burlington : Ashgate, 2005, s. 171.

⁵⁹ LOSSAU, J. Antropogeography (after Ratzel). In *International Encyclopedia of Human Geography*. Vol. 1. 1. vyd. R. Kitchin – N. Thrift (eds). Oxford : Elsevier, 2009, s. 146.

⁶⁰ JOHNSTON, R. J. *Philosophy and Human Geography. An Introduction to Contemporary Approaches*. 2. vyd. London : Arnold, 1986, s. 7.

⁶¹ MARŠÍK, M. K otázce determinismu ve vztahu přírodního prostředí a společnosti. In *Sborník Československé společnosti zeměpisné*. 1963, 68, 2, s. 140.

⁶² MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015, s. 34.

⁶³ JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 25.

Ellen Semple – priekopníčka geografického determinizmu v USA

Ellen Semple sa narodila počas občianskej vojny v r. 1863 v Louisville, Kentucky, v rodine zámožného obchodníka. Po rozvoде rodičov vyrastala s matkou, avšak to neovplyvnilo vysoký sociálny a ekonomický status rodiny. Vďaka tomu vyrastala v podnetnom prostredí a mala prístup ku kvalitnému vzdelaniu. V r. 1878 nasledovala svoju sestru a odišla študovať na Vassar College v Poughkeepsie, New York. Napriek svojmu veku nemala problém zvládnuť prijímacie skúšky. Venovala sa štúdiu histórie, ekonómie, moderných a klasických jazykov. V r. 1883 ukončila bakalárske štúdium ako valediktoriánka, teda najlepšia absolventka v ročníku, s právom predniesť rozlúčkový prejav na promócií. Po skončení školy sa venovala cestovaniu po Európe a následne prijala miesto učiteľky na sestrinej súkromnej škole v Louisville – The Semple Collegiate School, kde vyučovala latinčinu, staroveké dejiny a fyzickú geografiu.⁶⁴

V tomto období sa začala zaujímať o problematiku environmentálnych vplyvov, pričom sa oboznámila s nedokončenou dvojzväzkovou prácou anglického historika H. Bucklea *„History of Civilization in England“* z r. 1857 a 1861. Podľa tohto autora sa vývoj ľudstva riadi objektívnymi pravidlami, ktoré majú charakter prírodných a duchovných zákonov. Vyplynul z toho záver, že história sa nemôže zaobiť bez prírodovedného skúmania. S postupujúcim civilizačným pokrokom sa úloha prírodných zákonitostí znižuje a duchovných zvyšuje.⁶⁵ Človek prešiel podľa neho vývojom od štádia, v ktorom bol úplne pod kontrolou geografického prostredia, do štádia, v ktorom sa oslobodil od tejto kontroly a dokonca začal sám prostredie kontrolovať. Semple vyhodnotila tieto Buckleove závery ako nespoľahlivé a intuitívne tušila, že vplyv geografického prostredia si udržal význam až do aktuálnej doby.⁶⁶

V r. 1887 sa opäť vydala na cestu do Európy v spoločnosti svojej matky. V Londýne sa zoznámila s Duremom J. H. Wardom, ktorý bol čerstvým absolventom doktorandského štúdia na univerzite v Lipsku. Ward sa jej zmienil o charismatickom profesorovi antropogeografie F. Ratzelovi. Neskôr na tento moment Semple spomínala ako na zlomový moment svojej kariéry. Od Warda si vypožičala prvý zväzok Ratzelovej Antropogeografie a identifikovala v ňom pôsobivý prístup k štúdiu histórie a geografie. Rozhodla sa preto, že odíde študovať do Lipska. Najprv sa však pripravovala v rámci magisterského štúdia ekonómie a sociálnych vied na Vassar College. Súbežne udržiavala korešpondenciu s Wardom, s ktorým diskutovala o otázkach evolúcie a vplyvov rozličných typov geografického prostredia.⁶⁷

⁶⁴ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 11 – 13.

⁶⁵ JĘDRZEJCZYK, D. *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 1997, s. 22.

⁶⁶ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 14.

⁶⁷ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 14.

V r. 1891 prišla do Lipska, kde sa najprv venovala zdokonaľovaniu v nemeckej konverzácii. Univerzita v Lipsku ešte v tomto období neumožňovala ženám plnohodnotne sa zapísať na štúdium a absolvovať predpísané skúšky. Na základe dohody s fakultou im však bolo umožnené zúčastňovať sa prednášok a seminárov. Po ukončení kurzu mohli dostať svedectvo o získaných vedomostiach a schopnostiach. Na tejto báze získala Semple v r. 1891 – 1892 možnosť navštevovať Ratzelov geografický seminár. Zároveň sa zdokonaľovala v používaní induktívnej metódy výskumu u ekonóma W. Roschera.⁶⁸ Ratzel bol energický a charizmatický prednášateľ. Semple si s ním vytvorila veľmi dobrý vzťah a nemusela ani dodržiavať striktné pravidlá univerzity o tom, že ženské poslucháčky mohli prednášky sledovať len cez otvorené dvere zo susednej miestnosti.⁶⁹ V r. 1895 sa do Lipska vrátila a pokračovala v štúdiu. Osvojila si štyri základné Ratzelove tematické princípy, ktoré neskôr diskutovala vo svojich prácach. Išlo o princíp, že ľudské spoločenstvá sa rozvíjajú v rámci určitého rámca (*Rahmen*), využívajúc miesto (*Stelle*), potrebujúc priestor (*Raum*) a hľadajúc hranice (*Grenzen*).⁷⁰ Na základe toho sa rozhodla, že Ratzelovu koncepciu prinesie do amerického prostredia.

Na tomto mieste je potrebné upozorniť na to, že téma environmentalizmu nebola v americkej geografii úplne nová. Ritterov žiak A. H. Guyot v práci *„Earth and Man: Lectures on Comparative Physical Geography in its Relation to the History of Mankind“* z r. 1849 konštatoval, že človek je produktom Zeme. Protichodné stanovisko zaujal G. P. Marsh v práci *„Man and Nature; or, Physical Geography as Modified by Human Action“* z r. 1864, kde tvrdil, že človek fakticky formuje Zem. N. S. Shaler v knihe *„Nature and Man in America“* z r. 1891 konštatoval, že organizmy sú produktom terestriálnych podmienok a miera ich závislosti od prostredia sa zvyšuje s ich rastúcou vývojovou zložitosťou a vyspelosťou. Shalerove postoje boli plne konformné s Ratzelovou koncepciou.⁷¹ Shalerov žiak a predstaviteľ Harvardskej geografickej školy William Morris Davis presadzoval geografiu ako systematickú integračnú platformu skúmania fyziografie a ontografie v ich vzájomných vzťahoch. Išlo teda o skúmanie kauzálnej súvislosti medzi kontrolou geografického prostredia a odozvy človeka (angl. *„controls and responses“*).⁷² Davisov prístup teda nutne nepredpokladal, že všetko alebo hocičo v živote ľudskej spoločnosti je geograficky determinované, avšak tým, že geografickú determináciu považoval za centrálny záujem geografie ako vednej disciplíny, implicitne naznačil, že v mnohých prípadoch to tak bolo alebo by mohlo byť.⁷³

⁶⁸ MARTIN, G. J. *American Geography and Geographers. Toward Geographical Science*. Oxford : Oxford University Press, 2015, s. 392.

⁶⁹ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London New York : I. B. Tauris, 2010, s. 16.

⁷⁰ WANKLYN, H. *Friedrich Ratzel: A Biographical Memoir and Bibliography*. Cambridge : Cambridge University Press, 1961, s. 23.

⁷¹ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 27.

⁷² DAVIS, W. M. *Systematic Geography*. In *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1902, 41, s. 235 – 259.

⁷³ MEYER, W. B. – GUSS, D. M. T. *Neo-environmental determinism. Geographical Critiques*. Cham : Springer International Publishing, 2017, s. 16.

Novinkou v americkej geografii nebolo ani čerpanie inšpirácií z prostredia nemeckej geografickej školy. Malo už dlhoročnú tradíciu. Prejavovalo sa intenzívnou korešpondenciou medzi americkými a nemeckými geografmami (napr. S. F. B. Morse si dopisoval s A. von Humboldtom, J. D. Whitney s F. von Richthofenom, W. M. Davis s A. Penckom a W. Penckom a pod.). Výnimkou neboli ani študijné pobyty, spoločná účasť na kongresoch, spoločné exkurzie alebo študijné stáže. Ako príklad je možné uviesť švajčiarskeho imigranta A. H. Guyota, ktorý získal doktorát pod vedením C. Rittera na univerzite v Berlíne v r. 1835 a neskôr pôsobil ako profesor fyzickej geografie a geológie na College of New Jersey (dnešný Princeton). Americké prostredie sa mohlo s ritteriánskou geografiou zoznámiť v Guyotovej knihe „*The Earth and Man*“ z r. 1849. V r. 1855 – 1857 boli Ritterovými žiakmi A. D. White, neskorší prezident Cornell University a D. C. Gilman, ktorý sa neskôr stal prezidentom University of California, Berkeley a potom i prvým prezidentom John Hopkins University v Baltimore. Iným príkladom spolupráce boli vzájomné hostovania na univerzitách. A. Penck prednášal na Yale a Columbia University a W. M. Davis hosťoval na univerzite v Berlíne. Tieto väzby nemeckej a americkej geografie pokračovali aj v ďalšom období. Zlom nastal až počas prvej svetovej vojny, po ktorej americko-nemecké vzťahy výrazne ochladli a pozornosť americkej geografie sa obrátila smerom k francúzskej geografickej škole.⁷⁴

Semple sa stala súčasťou tejto intenzívnej spolupráce nemeckej a americkej geografie. Postupne sa vypracovala zo žiačky F. Ratzela na líderku antropogeografického hnutia v USA. V r. 1903 uverejnila svoju prvú monografiu „*American History and Its Geographic Conditions*“, ktorá vyvolala značný ohlas. Prinieslo jej to uznanie a R. D. Salisbury jej v r. 1906 ponúkol čiastkový úväzok na univerzite v Chicagu, kde potom prednášala až do r. 1924.⁷⁵ Okrem toho uskutočňovala prednášky aj na iných amerických univerzitách (Wellesley College v r. 1914, University of Colorado v r. 1915, Western Kentucky University v r. 1917, Columbia University v r. 1918, University of California, Los Angeles, v r. 1925) a v r. 1912 a 1922 hosťovala na univerzite v Oxforde.⁷⁶ Od r. 1921 pôsobila na Clark University vo Worcestri. Jej významnú pozíciu v americkej geografii potvrdzuje fakt, že ju v r. 1921 zvolili ako prvú ženu za prezidentku Asociácie amerických geografov (Association of American Geographers). Zdravotná indispozícia po infarkte na jeseň 1929 jej činnosť začala výrazne limitovať. Napriek tomu za pomoci kolegov dokončila svoju tretiu knihu „*The Geography of the Mediterranean Region: Its Relation to Ancient History*“, vydanú v r. 1931. Zomrela v r. 1932.⁷⁷

⁷⁴ MARTIN, G. J. *American Geography and Geographers. Toward Geographical Science*. Oxford : Oxford University Press, 2015, s. 3 – 61.

⁷⁵ COLBY, Ch. Ellen Churchill Semple. In *Annals of the Association of American Geographers*. 1933, 23, 4, s. 233.

⁷⁶ MARTIN, G. J. *American Geography and Geographers. Toward Geographical Science*. Oxford : Oxford University Press, 2015, s. 441.

⁷⁷ COLBY, Ch. Ellen Churchill Semple. In *Annals of the Association of American Geographers*. 1933, 23, 4, s. 237.

Kniha „Influences of Geographic Environment“ a štúdium religii

Kardinálnym prínosom E. Semple bolo sprostredkovanie Ratzelovej koncepcie anglofónnym geografovi. Neobmedzila sa len na doslovný preklad Ratzelovej práce, ale rozhodla sa jeho prácu dôkladne reorganizovať a sprehľadniť tak, aby mohla byť prijatá v prostredí anglo-americkej geografie. Tejto úlohy sa ujala na priamu výzvu F. Ratzela, ktorý ju o to požiadal pred svojou smrťou v r. 1904. Niekoľkoročný projekt vyústil do uverejnenia kľúčovej knihy „*Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-geography*“.⁷⁸ Semple v tomto období pôsobila len na čiastkový úväzok na univerzite v Chicagu, takže mala dostatok času na prípravu rukopisu. Zväčša sa zdržiavala v Louisville alebo v provizórnom obydli v pohorí Catskill, kde našla veľmi pokojné prostredie pre intenzívnu prácu.⁷⁹

Kniha napokon vyšla v r. 1911. Semple v predhovore vysvetlila svoju motiváciu, ktorá ju viedla k jej napísaniu. Podrobnejšie objasnila jej intelektuálnu genézu. Ocenila predovšetkým Ratzelov zásadný prínos pre konceptualizáciu antropogeografie. Zároveň však poukázala na slabé miesta jeho prác. Vychádzajúc z tejto kritiky vysvetlila zámer o adaptáciu jeho koncepcie do anglo-amerického prostredia. Zreorganizovala obsah knihy. Prehodnotila viaceré základné Ratzelove princípy, pričom sa ich snažila sprehľadniť, vyjasniť, preformulovať, modifikovať a prípadne i odmietnuť. Niektoré pasáže, ktoré považovala za príliš rozsiahle, skrátila, iné, naopak, rozšírila. Modifikovala alebo vylúčila viaceré Ratzelove zovšeobecnenia, ktoré nepovažovala za dostatočne empiricky podložené. Doplnila nové zdroje a argumenty, ktoré mali podporiť iné zovšeobecňujúce poznatky. Rozhodla sa vylúčiť kontroverzné časti týkajúce sa organickej teórie spoločnosti a štátu, ktoré nadviazali na Spencerov sociálny darvinizmus. Bolo to prezieravé, pretože práve táto časť bola neskôr zneužitá na ideologické odôvodnenie imperialistických geopolitických koncepcií v Nemecku. Odmietla tiež aplikáciu konceptu rasy ako vysvetľujúcej kategórie. Vychádzala z predpokladu, že ak rozličné etnické spoločenstvá žijúce v podobných prostrediach, vykazujú sociálne, ekonomické, historické alebo kultúrne podobnosti, potom je to výsledok pôsobenia geografického prostredia, a teda nemá to súvis s rasou.⁸⁰ Namiesto termínu geografický determinant preferovala termín geografický faktor, resp. geografický vplyv. S veľkou opatrnosťou pristupovala tiež ku konceptu geografickej kontroly, s ktorým predtým prišiel W. M. Davis.⁸¹

Celá kniha má rozsah 683 strán, je organizovaná do 17 kapitol, ktoré dopĺňa predhovor a register. Názvy kapitol sú nasledovné: 1. kapitola: Fungovanie geografických faktorov v dejinách; 2. kapitola: Kategórie geografických vplyvov; 3.

⁷⁸ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 35.

⁷⁹ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 39.

⁸⁰ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-geo-geography* New York : Henry Holt and Company, 1911, s. v – viii.

⁸¹ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge*. London – New York : I. B. Tauris, 2010, s. 39 – 42.

kapitola: Spoločnosť a štát vo vzťahu ku krajine; 4. kapitola: Pohyby ľudí a ich geografický význam; 5. kapitola: Geografická poloha; 6. kapitola: Geografické územie; 7. kapitola: Geografické hranice; 8. kapitola: Obyvatelia pobreží; 9. kapitola: Oceány a uzavreté moria; 10. kapitola: Vzťah človeka k vode; 11. kapitola: Antropogeografia riek; 12. kapitola: Kontinenty a ich polostrovy; 13. kapitola: Ostrovní ľudia; 14. kapitola: Planiny, stepi a púšte; 15. kapitola: Horské bariéry a ich priesmyky; 16. kapitola: Vplyvy horského prostredia a 17. kapitola: Vplyvy klímy na človeka.⁸² V ďalšej časti sa nebudeme venovať komplexnému rozboru textu, ale sústredíme sa len na pasáže relevantné z hľadiska skúmania religióznej problematiky.

V prvej kapitole vysvetľuje autorka vlastnú antropogeografickú koncepciu. Môžeme ju stručne charakterizovať nasledovnými tézami. Človek a ľudská spoločnosť nemôže byť vedecky skúmaná izolovane od zemského povrchu (čiže vytrhnutá z kontextu svojich vzťahov s geografickým prostredím). Výskum prírodného prostredia je nevyhnutné realizovať modernými vedeckými metódami. Vzťahy človeka a geografického prostredia sú výrazne komplexnejšie, ako je to v prípade vzťahov vysoko organizovaných rastlín a živočíchov. Komplexné geografické faktory nemôžu byť skúmané bez zohľadnenia kontextu evolúcie. Človek bol podstatne viditeľnejší a hlučnejší pri podmaňovaní si prírodného prostredia ako skryté a pretrvávajúce vplyvy prírody na človeka, čo viedlo k tomu, že vplyv prírodného prostredia na človeka bol dlho prehliadaný a podceňovaný. Pri riešení každého historického problému je teda potrebné zvažovať dva hlavné faktory, ktoré sú v literatúre variabilne interpretované v podobe binárnych vzťahov: dedičnosť a prostredie, človek a jeho geografické podmienky, vnútorné sily rasy a vonkajšie sily miesta výskytu. Geografický prvok v rámci dlhjej histórie ľudstva pôsobil silne a permanentne. Je stabilnou silou, ktorá nikdy nespí.⁸³ Autorka zjavne tenduje k environmentálnemu determinizmu na báze lamarckizmu a sociálneho darvinizmu, čo dokumentujú ďalšie citáty z tejto časti práce:

- „Človek je produkt zemského povrchu. Znamená to, že je nielen dieťaťom Zeme, prachom svojho prachu; ale že ho Zem porodila, nakrmila, postavila pred neho úlohy; riadila jeho myšlienky; konfrontovala ho s ťažkosťami, ktoré posilnili jeho telo a vybrúsili jeho rozum; postavila pred neho problémy s navigáciou alebo zavražďovaním a zároveň šepkala náznaky ich riešenia. Vstúpila do jeho kostí a tkanív, do jeho mysle a duše.“⁸⁴
- „História má tendenciu sa opakovať vďaka stabilnému a nemennému geografickému elementu.“⁸⁵

⁸² SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. ix – xvi.

⁸³ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. 2.

⁸⁴ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. 1.

⁸⁵ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. 2.

- „Geografické prostredie, prostredníctvom svojho pretrvávajúceho vplyvu získava osobitný význam. Jeho účinok nie je obmedzený len na určitú historickú udalosť alebo historickú epochu, ale ... smeruje k tomu, aby bol pociťovaný v rozličných podobách aj vo všetkých nasledujúcich historických obdobiach.“⁸⁶

Z hľadiska našej témy, týkajúcej sa geografickej interpretácie religióznej problematiky, poskytuje text knihy mnoho príkladov geograficko-deterministického prístupu. Ilustrovať to môžeme na argumentoch autorky v prospech tézy, že prostredie púští vedie ich obyvateľov k inklinácii k monoteistickým religióznym systémom. Robí tak hneď v prvej kapitole a potom obširnejšie v štrnástej kapitole, kde charakterizuje religie nomádskych pastierov:

- „Na veterných plošinách, nekonečných trávnatých pastvinách a suchých púšťach, kde putuje so svojimi stádami dobytká z pastviny na pastvinu, z oázy do oázy, kde život prináša veľa ťažkostí, ale zároveň aj oslobodenie od tvrdej driny, kde mu pozorovanie pasúcich sa stád dáva čas na rozjímanie a jeho myšlienky nadobúdajú neomylnú gigantickú jednoduchosť, sa náboženstvo stáva monoteizmom, Boh sa stáva jediným, bezkonkurenčným ako piesok púšte a tráva stepi, ktorá sa tiahne ďalej a ďalej bez prestávky alebo zmeny.“⁸⁷
- „História nám poskytuje dôkazy, že existuje niečo ako duch púšte pre zrod náboženstva. Huc a Gabin preukázali hlbšie náboženské cítenie u budhistických nomádov v strednej Ázii v porovnaní s čínskymi obyvateľmi nížin. Vznik a rozvoj troch veľkých monoteistických religii sveta je úzko spojený s púšťami Sýrie a Arábie. Areál výskytu islamu zahŕňa stepnú zónu Starého sveta od Senegalu a Gambie a Zanzibaru až po Indus, Tarim a Ob. Na tomto rozľahlom území žijú veľmi rôznorodé etniká. Prejavuje sa tu psychologický vplyv geografického prostredia. Suché a čisté ovzdušie stimuluje schopnosti obyvateľov púšte, avšak fádne a monotónne prostredie im poskytuje len málo práce. Mysel, ktorá nenachádza dostatok materiálu pre logickú dedukciu, upadá do kontemplácie. Duševná činnosť je preto obmedzená, neproduktívna, zúžená, zatiaľ čo predstavivosť je neobmedzená a nespútaná. Pastierski nomádi získavajú zo svojho monotónneho prostredia dojem jednoty. Z tohto dôvodu potom, čo vyrastú zo svojich primitívnych rodových náboženských predstáv, majú tendenciu inklinovať k monoteizmu.“⁸⁸

Geografické prostredie umožňujúce len nomádsky spôsob života pastierov ovplyvnilo podľa autorky i sakrálnu literatúru:

- „To, že sakrálna literatúra judaizmu a kresťanstva je len v nevýraznom súlade so západným myslením, je spôsobené tým, že bola napísaná v symbolike

⁸⁶ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. 6.

⁸⁷ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. 1 – 2.

⁸⁸ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography*. New York : Henry Holt and Company, 1911, s. 511 – 512.

*pastierskych nomádov. Jej postavy reflektujú život na púšťach a pastvinách. Pre nich obsahovalo západné myslenie len málo im zodpovedajúcich ideí.*⁸⁹

V rámci prvej kapitoly je ešte pozoruhodné konštatovanie autorky o geografickej podmienenosti priestorovej mobility náboženských predstáv. Kľúčovú úlohu v tomto procese zohrali komunikačné trasy, ktoré zväčša kopírovali údolia a toky riek. Uvádza príklad Burgundov, ktorí prijali v 5. stor. ariánstvo, prostredníctvom podunajskej komunikačnej cesty z aténskych a alexandrijských škôl, pričom odolávali rímskym verziám kresťanstva, šíriacim sa údolím Rhôny.⁹⁰

Kardinálnou časťou knihy je druhá kapitola, v ktorej autorka systematizuje a klasifikuje vplyvy geografického prostredia a vymedzuje štyri základné kategórie, resp. klasifikačné triedy. Prvú tvoria fyzické vplyvy prírodného prostredia, na ktoré človek reaguje adaptáciou v podobe jeho fyzických, fyziognomických a fyziologických špecifik (napr. vplyv klímy a nadmorskej výšky na výšku postavy, pigmentáciu pokožky, farbu a tvar vlasov a pod.). Okrem priamych, autorka upozorňuje i na nepriame vplyvy geografického prostredia na fyzické črty človeka, ktoré sa prejavujú v súvislosti s dominantnými aktivitami obyvateľstva (rozličné deformácie tela – napr. uvádza príklad indiánov v Paraguaji, žijúcich na rieke Paraguaj, ktorí majú v dôsledku trávenia času v kanoe nadmerne vyvinuté ramená a hrudné svaly).⁹¹ Druhú skupinu tvoria psychické vplyvy prírodného prostredia, ktoré sa odrážajú v diferenciácii ľudí podľa temperamentu. Tieto vplyvy sa podľa autorky odrážajú v náboženstve, literatúre, jazyku, spôsoboch myslenia a pod. Podáva celý rad príkladov. Celá mytológia Polynézanov odráža fakt, že ich obklopuje oceán. Peklo v predstavách Inuitov je búrkami sužované, veľmi studené a tmavé miesto. V prípade Židov je však peklo spojené s večným ohňom. Budha, ktorý sa narodil v monzúnovom podnebí podhoria Himalájí a zápasil s letargiou, indukovanou teplotou a vlhkom klímou, si nebo predstavoval ako nirvánu, teda ako miesto zastavenia akejkoľvek aktivity a individuálneho života.⁹² Tretiu klasifikačnú triedu tvoria geografické vplyvy na sociálny a ekonomický vývoj ľudí, najmä v súvislosti s hojnosťou alebo, naopak, nedostatkom prírodných zdrojov, lokálnymi podmienkami, uľahčujúcimi alebo komplikujúcimi saturáciu potrieb. Autorka uvádza, že tieto faktory podmieňujú veľkosť ľudských spoločenstiev, ktorá sa odvíja od disponibilných zdrojov.⁹³ Štvrtú skupinu tvoria geografické faktory ovplyvňujúce mobilitu a priestorovú distribúciu ľudstva (napr. prírodné bariéry – pohoria, rieky, moria, mokrade, púšte). Prírodné bariéry môžu podľa autorky izolovať od seba skupiny ľudí, a tým zachovávať odlišnosti v ich charakteristikách. Na druhej strane dobre prístupné územia sú geograficky pohostinné a podporujú miešanie etník, kultúr, náboženstiev, ideí a výmenu tovarov a informácií.⁹⁴ Autorka pouka-

⁸⁹ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 27.

⁹⁰ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 27.

⁹¹ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 33 – 40.

⁹² SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 41.

⁹³ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 43.

⁹⁴ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 45.

zuje, že uvedené štyri triedy geografických vplyvov pôsobia na ľudí pri zmene ich geografického prostredia v súvislosti s migráciou. Mnoho svojich charakteristík si síce zachovávajú, avšak pomaly sa adaptujú na nové podmienky. Týka sa to najmä fyzických charakteristík. Rýchlejšie zmenám podlieha sociálna organizácia. Z biblických dejín poukazuje na príklad Abraháma, ktorý sa so synovcom Lótom vydal so stádami z aridných oblastí severnej Mezopotámie do Kanaánu za lepšími hydrologickými podmienkami. Ich potomkovia sa namiesto pastierstva začali venovať roľníctvu. Pre Mojžiša a Židov takto vznikol problém preventívnej ochrany pred asimiláciou vlastných náboženských predstáv a zvyklostí, zrodených v osamelosti púšte, s náboženskými predstavami v tejto oblasti usadených semitských kmeňov.⁹⁵

Religiózna problematika sa objavuje aj v kapitole zameranej na štúdium pohybov obyvateľstva a ich geografického významu. Autorka uvádza príklady dôsledkov náboženských konfliktov a vojen. Napríklad v dôsledku prenasledovania vo Francúzsku v 16. a 17. storočí boli nútení Hugenoti utiecť do Švajčiarska, Holandska, Anglicka, Južnej Karolíny a dokonca sa pokúsili založiť kolónie na pobreží Brazílie. Hugenoti podľa nej výrazne prispeli k sociálnemu a ekonomickému rozvoju komunít, ktorých súčasťou sa stali.⁹⁶ Interessantné sú úvahy autorky o vzájomnej previazanosti obchodu, politiky a náboženstva v rámci ovplyvňovania historického vývoja. Ilustruje to na príklade Číny, ktorá moderné kresťanské misie vnímala ako efektívny nástroj európskych aktérov na šírenie ekonomickej a politickej moci. Jezuiti spoločne s obchodníkmi s kožušinou spoločne prenikli do nedotknutých častí koloniálnej Kanady. Podobne španielski kňazi a zlatokopovia spoločne osídľovali Mexiko a Peru. Zakladateľ metodistickej misie v r. 1834 vo Willamette Jason Lee pocítil podľa vlastných slov konverziu svojej role z kazateľa na kolonizátora.⁹⁷ Osobitným typom mobility ľudí súvisiacich s religiami sú podľa Semple púte. Identifikovala v nich viac alebo menej zreteľný komerčný aspekt, nakoľko významne prispievali k cirkulácii ľudí a myšlienok. Púte mali teda významné politické, ekonomické a intelektuálne efekty. Uvádza niekoľko príkladov pútí z rozličných historických období – napr. púte do mesta Bubastis v starovekom Egypte, púte do Jeruzalema, Ríma, Mekky a pod. Podrobnejšie charakterizuje každoročnú púť moslimov územím Afriky na východ cez Sudán a Červené more do Mekky, ktorej sa v r. 1905 zúčastnilo viac ako 80-tis. pútnikov. K pútnikom sa pripája mnoho karaván obchodníkov za účelom ich ochrany a zároveň profitu, pretože počas putovania zvyknú realizovať svoje obchodné zámery. Francúzska a britská koloniálna správa ochraňuje a podporuje týchto pútnikov s cieľom budovať si reputáciu, a teda propagovať európsky systém zaistenia bezpečnosti, organizácie a pravidiel.⁹⁸ Autorka zároveň uvádza príklad mýtických krajín, ktoré majú potenciál stimulovať migráciu. Bájne Eldorado s hojnosťou zlata a drahoka-

⁹⁵ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 47.

⁹⁶ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 93.

⁹⁷ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 98.

⁹⁸ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 99 – 100.

mov počas 16. a 17. stor. takto udržiavalo záujem španielskych kolonistov o exploračné výpravy po území Latinskej Ameriky⁹⁹.

Semple v tejto kapitole venuje pozornosť aj metodickým otázkam výskumu mobility obyvateľstva. Za relevantné považuje tri geografické entity, ktoré je možné kartograficky interpretovať, hoci pripúšťa, že nemajú ostré hranice. Reprezentujú ich tri po sebe nasledujúce geografické lokácie stelesňujúce geografické podmienky schopné ovplyvniť pohybujúce sa skupiny ľudí alebo ich pohyb. Sú to východisková krajina, tranzitná krajina a cieľová krajina. Tranzitná krajina má podľa autorky najvyššiu dôležitosť pri skúmaní relígií, ktoré sa môžu počas presunu transformovať. Kresťanstvo by nemohlo ovládnuť svet, ak by si zachovalo formu, ktorú získalo v stiesnených a izolovaných podmienkach Palestíny. Úspešné bolo vďaka modifikáciám, ktoré sa udiali v Malej Ázii, Egypte, Grécku a Ríme, čím sa stalo kozmopolitnou religiou v celom Stredomorí.¹⁰⁰

V rámci šiestej kapitoly si Semple všíma efekt priestorovej difúzie relígií v rámci rozsiahlych geografických území a ich prispôsobovanie sa novým geografickým podmienkam. V dôsledku toho je kresťanstvo v Sankt Peterburgu odlišné od kresťanstva káhirských Koptov, iné je kresťanstvo v Ríme, iné v Londýne a opäť iné v Bostone. Budhizmus tiež nadobúda iné zafarbenie na Cejlóne ako v Tibete, Číne alebo v Japonsku.¹⁰¹ Autorka taktiež interpretuje vývoj relígií v kontexte ich geografického teritória. Podľa nej každá religia na začiatku svojho vývoja nesie znaky úzkeho teritoriálneho kontextu svojho pôvodu, teda výsledovateľného miesta výskytu primitívneho spoločenstva alebo úzkeho teritoriálneho okruhu, z ktorého sa neskôr rozšírila. Na začiatku vývoja ide o rodovú relígiu, v ktorej je jasne odlišný môj Boh od Boha iných. Dokonca aj keď sa neskôr religia priestorovo rozšíri do podoby univerzálneho systému, stále si ponecháva reziduálne formy svojej lokálnej minulosti. Takto Jeruzalem, Rím, Mekka zostávajú posvätnými cieľmi pútnikov, hoci ich monoteistická viera a etické princípy boli široko importované po celom svete.¹⁰² Iným aspektom, ktorý si autorka všíma, je, že teritoriálna expanzia ľudí a štátov sa odvíja od ich priestorových koncepcií a ideálov. Primitívne spoločenstvá navyknuté na rozdelenie do malých klanových skupín, nesú všetky znaky tejto teritoriálnej kompresie. Ich geografický horizont je limitovaný do okruhu niekoľkodňového pochodu. Poznajúc len tento svoj malý svet, majú tieto primitívne etniká tendenciu preceňovať veľkosť a význam svojho teritória a nie sú schopné kontrolovať širšie územie. Rozsah teritória má teda psychický vplyv na percepciu teritória a na priestorovú mierku ambícií politickej expanzie. Tento aspekt aplikuje aj na relígie. Ilustruje to na príklade spoločenstva malej Judskej plošiny, kde sa síce zrodil univerzálny religiózny systém, avšak napriek tomu liplo na svojej provinčnej bigotnosti v rámci úzkeho kmeňového

⁹⁹ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 111.

¹⁰⁰ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 122.

¹⁰¹ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 175.

¹⁰² SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 185.

náboženstva a odvrhlo vieru v Krista, ktorá si našla vhodné teritórium v mediteránnej Európe.¹⁰³

Jedenásta kapitola sa týka antropogeografickej problematiky riek. Rieky bývajú často prepletené s mytológiou a náboženstvami. Stávajú sa predmetom uctievania alebo predstavujú božstvá, ktoré treba upokojiť. Mnohé rieky alebo brody sa stávajú významnými pútnickými cieľmi (napr. Níl, Jordan, Ganga, Indus, Jamuna). Významnú úlohu zohral Rýn v nemeckej mytológii.¹⁰⁴

V trinástej kapitole, venovanej obyvateľom ostrovov, nájdeme zaujímavú analýzu mechanizmov adaptácie importovaných náboženských predstáv v podmienkach Japonska. Autorka uvádza, že uvedenie cudzej náboženskej koncepcie do podmienok Japonska bolo spojené s procesmi selekcie a dômyselnej modifikácie s ohľadom na národné ideály a potreby. Budhizmus, ktorý bol importovaný z ázijskej pevniny, bol výrazne japonizovaný, a preto sa výrazne odlišuje od kontinentálneho budhizmu. Katolicizmus, ktorý priniesli jezuiti v 17. stor., sa musel predtým, ako bol prijatý, prispôbiť japonským štandardom povinností a rituálov. Počas všetkých týchto importov si však Japonci uchovali v srdciach svoju národnú vieru, ktorou je šintoizmus. Šintoizmus prevyšuje naďalej konkurenčné náboženské systémy. V tom sa prejavuje japonský ostrovný konzervativizmus.¹⁰⁵

V šestnástej kapitole Semple uvažuje o vplyvoch horského prostredia na človeka. Poukazuje na región Auvergne, ktorý zaberá Francúzske stredohorie. V tejto oblasti bol zaznamenaný výnimočne vysoký počet mladých ľudí, ktorí sa rozhodli dodržiavať celibát. Chlapci preferovali kariéru katolíckych kňazov a dievčatá vstupovali do kláštorov. Autorka to pripisuje vplyvom horského prostredia s obmedzenými zdrojmi pre ekonomický rozvoj. Celibát späť s emigráciou z oblasti takpovediac „čistí“ pôdu pre prvorodeného syna, ktorý má prednostné právo pri dedičskej postupnosti majetku. Hospodárska chudoba horskej oblasti Auvergne takto viedla k inštitucionalizácii primogenitúry. Súvislosť medzi horským prostredím a monasticizmom sa podľa autorky prejavila aj v Tibete, ktorý patril medzi oblasti s najvyšším podielom obyvateľov dodržiavajúcich celibát na svete (cca tretina celej mužskej populácie). Podobná súvislosť existovala aj v prípade výskytu polyandrie, ktorej výskyt koreluje s výskytom lamasérií. Týkalo sa to však len roľníckych vrstiev, pretože v prípade tibetských nomádskych pastierov sa praktizovala monogamia alebo polygýnia.¹⁰⁶ Na inom mieste tiež poukazuje, že horské prostredie poskytuje podmienky náboženským dogmám hŕževnato odolávať novým vplyvom, čo už nie je typické pre nížinné oblasti. Ilustruje to na príklade religie kaľárov z pohoria Hindúkuš v Badachšáne, ktorí sú zrejme pelasgského, ranogréckeho alebo perzského pôvodu. Ich náboženstvo má synkretický charakter

¹⁰³ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 196.

¹⁰⁴ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 360.

¹⁰⁵ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 414.

¹⁰⁶ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 582 – 583.

s prvkami pohanstva, brahmanizmu a zoroastrizmu. Žiadna z týchto relígií nedokázala vytlačiť z pozície tie ďalšie, preto sa všetky tri skombinovali.¹⁰⁷

Uvedené príklady interpretácie religióznej problematiky poukazujú na evidentnú inklináciu E. Semple ku geografickému determinizmu. Jej kniha *„Influences of Geographic Environment“* získala značnú pozornosť odborných kruhov i verejnej mienky. Mnohé vedecké periodiká i tlač vydali viac ako 40 recenzií. Na tomto mieste je zaujímavé poukázať na britské prostredie, kde sa o popularizáciu knihy zaslúžil škótsky geograf a sekretár Kráľovskej geografickej spoločnosti (Royal Geographical Society) J. S. Keltie, ktorý požiadal G.G. Chisholma, aby napísal na ňu recenziu. Kniha vyšla práve v čase, keď v britskom prostredí prebiehala diskusia o kríze geografie ako vedného odboru, ktorú inicioval Ch. F. Arden-Close – prezident geografickej sekcie Britskej asociácie pre pokrok vedy (British Association for the Advancement of Science). Jeho kritika reflektovala tenzie medzi deskriptívnym (idiografickým) komponentom na jednej strane a vedeckým, vysvetľujúcim (nomotetickým) komponentom geografie na druhej strane. Druhý komponent bol podľa neho nedostatočne rozvinutý, a preto presadzoval výraznejšie angažovanie sa geografov v prospech kvantitatívnych výskumných postupov. Arden-Close touto aktivitou stimuloval ďalšieho škótskeho geografa G. G. Chisholma z univerzity v Edinburghu k obrane intelektuálnej pozície geografie. Chisholm v rámci týchto argumentov využil vydanie knihy E. Semple (okrem nej tiež reflektoval vydanie knihy francúzskeho geografa J. Brunhesa *„La géographie humaine“* z r. 1910), aby odmietol Closeho názor o nevedeckom charaktere geografie a potvrdil jej nomotetický status.¹⁰⁸ Väčšina ďalších recenzentov prijala knihu priaznivo (napr. W. M. Davis, C. Colby, R. H. Whitbeck, O. Schlütter, R. Alamgià, G. Roorbach). Na druhej strane sa našli aj kritické stanoviská, ktoré poukazovali na determinizmus a nízku použiteľnosť jej postupu pri výskume iných lokalít (napr. J. Fleure).¹⁰⁹ Postupne narastali pochybnosti o deterministickej paradigme, ktoré do istej miery súviseli aj s presunom pozornosti amerických geografov z nemeckej antropogeografickej školy na francúzske školu regionálnej geografie s posibilistickou orientáciou (Vidal de la Blache, J. Brunhes, R. Blanchard), najmä počnúc obdobím prvej svetovej vojny. E. Semple síce venovala mnoho energie, aby svoju koncepciu predstavila a diseminovala rozličným publikám v USA, Európe i v Ázii. Bola rétoricky zdatná a absolvovala množstvo prednášok určených odbornej verejnosti na univerzitách, kluboch, vedeckých inštitúciách. Prednášala aj pre širokú verejnosť.¹¹⁰ Paradoxne si však nevychovala priameho nástupcu. Medzi jej žiakmi sa našli takí, ktorí jej prístup oceňovali (napr. S. Visher), ale aj takí, ktorí postupne stupňovali jeho kritiku (napr. C. Saue-

¹⁰⁷ SEMPLE, E. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System...*, s. 599.

¹⁰⁸ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception...*, s. 76 – 79.

¹⁰⁹ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception...*, s. 72 – 91.

¹¹⁰ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception...*, s. 93 – 117.

r).¹¹¹ V rozvoji deterministickej paradigmy pokračoval jej generačný spolupútnik E. Huntington a o generáciu mladší austrálsky geograf T. G. Taylor.¹¹²

Na pôde americkej geografie sa objavili v priebehu 20. rokov 20. stor. alternatívne prístupy – napr. v podobe koncepcie geografie ako humánnej ekológie H. Barrowsa (bol kolegom E. Semple na univerzite v Chicagu) či morfológie krajiny, resp. kultúrnej geografie C. Sauera (bol žiakom E. Semple a H. Barrowsa na univerzite v Chicagu).¹¹³ V 30. rokoch 20. stor. sa v rámci americkej geografie do popredia dostal koncept regiónu a regionálny prístup, pričom kľúčovú úlohu pri etablovaní chorologickej paradigmy zohral R. Hartshorne, vo významnej miere inšpirovaný prácami nemeckého geografa A. Hettnera.¹¹⁴

Záver

Geografický determinizmus, resp. environmentálny determinizmus v geografii, bol vplyvným paradigmatickým prúdom na konci 19. a v prvej štvrtine 20. storočia. Jeho udomácnenie v geografii odrážalo dobový intelektuálny, sociálny, politický a ekonomický kontext.¹¹⁵ Z hľadiska sociálneho kontextu išlo o geografickú expresiu sociálneho darvinizmu, ako ideológie legitimizujúcej princípy prevzaté z biológie 19. storočia. Od 20. rokov 20. stor. sa stupňovala jeho kritika, ktorá viedla k jeho vypudeniu z hlavného prúdu geografie. Za najväčší teoretický nedostatok environmentálneho determinizmu bol považovaný zjednodušený pohľad na priame príčinné prepojenie medzi prírodnými procesmi a rasovými charakteristikami bez primeranej konceptualizácie sociálnych štruktúr, prostredníctvom ktorých sa realizujú vzťahy medzi prírodným prostredím a socializovaným človekom. Najzávažnejšie výhrady sa týkali toho, že poskytol teoretickú bázu pre imperialistické, rasistické a xenofóbne geopolitické koncepcie,¹¹⁶ ktoré viedli k tragédii druhej svetovej vojny. Z uvedených dôvodov sa výskum vzťahov človeka a geografického ocitol mimo ohniska záujmov geografov. Do značnej miery sa to týka aj výskumu religii. Geoinfluenčnú paradigmu nahradila v 20. rokoch 20. stor. religioinfluenčná paradigma a tá v 60. rokoch 20. stor. ustúpila synteticko-influenčnej paradigme.

V ostatných deceniách sa môžeme stretnúť s neoenvironmentálnym determinizmom, a to i v prácach vplyvných osobností (J. Sachs, J. Diamond a pod.).¹¹⁷ Tieto prístupy podrobil kritike D. Harvey (2012, s. 152), ktorý ich označil za banálnu verziu geografického determinizmu. Za nebezpečné označil to, že oživujú

¹¹¹ KEIGHREN, I. M. *Bringing Geography to Book. Ellen Semple and the Reception...*, s. 122.

¹¹² MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015, s. 72 – 73.

¹¹³ MARTIN, G. J. *American Geography and Geographers. Toward Geographical Science*. Oxford : Oxford University Press, 2015, s. 414 – 416.

¹¹⁴ MARTIN, G. J. *American Geography and Geographers. Toward Geographical Science*. Oxford : Oxford University Press, 2015, s. 886 – 898.

¹¹⁵ PEET, R. The social origins of environmental determinism. In *Annals of the Association of American Geographers*. 1985, 75, 3, s. 309 – 333.

¹¹⁶ NAYAK, A. – JEFFREY, A. *Geographical Thought. An Introduction to Ideas in Human Geography*. 1. vyd. Harlow : Pearson Education Limited, 2011, s. 25.

¹¹⁷ MATLOVIČ, R. – MATLOVIČOVÁ, K. *Geografické myslenie*. Prešov : FHPV PU, 2015, s. 75.

niekedy sebanaplňujúce sa teórie darvinovských bojov medzi štátmi o geopolitickú nadvládu.¹¹⁸ Z uvedených dôvodov je potrebné pristupovať k týmto snahám kriticky, avšak nemožno im uprieť istý heuristický potenciál, najmä v súvislosti s koncepciou bioregionalizmu, resp. pri výskumoch klimatickej zmeny či komplexnejších výskumoch situovaných do konceptuálneho rámca antropocénu.

¹¹⁸ HARVEY, D. *Záhada kapitálu. Přežije kapitalismus svou po-slední krizi?* Praha : Rybka Publishers, 2012, s. 152.

KATOLÍCKY KŇAZ FLORIÁN TOMÁNEK V STRANE SLOBODY (1946 – 1947)

THE CATHOLIC CLERGYMAN FLORIÁN TOMÁNEK IN STRANA SLOBODY (FREEDOM PARTY) (1946 – 1947)

Peter OLEXÁK

The Catholic priest and deputy Florián Tománek (1877 – 1948) can be regarded as one of the figureheads that, after World War II, spearheaded Political Catholicism. He is an example mirroring the political life in Slovakia at his lifetime. His political dedication for the Liberty Party (Strana slobody) can be considered as one the interesting moments of his personal life, but serves also as an example for the zeitgeist after World War II that had been shaped by a reshuffling of the political forces in the renewed Czecho-Slovakia. The intention of this paper is to explore relevant sources to reconstruct his part in the set-up of the post-World War Political Catholicism and to highlight his contributions for and his role in the Liberty Party (Strana slobody).

Key words: Florián Tománek, Liberty Party (Strana slobody), elections 1946.

Úvod

Nemožno povedať, že by postava kňaza, politika a novinára Floriána Tománka (1877 – 1948)¹ patrila medzi úplne zabudnuté. Svedčí o tom niekoľko prác po roku 1989, ktoré sa priamo alebo okrajovo zaoberajú jeho životom.² Dote-

¹ Štúdia je čiastkovým výstupom v rámci projektu VEGA 1/0035/17 Florián Tománek – kňaz, politik, publicista.

V úvodnej poznámke považujeme za potrebné skorigovať faktografické nepresnosti, ktoré sa vyskytujú v slovníkoch, ale aj novšej literatúre. Florián Tománek sa narodil 4. 5. 1877 v Borskom sv. Petri (Bur-Szent-Péter). Gymnaziálne štúdia absolvoval v Skalici a Bratislave, teologické štúdia v Trnave a Spišskej Kapitule. Za kňaza bol vysvätený v Spišskej Kapitule 14. 6. 1903. Bol kaplánom v Podvlku, Čimhovej, Veličnej, Lokci, Hybiach, Poprade, Markušovciach, Zázrivej, Hruštíne, Nižných Ružbachoch a Rabči. Už počas štúdia publikoval v slovenskej katolíckej a politickej tlači. Ako kňaz sa angažoval v slovenskom spolkovom živote, zakladal svojpomocné družstvá, peňažné a úverové ústavy, propagoval slovenskú tlač. Za svoje politické názory a panslavizmus bol dvakrát suspendovaný biskupom Alexandrom Párvym. Od roku 1910 pôsobil mimo diecézy a v roku 1912 sa stal farárom v Karlovej Vsi. Patril k sympatizantom hnutia katolíckeho modernizmu a usiloval sa o demokratizáciu cirkvi na Slovensku podľa vzoru v českých krajinách. Po vzniku ČSR sa stal poslancom Revolučného národného zhromaždenia v Prahe. Bol zástancom autonomistického programu Andreja Hlinku. V roku 1929 bol vylúčený z HSLS a suspendovaný. V roku 1945 sa v spolupráci s českými katolíkmi pokúšal vytvoriť spoločnú katolícku stranu, no napokon prijal členstvo v Strane slobody. Zomrel 25. 3. 1948. Je pochovaný na cintoríne v Borskom Petri, ktorý je dnes súčasťou Borského Mikuláša. Porov.: Archív Spišského biskupstva (ďalej len DA) Spišské Podhradie, Liber presbyterorum, s. 283 – 284; Národný biografický ústav Slovenskej národnej knižnice v Martine, Tománek Florián.

² HOLEC, R. *Tragédia v Černovej a slovenská spoločnosť*. Martin : Matica slovenská, 1997, s. 109,

raz však nebolo spracované Tománkovo angažovanie sa v Strane slobody (SSL), ktorá v dobe svojho vzniku predstavovala jeden z hlavných straníckych pokusov o obnovu politického katolicizmu na Slovensku po roku 1945. Štúdia si kladie za cieľ zrekonštruovať prácu a aktivity Tománka v súvislosti s úvodnými peripetiami vzniku tohto politického subjektu, jeho etablovaním, ale aj napätia, ktoré sa objavili po voľbách v roku 1946 a napokon mali za následok Tománkovo vylúčenie z SSL. K čiastkovým cieľom patrí snaha dopátrať sa, čo viedlo k tomu, že Tománek sa už krátko po vstupe do SSL stal jednou z jej kľúčových postáv, hoci nepatril k zakladateľom či hlavným programovým ideológom tejto politickej strany. Práca sa opiera o pramennú základňu, ktorá je do veľkej miery torzovitá a roztrúsená vo viacerých archívnych fondoch slovenských i českých archívov. Použitá dobová tlač zároveň predstavuje menej známu Tománkovu novinársku aktivitu v období 1946 – 1947.

1. Zakladanie Strany slobody

Pokiaľ sa aspoň letmo pozrieme na Tománkove politické začiatky, aby sme pochopili význam jeho nasledujúcej angažovanosti, treba pripomenúť, že už v roku 1905 sa spolu s Andrejom Hlinkom podieľal na založení Slovenskej ľudovej strany. V rámci jej štruktúr nepatril len k rádovým členom. V rokoch 1918 – 1920 bol poslancom Revolučného národného zhromaždenia a v období 1920 – 1929 poslancom Národného zhromaždenia. Svoje stranícke ambície ukázal aj v roku 1929, keď kvôli Tukovej afére po vylúčení z Hlinkovej slovenskej ľudovej strany (HSLS) inicioval opozičnú Jurigovu slovenskú ľudovú stranu (JSLS). Jej vrcholným momentom bola účasť vo voľbách do Národného zhromaždenia v októbri 1929. V celonárodnom meradle však získala iba 0,1 % a v roku 1930 zanikla.³ Po tomto politickom intermezze sa Tománek stiahol zo straníckeho života ale aj stránok politickej žurnalistiky, v ktorej sa angažoval takmer tri desaťročia na rôznych redaktorských postoch.⁴ Po zániku prvej Slovenskej republiky znova prejavil vôľu prevziať zodpovednosť za správu národa. Na jednom mieste povedal: „*Praskli putá germánskych tyranov a my slávime znova vzkriesenie od Šumavy až po Tatry. Čech a Slovák podal si pravicu a tvoria znova jeden krásny štát, Československú republiku. Za túto našu vlasť žijeme a mrieme, lebo chceme veriť, že sa nenaruší*

208 – 211; HERTEL, M. Vzostupy a pády Floriána Tománka. In *Adepti moci a úspechu. Etablovanie elit v moderných dejinách*. Jaroslava Roguľová, Maroš Hertel. Bratislava : Veda, 2016, s. 23 – 36. Do výpočtu prác o Tománkovi patria aj dve absolventské práce: KOVÁČIK, P. *Florián Tománek, život a dielo*. Bratislava : FiF UK, 2014; KOVÁČIK, L. *Florián Tománek. Príspevok k životu a dielu katolíckeho kňaza a politika*. Ružomberok : FF KU, 2015. Heslá v slovníkoch: MAŤOVČÍK, Augustín. *Slovenský biografický slovník (od roku 833 do roku 1990)*. VI. zväzok T – Ž. Martin : Matica slovenská, 1994, s. 86; PAŠTEKA, J. et. al. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2000, s. 1389.

³ Jurigova slovenská ľudová strana vo voľbách roku 1929 získala 5395 hlasov. Porov.: KRIVÝ, V. *Výsledky volieb 1929 – 2016 za obce na Slovensku* [online]. [cit. 11. 9. 2018] Dostupné na internete: <http://sasd.sav.sk/sk/data_katalog_abs.php?id=sasd_2010001 sociálnych dát>.

⁴ Už ako študent teológie prispieval do Kazateľne a Katolíckych novín. V roku 1909 bol redaktorom a v rokoch 1910 – 1911 zodpovedným redaktorom Ľudových novín. Tejto funkcie sa vzdal na nátlak biskupa A. Párvyho 17. 3. 1911, napriek tomu aj naďalej pracoval v redakcii a mal reálny dosah na vychádzanie a obsah periodika. Porov.: HERTEL, M. Vzostupy a pády, s. 23 – 36.

*celoslovenské krédo, to jest sľubovaná zásada rovného s rovným v politickom, hospodárskom, kultúrnom a sociálnom živote dvoch národov republiky, to jest národa českého a slovenského.*⁵

Po obnovení Československej republiky (ČSR), ktoré bolo impulzom k novému preskupeniu politických síl, sa v jeho korešpondencii začala objavovať myšlienka vytvorenia katolíckeho politického hnutia.⁶ Súčasťou Tománkovej prebúdajúcej sa politickej aktivity boli stretnutia s katolíckymi politikmi.⁷ Navrhoval vytvoriť spoločnú československú katolícku stranu, s ktorou by sa mohli identifikovať katolícki voliči.⁸ Bez nich sa podľa Tománka nedalo na Slovensku dlho a šťastne vládnuť.⁹

S odstupom času možno zhodnotiť, že Tománek neprichádzal s originálnou či dovedty neznámou myšlienkou. Prvé úvahy v prospech vytvorenia novej strany zazneli už v roku 1943 počas moskovských rokovaní. Exilový prezident Edvard Beneš vtedy predsedovi delegácie zahraničného vedenia Komunistickej strany Československa (KSČ), Klementovi Gottwaldovi, predstavil svoju víziu troch politických strán, na ktorých by mohol spočívať politický systém v povojnovej ČSR. Množstvo strán sa všeobecne považovalo za chybu prvej republiky, preto sa hľadal regulatív ich počtu. Beneš navrhoval vytvoriť ľavicovú, stredovú (centralistickú) a konzervatívnu stranu, pričom ich názvy mali byť predmetom ďalších rokovaní.¹⁰ Pôsobenie dvoch politických strán na Slovensku sa totiž ukazovalo ako extrém, snáď vážnejší než množstvo politických strán počas prvej republiky. Ostávala preto otvorená otázka, čo s neorganizovanou skupinou katolíkov po zrušení HSLS.¹¹

Pokiaľ v súvislosti s konzervatívnou stranou sledujeme Tománkove iniciatívy, musíme nevyhnutne venovať pozornosť aj iným ohniskám, ktoré boli v tejto úvodnej fáze oveľa aktívnejšie než on sám. Strana získala prvé kontúry už v októbri 1945. Vtedy sa štrnásť poslanci Demokratickej strany (DS), zidení v kancelárii Jána Kempného, vyjadrili za odchod z DS a ohlásili založenie Kresťansko-republikánskej strany.¹² Návrh politického programu skoncipovali o niekoľko týždňov neskôr v redakcii Katolíckych novín.¹³ S ohľadom na správanie katolíckych poslancov v DS bol Tománek v kontakte s kanonikom Andrejom Cvinčekom. Ich konanie reflektovalo prehlbujúce sa rozpory medzi názorovými a kon-

⁵ TOMÁNEK, F. Náš cieľ je jasný. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 11 (28. 4. 1946), s. 1.

⁶ ŠUTAJ, Š. *Slovenské občianske politické strany v dokumentoch (1944 – 1948)* [online]. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2002, s. 17 [cit. 11. 9. 2018]. Dostupné na internete: <<http://www.svusav.sk/data/uploads/publikacie/sops.pdf>>

⁷ Slovenský národný archív Bratislava (ďalej len SNA Bratislava), fond (ďalej len f.) S, kartón (ďalej len k.) 42, (S – 439), inventárne číslo (ďalej len č.) 8.

⁸ SNA Bratislava, f. Vavro Šrobár, k. 12, č. 77, s. 10.

⁹ TOMÁNEK, F. Náš cieľ je jasný, s. 1.

¹⁰ MINAROVIČ, S. Vznik a vývoj Strany slobody a jej miesto na Slovensku. In *Historický časopis*. 1990, roč. 38, č. 2, s. 190 – 192.

¹¹ SNA Bratislava, f. Vavro Šrobár, k. 12, č. 77, s. 10; ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 17.

¹² ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 17.

¹³ SNA Bratislava, f. S, k. 43 (S – 439), č. 8.

fesionálnymi frakciami v DS, frustráciu z Národného frontu (NF), ktorý ovládla Komunistická strana Slovenska (KSS), ale aj momentálnu príťažlivosť úspešných kresťanských hnutí v zahraničí.¹⁴

Nebolo žiadnym prekvapením, že takáto iniciatíva sa v tomto období hneď od začiatku stretla s priaznivým ohlasom slovenských katolíckych biskupov.¹⁵ Najmä arcibiskup Karol Kmeťko oceňoval názov strany a hlásenie sa katolíckych aktivistov k princípom kresťanskej solidarity a učeniu sociálnych encyklík Leva XIII. (*Rerum novarum*, 1891) a Pia IX. (*Quadragesimo anno*, 1931).¹⁶ Biskupi počas návštevy prezidenta v Prahe predložili memorandum, kde ho okrem iného žiadali, aby podporil vznik slovenskej pravicovej strany.¹⁷ Beneš na post predsedu navrhol vtedajšieho reprezentanta vlády za DS a zástancu čechoslovakizmu, ministra Vavra Šrobára.¹⁸ Ukázalo sa, že aj činitelia KSS by ho boli najradšej videli v tejto funkcii. DS by takto vo voľbách nezískala dostatočné hlasy a nová strana by neohrozila ich mocenské ambície.¹⁹

Aj keď nedokážeme povedať, ako na tieto udalosti prenikajúce na verejnosť zareagoval Tománek, faktom je, že Šrobár pred oslobodením, ako delegát Slovenskej národnej rady (SNR) za DS, viedol politiku dvoch tvárí a svoje cesty po oslobodenom území využíval na politickú agitáciu.²⁰ Šrobár podobne ako Tománek bol po roku 1929 kritikom ľudáckej politiky. Navyše obaja sa poznali viac ako štyri desaťročia a isté obdobie veľmi úzko spolupracovali.²¹ Šrobár v hlásení o pome-

¹⁴ Kresťansko-demokratická centralistická a proeurópska strana Mouvement republicain populaire (MRP) sa stala druhou najrozhodujúcejšou politickou silou vo Francúzsku, čo medzi katolíckymi politikmi na Slovensku nezostalo nepovšimnuté. Podobný úspech mali kresťanské strany v Rakúsku, Taliansku a Španielsku. Štátny archív v Prešove (ďalej len ŠA Prešov), f. Gréckokatolícke biskupstvo, k. 981, č. 999/1947; ŠUTAJ, Slovenské občianske politické strany, s. 309 – 314, dok. č. 89.

¹⁵ SYRNÝ, M. Vzťah komunistickej strany Slovenska a politického katolicizmu na Slovensku v rokoch 1945 – 1947. In *Ludáci a komunisti: Súperi? Spojenci? Protivníci?* Xénia Šuchová. Prešov : Universum, 2006, s. 139 – 140.

¹⁶ SNA Bratislava, f. Vavro Šrobár, k. 12, č. 77, s. 70.

¹⁷ Archív Ministerstva vnútra Českej republiky Praha (ďalej len AMV ČR Praha), č. 215-190-6; ŠA Prešov, f. Gréckokatolícke biskupstvo, k. 981, č. 999/1947; ŠUTAJ, Slovenské občianske politické strany, s. 309 – 314, dok. č. 89.

¹⁸ Stačí upozorniť na fakt, že v DS už na jar v roku 1945 bolo badať odklon od programu SNF, ktorý okrem iného žiadal radikálnu očistu od ľudáckych živlov. Táto skutočnosť sa napokon stala súčasťou útočných kampaní komunistov proti DS, ktorí sa ju snažili zdiskreditovať a obviňovať z vedomej infiltrácie ľudákov a protištátnej činnosti. Podrobnejšie: SYRNÝ, M. *Slovenskí demokrati, 44 – 48. Kapitoly z dejín Demokratickej strany na Slovensku v rokoch 1944 – 1948*. Banská Bystrica : Múzeum Slovenského národného povstania, 2010.

¹⁹ SNA Bratislava, f. Úrad predsedníctva Slovenskej národnej rady (ďalej len ÚP SNR), k. 114, č. 116.

²⁰ ŠUTAJ, Š. Začiatky činnosti Demokratickej strany na oslobodenom území v období do jej prvého zjazdu. In *Človek a spoločnosť*. Internetový časopis pre pôvodné teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied [online]. 1998, roč. 1, č. 1, s. 20 – 21 [cit. 11. 9. 2018]. Dostupné na internete: <http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=AQE178J2I82V4RI6S849C-MK9C>.

²¹ Korene ich priateľstva siahali ešte do roku 1905 a prechádzali rôznymi fázami. Šrobár mu napríklad začiatkom dvadsiatych rokov poskytol podporu ako minister s plnou mocou pre správu Slovenska, keď sa usiloval spolu s Ferdišom Jurigom presadiť myšlienky demokratizácie

roch na Slovensku napísal, že sa rozprával s mnohými významnými osobnosťami zo všetkých spoločenských táborov, ktoré „volajú po založení tretej politickej strany“.²² Základom budúceho stranického subjektu mal byť návrat k sociálnym a humanitným ideálom Tomáša G. Masaryka a uplatňovanie zásad kresťanskej morálky.²³

Pretláčanie Šrobára na čelo vznikajúcej strany spôsobilo zmenu v postoji katolíckych aktivistov. Objavila sa veľmi vážna obava, že nový politický subjekt sa stane expozitúrou českých politických záujmov na Slovensku, prípadne sa ocitne v podruží KSS.²⁴ Tománek bol tradične ostrážitý voči národnému socializmu, liberalizmu či kolektivismu. Podľa záznamov štátnej bezpečnosti visela nad ním nebezpečná informácia, že bol ľudák.²⁵ V jeho prospech však svedčili dve významné skutočnosti: prvá, že v roku 1929 bol vylúčený z HSLS pre názorové nezhody s Hlinkom a nesúhlas s Tukom, a druhá, že počas Slovenského štátu bol internovaný v ilavskom koncentračnom tábore so skupinou kňazov a rehoľníkov, ktorí nesúhlasili s vývojom v spoločnosti a deportáciami Židov.²⁶ Tománek však nebol presne identifikovateľnou osobnosťou. Prejavoval sa v mnohých rovinách, čo spôsobovalo voči nemu istý odstup, a to aj napriek tomu, že svoj celoživotný postoj spojený s kňazstvom organicky prelínal so záujmom o národ. Slovenskí katolícki biskupi ho nepovažovali za dostatočne reprezentatívnu katolícku osobnosť.²⁷ Výhrady panovali aj voči Šrobárovi, ktorý mal povesť bezverca.²⁸

V tom čase však už poslanci DS na čele s Cvinčekom podpísali 1. marca 1946 zakladajúcu listinu Kresťansko-republikánskej strany, zvolili jej vedenie a schválili program.²⁹ Žiadosť o prijatie strany za člena NF doručili jeho sekretariátu 5.

katolíckej cirkvi na Slovensku. OLEXÁK, P. Reformné hnutie nižšieho katolíckeho kléru v čase vzniku prvej Československej republiky. In *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*. 2017, roč. 98, č. 8, 9, 10, s. 361 – 371.

²² SNA Bratislava, f. Vavro Šrobár, k. 12, č. 77, s. 72.

²³ SNA Bratislava, f. Demokratická strana II., k. 1, č. 47; ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 260 – 266, dok. č. 71; MINAROVIC, S. Vznik a vývoj Strany slobody, s. 190. Ako ukázali už prvé rokovania po návrate slovenských katolíckych biskupov z Prahy, Šrobár nebol akceptovateľný na čele novej strany. Biskupi namiesto neho preferovali katolíckych demokratov Emanuela Böhma, Ivana Pietora a Kornela Filu. Porov.: AMV ČR Praha, č. 305-145-1.

²⁴ SYRNÝ, M. Vzťah komunistickej strany, s. 141.

²⁵ SNA Bratislava, f. S, k. 42 (S – 439), č. 8.

²⁶ V Ilave sa spolu s Tománkom ocitli aj katolícki kňazi Ľudovít Okánik, Augustín Pozdech, Pavel Žiška a viacerí redemptoristi. Porov.: GÁL-PODĎUMBIERSKÝ, J. *Z kalicha utrpenia. Rozpomienky na zážitky v koncentračnom tábore v Ilave*. Komárno : b. v., 1947.

²⁷ Takéto postoje boli pochopiteľné, keďže vychádzali z oficiálneho stanoviska cirkvi ku katolíckemu reformizmu, kde sa Tománek angažoval v období 1918 – 1920, ale aj interpretácie rozchodu s Hlinkom v roku 1929, následkom čoho bol postihnutý cirkevným trestom suspenzie. Tománkovo počínanie sa v minulosti tiež preberalo na stránkach periodickej tlače a nie všetko bolo dementované. Porov.: HOLEC, R. *Tragédia v Černovej a slovenská spoločnosť*. Martin : Matica slovenská, 1997, s. 109, 208 – 211; HERTEL, M. Vzostupy a pády, s. 23n. K suspenzii: Archív Trnavskej arcidiecézy Trnava, f. Apoštolská administratúra trnavská, 1929 INT 11/48 adm.

²⁸ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 17.

²⁹ SNA Bratislava, f. ÚP SNR, k. 52, č. 61; Ohlas Strany slobody k slovenskému národu. In *Sloboda*, roč. 1, č. 1 (14. 4. 1946), s. 1.

marca 1946.³⁰ Šrobár ani Tománek neboli medzi signatármi novej strany. Dôvody urýchlenu konania boli viaceré, no najpregnantnejšie to vyjadril kanonik Cvinček: „*narazil [som] na také ťažkosti a prekážky, s ktorými nebolo možné robiť kompromisy.*“³¹ Etablovanie strany nebolo celkom úspešné. NF žiadal zmeniť názov, „*nakoľko v zmysle záverov rokovania NF 12. 3. 1946 bod. 3 nijaká politická strana nemá byť organizovaná na konfesijnom, t. j. náboženskom základe,*“ a podpísať vyhlásenie, že strana bude naplňať Košický vládny program. K ďalším úlohám patrilo: jasnejšie sformulovať postoj strany k ČSR, demokracii, procesu s Jozefom Tisom, poštátneniu priemyslu a školstva.³²

Zápas o konfesijný ráz nového politického subjektu sa ukazoval ako kľúčový. Predpokladalo sa, že tento moment bude vytvárať silnú treciu plochu v konfrontácii s ostatnými politickými hnutiami, neodvratne to k tomu aj smerovalo. Činitelia DS vo svojom tlačovom orgáne vydali vyhlásenie: „*Sme proti strane založenej na konfesijnom základe. Táto strana by sa po čase stala obnovenou stranou ľudovou, ktorá sa tak skompromitovala v očiach celého slovenského národa. Keby na čele strany stál i sebelepší vlastenec, partizán, človek, ktorý to myslí s ČSR úprimne, mocný prúd zdola by ho zmietol.*“³³ Kanonik Cvinček a za ním stojaca skupina sa ocitli pod veľkým tlakom, a to tak vo vnútri vznikajúcej strany, ako aj zo strany DS a biskupov. Prenikali hlasy, že strana nevznikla z potreby slovenských občanov, ale zásahom zhora, pomocou českej politickej kliky, čím mali na mysli Šrobára a čechoslovakisticky orientovaných politikov. Skutočnosť bola zrejme iná. SSL vznikla najmä vďaka tichému súhlasu KSS, ktorá s ňou mala svoje plány.³⁴ Cvinček a jeho skupina už tajne i oficiálne rokovali s vedúcimi činiteľmi DS, čo vyústilo do podpísania vzájomne výhodnej dohody, ktorá priniesla zásadnú zmenu do procesu konštituovania SSL.³⁵ Prijatím tzv. Aprílovej dohody nielenže časť skupiny okolo Cvinčeka rezignovala z ďalšieho angažovania sa v novozaloženej strane a odvolala podpisy spod jej prihlášky do NF, ale zmenila svoj kurz a začala na novú stranu útočiť.³⁶

Táto kríza otvorila priestor pre nástup konzervatívne orientovaného Tománka. Po odstúpení väčšej časti zakladateľov Kresťansko-republikánskej strany vstú-

³⁰ Prihlášku podpísal kanonik a poslanec A. Cvinček, povereník pôšt K. Filo, poslanci P. Blaho, J. Beharka, J. Kempný, J. Gašperík a člen SNR J. Brúha. SNA Bratislava, f. ÚP SNR, k. 114, č. 116.

³¹ CVINČEK, A. V duchu demokratickej jednoty. In Čas. 1946, roč. 2, č. 81 (7. 4. 1946), s. 1.

³² SNA Bratislava, f. ÚP SNR, k. 114, č. 116. Odpoveď predstavovalo verejné vystúpenie poslanca P. Blahu v Národnom zhromaždení 9. 4. 1946, ktorým mal rozptýliť pochybnosti o SSL. Porov.: Digitálna knižnica. Dočasné NS RČS 1946 – 1948, stenoprotokoly, 45. schůze (9. 4. 1946) [online] [14. 8. 2018]. Dostupné na internete: <<http://www.psp.cz/eknih/1945pns/stenprot/045schuz/s045004.htm>>

³³ Vyhlásenie. In Čas. 1946, roč. 2, č. 58 (19. 3. 1946), s. 1.

³⁴ PETRANSKÝ, I. Štát a katolícka cirkev na Slovensku 1945–1946. Nitra : Garmond, 2001, s. 262 – 267.

³⁵ CVINČEK, A. V duchu demokratickej jednoty, s. 1. Zdržanlivý postoj k vytvoreniu katolíckej strany bol uverejnený aj v Katolíckych novinách: „*Mnohí sa pýtajú, či budú mať katolíci svoju stranu. Naším prvoradým poslaním nateraz nie je politická strana.*“ In Katolícke noviny. 1946, roč. 2, č. 12 (24. 3. 1946), s. 1.

³⁶ Dohoda bola prezentovaná verejnosti 5. 4. 1946 v reakcii na vznik Strany slobody. PETRANSKÝ, I. Štát a katolícka cirkev, s. 48 – 52.

pili do strany Šrobár s Blahom, ktorí v nej z rôznych dôvodov videli realizáciu svojich politických plánov. Šrobárovi v tom čase nevyšli rokovania s predstaviteľmi Československej sociálnodemokratickej strany, počítal s jej založením na Slovensku a Blaho mal za sebou zaujímavé stretnutia spojené s finančnými ponukami od národných socialistov, ktorí sa pokúšali vytvoriť vlastnú stranu, ale napokon sa ich ambície rozplynuli v DS a SSL.³⁷ Blaho navyše patril medzi signatárov Kresťansko-republikánskej strany a bol pri nej od samého začiatku. So Šrobárom ho spájala činnosť v predsedníctve DS, ale aj odbojovej skupine Flora, podobne ako odboj a katolícky akcent ho spájali s Tománkom. Napokon trojica Šrobár, Blaho, Tománek vytvorila dočasné direktórium SSL.

Novovzniknutá strana sa ocitla v ťažkej situácii nielen kvôli odchodu väčšiny svojich zakladateľov, čo poznačilo verejnú mienku a názor na mladú stranu, ale aj v dôsledku útočnej kampane DS a nedostatku času, keďže strana sa objavila na verejnej scéne len šesť týždňov pred voľbami. Tománek nastúpil takpovediac do rozbehnutého vlaku. Jeho aktivity viedli dvoma smermi. Prvý predstavovala snaha o vnútornú konsolidáciu pomerov a stabilizáciu hnutia a druhá smerovala k organizovaniu predvolebnej kampane. Tománek začal postupne preberať vodcovskú úlohu, čo potvrdil aj jeden zo zakladateľov, Dionýz Chmelo.³⁸ Ukázalo sa, že disponuje prirodzenými vlohami, jednak vďaka skúsenostiam z predchádzajúcich politických zápasov, jednak pre svoju povahu a temperament, ktorý sa prejavil počas príprav na zjazd strany. Okrem toho Šrobár nechcel stáť v centre nového politického subjektu, ale ani prevziať na seba celú zodpovednosť z dôvodu iných záväzkov, najmä vo vláde, čo v SSL posúvalo viac dopredu Tománka.³⁹ Tománek zas na oplátku musel potlačiť svoj postoj k sociálnej demokracii. Uvedomoval si, že najdôležitejšie bude zachovať konsenzus v nádeji, že zjazd dorieši ostatné.

Šrobár po prijatí SSL za štvrtého člena NF vytvoril v Dočasnóm národnom zhromaždení poslanecký klub SSL, do ktorého vstúpili aj odídenci z DS, Pavol Blaho, Ján Slávik a Ján Beharka. Z hľadiska formovania štruktúry NF bola týmto politická scéna na Slovensku uzavretá. Tománek podpísal programové vyhlásenie strany už z prvého miesta dočasného predsedníctva SSL.⁴⁰ Zostalo v pôvodnej a nezmenenej podobe, ako ho skoncipovali predstavitelia Kresťansko-republikánskej strany. Takto ho aj s menami signatárov uverejnilo prvé číslo tlačového orgánu SSL, ktoré vychádzalo od 14. apríla 1946 pod príznačným názvom Sloboda.⁴¹

³⁷ Julius Firt (pôvodne Fürth), významný český politik Československej strany národnosocialistickej, ponúkol Blahovi 18 miliónov korún. Podľa Štefana Šutaja je dokázateľné, že Blaho najmä v prvom období zabezpečoval činnosť SSL z neznámych zdrojov, ktorých pôvod sa nepodarilo odhaliť ani štátnej bezpečnosti. Porov.: ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 19.

³⁸ Chmelo bol ružomerským lekárom a patril k zakladajúcim členom SSL. Počas vojny bol príslušníkom Čs. armádneho zboru v ZSSR. SNA Bratislava, f. S, k. 42 (S – 439), č. 8; ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 175 – 176, dok. č. 41.

³⁹ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 184 – 193, dok. č. 53 a 54.

⁴⁰ Za Tománkom nasledovali: Pavol Blaho, Ladislav Škoda, Jozef Dieška, Jozef Brúha, Tibor Šabo, Dionýz Chmelo, Ján Behárka, Jozef Hanzel, Emil Šaršún, Július Gašperík, Peter Gula, Jozef Chmura, Ján Gazdík, Pavol Polák, Karol Blanár, Teofil Bažáni, Karol Folta a Emil Klein. Porov.: Ohlas Strany slobody k slovenskému národu. In *Sloboda*, roč. 1, č. 1 (14. 4. 1946), s. 1.

⁴¹ Rovnaký názov však mal v minulosti ústredný tlačový orgán Národne-republikánskej strany roľ-

2. Voľby v máji 1946

Dňa 27. apríla 1946 vyšiel v Slobode Tománkov článok, ktorým povzbudzoval slovenskú verejnosť, aby sa zúčastnila na voľbách: „*Ešte nikdy voliči pri voľbe nerozhodovali nad tak dôležitou vecou a ešte ani jedna voľba sa nekonala vo vážnejšej chvíli než teraz. Veru, Slováci, bratia, vo vašich rukách, vo vašej hrsti je celá budúcnosť nášho slovenského národa.*“⁴² Ako bolo možné čítať v ostatných číslach Slobody, Tománkova predvolebná stratégia bola rozpracovaná na vidiecky a roľnícky ľud „*presiaknutý ideou kresťanstva*“. Počas predvolebnej kampane zaznievali jeho slová: „*Chceme spravodlivosť. Chceme spravodlivé roľnícke, robotnícke a remeselnícke, živnostenské zákony... Áno, chceme bojovať za roľníctvo.*“⁴³ V stránickej centrále vládla eufória, že SSI by mohla byť vďaka katolíckemu vidieku a roľníkom najsilnejšou slovenskou stranou.⁴⁴

Tománek mal povest' experta na oblasť kresťansko-sociálneho hnutia a v SSI bol uznávanou autoritou aj vďaka skúsenostiam poslanca Národného zhromaždenia. Už v minulosti sa snažil pretkávať svoje politické aktivity opornými bodmi. K pomocným pilierom jeho politickej činnosti patrila práca v katolíckych spolkoch, zakladanie a riadenie malých družstevných podnikov a peňažných úverových ústavov. Vrcholom bolo založenie Seredskej ľudovej banky, ktorá v tridsiatych rokoch patrila k úspešným finančným ústavom na Slovensku.⁴⁵ Okrem toho v roku 1914 spolu s Hlinkom a Vojtaššákom založil Slovenskú katolícku jednotu vo Viedni a bol jej prvým predsedom.

V skutočnosti predvolebná realita nebola mladej strane priaznivo naklonená. Propagačné noviny sa vracali s poznámkou „adresát neprijíma“, plagáty SSI boli strhávané a prelepované agitačnými plagátmi iných politických subjektov. Do konca podľa informácií z dobových novín predseda istého okresného národného výboru vydal nariadenie, podľa ktorého sa miestne národné výbory mali postarať, aby bol propagačný materiál SSI odstránený a šíritelia oznámení národnej bezpečnosti.⁴⁶

SSI vstúpila do predvolebnej kampane v krajne nepriaznivých podmienkach. Nielen pre nedostatok času, prostriedkov a personálu, ale aj následkom vyhrotených útokov DS, ktorá ju považovala za svoju konkurenčnú stranu s pravicovým programom. Činitelia SSI dementovali podozrenia zo spolupráce s KSS a nejasného financovania. Tománek deklaroval, že strana „*sa nikomu ničím neza-*

níckej, neskôr premenovanej na Slovenskú národnú a roľnícku stranu. Toto periodikum vychádzalo od roku 1918 v Skalici, ale 20. 8. 1921 sa spojilo s časopisom Slovenská vlasť. Hlavným a zodpovedným redaktorom ústredného orgánu SSI bol poslanec SNR Jozef Hanzel. Išlo o denník, ktorý vychádzal denne okrem pondelka. Do konca roka 1946 vychádzal na štyroch stranách a potom na šiestich.

⁴² TOMÁNEK, F. Náš cieľ je jasný, s. 1.

⁴³ TOMÁNEK, F. Náš cieľ je jasný, s. 1.

⁴⁴ Prečo sme založili Stranu slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 11 (28. 4. 1946), s. 1.

⁴⁵ KAČKOVIČOVÁ, M. Seredská ľudová banka. In *Biatec*. 2006, roč. 16, č. 1, s. 31.

⁴⁶ Pre náš program nie sú neprekonateľné prekážky. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 27 (19. 5. 1946), s. 3.

viazala, od nikoho nič neprijala a po veľkých ťažkostiach je dnes konečne tu,⁴⁷ čím iba potvrdzoval neľahkú pozíciu strany.

SSI sa programovo hlásila k odkazu Kresťansko-republikánskej strany, čo uverejnil aj manifestačný „*Ohlas SSI k slovenskému národu*“. Programové postuláty strany tvorilo budovanie národného a štátneho života na zásadách kresťanského svetonázoru, úsilie o zdravý rozvoj v hospodárskej a sociálnej oblasti, zvýšenie životnej úrovne, primeraná mzda, zhodnotenie práce roľníkov, pozemková reforma, zjednodušenie štátnej administratívy, zlepšenie postavenia štátnych a verejných zamestnancov, ochrana súkromného vlastníctva, podpora podnikania a družstevníctva, vylúčenie straníckych vplyvov z kultúrnej politiky, zbavenie občana strachu a núdze, povinná náboženská výchova na školách, usporiadanie vzťahov Čechov a Slovákov na princípe rovný s rovným, uskutočňovanie zásad Košického vládneho programu a dôsledná očista verejného života.⁴⁸

Strane nechýbalo akčné vedenie. Tománek sa ochotne zapojil do riadenia strany, v ktorej programe videl príležitosť pre katolíkov. Jeho politický profil bol poznačený práve takýmito konzervatívnymi kresťanskými hodnotami, do ktorých od konca 19. storočia nielenže vrástol, ale reprezentoval ich elitnú súčasť. Okrem toho významnú rolu zohrával aj jeho hlboký celoživotný postoj spojený s kňazstvom, ktorý organicky prelínal so záujmom o národ. Ukázalo sa to aj v jeho predvolebných vyhláseniach v apríli 1946, že „*svet sv. Cyrila a Metoda musí sa vzkriesiť. Vierou a právom cyrilometodejským, apoštolátom cyrilometodejským chceme posvätiť reč našu, národ náš, posilniť nášho ducha, aby sme obstáť mohli v búrkach budúcich časov. Toto je a musí byť náboženským obsahom našej strany, Strany slobody. Tak posvätime národ náš, reč našu, štát náš, ľud náš*“.⁴⁹

Tománek sa zapojil do vytvárania organizačného poriadku SSI a pred zjazdom predsedal všetkým kľúčovým poradám. Od zjazdu sa očakávalo, že vytvorí medzník, ktorý prevedie stranu do druhej fázy a odlíši ju od predchádzajúceho obdobia. Napriek úsiliu predstaviteľov SSI k takémuto vymedzeniu a striktnému oddeleniu dvoch období nedošlo. Tománek nebol za zmenu charakteru strany, resp. odklonu od jej pôvodného kresťanského programu. Vďaka takýmto a podobným expozíciám zahraničie nadobúdalo dojem, že SSI bola stranou katolíkov.⁵⁰

Denník SNR Národná obroda upozorňoval, že SSI naďalej používala neschválený názov Kresťansko-republikánska strana, čím vyjadril obavu z nábožensko-separatistických snáh mladej strany, ktoré odsúdil aj NF.⁵¹ Samozrejme, takéto výčitky nebolo možné bagatelizovať. Mohla za ne nedôsledná redakcia niekoľkých článkov v prvých číslach Slobody, ktoré vyšli spod pera zakladajúcich členov strany. Aby strana nedoplácala na takéto upozornenia, kritiku prijala a rešpektovala. Vo všeobecnosti možno povedať, že tlačový orgán SSI sa snažil budovať formát seriózneho a vyváženého periodika.

⁴⁷ Prečo sme založili Stranu slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 11 (28. 4. 1946), s. 1.

⁴⁸ Ohlas Strany slobody k slovenskému národu. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 1 (14. 4. 1946), s. 1.

⁴⁹ TOMÁNEK, F. Naš cieľ je jasný, s. 1.

⁵⁰ Archív Ministerstva zahraničných vecí (ďalej AMZV) Praha, f. Teritoriálny odbor (ďalej TO) Vatikán, k. 85, ale aj AMZV Praha, f. TO Vatikán 1945 – 59, k.13.

⁵¹ Ohlas novozaloženej Strany slobody. In *Národná obroda*. 1946, roč. 2, č. 90 (16. 4. 1946), s. 1.

Tománek, ako člen direktória, bol za kultúrnu predvolebnú kampaň bez politikárčenia a konfliktov.⁵² Program strany začínal vyhlásením: „*Vychádzajúc z úsilia zapojiť všetkých, ktorí chcú uskutočňovať naše programové zásady, opierajúce sa o kresťanský svetonáhľad, obraciame sa na všetky vrstvy nášho národa, aby išli s nami budovať takú Československú republiku, ktorá sa stane pokojným, šťastlivým domovom všetkých príslušníkov slovenského a českého národa.*“⁵³ Zásada slobody náboženského presvedčenia nebola len doménou Tománkovej strany, ale aj podstatnou súčasťou kampane DS a KSS. Obe vyhlasovali, že dajú veriacim a cirkvám všetko, čo je potrebné na rozvoj náboženstva, pričom ostatné strany v tejto otázke iba klamú.⁵⁴

Možno povedať, že Tománek v posledných týždňoch pred voľbami vykonal najdôležitejšiu časť práce pre SSL. Členstvo v predsedníctve od neho vyžadovalo množstvo systematickej práce v zázemí, získaval starších a skúsených politikov, ale aj mladších spomedzi katolíckej inteligencie, pomáhal svojimi radami a skúsenosťami, viedol rokovania s názorovými skupinami, ktoré určovali ideové zameranie strany a pracoval na jej sfunkčnení.⁵⁵ Keďže bolo potrebné eliminovať počiatkové názorové odlišnosti, navrhol vytvoriť užší výbor. V ňom pracoval na konsolidovaní pomerov a vytvorení spolupráce medzi frakciami, aby sa predišlo situácii, ktorá vznikla v DS pred Aprílovou dohodou. Toto grémium malo tiež kľúčovú pozíciu pri obsadzovaní najvyšších straníckych postov a programovom smerovaní SSL. Hoci korešpondencia prezrádzala, že stretnutia sa niesli v priateľskom ovzduší, dalo sa predpokladať, že ťažkosti nastanú pri zostavovaní kandidátok.⁵⁶

Užší výbor sa schádzal až do 5. mája 1946, kedy sa v Bratislave uskutočnil stranícky zjazd. Delegáti si na ňom zvolili predsedníctvo strany. Tománek sa stal jeho súčasťou.⁵⁷ Okrem predsedníctva štruktúru strany tvorili oblastné výbory, prispôsobené volebným krajom, okresné výbory a miestne organizácie. Najpod-

⁵² Zásada mravnosti v politike. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 4 (18. 4. 1946), s. 1.

⁵³ Ohlas Strany slobody k slovenskému národu, s. 1.

⁵⁴ Dokladom boli napríklad ideologicky manipulované články povereníka Husáka, snažiace sa odvrátiť pochybnosti katolíckych voličov o potláčanie cirkvi a náboženského života. „*Na hlavu boli porazené všetky propagačné lži. Povedali sme jasne a dôsledne: sme za náboženskú slobodu. Komunistický povereník vnútra povolil katolícku tlač, komunistický povereník školstva trval na tom, aby sa náboženstvo vyučovalo na školách. Čo je božie Bohu, čo je cisárovo, cisárovi. Tak sme to žiadali. Nič neprekáža veriacemu občanovi, aby svoje politické, sociálne a národné požiadavky uplatňoval cez našu stranu.*“ HUSÁK, G. Vzkriesenie a mier. In *Pravda*. 1946, roč.3, č. 92, s. 1 – 2. Podobné články: Za náboženskú znášanlivosť. In *Pravda*. 1946, roč. 3, č. 99 (1. 5. 1946), s. 3; Na slovíčko. In *Pravda*. 1946, roč. 3, č. 115 (24. 5. 1946), s. 2.

⁵⁵ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 175 – 176, 205 – 206, dok. č. 41, 53, 54.

⁵⁶ SNA Bratislava, f. S, k. 42 (S – 439), č. 8.

⁵⁷ Ďalšími boli: Pavol Blaho, Jozef Brúha, Jozef Hanzel, Ján Beharka, Jozef Dieška, Tibor Šabo, Ivan Lančarič, Karol Blanár, Ladislav Bačkor, Ján Baník, Vojtech Róbert Bunda, Ladislav Škoda a Július Gašperík. Štefan Šutaj uvádza, že „*Šrobár vystupoval v tom čase len ako čestný predseda*“. Porov.: ŠUTAJ, Slovenské občianske politické strany, s. 26. Tlačový orgán strany však 1. 6. 1946 tvrdil, že má len dočasné vedenie a minister financií v ňom nie je. Porov.: Mylné informácie o vedení Strany slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 37 (1. 6. 1946), s. 1.

statnejšie však bolo, že zjazdom sa vytvorili predpoklady pre vstup do predvolebnej kampane s konkrétnymi menami.⁵⁸

Ďalšou významnou skutočnosťou bolo vytvorenie Klubu akademikov SSL. V SSL zaznievali hlasy, že ak sa nepodarí dať dokopy tím kompetentných odborníkov, ľahko sa môže stať, že chaos na spoločenskej úrovni prerastie do dlhoročnej krízy. Tománek ochotne prijal úlohu predniesť na ustanovujúcom zasadnutí klubu úvodný referát.⁵⁹ Tento fakt naznačoval aj Tománkovu orientáciu na mestské a intelektuálne prostredie, ktoré ho vždy priťahovalo, a teda nielen zameralie na vidiek a roľníctvo. Stretnutie sa konalo v priestoroch Katolíckej charity v Bratislave. V prejave sa snažil prítomných akademikov mobilizovať a získať pre záchranu katolíckeho školstva. Tvrdil, že SSL môže v tejto veci priniesť rozuzlenie a nabádal k spojeniu síl. V SSL videl taktiež príležitosť pre veľkú časť slovenského katolíckeho voličstva. Podľa neho SSL predstavovala možnosť vyjadriť svoj nesúhlas s počínaním iných strán či ich nedostatočnými riešeniami. Znakom mravnosti a bezúhonnosti SSL mali byť členovia na kandidátke do Ústavodarného národného zhromaždenia (ÚNZ).⁶⁰

Počas stretnutia sa polícia postarala o incident, keď počas prejavu generálneho tajomníka SSL a poslanca Brúhu vtrhla do miestnosti, kde sa konalo rokovanie. Niektoré dobové interpretácie v tom videli signál, že SSL sa ocitla vo veľkej defenzíve.⁶¹ Prvé májové dni mal ústredný denník Sloboda plno práce s tým, aby obhájil stranu pred útokmi štvavej kampane, ktorú pri prvomájových oslavách rozpútali najmä predstavitelia KSS. SSL musela upokojuvať a vysvetľovať: „*Sme rovnoprávnou zložkou Národného frontu, ideme do volieb ako riadna štátotvorná strana a nechceme nič, čo by bolo proti vládne mu košickému programu. Chceme len jedno, aby pri výstavbe a riadení vecí národa aj štátu mali slovo i naše kresťanské zásady, ku ktorým sa hlási taká veľká časť, väčšina slovenského národa. Chceme, aby pri usporadúvaní nášho štátnopolitického života mali slovo aj tí slovenskí katolíci, evanjelici atď., ktorí sa proti demokracii a republike nijako neprevinili, a ktorí boli doteraz vynechávaní z politického vedenia len preto, že prehnatým generalizovaním a obviňovaním z fašizmu neboli pripustení nikde napriek zásluhám či už v odboji so zbraňou alebo inou činnosťou. Chceme však aj to, aby sa už raz dala možnosť úprimnej a činorodej práci všetkým, ktorí uznali svoj politický omyl a chcú statočne ako kresťania pracovať na blahu a povznesení nášho národa a našej obnovenej vlasti s bratmi Čechmi na princípe kresťanskej lásky a spravodlivosti. Toto je naše stanovisko a toto je náš politický program.*“⁶²

⁵⁸ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 26.

⁵⁹ TOMÁNEK, F. Náš cieľ je jasný, s. 1; Záujem akademikov o Stranu slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 25 (17. 5. 1946), s. 2.

⁶⁰ Strana do volieb na poslancov do ÚNZ nominovala tridsaťšesť kandidátov, štyroch za každý volebný kraj. Kandidáti vzišli zo stranických primárok konaných v Žiline 16. 5. 1946. Porov.: Strana Slobody predstavuje bojovníkov kresťanského Slovenska. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 24 (16. 5. 1946), s. 2.

⁶¹ Záujem akademikov o Stranu slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 25 (17. 5. 1946), s. 2.

⁶² Dať slovo aj katolíkom. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 16 (5. 5. 1946), s. 1.

Aj napriek vyššie uvedeným skutočnostiam a úlohe stránickej tlače pred voľbami Tománek len občasne spolupracoval s redakciou novín. Denník *Sloboda* bol v tom čase zároveň jeho jedinou publicistickou tribúnou. Tománek však nepatril k sústavným dopisovateľom a ani z argumentačného hľadiska neprinášal veľa nového. Redakcia Národnej obrody to okomentovala ironicky: „*Ujko F. Tománek zaspal.*“⁶³ Problémom nebol iba Tománkov vek, ale aj stratégia strany a nová situácia v redakcii, v ktorej pôsobila mladá katolícka inteligencia. Kým Tománek ako redaktor Slovenských ľudových novín mohol svoje príspevky zaraďovať do jednotlivých čísel priamo, v redakcii *Slobody* to nešlo bez prostredníka. Okrem toho usmerňovanie Tománka a vplyv na neho potvrdil aj Dionýz Chmelo, člen predsedníctva.⁶⁴

Na isté napätie v strane medzi Tománkom a mladšou generáciou poukázal aj list rímskokatolíckeho kňaza Štefana Janegu, v ktorom žiadal svojho spolurodáka, Vojtecha Róberta Bundu, notára v Bošáci, „*aby ste i do budúcnosti vždy obhajovali tú tománkovskú líniu. Mne sa tie reči tých mladých pánov nepáčia.*“⁶⁵ Najvýpuklejšie sa to prejavilo v momente, keď univerzitný docent Jozef Dieška vystúpil s návrhom na vytvorenie výraznejšieho ideového a sociálneho programu, aby sa SSL dostala „*aspoň o niečo viac doľava*“, než bola v tom čase DS. Takouto snahou narazil na ideovú odlišnosť a neochotu Tománka.⁶⁶ Hlavným Tománkovým argumentom proti Dieškovi bolo, že SSL si má zachovať svoj program kresťanskej obrody, ktorý má byť jej základným ideovým pilierom.⁶⁷

Po schôdzach predsedníctva zostával v Tománkovi čoraz väčší pocit sklamania z roztrieštenosti strany a zmenených postojov jej kľúčových predstaviteľov, čo vytváralo veľmi netolerantné prostredie. Nepriaznivo vnímal odmietavé postoje mladších kolegov voči ideám kresťanskej demokracie a kritizoval ich pokrokárske tendencie, ktoré považoval za prezlečené prejavy materializmu a liberalizmu. Napätia sa rodili tiež z celkového hľadania smeru SSL a kvôli nástupu mladších stránických kádrov orientovaných prošrobárovsy.⁶⁸ Tománek svoje ťažkosti vyjadril v liste: „*Všetko je namierené proti bývalým ľudákom. Podporte prosím našich ľudí, ktorí majú čistý štít a zamedzíte tomu, aby sa plietol ešte väčší bič na nás katolíkov.*“⁶⁹ Nebolo žiadnym prekvapením, keď sa šrobárovec Július Gašperík u generálneho tajomníka KSS pričínil o zamietnutie Tománkovej kandidátky do parlamentu.⁷⁰ Jednou z príčin bola aj zväčšujúca sa Tománkova stigma „bývalého

⁶³ Ujko F. Tománek zaspal. In *Národná obroda*. 1946, roč. 2, č. 182 (11. 8. 1946), s. 8.

⁶⁴ SNA Bratislava, f. S, k. 42 (S – 439), č. 8. ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 175 – 176, dok. č. 41.

⁶⁵ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 206, dok. 54.

⁶⁶ O našom „komunizme“. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 31 (24. 5. 1946), s. 1.

⁶⁷ Slovenskí katolíci na rázcestí. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 46 (16. 6. 1946), s. 2; MINAROVÍČ, S. Vznik a vývoj Strany Slobody, s. 197.

⁶⁸ Tvorila ich skupina mladej katolíckej inteligencie na čele s J. Dieškom. Viac: ŠUTAJ, Slovenské občianske politické strany, s. 34.

⁶⁹ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 206, dok. 54.

⁷⁰ SYRNÝ, M. Stranícko-politická scéna na Slovensku v rokoch 1944 – 1948. In *Dr. Vavro Šrobár – politik, publicista a národnoosvetový pracovník*. Miroslav Pekník. Bratislava : Ústav politických vied SAV, 2012, s. 597.

ľudáka“, ktorú už v tom čase výrazne reflektovali noví tribúni povojnovej ČSR. SSL sa vo svojich radoch usilovala o dodržiavanie „čistého štítu“. Ten nebol iba podmienkou členstva v strane, ale aj Tománkovým krédom: „*Preto musíme sa snažiť, aby naša strana bola stranou výlučne charakterných ľudí, ľudí túžiacich po pokoji, ľudí s otvoreným jednaním a čistým štítom.*“⁷¹

Čo zvyšovalo dôvod na opatrnosť voči takýmto osobnostiam ako bol Tománek, na ktoré by mohla doplatiť celá strana, boli súdne procesy riadené retribučnými súdmi.⁷² Pokiaľ sledujeme Tománka, už pred skončením vojny registroval narastajúcu animozitu a tlak proti reprezentácii bývalého režimu, ktorý ich bez rozlišovania označoval nálepkou ľudáctva a tá nadobúdala hanlivý význam. Vnímal to ako cielený boj proti katolíckej cirkvi a jeho obava korešpondovala s väčšinovým znepokojením slovenského katolíckeho kléru.⁷³ Napriek narastajúcej protikatolíckej kampani sa Tománek rozhodol nevzdať a svoje odhodlanie pokračovať vyjadril v liste straníckemu kolegovi Bundovi aj krátko pred voľbami: „*Cesta naspäť nemožná! Ste klamaný, naši nepravdiví (...) prišli s návrhom, aby boli predĺžené ľudové súdy (povereník Štefánik), kto bude potom našich ľudí vymáhať?*“⁷⁴ Napriek tomu sa mal hlavný politický zápas v májových voľbách odohrať medzi KSS a DS, takže Tománkove pokusy vzhľadom na konzervatívne postavenie SSL nemohli priniesť veľké ovocie.

3. Po voľbách

Aj keď SSL nezískala výrazný volebný výsledok, vydala vyhlásenie, že pre politickú stranu „*Bohom zverenú do opatery mladých, minulosťou nezašpinených nadšencov*“ je to povzbudivý začiatok.⁷⁵ Je pochopiteľné, že takéto a podobné vyhlásenia mali upokojiť stranícky elektorát. Denník Sloboda písal o morálnom a čestnom víťazstve, o nádejných a optimistických vyhliadkach do budúcnosti a sľubnom raste SSL. V centrále strany však vládlo rozčarovanie, dokonca sa hovorilo o smútku nad premrhanou historickou príležitosťou slovenského katolicizmu.⁷⁶ Podľa sčítania hlasov SSL získala 60 195 hlasov z celkového počtu 1 612 216 voličov, čo bolo 3,73 %.⁷⁷

⁷¹ SNA Bratislava, f. S, k. 42, (S – 439), č. 8; PAVELKA, V. J. *Strana slobody*, b. m. : b. v., 1946, s. 2.

⁷² ŠKUTOVÁ, D. (Ne)slobodné parlamentné voľby 1946 a ich spoločensko-politické konzekvencie v boji o demokraciu a charakter štátnosti. In *Rok po vojne a Európa v roku 1946*. Marek Šyrný. Banská Bystrica : Múzeum SNP, 2017, s. 212 – 216; OLEXÁK, P. Snahy Československa a Vatikánu odvolať biskupa Jána Vojtaššáka v rokoch 1945 – 1950. In *Studia Theologica*. 2013, roč. 15, č. 1, s. 47 – 73; PETRANSKÝ, I. Štát a katolícka cirkev na Slovensku, s. 262 – 267.

⁷³ Konflikty kulminovali tesne pred parlamentnými voľbami na stránkach komunistickej Pravdy. Pozri.: Za náboženskú znášanlivosť. In *Pravda*. 1946, roč. 3, č. 99 (1. 5. 1946), s. 3; Na slovíčko. In *Pravda*. 1946, roč. 3, č. 115 (24. 5. 1946), s. 2; BENKO, J. Socialistická ideológia v konfrontácii s religióznym slovenským prostredím v prvej štvrtine 20. storočia. In *Ľudáci a komunisti : Súperi? Spojenci? Protivníci?* Xénia Šuchová. Prešov : Universum, 2006, s. 9 – 11; PETRANSKÝ, I. Štát a katolícka cirkev na Slovensku, s. 262 – 267.

⁷⁴ SNA Bratislava, f. S, k. 42 (S – 439), č. 8.

⁷⁵ Vyhrali sme česť. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 35 (29. 5. 1946), s. 1.

⁷⁶ Slovenskí katolíci na rázcestí. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 46 (16. 6. 1946), s. 2.

⁷⁷ KRIVÝ, V. Výsledky volieb 1929 – 2016 za obce na Slovensku [online] [cit. 11. 9. 2018]. Dostupné na internete: <http://sasd.sav.sk/sk/data_katalog_abs.php?id=sasd_2010001 sociálnych dát>.

Keďže voľby predstavovali dôležitý medzník aj v Tománkovej straníckej angažovanosti, aspoň stručne treba zhrnúť, ktorým smerom sa uberali analýzy činiteľov SSL po voľbách. Nevýrazný úspech nebol podľa nich dôsledkom neschopnosti vedenia a malej aktivity členov, ale „*hrišnej nenávisti politických rivalov voči mladej strane, ktorá vyšla na scénu len 6 týždňov pred voľbami*“⁷⁸ Ako aj nízkej úrovne politického povedomia a nezrelosti slovenského kresťanstva, ktoré „*žiaľ nedosahovalo stupeň kresťanského zmysľania a angažovania vo Francúzku, Rakúsku či inde v Európe*“⁷⁹

Samozrejme, bolo potrebné sa s tým vyrovnáť, ale jednou z hlavných príčin, ktorá sa podpísala pod slabý volebný výsledok, bol oficiálny pokyn katolíckej hierarchie, aby katolíci hlasovali za DS. Tománek, ako dlhodobý kritik hierarchie, sa vyjadril k tomuto kroku biskupov s neskrývaným dešpektom a veľmi kriticky.⁸⁰ Táto skutočnosť nebola, prirodzene, náhodná. Odpoveď na otázku, prečo sa biskupi rozhodli nepodporiť SSL, hoci niektorých spájali s jej predstaviteľmi osobné kontakty,⁸¹ predstavovala obava z trieštenia hlasov katolíkov v kľúčových voľbách do ÚNZ. Navyše z vnútra strany sa tesne pred voľbami začali šíriť hlasy o jej rozkolísanej a nejasnej línii a zachádzaním do extrémov, o čom informovali vatikánske noviny *L'Osservatore romano*.⁸² Na druhej strane volebné víťazstvo DS na Slovensku bolo možné považovať za ukážku jednoty a disciplíny katolíkov, na čom sa dalo stavať do budúcnosti: „*Veď je známe, že stačilo by vyhlásiť v posledný deň pred voľbami, že katolíci nevolia DS, ale Stranu slobody a boli by zasa všetci poslúchli tento príkaz*“⁸³ Tománek v tom videl jeden z pilierov budúceho úspechu SSL, keď sa DS „*prikloní k všetkému, čo vláda chce*“, nastane príležitosť pre SSL.⁸⁴ Nateraz však so svojou snahou o konzervatívne smerovanie SSL neuspel a prehral. Navrhoval urobiť si „*letnú prázdninovú prestávku*“ a po chaotickom predvolebnom zápase mohlo dôjsť k potrebnej kryštalizácii strany.⁸⁵

Bolo otázkou času, kedy jednotlivé frakcie pristúpia k vyjasňovaniu si svojich zámerov.⁸⁶ O urýchlenní celého procesu sa postarali slovenskí komunisti, ktorí sa

Podľa výsledkov uverejnených v dennej tlači z 26. a 29. 5. 1946 SSL získala 67 575 hlasov, teda 4,2%. Tieto údaje sa však ukázali ako nepresné, pretože niektoré obce ohlasovali volebné výsledky v nesprávnom poradí. Porov.: Konečný výsledok volieb z celej republiky. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 35 (29. 5. 1946), s. 1.

⁷⁸ Vyhrali sme česť, s. 1.

⁷⁹ Rovno do očí. Kto zvíťazí 26. mája?. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 28 (21. 5. 1946), s. 2.

⁸⁰ TOMÁNEK, F. Aká má byť naša politika. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 85 (4. 8. 1946), s. 1.

⁸¹ Jozef Dieška a Tibor Šabo mali kontakty na biskupa Jána Vojtaššáka, ako tvrdí historik Štefan Šutaj. Porov.: ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 40 – 41.

⁸² Vatikán o Strane slobody. Mylné informácie o vedení strany slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 37 (1. 6. 1946), s. 2; Vyhrali sme česť, s. 1; La giornata elettorale in Cecoslovacchia. In *L'Osservatore Romano*. 1946, roč. 86, č. 112 (27. – 28. 5. 1946), s. 4. Beáta Katrebová Blehová sa domnieva, že informátorom bol bývalý veľvyslanec Karol Sidor. KATREBOVÁ BLEHOVÁ, B. Voľby v roku 1946 na Slovensku v medzinárodno-politickom kontexte. In *Verbum historiae*. Bratislava : Katedra histórie, Pedagogická fakulta Univerzity Komenského, č. 1, 2016, s. 28.

⁸³ Splnia požiadavky katolíkov? In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 39 (4. 6. 1946), s. 1.

⁸⁴ TOMÁNEK, F. Aká má byť naša politika, s. 1.

⁸⁵ TOMÁNEK, F. Využite prázdniny. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 65 (11. 6. 1946), s. 1.

⁸⁶ „*Strana Slobody má len dočasné vedenie, ako sa o tom naša verejnosť môže presvedčiť z Ohlasu*

pokúšali o negáciu volebných výsledkov. Za týmto účelom spustila KSS nekompromisnú a mohutnú protiľudácku kampaň na izolovanie slovenských demokratov vo vláde, ktorá zasiahla celé stranícke spektrum na Slovensku.

Tománek mesiac po voľbách vydal článok o vzťahu štátu a cirkvi. Možno ho zaradiť do kategórie politických prejavov, ktoré sa objavovali v povolebných podmienkach, v atmosfére očakávaní, ale i obáv z ďalšieho vývoja. „*My Slováci katolíci s Božou pomocou aj na poli politickom chceme pracovať na tom, aby duch kresťanskej viery celý spoločenský a štátny život našej vlasti prenikol, aby Cirkev naša štátom ani potlačená, ani odstrkovaná nebola.*“⁸⁷ V príspevku reflektoval negatívne dopady nejednoty politického katolíckeho tábora, ako aj obavy, že DS nebude schopná presadzovať záujmy katolíckej cirkvi a čeliť nebezpečenstvám zo strany komunistov.

Skupina, ktorá hájila podobné záujmy ako Tománek (Bačkor, Bunda), si ešte dočasne dokázala udržať vplyv na stranícku tlač prostredníctvom poslanca Jozefa Hanzela, ktorý bol hlavným redaktorom tlačového orgánu strany od jej začiatku.⁸⁸ Keďže Hanzel získal aj jedno z troch poslaneckých kresiel SSL v ÚNZ, stal sa tiež neformálne vedúcou figúrou Tománkovej frakcie. Zblíženie Tománka s Hanzelom prebehlo na základe realistickej reflexie vlastných schopností a istej modifikácie kresťansko-sociálneho prúdu v SSL. Tománek v máji 1946 oslávil 69. narodeniny a enormné zaťaženie v súvislosti s voľbami sa začalo prejavovať aj na jeho zdraví.⁸⁹

Zrejme aj vďaka prítomnosti Tománkových sympatizantov v redakcii Slobody sa podarilo uverejniť niekoľko jeho článkov na titulných stranách Slobody. Bez toho, aby sme vstupovali do ich hlbšieho hodnotenia, rečnícky pátos a spomienky na poslanecké skúsenosti prvých decénií 20. storočia prezrádzali v ich pisateľovi starca, ale i opatrného a zdržanlivého politika. Pravdepodobne aj tu možno hľadať jeden zo zdrojov takmer permanentných sporov s mladšími straníckymi kolegami. Tománek sa uzatváral do svojich spomienok a uchýľoval sa k archaickej argumentácii, typickej pre kazateľstvo konca 19. storočia.⁹⁰ V článku z 2. júla 1946 spomínal okrem iného aj na to, ako: „*Po prvej svetovej vojne minister školstva predostrel v pražskom parlamente návrh zákona, ktorým do škôl mala byť zavedená tzv. laická (svetská) mravoveda. S touto laickou mravovedou mienil minister Habrman odcirkevníť školy. A dôvodil, že vraj odcirkevnenie školy nebude škodiť výchove. Tento návrh zákona v parlamente silne podporoval istý univerzitný profesor – na meno sa nepamätám – a odvolával sa na etiku Kantovu oproti etike Kristovej. Ale trafila kosa na kameň! Nebohý pán arcibiskup Dr. Kordáč, vtedy poslanec, umlčal rečníka týmito slovami: „Čo? Vy chcete argumentovať etikou s etikou Kantovou oproti etike Kristovej? Kantova etika je ako drevená noha oproti živej nohe z mäsa.“ A či to nemáme potvrdené i skúsenosťou (...) „ako škodí deťom rozluka otca od matky, tak škodí výchove detí rozluka štátu od Cirkvi v škole, čiže*

Strany slobody k slovenskému národu uverejnenému v našej Slobode v čísle zo dňa 14. apríla t. r.“ Mýlné informácie o vedení Strany slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 37 (1. 6. 1946), s. 1.

⁸⁷ TOMÁNEK, F. Cirkev a štát. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 51 (20. 6. 1946), s. 2.

⁸⁸ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 34.

⁸⁹ Archív Trnavskej arcidiecézy, f. Apoštolská administratúra trnavská, 1946, 234/46 adm.

⁹⁰ Ujko F. Tománek zaspal. In *Národná obroda*. 1946, roč. 2, č. 182 (11. 8. 1946), s. 8.

tzv. *odcirkevnenie školy*. Žiaľ, sú aj v našom štáte ľudia, ktorí z nenávisti radi by Cirkev zo školy vylúčili. Ale my, katolíci, kresťania, nie sme za túto rozluku, lebo vieme, že taká rozluka nebola by výchove na prospech. My vieme, že štát najviac môže vykonať vo výchove rozumu, ale čo sa výchovy srdca týka, tu najschopnejšia a najúčinnejšia je činnosť Cirkvi v škole (...) A preto komu na srdci leží sláva kríža Kristovho, česť a právo krvi, rod v budúcnosti, kto má v sebe iskru lásky k Cirkvi, kvapku krvi slovenskej, ten musí brániť cirkevné školy tak, ako dobrý otec bráni dieťa svoje, ako pobožný dobrý katolík vieru svoju, ako verný Slovák rod svoj a nemôže byť za poštatnenie cirkevno-náboženskej školy.⁹¹ Tománkov záujem o zachovanie cirkevného školstva a jeho financovania spred roku 1938 potvrdzuje aj posledný článok v *Slobode* zo 4. augusta 1946.⁹²

Hoci samotná SSL bola na periférii politického záujmu, reformisti všetkých odtieňov v strane sa zhodovali na tom, že Tománkovo krídlo v nej nemá budúcnosť. Zatiaľ čo tlačou hýbal súdny proces s Jozefom Tisom pred národným súdom, o vplyv v SSL zápasila skupina okolo Beharku (bývalí šrobárovci) a skupina mladej slovenskej katolíckej inteligencie, reprezentovanej Dieškom. Práve členovia poslednej menovanej skupiny 28. novembra 1946 podpísali list adresovaný vedeniu strany. Vyjadrili ním nespokojnosť s organizačným zabezpečením a úrovňou riadenia SSL. Poukazovali na potrebu pripraviť stranu na nové voľby, do ktorých by mala vstúpiť s pripraveným kádrom ľudí, inovovaným kresťanským programom, zabezpečenou tlačou, propagáciou a vyspelým i schopným administratívnym aparátom.⁹³ Takýto počín nezanedbateľnej časti členov bol jasným impulzom k radikálnemu zásahu do organizačnej štruktúry strany a zmene jej vedenia. Dieška už 6. septembra 1946 vyzval spolustraníkov, aby uvažovali o zmene a nevyhnutnej aktualizácii programu SSL v „*kresťanskom, demokraticky a sociálne pokrokovom náhlade, ako si to vyžadujú nové časy*“.⁹⁴

Pre Tománka mala jeho ľudácka anabáza čoraz vážnejšie následky. Stal sa obeťou kádrovania, postupne bol vylučovaný zo spolupráce a odsúvaný na perifériu záujmu. Jeho posledné vystúpenie uverejnila *Sloboda* 4. augusta 1946. Tománek v ňom kritizoval obmedzovanie slobody vierovyznania, cirkevného školstva, spolkov, tlače a cirkevných inštitúcií. Politikom vytýkal, že ak sa má demokratická úroveň na Slovensku priblížiť svetovým demokratickým systémom, nemôžu „*dostať sa k poslanskej mandátu, ihneď prestať cítiť ťarchu slovenského života a hlavou prikyvovať všetkému, čo vláda chce*“.⁹⁵ Varoval pred zánikom demokracie v krajine, čím narážal na nástup straníckej oligarchie k moci, presúvanie správy verejných vecí z rúk volených predstaviteľov do rúk straníckych aparátikov, ktorí sa neriadili vôľou ľudu, ale potrebami straníckeho sekretariátu a dogmami politickej doktríny. Podľa Tománka obnovenému štátu opäť hrozil teror, ktoré-

⁹¹ TOMÁNEK, F. Kresťanská alebo laická morálka?. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 59 (2. 7. 1946), s. 1.

⁹² TOMÁNEK, F. Aká má byť naša politika, s. 1.

⁹³ SNA Bratislava, f. S, k. 42 (S – 439), č. 5.

⁹⁴ DIEŠKA, J. Program strany nezradíme. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 113 (6. 9. 1946), s. 1.

⁹⁵ TOMÁNEK, F. Aká má byť naša politika?, s. 1.

ho, ako uviedol, „*bolo dosť už v minulosti*“.⁹⁶ Tománek nebol naklonený kompromisom s komunistami. Rozhodujúci bol pre neho vyšší princíp. Svojich kolegov napomínal, že: „*Slovenský politik, kresťan, nikdy nesmie sa vysloviť tak, ako sa vyslovujú ateistickí politici, že politika nepozná morálku, mravnosť. Právý slovenský a kresťanský politik má vedieť, že nielen na tomto svete posudzovaný býva, ale i na druhom svete bude skladať prísny počet Bohu, ktorého mal na tomto svete zastupovať*“.⁹⁷

Dňa 8. decembra 1946 sa konala prelomová schôdza predsedníctva SSL, z ktorého vzišlo užšie predsedníctvo strany. Zmyslom tejto zmeny bolo, aby predsedníctvo tvorili „*osobnosti, ktoré jednak sa najviac zaslúžili o založenie a vznik Strany slobody a jednak osobnosti, ktoré vynikali svojou bezúhonnosťou, mravnou a odbornou školenosťou*“.⁹⁸ V skutočnosti vplyvu v strane sa zmocnila skupina okolo Diešku, ktorá mala prostredníctvom Šabu kontakt na spišského biskupa Jána Vojašáka.⁹⁹ Malo ísť predovšetkým o atraktívnych a známych ľudí, aktívnych v politickom, kultúrnom, vedeckom a hospodárskom živote. Predsedom výboru sa stal doc. Jozef Dieška, prvým podpredsedom poslanec ÚNZ Jozef Hanzel, druhým podpredsedom Ing. Pavol Blaho, generálnym tajomníkom poslanec ÚNZ Dr. Jozef Brúha, zástupcom generálneho tajomníka Dr. Emil Šaršún a členmi predsedníctva poslanec ÚNZ Dr. Tibor Šabo a poslanec SNR Dr. Ján Beharka. Ako ústredný motív svojho programu si vytýčili „*pracovať v prospech slovenského národa, jeho kresťanského čítania a zmyšľania, ako aj úprimnej oddanosti k obnovení Československej republiky*“.¹⁰⁰

Mesiac po tejto schôdzi povereník vnútra za DS Mikuláš Ferjenčík adresoval predsedníctvu SSL list, v ktorom tvrdil, že strana má vo svojich radoch nepreverené protištátne živly, čím narážal na členov s ľudáckou orientáciou. „*Tieto hromadiace zjavy ma nútia upozorniť Vás na neodkladnosť prevedenia dôkladnej očisty vo vlastných radoch a sprostenia sa všetkých týchto štátu nespoľahlivých živlov a ich vplyvov. Poznamenávam, že v opačnom prípade bol by som nútený predložiť celú túto otázku s príslušným už zozbieraným materiálom Národnému frontu Čechov a Slovákov na rozhodnutie*“.¹⁰¹ Nie je vylúčené, že úradnícka aktivita povereníka bola politicky motivovaná. Informátor komunistov vyjadril podozrenie, že za tlakom na SSL stojí sekretariát DS, ktorý sa prostredníctvom svojho povereníka snaží zmeniť politickú konšteláciu. Predpokladalo sa, že DS chce odvrátiť pozornosť od svojej vlastnej strany, ktorú komunisti považovali „*za skryšiu kompromitovaných ľudí*“ a ukázať, že týmto problém trpí SSL.¹⁰² Okrem toho mal Ferjenčík výhrady aj voči niektorým článkom, ktoré sa objavili v denníku Sloboda,

⁹⁶ TOMÁNEK, F. Aká má byť naša politika?, s. 1.

⁹⁷ TOMÁNEK, F. Aká má byť naša politika?, s. 1.

⁹⁸ Predsedníctvo Strany slobody. In *Sloboda*. 1946, roč. 1, č. 202 (22. 12. 1946), s. 1.

⁹⁹ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 40 – 41.

¹⁰⁰ Predsedníctvo Strany slobody, s. 1.

¹⁰¹ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 17, 349, dok. 93.

¹⁰² SNA Bratislava, f. Rôzne politické strany, k. 4, č. 77.

ktoré podľa jeho zistení boli „v *príkróm rozpore*“ s vládnyim programom a narúšali štátne a politické záujmy ČSR.¹⁰³

Listom povereníka sa zaoberalo predsedníctvo na svojom mimoriadnom zasadnutí 13. januára 1947. V predvečer jeho konania dvaja členovia výboru zašli za povereníkom Ferjenčíkom a prijali inštrukcie, aby sa zbavili vplyvu radikálnej katolíckej skupiny okolo Tománka. Predsedníctvo napokon vylúčilo zo SSL jedenásť členov, medzi nimi Tománka a zástupcu generálneho tajomníka Emila Šaršúna. Spravodajca KSS to okomentoval slovami: *„Bola vykonaná očista od nespolehlivých ľudí vo vedení ústredného výboru strany. Pri tom bolo vylúčených asi 11 popredných činiteľov, medzi ktorými sa nachádzali: bývalý kandidát do Slovenskej národnej rady dekan Florián Tománek a zástupca generálneho tajomníka Strany slobody Dr. Emil Šaršún. Na tomto zasadnutí bol zrušený ústredný výbor Strany slobody, ktorý bol zvolený v decembri 1946, v počte 7 členov na čele s Dr. Jozefom Dieškom. Strana slobody je t. č. bez ústredného výboru a nové zloženie ústredného výboru sa má skladať zo všetkých zložiek odbojových organizácií.“*¹⁰⁴

Zhodou okolností sa v tom čase začal zhoršovať Tománkov zdravotný stav, ochorel na rakovinu pľúc. Postupne rezignoval na stranické aktivity a väčšinu času trávil vo svojej vile v Karlovej Vsi, kde zomrel pomerne náhle 25. marca 1948. Telesné ostatky boli pochované na Veľkonočný pondelok 1948 v jeho rodisku Borský Peter.¹⁰⁵ Zdvorilý nekrológ v denníku Sloboda, ktorý už pred februárovými udalosťami začal byť lojálny s politikou KSS na okraj Tománkovho povojnového angažovania uviedol: *„Zdá sa, že nepochopil nové politické smery a prúdy a videl, že dnešná politika je iná ako na začiatku storočia, keď na Orave a potom neskôr v Prešporke pracoval za svoj slovenský ľud.“*¹⁰⁶ Čo bolo aj isté ocenenie Tománkovho celoživotného konzervatívneho politického smerovania. Takto sa definitívne skončili osudy jedného z čelných a zaujímavých predstaviteľov politického katolicizmu na Slovensku.

¹⁰³ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 17, 349, dok. 93.

¹⁰⁴ ŠUTAJ, Š. Slovenské občianske politické strany, s. 17, 349, dok. 94.

¹⁰⁵ Dnes súčasť Borského Mikuláša.

¹⁰⁶ Za Floriánom Tománkom. In *Sloboda*. 1946, roč. 3, č. 42 (3. 4. 1948), s. 3.

SEKULARIZÁCIA AKO VÝZVA PRE TRADIČNÉ NÁBOŽENSTVÁ EURÓPY PODĽA CHARLESA TAYLORA

DECONSECRATION AS A CHALLENGE FOR TRADITIONAL RELIGIONS
IN EUROPE BY CHARLES TAYLOR

Michal VALČO

This article offers an analysis of the intellectual legacy of the Canadian philosopher Charles Taylor with respect to his key term "secular" (including other, derived terms, such as "secularism" and "secularity"), his criticism of the "immanent frame", as well as Taylor's concept of "porous being". Taylor's critical remarks about the immanent frame are introduced against the background of his struggle with the naturalistic tendencies within the modern sciences (including the behavioral sciences and humanities). Taylor's analysis of the term 'secular' in his A Secular Age can help us understand how the terms 'secular', 'secularization', and 'secularism' have been misunderstood by many on both sides, the Christians as well as the secularists. This is largely due to a false dichotomy between the sacred and the secular. Taylor's approach offers valuable resources to overcome this false dichotomy and helps Christians to return to a meaningful engagement in and with the society. One of the main reasons for the viability of this potential is Taylor's hermeneutic recovery of religious sources for human flourishing. These sources, however, should not be taken for granted but rather argued for in a competent and open dialogue of narratives (or "meta-narratives") that would include both the religious and secular visions of reality.

Key words: Secularization, Charles Taylor, A Secular Age, immanent frame, Christianity, metanarrative.

Úvod

Dejiny sekularizácie v takzvanom „západnom svete“ sú dlhým a komplikovaným procesom politickej, kultúrnej a intelektuálnej emancipácie spoločností a jednotlivcov v ich úsilí vymaniť sa z posvätnej paradigmy „*unam sanctam*“ stredovekej Európy.¹ Na základe inšpiratívnej analýzy pojmu *sekulárny* (*sekularita*) možno preukázať, že pojmy „sekulárny“, „sekularizácia“ a „sekularizmus“ boli často nesprávne pochopené – ako zástancami sekularizácie spoločnosti, tak aj tými, ktorí sa ňou cítia byť ohrození. Bolo to tak najmä kvôli falošnej dichotómii medzi sakrálnym (posvätným) a sekulárnym (svetským). Jedným z bádateľov, ktorí na to v poslednom čase upozorňujú, je aj kanadský filozof Charles Taylor. Taylor sa preslávil viacerými inšpiratívnymi dielami, v ktorých ako jeden z po-

¹ Pozri inšpiratívnu štúdiu o počiatkoch sekularizmu v neskorom stredoveku ako reakciu na nešťastnú aplikáciu princípu *unam sanctam* v stredovekej európskej spoločnosti u: Kennedy E. Dante and Lay Secularism of the High Middle Ages. In *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*. New York : Palgrave Macmillan, 2006, s. 41 – 55).

predných predstaviteľov kanadského idealizmu rozoberá kľúčové témy z oblastí epistemológie, filozofie náboženstva, etiky a sociológie náboženstva.

Taylor bol už počas svojich univerzitných štúdií v Oxforde sklamaný z analytickej filozofie. Odmieťa epistemologický formalizmus a naturalizmus vedy (lepšie povedané: metafyzický naturalizmus vedy) a svoj prístup miesto toho buduje ako inovatívnu syntézu vybraných myšlienok (či východísk) Hegla, Wittgensteina,² Merleau-Pontyho, Diltheyho, Gadamera a Heideggera. Namiesto formalistického intelektualizmu je pre jeho myslenie typické presvedčenie, že človek sa pri svojom rozhodovaní opiera skôr o dlhodoboto tvorené návyky, zaužívané predstavy a tendencie, teda to, čo Wittgenstein zvykol nazývať „formy života“.³ Naše chápanie sveta nie je podľa Taylora sprostredkované primárne prostredníctvom reprezentácií,⁴ pretože tieto „mentálne reprezentácie“ dávajú zmysel iba na „supra-lingvistickom“ pozadí, teda na pozadí akéhosi neartikulovaného významového podhubia, z ktorého odvodzujeme zmysel reality okolo seba.⁵

Táto štúdia si všíma dôležitosť práve tohto neartikulovaného pozadia, ktoré je základom nášho predporozumenia skutočnosti, ako je ono spracované v Taylorovom *magnum opus*, teda v jeho nedávno vydanéj knihe *Sekulárna doba* [*A Secular Age*].⁶ V tejto štúdii analyzujem Taylorove chápanie pojmu sekulárny/sekularita a všímam si využiteľnosť Taylorových definícií a dôrazov v kontexte vyrovnávania sa súčasných kresťanských cirkví s fenoménmi sekularizácie a sekularizmu. Ak prijmeme Taylorovu kritiku toho, čo nazýva „imanentným rámcom“ (a tým aj súvisiaci scientistický naturalizmus vedy), tak namiesto uchýlenia sa k mystickým alebo intelektuálnym, metafyzickým špekuláciám nám treba hľadať konštruktívny prístup k otázke, ako žiť svoju náboženskú vieru v post-kresťanskom svete. Nesprávnymi alternatívami sú (1) intelektuálny ústup a útek zo spoločnosti a spoločenskej zodpovednosti, ako aj (2) jednostranné, ideologické zdôrazňovanie metanaratívnych predpokladov v prospech teistickej perspektívy na realitu. Východiskom na druhej strane nie je ani typické, postmoderné uchýlenie sa k odmietaniu metanaratív a ich konštitutívnej funkcii pre formovanie kultúry a hodnôt. Fragmentovaná „vízia“ sveta plodí nestabilný „étos“, ktoré nedokážu poskytnúť skúsenosť celistvosti a zmysluplnosti života, a preto ani solídny základ

² Pozri: ŽALEC, B. Wittgenstein in vera : od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. In *Bogoslovni Vestnik*. 2016, roč. 76, č. 3/4, s. 457 – 470.

³ HUNTER, J. F. M. Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations. In *American Philosophical Quarterly*. ISSN 0003-0481, 1968, roč. 5, č. 4, s. 233 – 243.

⁴ V tejto súvislosti je užitočné všimnúť si Taylorovu štúdiu *Language and Human Nature* (TAYLOR, C. *Philosophical Papers*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012, s. 215 – 247; dielo pôvodne vyšlo v roku 1985), v ktorom kritizuje moderné dezinatívne teórie jazyka ako skryté formy naturalizmu.

⁵ Práve preto sa Taylor stal presvedčeným kritikom liberálnych koncepcií ľudského subjektu (a tzv. „human agency“) a spolu s MacIntyreom, Walzerom a ďalšími stúpenkami komunitaristického prúdu zdôrazňuje význam ľudských komunit a spoločenských inštitúcií pre zdravý a komplexný vývoj subjektu (na úrovni významu a identity). Pozri Taylorovu „Massey Lecture“ s názvom „The Malaise of Modernity“ (únava/znechutenie modernity), v ktorej kritizuje klasikov liberálne politickej teórie, akými sú John Locke, John Rawls, Thomas Hobbes a ďalší.

⁶ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007.

pre medziľudské vzťahy a prosociálne správanie. Post-osvietenecký individualizmus vo svojich mnohých formách je ešte stále oslavovaný ako výdobytok slobody a pokroku ducha, no oná sloboda sa čoraz neuniknuteľnejšie javí ako bremeno, ktoré moderný a aj postmoderný človek nie je schopný uniesť. Sloboda, ktorá nie je kvalifikovaná vzťahovo ako „sloboda pre druhého“, sa stáva väzením existenciálnej samolúbosti, samoty a zúfalstva.⁷ Neadekvátne antropologické východiská⁸ vedú k nešťastnému, neautentickému životu jednotlivca a následne k oslabeniu morálneho podhubia a socio-kultúrnej kohézności spoločnosti. Sekularizmus ako ideológia neposkytuje adekvátne východiská pre komplexné poznanie sveta, ani potrebnú živnú pôdu pre vytvorenie jednotiacej vízie zmyslu pre pluralitnú spoločnosť, v rámci ktorej paralelne vedľa seba existujú súperiace vízie sveta – sakrálné aj sekulárne.

Taylor ponúka spôsob, ako prekonať onú nešťastnú dichotómiu sakrálného a sekulárneho a osvojiť si pojem „sekulárny“ vyvázenejším spôsobom, ktorý kresťanom umožňuje lepšiu spoločenskú angažovanosť. Hermeneutické znovuoobjavenie náboženských zdrojov ľudského blaha umožňuje Taylorovi spojiť jeho víziu pokojnej koexistencie nábožensky a sekulárne orientovaných občanov s *anateizmom* Richarda Kearneyho.⁹ Výsledkom je volanie po potrebe akéhosi „transcendentného humanizmu“ (v ontologicky slabom zmysle) ako oslobodzujúcej alternatívy voči exkluzívnemu, sekulárnemu humanizmu a na druhej strane voči náboženskému fundamentalizmu. Ak sa nám podarí vytvoriť základ pre zrozumiteľnosť a predbežnú akceptovateľnosť predstavy o transcendentne v ontologicky slabom zmysle, možnosť transcendentného humanizmu (alebo tiež „inkluzívneho humanizmu“) bude môcť byť znovu považovaná za zmysluplnú aj v našej sekulárnej dobe. Je však potrebné pamätať na charakter súčasného spoločenského kontextu, ktorý sa vyznačuje väčšou náboženskou a filozofickou diverzitou, ako sme boli zvyknutí. Preto aj náboženský a filozofický diskurz v súčasnosti musí byť konštituovaný s ohľadom na realitu pluralitnej spoločnosti. Popri rôznych súperiacich koncepciách a dôrazoch máme dočinenia s celistvými, súperiacimi víziami reality v zápasoch menších naratív aj veľkých, súhrnných metanaratív.¹⁰

⁷ DANCÁK, P. Sloboda a spoločnosť vo filozofii Michaela Nováka. In *Disputationes quodlibetales: reflexia slobody vo filozoficko-religionistických aspektoch*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 9 – 18.

⁸ Taylor o týchto neadekvátnych antropologických východiskách hovorí napr. vo svojich *Filozofických listoch* z roku 1985. Pozri: TAYLOR, C. *Philosophical papers : Human agency and language. Volume 1*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985. Kritizuje tu ambíciu moderných antropologických prístupov „modelovať štúdium človeka podľa vzoru prírodných vied“. Ibid., s. 1n.

⁹ Pozri podnetnú knihu rozhovorov medzi Richardom Kearneyom, Jamesom Woodom, Catherine Keller, Charlesom Taylorom, Juliou Kristeva, Giannim Vattimom, Simonom Critchleym, Jean-Luc Marionom, Johonom Caputom, Davidom Traceym a Meroldom Westphalom v knihe: KEARNEY, R. – ZIMMERMANN, J. (eds.). *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracey, and Merold Westphal*. Columbia : University Press, 2015.

¹⁰ KARDIS, M. Vybrané aspekty sociológie novej religiozity. In *Zborník religionistických a sociologických štúdií 1*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2012,

Tieto myšlienky smerujú k presvedčeniu, že namiesto jednostranného a nekritického podporovania jedného typu metanaratíva (či už náboženského alebo filozofického) je potrebné pristúpiť ku kompetentnému, no zároveň kritickému dialógu metanaratív, v rámci ktorého budú súperiace vízie reality (teda metanaratívne rámce) posudzované na základe ich: (1) všeobšiahlosti; (2) logickej súdržnosti; (3) existenciálnej relevantnosti a prípadne ďalších kritérií.

Taylorova analýza pojmu „sekulárny“

Po historicky neúspešnom pokuse politicky a spoločensky implementovať myšlienky z buly *Unam Sanctam* od pápeža Bonifáča VIII¹¹ v európskom civilizačnom priestore – najmä z pohľadu analýzy európskych dejín po tridsaťročnej vojne (1618 – 1648) – sa sekularizácia zvykla v intelektuálnych kruhoch Európy oslavovať ako jediné mysliteľné riešenie pre slobodnú, pluralistickú spoločnosť, fungujúcu primárne na empirických a racionálnych princípoch vedy a nezaujatého zákona. Na druhej strane barikády, v posvätnom priestore katedrál, kláštorov a teologických fakúlt, zas zvykla sekularizácia byť pokladaná za dielo diabla, ktorý sa ňou pokúša podkopať stáročné, životodarné prepojenie medzi cirkvou, kultúrou a štátom v Európe. Bez ohľadu na to, ktorú presne pozíciu v tomto spore hájime, realita je taká, že európska spoločnosť sa posunula k nábožensky neutrálnemu modelu liberálnej demokracie. Ak je vôbec v niektorých štátoch umožnené, aby vo verejnom priestore zaznelo myšlienkové svedectvo, prameniace z bohatstva kresťanskej tradície, takéto svedectvo zväčša nie je brané vážne – či už politicky, alebo (čo je ešte horšie) intelektuálne.¹² Rastie akási zlovestná priepasť medzi tým, čo je považované za posvätné, a tým, čo sa pokladá za sekulárne, svetské. Táto priepasť, ako sa zdá, znemožňuje akúkoľvek zrozumiteľnú a teda aj zmysuplnú interakciu medzi oboma stranami, čo prispieva k ďalšiemu odcudzovaniu. Ak by sme aj mohli preukázať, že to neplatí vo všetkých prípadoch, stále je pred nami otázka, či to tak musí byť? Ako môžu kresťanskí intelektuáli žiť svoj život viery ako angažovaní občania v tomto sekulárnom svete?

Charles Taylor, kanadský filozof a religionista, patrí medzi najprominentnejších intelektuálov súčasnosti, ktorí sa venujú problematike sekularizácie spoločnosti v súvislosti s ľudskými ideológiami, kultúrou a náboženstvom. Taylor nám pomáha rozlíšiť tri významy slova *sekulárny*, spojené s tromi vývojovými etapami fenoménu sekularizácie západného sveta, teda euro-amerického civilizačného priestoru.

s. 49 – 61.

¹¹ ALCOCK, A. The End of the Middle Ages and the Rise of States 1300 – 1500 ad. In *A Short History of Europe*. London : Palgrave Macmillan, 2002, s. 89 – 109.

¹² Zaujímavé porovnanie situácie v sekulárnom (a do istej miery anti-cirkevnom) Francúzsku a v Spojených štátoch amerických možno nájsť u: GUNN, T. J. *Religious freedom and Laïcité: A comparison of the United States and France*. BYU 2004.

- (1) V minulosti v období stredovekého, „mystériom nasiaknutého“ sveta (tzv. „enchanted world“), teda v dobe tesného prepojenia kresťanstva, politiky a kultúry v Európe (Christendom – kresťanský svet),¹³ sa označenie *sekulárny*, vzťahovalo na svetské aktivity, teda aktivity bežného života, ktoré neboli považované za posvätné – ako napríklad farmárčenie, rodinný život, remeslá a podobne. A hoci takéto svetské (sekulárne) povinnosti ľudí neboli považované za ich najvznešenejšie životné povolanie, slovo *sekulárny* malo pozitívny význam. Náboženstvo sa dotýkalo takmer každej sféry ľudského života vrátane verejného priestoru. Takže nábožensky založení ľudia, teda takmer všetci vo vtedajšej spoločnosti, boli veľkú časť svojho života zaneprázdnení svojimi sekulárnymi úlohami.
- (2) Druhý význam slova *sekulárny*,₂ sa vynára počas éry európskeho osvietenstva a postupne sa kryštalizuje v presvedčení, že verejný priestor je a musí ostať zbavený akéhokoľvek odkazu na transcendentno – či už inštitucionalizované vo forme náboženstva, alebo nie. Tento priestor sa, povedané Taylorovými slovami, stáva „vyprázdnený od Boha či akejkolvek zmienky o absolútnej skutočnosti“.¹⁴ Byť sekulárnym v tomto význame vlastne znamená byť výsledkom procesu sekularizácie ako ideológie, ideológie *sekularizmu*. Ideologický sekularizmus je zámerne anti-náboženským, imanentistickým filozofickým nazeraním na realitu. Tento smer vyzdvihuje napredovanie ľudstva v procese emancipácie smerom od náboženských a mytologických povier k univerzálnej neutralite rozumu, vedy a zákona. Byť sekulárnym v tomto druhom význame znamená opustiť a vytesniť náboženskú vieru a zmienky o transcendentne vo všeobecnosti, aspoň z verejného priestoru.
- (3) Tretí význam slova *sekulárny*,₃ označuje kontext viery alebo podmienky pre vieru v prostredí západných spoločností v súčasnosti. Pre odlišenie môžeme používať pojem „sekularita“. Podľa Taylorových slov „posun k sekularite v tomto [treťom] význame spočíva okrem iných vecí v posune od spoločnosti, kde vieru v Boha bola nespochybňovaná a v zásade nespochybiteľná ku spoločnosti, v ktorej je vieru chápaná ako *jedna možnosť medzi mnohými* – a ako taká často býva skôr tou náročnejšou možnosťou.“¹⁵ Žiť v týchto podmienkach znamená, že sme sa rozlúčili

¹³ Na území dnešného Slovenska sa s takýmto prepojením stretávame už v období existencie Veľkej Moravy. Pozri: RUTTKAY, A. T. O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilometodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí. In *Konštantínove listy*. ISSN 2453-8740, 2016, roč. 9, č. 2, s. 2 – 10; ŽEŇUCH, P. Formovanie byzantsko-slovanskej konfesionalnej identity v staršom období slovenských kultúrnych dejín. In *Konštantínove listy*. ISSN 2453-8740, 2016, roč. 9, č. 1, s. 199 – 209; HETÉNYI, M. – IVANIČ, P. *The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University*. Nitra : UKF, 2013; IVANIČ, P. Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie. In *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra : UKF, 2007, s. 46 – 59.

¹⁴ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 2.

¹⁵ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 3 [dôraz kurzívou je môj].

s predstavou, podľa ktorej „veda vyvracia a tým aj definitívne vytesňuje náboženskú vieru“.¹⁶ Viera v Boha sa teraz stáva jednou z možností, medzi ktoré patrí aj možnosť prežívať život bez akéhokoľvek vzťahu k niečomu, čo by nás presahovalo (transcendovalo) viac ako spoločná predstava ľudského blaha. Ak na to hľadáme z občianskej perspektívy, potom aj náboženski aj nenáboženski ľudia sú *sekulárni*₃, pretože spoločne obývajú verejný priestor v dobe, v ktorej je viera iba jednou z mnohých možností. Obývame demytologizovaný, mystéria-zbavený [v pôvodine: *disenchanted*], sekulárny svet, v rámci ktorého možno zdôvodňovať ale aj spochybňovať všetky typy myšlienok a presvedčení.

Taylor pozýva tradičné náboženské komunity západného sveta – teda predovšetkým kresťanské – upustiť od snahy remytologizovať svet podľa stredovekej predlohy, ako aj uniknúť z tohto sveta do geta fundamentalistických komunít a namiesto toho ich pozýva sa učiť žiť a aktívne pôsobiť vo svete nového typu sekularity, podľa tretieho významu slova *sekulárny*. Ak pod sekularizáciou budú stúpenci kresťanského náboženstva rozumieť vyzdvihnutie hodnoty našich svetských povolaní a záväzkov – inými slovami povedané, ak budú brať tento nádherný a zároveň krehký svet vážne, ak budú brať vážne svoje úsilie napredovať v šírení ľudského blaha – k takto chápanej sekularite sa môžu kresťania pokojne prihlásiť. Je to v súlade s kresťanskou teológiou stvorenia, ktorá prekonáva falošnú dichotómiu medzi sakrálnym a profánnym, teda medzi posvätným a sekulárnym. V istom zmysle slova je totiž celý svet a každá ľudská snaha o jeho ochranu, rozvoj a skrášlenie posvätná, lebo je napĺňaním ľudského mandátu chrániť a zveľaďovať stvorený svet – potom ale platí, že celé ľudstvo má účasť na tomto posvätnom konaní.

Tu sa prejavuje Taylorov špecifický, kresťansko-humanistický pluralizmus (transcendentný humanizmus). Zažívanie transcendentna v kresťanských komunitách a kresťanské metanaratívum je jednou z mnohých hybných síl, motivujúcich ľudské konanie k altruizmu a prosociálnosti. Podľa Taylora nie je múdre bojovať proti tomuto typu sekularizácie. Úlohou náboženských komunít je skôr starostlivo odlišiť tento typ sekularity od ideologického sekularizmu, teda od *sekulárneho*₂ druhého typu.

Obmedzujúca vízia sekularizmu (*sekulárny*₂)

Taylor otvorene kritizuje takzvaný „predsudok uzavretosti“ (v pôvodine: „*a spin of closure*“), ktorý je typický pre súčasný svet akadémie. Tento uzavretý systém sveta označuje termínom „imanentný rámec“¹⁷ (*immanent frame*)

¹⁶ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 4.

¹⁷ Taylor vydáva triezve varovanie, že situácia (predikament): „Našej modernej západnej spoločnosti [...] nie je charakterizovaná iba tým, čo nazývam imanentným rámcom, ktorý všetci v podstate zdieľame. [...] Jeho súčasťou sú taktiež konkrétnejšie obrazy, ktoré často nadobúdajú dominantné postavenie v našej dobe. Reprezentujú to, ako je imanentný rámec ‚nastavený‘; voči čomu je otvorený a voči čomu je uzavretý. Ich lokálna dominantnosť, samozrejme, ďalej posilňuje ich

a charakterizuje ho predovšetkým „naturalistické odmietanie transcendentna“. V pozadí tohto naturalistického odmietania pritom stojí základný etický postoj sekularistov², ktorý nabáda ľudí prijať ontologickú uzavretosť sveta do imanentného rámca. Taylor si pritom uvedomuje náročnosť zrozumiteľnej definície transcendentna, teda zrozumiteľnej pre ľudí, ktorí nemajú skúsenosť s transcendentnom a ani tento pojem nepatrí do ich bežnej terminologickej výbavy a intelektuálnej predstavivosti. Navrhne preto nový spôsob rozlišovania medzi tým, čo je imanentné, a tým, čo je transcendentné: „Ďalší spôsob, ako vysvetliť tento problém [transcendencie] rozlišovaním medzi tým, čo je vo vnútri a čo je mimo [v pôvodine: within/without], je položiť si otázku: obsahuje najvyšší a najlepší možný spôsob života naše hľadanie a uznávanie dobra [...], ktoré presahuje a v istom zmysle je nezávislé na ľudskom blahu? V takomto prípade by najvyššie, najskutočnejšie, najautentickejšie či najadekvátnejšie ľudské blaho mohlo zahŕňať naše smerovanie k niečomu, čo presahuje ľudské blaho.“¹⁸

Taylora však nemožno obviňovať z naivnosti a prílišného optimizmu. Vo svojich analýzach spoločenskej situácie identifikuje aj opačné tendencie, smerujúce od hľadania transcendentna opačným smerom – do „istoty“ viditeľného sveta a jeho vedeckého uchopenia. „Hoci sa mnohí v rámci moderného poriadku sveta s jeho vedeckými disciplínami a inštrumentálnym rozumom cítili nesvoji, čo ich následne poháňalo k otvoreniu sa transcendentnu, v tomto poriadku sveta sú aj veci, ktoré nám dodávajú pocit istoty a ktoré nás posilňujú. [...] *ohraničené ja* (buffered self) človeka sa cíti byť nezraniteľným voči svetu duchov a magických síl, ktoré nás stále môžu mátať v našich snoch, predovšetkým tých z detstva. Objektivizácia sveta nám dáva pocit moci a kontroly, ktorého intenzita rastie s každým novým víťazstvom inštrumentálneho rozumu.“¹⁹ Okolnosti takéhoto vnímania sveta sa stávajú živnou pôdou pre vznik moderného JA človeka, teda sekularizovaného ľudského subjektu. Taylor identifikoval niekoľko základných črt a zdrojov identity moderného človeka: „Špecificky moderná koncepcia subjektu tak zahŕňa bytosť, ktorá si cení slobodu, ktorá vlastní vnútornú hĺbku, zasluhujúcu si ďalšie skúmanie, ktorá vidí prírodu ako zdroj dobra a kontakt s ňou ako obnovujúcu silu, ktorá si cení autentickosť a individualitu, ktorá vyzdvihuje bežný život a má sklon k empatickému postoju voči utrpeniu druhých.“²⁰ Taylor identifikuje zhubnú tendenciu moderného JA, teda *ohraničeného JA* moderného človeka, „dištancovať sa, respektíve sa odpojiť od všetkého, čo je mimo ľudskej mysle. Moje finálne ciele sú tie, ktoré povstávajú v mojom vnútri a kľúčové významy vecí sú tie, ktoré definujem prostredníctvom svojich reakcií na ne.“²¹ Inak je to

vplyv na nás v zmysle [normatívnych] obrazov.“ TAYLOR, *A Secular Age*, s. 549

¹⁸ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 16.

¹⁹ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 548.

²⁰ ABBEY, R. Charles Taylor. In *Encyclopædia Britannica* [online] [31. 5. 2018]. Dostupné na internete: <https://www.britannica.com/biography/Charles-Taylor>.

²¹ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 38. Toto však môže mať výrazne zhubný charakter, napríklad aj v snahách

s *pórovitým JA*: „Pre pórovité JA z definície platí, že zdroj jeho najsilnejších a najdôležitejších emócií je mimo ‚ľudskej mysle‘; lepšie povedané, samotná predstava, že je tu akási jasná hranica, ktorá nám umožňuje definovať istú vnútornú základňu a na základe ktorej sa môžeme odpojiť od okolitého sveta, nedáva vôbec zmysel.“²² Platí pritom, že „hranica medzi JA a vonkajším svetom je nejasná, pórovitá. Treba to teda vnímať ako fakt ľudskej *skúsenosti*, nie ako záležitosť ‚teórie‘ či ‚presvedčenia‘.“²³

Analyzujúc širšie modernistické metanaratívum, ktoré je vlastné sekularizmu,² identifikuje Taylor istý typ príbehu, operujúceho na pozadí tejto imanentnej vízie reality (immanent frame). Nazýva ho „subtraction story“, čo môžeme preložiť ako *okyptený príbeh*, alebo *príbeh straty*. Okyptený príbeh imanentnej vízie reality vníma náboženstvo ako kultúrne a spoločensky nadbytočné či prípadne škodlivé. Taylor v tejto súvislosti upozorňuje, že „rozvoj civilizácie [...] môžeme začať vnímať ako synonymné s presadením sa uzavretého, imanentného rámca; uprostred neho sa rozvíjajú civilizačné hodnoty a jednostranné sústredenie sa na ľudské dobro, ktorému napomáha stále úplnejšie používanie vedeckého rozumu, umožňuje najväčšie možné blaho pre ľudí. [...] Z tohto celého vyplýva, že transcendentno je buď vnímané ako hrozba, ako nebezpečné pokušenie, ako rozptýlenie, alebo ako prekážka pre dosiahnutie najväčšieho dobra.“²⁴ Takéto vnímanie okolitej reality a tento spôsob interpretácie dejín umocňuje v ľuďoch to, čo Taylor nazýva „ohraničenou identitou“ (v pôvodine: „*buffered identity*“). Ohraničená identita jednotlivca sa stáva epistemologicky nepriepustnou – takýto človek stráca schopnosť „poróznosti“ voči transcendentnu a v podvedomí začne odmietať také interpretácie skutočnosti, ktoré by k transcendentnu mohli smerovať. Nápomocná tomuto trendu je dominancia inštrumentálnej racionality v našom svete, ako hovorí Taylor: „Dominancia inštrumentálnej racionality v našom svete a všadeprítomnosť sekulárnej doby idú ruka v ruku. Ohraničená identita [*buffered identity*] disciplinovaného jednotlivca sa pohybuje v skonštruovanom spoločenskom priestore, v ktorom je inštrumentálna racionalita kľúčovou hodnotou a doba je skrz-naskrz sekulárna. Toto celé tvorí to, čo nazývam imanentným rámcom. Pridať k tomu treba už len jednu myšlienku, ktorá je v pozadí: že tento rámec vytvára prirodzený poriadok, čo treba vnímať v kontraste voči

ľudí vnímať tvorbu morálnych pravidiel ako izolovaný proces nezaujatej mysle, ktorá získava poznanie na základe „abstraktných koncepcií nezaujatej vedy“, ako správne upozorňuje Hajko. HAJKO, D. Ethics and Science : Challenges and Possibilities. In *Communications : Scientific Letters of the University of Zilina*. ISSN 1335-4205, 2017, roč. 19, č. 1, s. 64 – 68; podobne tiež: HANES, P. – MUYNCK, B. Deification of Technology and the Dignity of the Human Person. In *Communications : Scientific Letters of the University of Zilina*. ISSN 1335-4205, 2017, roč. 19, č. 1, s. 121 – 125.

²² TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 38.

²³ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 39.

²⁴ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 548.

nadprirodzenému poriadku; imanentný svet v protiklade s možným transcendentným svetom.“²⁵

Imanentný rámec je z epistemologického hľadiska istý obraz (alebo akási vízia sveta), ktorý nás „drží v zajatí“. Nejedná sa tu pritom v prvom rade o „súbor presvedčení, ktoré zastávame ohľadom našej celkovej situácie; skôr sa jedná o *vnímaný kontext*, v ktorom svoje presvedčenia nadobúdame a rozvíjame.“²⁶ Problémom je, že tento *vnímaný kontext* sa zvyčajne „dostáva hlboko na úroveň nespochybniteľného rámca uvažovania, a to v tom zmysle, že si ani len nevieme predstaviť samých seba mimo tohto rámca, dokonca ani len ako súčasť cvičenia našej predstavivosti“.²⁷ Keďže naše mysle sú spolu s ich reflektívnymi a imaginatívnymi schopnosťami zajaté v takto vnímanom kontexte imanentného rámca, *exkluzívny humanizmus* sa stáva jedinou rozumnou či zrozumiteľnou možnosťou. Exkluzívny humanizmus je podľa Taylorových slov „čisto sebestačným humanizmom [...], ktorý neakceptuje nijaké finálne ciele presahujúce ľudské blaho [teda také, ktoré by išli nad rámec ľudského blaha], ani žiadnu podporu čomukoľvek, čo by presahovalo toto blaho“.²⁸

Historická zodpovednosť kresťanského (cirkevného) klerikalizmu

Vznik a upevnenie sa imanentného rámca vo svete akademie (medzi intelektuálnymi elitami) a postupne čoraz viac aj v západnej spoločnosti sa zdá byť aspoň čiastočne spôsobený klerikalistickými ambíciami kresťanských náboženských komunít a ich zlyhávaním brať svet „okolo nich“ vážne. V jednej zo svojich raných prác z roku 1960 Taylor kritizuje kresťanský klerikalizmus, ktorý viní z ovplyvňovania laikov tým spôsobom, že sa stali „ľahostajní voči ľudskému vývoju“ a opisuje „jasné prepojenie medzi pohľadom, že ľudský vývoj je zbavený významu, a [...] klerikalizmom a taktiež dôležitú historickú spojitosť medzi rozkladom laikov ako [Božieho] ľudu a podceňovaním ich [svetskej] úlohy, sekulárneho pokroku ako celku a odmietnutím humanizmu“.²⁹ Ako kresťanský humanista Taylor obhajuje humanizmus týmito slovami: „Cirkev vložila viac úsilia do odsúdenia humanistického učenia [...] než do úsilia pochopiť, prečo vlastne boli všetky hlavné myšlienky humanizmu modernej éry anti-kresťanské. Pod „humanistickou doktrínou“ si treba predstaviť také pohľady na človeka, ktoré sa pokúšajú zdôrazňovať rozsah a/alebo dôležitosť ľudského vývoja smerom k väčšiemu blahu, slobode, jednote, spravodlivosti [...]. Všetky tieto pohľady boli anti-kresťanské z aspoň jedného dôvodu: že kresťanstvo sa protagonistom týchto myšlienok zdalo byť učením, ktoré hlása nemožnosť zlepšenia sa človeka alebo

²⁵ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 542.

²⁶ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 549.

²⁷ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 549.

²⁸ TAYLOR, C. A. *Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, s. 18.

²⁹ TAYLOR, C. Clericalism, s. 169. In *Downside Review*. 1960, roč. 78, č. 252, s. 167 – 180.

irelevantnosť takéhoto zlepšenia sa.³⁰ Túto kritiku je treba brať vážne v každej dobe. Pokušenia k náboženskému fundamentalizmu a prijatiu sploštenej, jednoducho náboženskej vízie sveta, sú aktuálne aj dnes. Rovnako vážne a aktuálne sú aj súčasné zlyhania v oblasti hermeneutiky a vývoja kresťanskej teológie, ktoré neberú tento svet vážne ako *relatívne samostatný* priestor, ktorý je príležitosťou pre angažovanie sa ľudskej tvorivosti a ochranej starostlivosti – bez ohľadu na to, či je zdrojom takéhoto konania sekulárne alebo náboženské naratívum.

Budúcnosť transcendentie na západe

Kresťania by nemali brať na ľahkú váhu svoju mieru zodpovednosti za túto situáciu. No na druhej strane by nemali súhlasiť s vykreslením reality ako exkluzívne imanentnej, ako sa o to snažia exkluzívni humanisti. (1) V prvom rade treba trvať na tom, že napriek svojej vedeckej „atraktívnosti“ nemôže by exkluzívny humanizmus so svojím imanentným rámcom potvrdený s absolútnou platnosťou pri použití epistemologických nástrojov a prístupov, ktoré máme k dispozícii. Nie je vedecky možné dokázať neexistenciu transcendentna, respektíve aktívne konajúceho, rozumného bytia, ktorého náboženstvá nazývajú „Stvoriteľom“ sveta. (2) Po druhé, môžeme oprávnené pochybovať o tom, či takýto exkluzívno sekulárny, imanentný pohľad na realitu má potrebný potenciál na zabezpečenie adekvátneho morálneho podhubia, ktoré by garantovalo jeho konštitutívne predpoklady.³¹ Taylor patrí medzi tých intelektuálov, ktorí sú presvedčení, že ľudia v súčasnom západnom svete „žijú nad rámec svojich morálnych možností“.³² Upozorňuje na to vo svojom diele *Sources of the Self* (Zdroje ľudského JA): „Otázka, ktorá sa nám z tohto všetkého vynára, je, či v našom pridŕžaní sa štandardov spravodlivosti a dobročinnosti nežijeme nad rámec svojich morálnych možností. Máme k dispozícii spôsoby identifikácie dobra, ktoré ešte môžeme považovať za dôveryhodné a ktoré sú dosť silné na to, aby tieto štandardy aj naďalej udržali v platnosti?“³³

³⁰ TAYLOR, Clericalism, s. 177. In *Downside Review*. 1960, 78, no. 252, s. 167 – 180. Vo svojej nedávnej štúdii na to upozorňuje Phillip Williamson Schoenberg. Pozri: SCHOENBERG, P. W. Varieties of Humanism for a Secular Age: Charles Taylor's Pluralism and the Promise of Inclusive Humanism. In *Roczniki Filozoficzne*, 2017, roč. 64, č. 4, s. 167 – 197; a tiež KARDIS, M. Religijnosť alternatywna na tle społeczeństwa konsumpcyjnego. In *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 6/2012. Tarnów : BW Tarnów, 2012, s. 68 – 78.

³¹ Tieto otázky sa vynášajú nielen v súvislosti s analýzami stavu liberálnych demokracií súčasnosti zo sociálno-politického hľadiska, ale aj s ohľadom na riziká technologizácie a technokratizácie spoločnosti, ako na to správne upozorňuje Turčan. Pozri: TURČAN, C. Hands Jonas' Ethics of Technology : Risks of Technological Society. In *Communications : Scientific Letters of the University of Žilina*. ISSN 1335-4205, 2017, roč. 19, č. 1, s. 35 – 38.

³² TAYLOR, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge MA : Harvard University Press, 1989, s. 517.

³³ TAYLOR, Sources of the Self, s. 517. Tu sa spolu so Schindlerom a Healyom legitímne pýtame, či náhodou liberálny štát svojimi konštitutívnymi princípmi „nepredpokladá, hoc aj podvedome, istú definitívnu víziu toho, čo je pravdivé a dobré, ba dokonca istý vzťah medzi človekom a Stvoriteľom? ... Ochrana práv zo strany liberalizmu implikuje nie žiadnu víziu povahy pravdy a dobra a ľudskej osoby vo vzťahu k Bohu; práve naopak, liberalizmus svojou obhajobou implikuje hlboko fragmentovanú víziu povahy týchto skutočností“. SCHINDLER, D. L. – J. HEALY, N. J. *Freedom, Truth, and Human Dignity*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2015, s. 190.

O desať rokov neskôr po vydaní svojho diela *Sources of the Self* sa Taylor vracia k tejto otázke, pričom argumentuje, že kultúra novodobých liberálnych demokracií, založená na spoločnom vnímaní ľudskej dôstojnosti a všeobecných ľudských práv, čerpá z civilizačného zdroja minulosti – konkrétne z „kresťanského sveta“ stredovekej a čiastočne aj novovekej Európy: „[...] moderná liberálna politická kultúra je charakterizovaná potvrdením univerzálnych ľudských práv – na život, slobodu, občianstvo, sebarealizáciu – ktoré sú vnímané ako radikálne bezpodmienečné; to znamená, sú nezávislé od takých vecí, ako sú pohlavie, kultúrny kontext, civilizačný vývoj alebo náboženská príslušnosť, ktoré ich v minulosti vždy limitovali. Ak by sme nežili uprostred kresťanského sveta (Christendom) – to znamená v civilizácii, ktorej štruktúry, inštitúcie a kultúra mali spolu odrážať kresťanskú povahu spoločnosti (hoc aj v naddenominačnej, nekonfesionálnej forme, ako toto bolo chápané v ranom období Spojených štátov) – nikdy by sme nemohli dosiahnuť túto radikálnu bezpodmienečnosť.“³⁴ U Taylora sa tak stretávame s typicky „komunitárskym“, organickým pohľadom na povahu dejín vo vzťahu k formovaniu morálneho podhubia spoločnosti a základných predstáv o ľudských právach, dobre a pravde. Existencia špecifického (v tomto prípade kultúrne a nábožensky kresťanského) podhubia umožňuje vynorenie sa istých archetypálnych obrazov a predstáv. Odstránením alebo trvalým popieraním tohto podhubia hrozí zvetranie týchto predstáv a návrat k vojne všetkých proti všetkým, teda k nezvratnému úpadku civilizačného dedičstva.

S týmto pohľadom korešponduje aj myslenie významného predstaviteľa Nemeckého ústavného súdu, profesora Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho,³⁵ podľa ktorého „slobodný (liberálny), sekularizovaný štát žije z predpokladov, ktoré nedokáže sám garantovať“. Böckenfördeho dôvodenie je najhutnejším spôsobom vyjadrené v tomto výroku (pôvodne z roku 1976), známeho ako *Böckenfördeho dictum*: „Z čoho žije štát, kde berie potrebnú nosnú, stmelujúcu silu a vnútorné regulátory slobody, keď už svoju podstatu nečerpá a nemôže čerpať z väzby náboženskej? [...] Do akej miery môžu štátne zjednotené národy žiť len z toho, že budú jednotlivci poskytovať slobody bez jednotiacieho puta, ktoré tejto slobode predchádza? [...] Slobodný, sekularizovaný štát žije z predpokladov, ktoré sám nemôže garantovať. To predstavuje najodvážnejší krok, ktorý – v záujmu slobody – urobil. Ako slobodný štát môže na jednej strane existovať, len pokiaľ sa sloboda, ktorú zaručuje svojim občanom, reguluje zvnútra, z morálnej podstaty jednotlivca a z homogenity spoločnosti. Na strane druhej štát tieto vnútorné regulačné sily však nemôže garantovať sám zo seba, to jest prostriedkami právneho nátlaku a autoritatívneho príkazu, bez toho, aby sa vzdal svojej slo-

³⁴ TAYLOR, C. Concluding Reflections and Comments. In *A Catholic modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*. With responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain, edited by James L. Heft. New York : Oxford University Press, 1999, s. 16 – 17.

³⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde pracoval ako člen senátu Federálneho ústavného súdu v Nemecku v rokoch 1983 – 1996. Pôsobil tiež ako profesor na Univerzite vo Freiburgu. Svoje myšlienky na túto tému začal verejne prezentovať už v roku 1976, čím rozvíril vášnivú debatu nielen medzi právnikmi, ale aj filozofmi, etikmi, teológmi a politológmi. Debata o tzv. „Böckenfördeho dictum“ pokračuje na akademickej úrovni dodnes.

bodnej povahy a upadol – v sekularizovanej rovine – späť do onoho totalitného nároku, z ktorého sa v konfesiónálnych občianskych vojnách vymanil. Diktovať štátnu ideológiu, oživovať tradíciu aristotelovského polis či hlásať „objektívny systém hodnôt“ totiž práve znamená zrušiť onú rozlukú, z ktorej vyrastá slobodná povaha štátu. Neexistuje návrat cez prah udalostí z roku 1789, ktorý by nezničil štát ako poriadok slobody.“³⁶

Exkluzívny humanizmus, samozrejme, pracuje s liberálnou verziou vízie spoločenskej reality, ktorá podceňuje vplyv konštitutívneho podhubia na konkrétnu artikuláciu a následnú implementáciu všeobecných ľudských práv a slobôd, ako aj iných, „všeobecných“ právd a predstáv o spravodlivosti a dobre. Na druhej strane Taylor potvrdzuje, že aj sekulárne vízie reality, sekulárne naratíva skutočnosti, majú potenciál vytvárať morálnu motiváciu v ľuďoch, čo dáva Taylorovi dôvod pokúšať sa o konštruktívnu integráciu exkluzívneho humanizmu do širšieho spoločenského diskurzu. Phillip Schoenberg si správne všíma skutočnosť, že aj napriek svojej nelútostnej kritike nedostatkov *exkluzívneho humanizmu* dokáže Taylor oceniť „hodnotu historického vývoja exkluzívneho humanizmu ako možnosti v imanentnom rámci“. Upozorňuje pritom na to, že „budúcnosť transcendentna na západe bude závisieť od toho, či bude široko dostupná aj nová vízia humanizmu,“ alebo či „dominantné naratívum exkluzívneho, sekulárneho humanizmu bude aj naďalej východiskovou [ba až jedinou rešpektovanou či dokonca predstaviteľnou] pozíciou“.³⁷ Taylor trvá na tom, že transcendencia je našou najlepšou nádejou na zabezpečenie trvalej odovzdanosti princípom a hodnotám humanizmu na západe. Osobne pritom podporuje šírenie akéhosi obnoveného, *kresťanského humanizmu*, ktorý je nielen otvorený transcencii, ale priamo s ňou počíta pri kultivácii svojich hodnôt.³⁸

Možnosť obnoveného, kresťanského humanizmu Taylor dokumentuje presvedčením, že ľudia sa nachádzajú v situácii „pôvodnej náklonnosti mysle smerom k realite z určitej perspektívy“.³⁹ Zahŕňa to aj dimenziu transcendentna, ktorá nemilosrdne presahuje náš „imanentný rámec“, ako upozorňuje Taylor. Všíma si pritom, že „ľudia majú nevyhnutne istú orientáciu k niečomu, čo možno nazvať ‚transcendenciou‘ – akúsi túžbu po zmysle, ktorý presahuje to, čo je ľudské“. [8,

³⁶ BÖCKENFÖRDE, E. W. The Rise of the State as a Process of Secularisation, s. 45. In *State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law*. New York – London : Berg Publ. Ltd., 1991, s. 26 – 46.

³⁷ SCHOENBERG, P. W. Varieties of Humanism for a Secular Age : Charles Taylor's Pluralism and the Promise of Inclusive Humanism. In *Roczniki Filozoficzne*. 2017, roč. 64, č. 4, s. 167 – 197.

³⁸ V našom intelektuálnom prostredí sa touto myšlienkou zaoberá napríklad Marek Petro, ktorý *kresťanský humanizmus* nazýva „evanjeliovým humanizmom“, zdôrazňujúc pritom, že Európa je vo svojich najhlbších základoch v prvom rade „duchovným spoločenstvom“: „Vďaka evanjelióvemu humanizmu sa Európa stala duchovným spoločenstvom, ktoré sa charakterizuje jednotou. Vlastne vďaka tomu, že Európa je duchovným spoločenstvom, je »jednou« až do dnešných čias. Za svoju identitu a existenciu nevďačí teritóriu, ale duchovnosti – vďaka svojej kultúre. Historicky je to náboženská kultúra a ešte presnejšie je to kresťanská kultúra.“ PETRO, M. Človek ako osoba – nádej pre Európu. In P. DANCÁK (ed.). *Sapienciálny charakter antropológie Jana Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov : PU v Prešove GTF KFR, 2006, s. 97.

³⁹ HART, D. B. *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven – London : Yale University Press, 2013, s. 294.

<https://www.britannica.com/biography/Charles-Taylor>] Túto túžbu po zmysle, „ktorý presahuje to, čo je ľudské“, treba podľa Taylora vnímať ako základnú črtu porozity ľudského bytia. Túžba po zmysle môže potom slúžiť ako otvorené dvere smerom k uznaniu možnosti existencie transcendentna, ako pozvánka pre sekulárnych humanistov oslobodiť sa od úzkoprsého zajatia imanentného rámca – avšak bez toho, aby prestali byť sekulárnymi humanistami.

Aby sa tento konštruktívny proces mohol začať, musíme vedieť jasne rozlišovať medzi: „Dvomi druhmi sekulárneho humanizmu. Jeden je taký, ktorý vylučuje všetko, čo ‚presahuje‘ imanentnosť. V tomto prípade ide o reduktívny materializmus, ktorý neuznáva nijaký zdroj hodnôt mimo imanentného rámca. Jediná mysliteľná zmienka o transcendentii je ‚seba-transcendencia‘ v nesebeckom konaní morálneho subjektu.“ Spolu s Taylorom si tu však musíme položiť kritickú otázku: „Je takáto možnosť seba-transcendencie bez ďalších dvoch dimenzií transcendencie, ktoré spomína Taylor – Boh a nesmrteľnosť – dosť na to, aby sme sa vyhli uduseniu ľudského ducha?“⁴⁰

Potom je druhý typ humanizmu, ktorý uznáva niečo navyše, túžbu po niečom viac, aspiráciu po „význame významu“. Ale táto predstava niečoho navyše – aj napriek snahe odolať všeobecnému splošteniu a zavrhnutiu veľkých tradícií múdrosti – ostáva napokon vnútrosvetská.⁴¹ Taylor pozýva sekulárnych mysliteľov k otvorenosti voči ešte inému typu humanizmu, kresťanskej verzii transcendentného humanizmu. Tu možno súhlasiť so Schoenbergom, že táto verzia sa od jej sekulárnych náprotivkov odlišuje primárne dvomi vecami: „(1) Reakciou človeka na smrť a (2) charakteristicky kresťanskou víziou *transformácie*, ktorá sa vymaňuje z imanentného rámca a hľadá ďalej.“ Za povšimnutie v tejto súvislosti stojí skutočnosť, že „Taylorove chápanie transcendencie pripúšťa *slabý [ontologický] prístup*, teda taký, ktorý pripúšťa existenciu aj nenáboženských variantov *s aspoň takým silným transformatívnym potenciálom*, ako ktorýkoľvek z prístupov, založených na židovsko-kresťanskom teizme“.⁴² Taylora tak v otázke zdrojov morálnych výsledkov humanizmu, teda zdrojov motivácie morálneho konania humanisticky orientovaných ľudí, možno označiť za pluralistu. Tento svoj dôraz považuje za mimoriadne dôležitý pre pokračovanie zmysluplného diskurzu medzi zástancami rôznych verzií humanizmu, sekulárno-imanentných, ako aj tých otvorených pre transcendenciu. Okrem toho sa Taylor usiluje vytvoriť základ aj pre dialóg naprieč náboženstvami. Vadí mu kresťanský militantizmus fundamentalistov, ako aj to, čo nazýva „tendenčným obhajovaním kresťanstva“ medzi kresťanskými intelektuálmi. To však neznamená, že by Taylor opustil pozície kresťanstva. Navrhuje však iný spôsob dôvodovania a väčšiu ochotu načúvať oponentom a pozývať ich k načúvaniu kresťanského stanoviska, a to aj za tú cenu, že budú

⁴⁰ STOUT, J. Review of *A Catholic Modernity?* In *Philosophy in Review*. Charles Taylor et al. 2001, roč. 18, č. 6, s. 426.

⁴¹ KEARNEY, R. Transcendent Humanism in a Secular Age : a Dialogue With Charles Taylor. In *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. Richard Kearney and Jens Zimmerman (eds.). New York : Columbia University Press, 2016, s. 78.

⁴² SCHOENBERG, P. W. Varieties of Humanism for a Secular Age, s. 168 [dôraz kurzívou je môj].

ochotní prehodnotiť svoje východiskové predpoklady. Dôveryhodnosť nového, kresťanského humanizmu bude založená na revitalizovaných kresťanských komunitách, ktoré sa budú vyznačovať nielen kompetentnou intelektuálnou prácou, ale aj priťažlivým kultickým životom, umením a spolupatričnosťou. Transcendencia v kresťanskom zmysle pritom nemusí byť nevyhnutne v súlade s tradičnou metafyzikou. No na druhej strane, ako správne upozorňuje Schoenberg, „Taylor je v svojej knihe *Sekulárna doba* motivovaný postaviť svoje dôvodenie v prospech transcendencie na pridŕžaní sa humanistických hodnôt a na presvedčení, že tieto hodnoty nie sú dobre podporované tými verziami humanizmu, ktoré vylučujú transcendentné predstavy ľudského blaha“.⁴³

Základnú predstavu o transcencii napĺňa Taylor myšlienkou zmeny identity alebo transformácie. Obsah, ktorý vyplňa jeho osobnú predstavu transcendencie – a to spôsobom, ktorý prepája ľudské sebazapieranie a ľudské blaho – je *láska*. Konkrétne je to láska, chápaná v zmysle kresťanského konceptu *agapé*. Taylorove náboženské chápanie tohto konceptu prináša zaujímavú dynamiku: „Sebazapieranie (zriekanie sa), teda orientácia človeka za rámec života, ťa nielen vezme preč, ale ťa aj navráti späť k ľudskému blahu [...] sebazapieranie ťa de-centruje vo vzťahu k Bohu, ale Božou vôľou je, aby ľudia prosperovali v blahu a tak si vzaty späť k potvrdzovaniu tohto prosperovania, čo sa biblicky nazýva *agapé*“.⁴⁴ Taylor teda hľadá a (podľa vlastného presvedčenia) aj nachádza takú transcenciu, ktorá zahŕňa humanistické predstavy o ľudskom blahu tu v tomto svete (*intra mundus*), avšak ich zároveň presahuje svojím zameraním na nádej a zdroje ľudského altruizmu vo forme *agapé*, ktoré presahujú rámec tohto sveta (prelamujú sa za imanentný rámec). Takáto láska *agapé* ostáva vo svojej podstate a svojím pôvodom transcendentná, no na druhej strane svojím zameraním potvrdzuje hodnoty bežného života“.⁴⁵ Existuje mnoho rôznych foriem, ktoré môže takáto „úprimná láska, smerovaná k niečomu, čo presahuje život“, nadobudnúť. Dôležité je, aby táto láska k Bohu (alebo k Dobru ako morálneho zdroja) vrátila človeka späť k väčšej láske života a ľudského blaha a základnému potvrdeniu jeho opodstatnenosti.⁴⁶

Taylorov dôraz na seba-decentralizáciu, alebo zmenu identity, je vnímaný cez prizmu novozákonného konceptu *kenósis*, ktorý je často vysvetľovaný v zmysle „vyprázdnenia sa“ (Filipanom 2, 5-11): „Zmýšľajte medzi sebou tak, ako Kristus Ježiš: On, hoci mal Božiu podobu, svoju rovnosť s Bohom nepovažoval za korisť, ale zriekol sa jej, keď vzal na seba podobu služobníka a stal sa podobný ľuďom a podľa vonkajšieho zjavu bol pokladaný za človeka, ponížil sa a stal sa poslušným

⁴³ SCHOENBERG, P. W. *Varieties of Humanism for a Secular Age*, s. 169.

⁴⁴ TAYLOR, C. *Concluding Reflections and Comments*. In *A Catholic modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*. With responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain. Edited by James L. Heft. New York : Oxford University Press, 1999, s. 20.

⁴⁵ V tejto súvislosti pozri zaujímavú štúdiu o koncepcii transcendentu u Taylora (v jeho neskorších dielach) u: VANHEESWIJCK, G. *The Concept of Transcendence in Charles Taylor's Later Work*. In *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*. Wessell Stoker and W. L. van der Merwe (eds.). New York : Rodopi, 2012, s. 68. Porovnaj: SCHOENBERG, P. W. *Varieties of Humanism for a Secular Age*, s. 169.

⁴⁶ SCHOENBERG, P. W. *Varieties of Humanism for a Secular Age*, s. 190.

až na smrť, a to smrť na kríži. Preto ho Boh nad všetko povýšil a dal mu meno nad každé meno, aby pri mene Ježiš pokľaklo každé koleno tých, čo sú na nebi, na zemi aj v podsvetí a aby každý jazyk vyznával na slávu Boha Otca: Ježiš Kristus je Pán.⁴⁷ Transcendencia je vo svetle kenotickej pasáže z Listu Filipanom chápaná ako *transformácia* vo výraznejšie teologickom zmysle slova. Tu je namieste otázka, či Taylorova slabá ontológia pri indetifikovaní zdrojov morálneho konania stačí na adekvátnu reprezentáciu kenotickej agapé.⁴⁸ Toto kenotické, dispozesívne chápanie transcendencie⁴⁹ stavia Taylora do veľmi náročnej pozície. Pri pozornejšej analýze si totiž všimneme, že Taylorov dôraz na transcendenciu, najmä v zmysle ontologicky silne transcendentného monotelistického Boha židov a kresťanov, je v konflikte (alebo minimálne v silnom napätí) s jeho dôrazom na pluralizmus. Namieste je teda otázka, či sa Taylorov teizmus napokon nestavia do cesty jeho vlastnému pluralizmu. Celkovo možno konštatovať, že úloha teizmu v Taylorovej morálnej ontológii (slabej ontológii) si vyžaduje podrobnejšiu analýzu a interpretáciu,⁵⁰ najmä s ohľadom na transformatívny potenciál transcendencie, vysvetľovaný v súlade s kenotickou láskou na pozadí príbehu kristologickej obete. Možno síce dôvodiť, že napätie medzi teizmom a plularizmom je v Taylorovom myslení konštruktívnym napätím, ktoré je potrebné zachovať pre potreby diskurzu v pluralitnom prostredí. Predsa však nemožno umlčať naliehavú otázku, či slabá ontológia morálnej motivácie u Taylora nie je napokon prekonaná jeho zdanlivo silnou ontológiou teizmu. Taylorom navrhovaná ontológia subjektu je zacielená na potvrdenie základov, potrebných pre stabilitu morálky. Zdráha sa ale vymedziť morálku v silnom zmysle, respektíve ak sa o to aj snaží, nedokáže tento cieľ uskutočniť. Ako komunitaristicky zmýšľajúci filozof si Taylor zrejme uvedomuje, že mnohé z našich istôt, ktoré sme v minulosti prijali bez kritickej intelektuálnej reflexie ako niečo „dané“, sú podmienené a môžu byť vysvetlené ako historicky situované konvencie.⁵¹

⁴⁷ Citované zo Slovenského ekumenického prekladu Biblie [online]. Dostupné na internete: <https://biblia.sk/citanie/seb/flp/2>.

⁴⁸ Inú, tzv. „kierkegaardiansku“ koncepciu lásky, ktorá sa však v istých bodoch prelína s tou Taylorovou, ponúka Bojan Žalec v: ŽALEC, B. Preferential and non-preferential love in light of Kierkegaard's thought. In *European Journal of Science and Theology*. ISSN 1841-0464, 2017, roč. 13, č.2, s. 179 – 189. Porovnaj: MARTIN, J. G. – PAVLIKOVÁ, M. – TAVILLA, I. Johannes the seducer's diary or the seduced Kierkegaard's diary. In *XLinguae*. ISSN 1337-8384, 2018, roč. 11, č. 2, s. 320 – 328; MÁHRIK, T. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. In *XLinguae*. ISSN 1337-8384, 2018, roč. 11, č. 1, s. 40 – 48.

⁴⁹ K tejto téme pozri dobrú štúdiu od: COLORADO, C. D. Transcendent Sources and the Dispossession of the Self. In *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the work of Charles Taylor*. Carlos D. Colorado and Justin D. Klassen (eds.). Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2014, s. 73 – 97. Takéto dispozesívne chápanie transcendencie ako transformácie pripomína tiež Bonhoefferovu predstavu o sile kenotickej lásky agapé, ktorá v súlade s Bonhoefferovou kristológiou vytvára základ pre vznik „nového človeka“ v Kristovi. Pozri: BRAVENA, N. Teologický kontext Bonhoefferova pochopení zástupnosti. In *Evanjelikálny teologický časopis*. ISSN 1336-1783, 2006, roč. 5, č. 2, s. 51 – 61.

⁵⁰ SCHOENBERG, P. W. Varieties of Humanism for a Secular Age, s. 190.

⁵¹ Otázkou „ako je možné potvrdiť platnosť morálnych práv, ktoré považujeme za univerzálne, bez toho, aby sme sa odvolávali na tradičnú ontológiu alebo metafyziku“ sa vo svojej nedávnej knihe zaoberal aj Stephen K. White. Podobne ako Taylor, aj White argumentuje v prospech

Teória najlepšieho vysvetlenia a vnútorná rezonancia

Aj pre nás je užitočné nanovo sa zamyslieť nad pomyselnou dichotómiou medzi ontologickými istotami moderny a dekonštruktivizmom postmoderny. Sú toto skutočne jediné dve mysliteľné alternatívy? Pre ľudí ako Charles Taylor, ktorí experimentujú s koncepciami slabej ontológie, je takáto dichotómia neakceptovateľná. Taylor správne pripúšťa spochybniteľnosť svojich teistických koncepcií, ktoré vyvierajú z jeho kresťanského (transcendentného) humanizmu – preto sa tento prístup môže nazývať slabou ontológiou. Na druhej strane mu skúsenosť aj intelektuálna intuícia hovorí, že aj napriek nedostatku absolútnej istoty potrebuje jednotlivec aj ľudská spoločnosť základné konceptualizácie morálky, ktoré sa stanú východiskom pre ľudské konanie. Tieto základné konceptualizácie však nemôžu byť vyvedené akosi abstraktne, formalisticky, ale musia byť skôr kultivované zámerným angažovaním sa jednotlivcov na živote komunity,⁵² ktorá nesie a stelesňuje určitú tradíciu myslenia. V rámci euro-amerického civilizačného priestoru sa prirodzene objavuje požiadavka ostať otvorený pre možnosť židovsko-kresťanských koncepcií monoteizmu ako ontologického základu pre morálku.

Taylor „dôsledne rozoberá kresťanstvo a Písmo, ale aj teizmus vo všeobecnosti, ako najlepšie vysvetlenie toho, čo znamená byť človekom a žiť dobrý život; ako vysvetlenie, ktoré vychádza z istého hermeneutického postoja [má jasné hermeneutické východisko] a ktoré berie vážne dejiny“.⁵³ V snahe zachovať si šancu na univerzálny súhlas ponúka Taylor dôvodenie v zmysle „konceptuálnej nevyhnutnosti“ transcendentného argumentu, aby ním podporil svoj prístup slabej ontológie, ktorý nazýva „princíp najlepšieho vysvetlenia“, ktorého sa držíme, kým nenájdeme niečo presvedčivejšie (existenciálne aj intelektuálne). Ako hovorí Schoenberg, „kým nenájdeme lepšie vysvetlenie ontologického statusu morálnych zdrojov, ktoré je v súlade s našou morálnou skúsenosťou – korešpondujúc pritom s fenomenológiou bytia morálnym subjektom – mali by sme

dôrazu na slabú ontológiu. V jeho mysli takýto prístup dáva dostatočne silný základ pre kultiváciu odhodlanosti zachovávať základné pravidlá, avšak bez epistemologickej arogancie silnej ontológie. Zdôrazňuje historickú spochybniteľnosť základov slabej ontológie, nevzdáva sa však záväzného charakteru morálnych výpovedí, odvodených z takto historicky podmienených tradícií myslenia. Analyzuje pritom diela Charlesa Taylora, Williama Connollyho, Georga Kateba a Judith Butlerovej. Pozri: WHITE, S. *Sustaining Affirmation: The Strength of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2000. Porovnaj: AMBROZY, M. – KRÁLIK, R. – MARTIN, J. G. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. In *XLinguae*. ISSN 1337-8384, 2017, roč. 10, č. 4, s. 48 – 57. Na utváranie mentálnych obrazov toho, čo je dobré a pravdivé, čoraz viac vplývajú aj internetové sociálne siete, čo ešte viac komplikuje situáciu. Pozri: SLIVKA, D. – MIERZWA, J. Intentional abuse of social networks with the goal of promoting ideas of antisemitism, racism, and xenophobia. In *Communications: Scientific Letters of the University of Zilina*. ISSN 1335-4205, 2017, roč. 19, č. 1, s. 54 – 58.

⁵² Na potrebu nového dôrazu na kontextuálnosť filozofického a teologického myslenia v konkrétnom živote jednotlivca, ako je tento dialogicky zapojený do stretávania sa s „iným“ uprostred komunity, upozorňuje aj Pavol Dancák v štúdií: DANCÁK, P. Concreteness of Life as the context of thinking in the philosophy of Józef Tischner. In *European Journal of Science and Theology*. ISSN 1842-8517, 2016, roč. 12, č. 2, s. 213 – 221.

⁵³ COLORADO, C. D. Transcendent Sources and the Dispossession of the Self, s. 85.

ich [morálne zdroje] považovať za reálne súčasti sveta“.⁵⁴ Transcendencia v silnom, teda otvorene kresťanskom, teistickom zmysle, môže byť podľa Taylorovej výpovede v *Sources of the Self* prezentovaná v dialógu so sekulárnym humanizmom iba formou „skúmania objektívneho poriadku skrze osobnú rezonanciu“.⁵⁵ Tento hermeneutický prístup môže byť zrozumiteľný pre ľudí z rôznych ideologických prúdov, pracujúcich so zdanlivo nesúmerateľnými epistemologickými východiskami. Ako správne upozorňuje Taylor, aj „nezaujatí racionalisti musia stále zápasit s vlastnými životnými dilemami s použitím pojmov a predstáv ako je *naplnenie*; aj antimodernisti sa budú odvolávať na práva, rovnosť a zodpovednú slobodu a tiež na naplnenie svojho vlastného politického a morálneho života“.⁵⁶ Existenciálna naliehavosť týchto skutočností nás potom vedie k záveru, že „keďže už neexistuje verejne prístupný morálny poriadok, náš jediný prístup k zdrojom je prostredníctvom osobnej rezonancie a artikulovaním týchto skutočností sa dostaneme do bližšieho alebo plnšieho kontaktu so zdrojom“.⁵⁷ Kontakt so *Zdrojom* v kresťanskom zmysle slova môže pritom vyvrcholiť do mohutnej série udalostí, ktoré budú súčasťou pohybu Ducha, ktorý zjednocuje veriacich s inkarnovaným Logom v Ježišovi Kristovi.⁵⁸ Tento pohyb spôsobený Zdrojom mimo človeka (silná transcendencia) potom vyústi do akútne relevantnej skúsenosti pre ľudský morálny subjekt, ktorý re-orientuje na novú úroveň ľudského blaha. Zaujímavé je si všimnúť, že podľa Taylora je to práve „budhizmus, ktorý nám spolu s kresťanstvom ponúka dopĺňajúce sa predstavy toho, ako stretnutie sa človeka s transcenciou iniciuje decentralizujúci pohyb preč od JA (alebo atmanu), ktorý potom vedie k nevyhnutnému návratu k imanentnosti s potvrdením ľudského blaha“.⁵⁹

⁵⁴ SCHOENBERG, P. W. *Varieties of Humanism for a Secular Age*, s. 194.

⁵⁵ Taylor v tejto súvislosti upozorňuje na nebezpečenstvo individualistického subjektivismu. Pozri: TAYLOR, C. *Sources of the Self*, s. 510. S týmto nebezpečenstvom zápasil svojho času aj S. Kierkegaard, ktorý si napriek tomu vážil úlohu subjektivity pri poznávaní a „osvojovaní“ si pravdy. Pozri: MÁHRİK, T. Kierkegaard's Existential Ellipse of Truth. In *European Journal of Science and Theology*. ISSN 1842-8517, 2015, roč. 11, č. 4, s. 43 – 52.

⁵⁶ TAYLOR, C. *Sources of the Self*, s. 511.

⁵⁷ TAYLOR, C. *Sources of the Self*, s. 512.

⁵⁸ Sekularizáciu spoločnosti možno vnímať aj ako príležitosť a výzvu pre novú evanjelizáciu, ako na to upozorňuje Ivan Štuhec. ŠTUHEC, I. Sekularizácia kot prílohnost za novo evangelizacijo. In *Bogoslovni Vestnik*. 2012, roč. 72, č. 1, s. 55 – 70. Od toho istého autora pozri tiež: ŠTUHEC, I. Sekularizacija kot prilozhnost za novo religioznost. In *Bogoslovni Vestnik*. 2012, roč. 72, č. 4, s. 609 – 618; porovnaj: OSREDKAR, M. J. Sekularizacija – samomor religije? In *Bogoslovni Vestnik*. 2013, roč. 73, č. 3, s. 463 – 470; SLIVKA, D. – KARDIS, K. Examining the interplay of church and family in cultivating the faith in teenagers towards a new strategy. In *European Journal of Science and Theology*. ISSN 1842-8517, 2015, roč. 11, č. 4, s. 53 – 62. Víziu novej kresťanskej misie, ktorá sa má prejaviť „hlavne v snahách o opustenie formalizmu previazaného so štátnou cirkvou, ale aj o novú evanjelizáciu či reevanjelizáciu“ (s. 90), načrtávajú vo svojej nedávnej štúdii aj Peter Kondrla a Roman Králik. Pozri: KONDRILA, P. – KRÁLIK, R. Špecifiká misie Solúnskych bratov a ich aktualizáčný potenciál. In *Konštantínove listy*. ISSN 2453-8740, 2016, roč. 9, č. 2, s. 90 – 97.

⁵⁹ COLORADO, C. D. *Transcendent Sources and the Dispossession of the Self*. In *Aspiring to Fullness in a Secular Age : Essays on Religion and Theology in the work of Charles Taylor*. Edited by Carlos D. Colorado and Justin D. Klassen. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2014, s. 87. Upozorňuje na to aj Schoenberg, ktorý sa sám hlási k pozícii slabej ontológie a inkluzívneho, transcendentného humanizmu. Porovnaj: SCHOENBERG, P. W. *Varieties of Humanism for*

Filozoficko-náboženský diskurz v súčasnosti musí byť konštituovaný s ohľadom na realitu pluralitnej spoločnosti tak, aby rôzne, súperiace interpretácie reality dostali priestor verejne artikulovať svoje vízie skutočnosti, s cieľom dosiahnuť čo možno najvyššiu mieru vnútornej *rezonancie* medzi tými, ktorí ich počúvajú. Namiesto jednostranného, zaslepeného a ideologicky nekritického podporovania jedného typu metanaratíva (či už náboženského alebo filozofického) je potrebné pristúpiť ku kompetentnému, komplexnému, no zároveň kritickému dialógu metanaratív,⁶⁰ v rámci ktorého budú súperiace vízie reality (teda metanaratívne rámce) posudzované na základe ich: (1) všeobsiahlosti – či dokážu podať súhrnnú interpretáciu reality tak, aby neboli vynechané žiadne dôležité prvky skutočnosti; (2) logickej súdržnosti – či ich koncepcie, tézy a interpretácie majú potrebnú logickú koherenciu, alebo či si vzájomne nezlučiteľne protirečia; (3) a existenciálnej relevantnosti – či to, čo tieto metanaratívne interpretácie reality tvrdia, je existenciálne prijateľné a relevantné; či podľa toho možno usporiadať život ľudských komunit tak, aby tieto prosperovali trvalo-udržateľným spôsobom. Zodpovednosťou kultúrnych, intelektuálnych aj politických elít je takýto dialóg metanaratív podporovať – v záujme stability a kohéznosti spoločnosti, no tiež v záujme kultivovať pripravenosť ľudského „ducha“, identifikovať a absorbovať to, čo je pravdivé, krásne a dobré bez toho, aby bolo dopredu dogmaticky vymedzené, odkiaľ môže prísť inšpirácia (exkluzívny vs. inkluzívny, „transcendentný“ humanizmus).

a Secular Age, s. 195. V tejto súvislosti pozri Taylorovu knihu: TAYLOR, C. *Varieties of religion today: William James revisited*. Boston: Harvard University Press, 2002.

⁶⁰ O niečo podobné sa pred časom pokúšal aj filozof Wilmon Henry Sheldon, ako na to upozorňuje Dalimír Hajko: HAJKO, D. Wilmon Henry Sheldon a jeho „syntéza filozofii“. In *Filozofia*. ISSN 0046-385X, 2016, roč. 71, č. 3, s. 209 – 219.

**POVOLANIE ABRAMA (1MJŽ 12, 1-9)
(BIBLICKO-EXEGETICKÝ KOMENTÁR
NA DVANÁSTU KAPITOLU KNIHY GENEZIS)**

*THE VOCATION OF ABRAM (1MOSES CHAPTER 12, 1-9),
(BIBLE-EXEGESIS COMMENTARY OF THE TWELVE CHAPTER
OF THE BOOK OF GENESIS)*

Alexander CAP

The Bible sees Abram as the father of the tribe from which the Israeli nation was evolved, but at the same time, it adumbrates the fact that the tribal association of Israel was the mixture of different ethnic elements. The fatherhood of Abram is not the scientific description of the ethnographic development of the nation. Abram is the religious father of the tribe as religion is the determining building factor in the history of the tribe. Abram is the father of believers, he is the first believer. The strength of the tribe depends on his faith which consists in God's vocation. The time of God has come to start his masterpiece of redemption. This saving intervention of God starts in vocation of Abram. From the historical point of view, Abram was probably a follower of henotheism who supposed the existence of a larger number of gods but only one God, his God was considered to be the highest and definite authority. He was a man believing in one God connected to a certain nation, who recognised that different races had their own gods.

Key words: Bible, Abram, Israel, Genesis, Religion, Old Testament.

V pradejinách, ktoré predchádzajú príbehom praotcov, vytvoril rozprávač zo starších príbehov súvislý celok, v ktorom sa ukazuje línia úpadku sveta, ktorý stvoril Boh. Tento úpadok nie je vlastne zlučiteľný s Božím stvorením. Ide predsa o skutočnosť nezvládnutú a hroznú od neposlušnosti prvých ľudí cez bratovraždu a vzburu ľudstva až k stavbe veže, ktorá mala siahať až k nebu. Úplná skaza ľudstva nenastala, pretože Boh sa rozhodol zem zachovať. Na tomto pozadí sa odohráva príbeh o povolaní Abraháma. Oslovením Abraháma začína niečo nové. Boh osloví jedného človeka a doprevádza ho na jeho ceste. Začína sa história Božích vyvolencov, úplne nové dejiny vo veľkom celku svetových dejín. Od tohto oslovenia Abraháma jedná Boh iným spôsobom, než jednal doteraz s celkom. Oddeľuje od seba dejiny ľudstva a dejiny spásy. Biblická zvesť sa odteraz zaoberá len týmito dejinami spásy. Avšak v podtexte ide naďalej o celok, o svet, o ľudstvo, o stvorenie. Boh zostáva Stvoriteľom a Pánom dejín v celom svete, ale jeho terajšie jednanie

voči celku sa uskutočňuje prostredníctvom jedného vyvoleného ľudu až k tomu jednému prostredníkovi, v ktorom Božie dielo pre celok dosiahne cieľ.

Na tomto mieste pri prechode od pradejín (1Mjž 1-11) k histórii praotcov (1Mjž 12-50) narážame na dve dôležité skutočnosti. Predovšetkým je zrejmé, že Biblia myslí v epochách. Pre Bibliu nie je každý čas rovnaký jeden ako druhý. Biblia vie o epochách ľudských dejín. Neskôr to bude ešte zreteľnejšie. Žiadny antický spis neprejavuje tak hlboké poznatky o podstate dejín ako Biblia. Ak Biblia hovorí, že Boh v rôznych dejinných epochách zaobchádzal s ľudstvom odlišne, keď vidí, že konštelácia bodov: Boh – svet – ľudstvo – národ – človek nebola vždy rovnaká, ale v meniacich sa epochách získavala stále nové podoby, potom potvrdila základný trend dejinných zmien či dejinného vývoja a vychádzala z neho vo svojom svedectve o Bohu. Biblia potvrdzuje, že sa dejiny dejú a stále nanovo vznikajú.

A to druhé: Božie pôsobenie vo svete od povolania Abraháma ide po jedinej línii, ktorá spočiatku nijako nenaznačuje, že sa pritom jedná o celý svet, o všetky národy, o celé ľudstvo. Na tomto mieste môžeme v Biblii skutočne vidieť najhlbšie tajomstvo ľudského bytia, ktoré je založené v samotnom Bohu. Tajomstvo, ktoré nie je možné obsiahnuť, pochopiť a dokázať, že totiž každý jedinec sa podieľa na celku, najmenší na najväčšom – tajomstve, že celok je reprezentovaný svojou časťou.¹

Svet patriarchov

Historické počiatky spadajú s rozvojom písomníctva v Egypte a Mezopotámii (asi 3500 – 3000 pred Chr.). Archeologické objavy nám dovoľujú nahliadnuť do kultúr v treťom tisícročí pred Chr. Obdobie 4000 – 3300 pred Chr. alebo staršia doba bronzová je zväčša považovaná za predliterárne civilizačné obdobie, ktoré po sebe zanechalo veľmi málo písomných pamiatok. Rozmiestnenie miest tohto obdobia naznačujú, že už existovala organizovaná spoločnosť. V dôsledku toho je štvrté tisícročie, kde vznikajú prvé monumentálne stavby, pre historika dôležitým medzníkom. Na základe našich znalostí predchádzajúce civilizácie sú označované ako civilizácie predhistorické².

Dejiny Starého zákona nie sú ničím iným než dejinami izraelského národa od jeho začiatku a dejinami Božej činnosti. Sú to dejiny zmluvy medzi Bohom a národom. Keď Boh uzatvára zmluvu s človekom, zjavuje sa mu a daruje mu svoju spásu. Preto sú dejiny zmluvy súčasne dejinami Božieho zjavenia a aj spásy národa. Boh pritom postupuje krok za krokom. Najprv uzatvára svoju zmluvu so staroorientálnym národom – Izraelom, pritom rešpektuje jeho špecifiká a často príliš pozemský spôsob chápania. Táto prvá stará zmluva je súčasne prípravou na zmluvu novú.³

Biblia vidí v Abrahámovi otca kmeňa, z ktorého sa vyvinul izraelský národ, pritom nám dáva najavo, že kmeňový zväz Izraela bol zmesou najrôznejších et-

¹ WESTERMAN, C. *Tisíc let a jeden den*. Praha : Kalich 1972, s. 23 – 24.

² SCHULTZ, S. *Starý Zákon mluví*. Praha 1989, s. 23.

³ DUKA, D. Úvod do Písma Svatého Starého Zákona. Praha 1992, s. 74 – 75.

nických prvkov. Otcovstvo Abraháma nie je vedecký popis etnografického vývoja národa. **Abrahám je náboženským otcom kmeňa, pretože rozhodujúcim stavebným faktorom v dejinách kmeňa je náboženstvo.** Abrahám je otcom veriacich, on je prvým veriacim. Sila kmeňa závisí na jeho viere, ktorá spočíva v Božom povolaní. Pre Boha prišiel čas, aby začal svoje dielo spásy. Tento spásanosný zásah Boha začína povolaním Abraháma.

Abrahám bol z pohľadu historického pravdepodobne henoteista,⁴ ktorý síce predpokladal existenciu väčšieho počtu bohov, ale iba jedného Boha, svojho Boha, považoval za najvyššiu a záväznú autoritu.⁵ Išlo o človeka veriaceho v jediného Boha spojeného s určitým národom, ktorý uznával, že iné rasy mali vlastných bohov.⁶ Abrahám však nebol solidárny so svojou rodinou, ktorá pestovala polyteizmus. Porovnaj biblický text. „Vaši otcovia, Terach, otec Abrahámov a Náchórov, bývali kedysi za Veľriekou (Eufrat) a slúžili iným bohom“ (Joz 24, 2), porovnaj s Judit 5, 6-9: „Tento ľud je chaldejského pôvodu. Najprv sa usadili v Mezopotámii, pretože nechceli sledovať bohov svojich otcov, ktorí boli v chaldejskej krajine. Zanechali náboženstvo svojich otcov a klaňali sa nebeskému Bohu; Bohu, ktorého spoznali. Preto ich vyhнали spred svojich bohov a oni sa uchýlili do Mezopotámie a ostali tam dlhý čas. Potom im ich Boh rozkázal, aby odišli zo svojho bydliska a šli do krajiny Kanaán. Oni sa tam usadili a veľmi zbohatli na zlato, striebro a veľmi veľké stáda.“⁷ Predkovia Izraelitov sa nazývajú patriarchami, ktorí prišli do Palestíny z východu, z Mezopotámie. Ich presídlenie bolo náboženskou výzvou, ktoré zrealizoval Abrám a opustil „dom svojho otca“. V tom čase (okolo r. 1990 – 1700 pred Chr.) boli vytvorené prvé rozprávania o počiatku sveta a človeka a tiež tradícia o živote samotných patriarchov (Abraháma, Izáka, Jáкова, Jozefa). Táto tradícia a uchovala vďaka ústnemu podaniu a až o niekoľko storočí neskôr bola zapísaná izraelskými knižníkmi.⁸ Tradícia v 1Mjž 12-50 hovorí „*rodinné príbehy*“. Kultúrne a dejinné prostredie, ktoré sa odrážajú v týchto textoch, nás vedú podľa najnovších bádanií do doby od 1200 pred Chr. – teda do doby, v ktorej je už v staroorientálnych prameňoch známa existencia skupiny obyvateľstva zvanej „Israel“ v Palestíne. Patriarchálne rodiny žijú predovšetkým v palestínskej hornatine. Ide o kočovníkov, ktorí chovajú dobytok, ale venujú sa tiež poľnohospodárstvu. Patriarchovia boli často nazývaní „nomádmi“. Myslelo sa, že ich spôsob života je možné opísať ako protiklad „usadlosti“ kenaanských (niektorí udávajú kanaánsky) roľníkov. Ale protiklad medzi nomádmi a usadlíkmi v tomto zmysle neexistoval. Existuje síce protiklad medzi kenaanskými mestskými štátmi v nížine a pastierskym a roľníckym obyvateľstvom v hornatých oblastiach, ale prechody medzi roľníkmi a pastiermi boli plynulé. Patriarchovia vlastnia ako veľký dobytok (2Mjž 12,

⁴ Henoteizmus grécky termín – náboženská viera v jedného boha, ktorý však reprezentuje aj ďalších bohov, síce uznávaných, ale pokladaných za menej významných (prechod medzi polyteizmom a monoteizmom). ŠALING, S. a kol. *Veľký slovník cudzích slov*. Bratislava 2003, s. 486.

⁵ KÜNG, H. *Židovství*. Brno 2016, s. 25.

⁶ JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy 1995, s. 29.

⁷ LACH, S. *Ksiega Rodzaju*. Poznań 1962, s. 329.

⁸ МЕНЬ, А. Как читать Библию I. Калининград 2002, s. 53.

16), tak aj orné polia, ktoré obhospodarujú niekedy aj s veľkým úspechom (2Mjž 26, 12).

Veľké rodiny patria k väčším „čeladám“, ale sociálne formy, ktoré by presahovali rodinné pomery, sú vyvinuté len slabo. Veľká rodina je najdôležitejšia existenčná a hospodárska jednotka. V nej človek žije a hospodári ako pastier a roľník, čím získava živobytie. Hlava rodiny má tiež funkciu „sudcu“. Rozhoduje pri sporoch členov rodiny. Je tiež „kňazom“ v rámci bohoslužby, ktoré sa v rodinách vykonávajú. Deľba práce, peniaze a súdnictvo úplne absentujú.⁹

Texty 1Mjž 12-50 sú rodinné ľudové príbehy, kde sa určité historické fakty rozvídzajú do ľudových podaní. Badať v nich prvky reálneho a tajomného sveta, tieto svety sa stretávajú, pričom existuje prechod od obyčajného k mimoriadnemu, autor si požičiava k tomu niekedy prvky legendárnosti... Hoci ľudové rozprávania obsahujú reálne prvky, ich prvým cieľom nie je podávať historické informácie. Rozprávania obsahujú reálne informácie rodinného života, miesta a osoby sa viažu na realitu, autor chce byť preto pokladaný za hodnoverného. Pravda rozprávania je poetická a neoddeliteľná od krásy. V procese komunikovania sú náboženské a ľudské hodnoty, zmysel pre históriu a estetiku neoddeliteľné. Obsah (história podaná teologicky) je organicky spojený s literárno-estetickou formou podania.¹⁰

Kapitoly 12 – 13 sú jahvistické rozprávania s niekoľkými kňazskými alebo redaktorskými dodatkami. Abrahám pretrhne všetky pozemské zväzky, ide do neznámej krajiny so svojou neplodnou ženou (11, 30), lebo ho Boh povolá a sľúbil mu potomstvo. To je prvý skutok Abrahámovej viery, s ktorou sa znovu stretneme pri obnovení prísľubu (15, 5-6) a ktorú Boh podrobí skúške, keď bude žiadať späť Izáka, plod tohto prísľubu (kap. 22). Jestvovanie a budúcnosť vyvoleného národa závisia od tohto bezpodmienečného skutku viery (Hebr 11, 8-9). Nejde tu iba o telesné potomstvo, ale o všetkých, ktorých tá istá viera urobí Abrahámovými synmi, ako ukazuje aj svätý apoštol Pavol (Rim 4; Gal 3, 7).¹¹

⁹ STRUPPE, U. – KIRCHSCHLAGER, W. Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli. Vyšehrad 2000, s. 35 – 36.

¹⁰ JANČOVIČ, J. „Nech je svetlo!“ – Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu. Bratislava 2002, s. 83.

¹¹ Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2004, s. 17.

12 καὶ εἶπεν κύριος τῷ Αβραμ ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου εἰς τὴν γῆν ἣν ἂν σοι δείξω

2 καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα καὶ εὐλογήσω σε καὶ μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου καὶ ᾔση εὐλογητός

3 καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσονται καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς

4 καὶ ἐπορεύθη Αβραμ καθάπερ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος καὶ ὥχετο μετ' αὐτοῦ Λωτ Αβραμ δὲ ἦν ἐτών ἐβδομήκοντα πέντε ὅτε ἐξῆλθεν ἐκ Χαρραν

5 καὶ ἔλαβεν Αβραμ τὴν Σαραν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὸν Λωτ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν ὅσα ἐκτήσαντο καὶ πᾶσαν ψυχὴν ἣν ἐκτήσαντο ἐν Χαρραν καὶ ἐξήλθον πορευθῆναι εἰς γῆν Χανααν καὶ ἦλθον εἰς γῆν Χανααν

6 καὶ διώδευσεν Αβραμ τὴν γῆν εἰς τὸ μῆκος αὐτῆς ἕως τοῦ τόπου Συχεμ ἐπὶ τὴν δρῦν τὴν ὑψηλὴν οἱ δὲ Χαναανῖοι τότε κατῴκουν τὴν γῆν

7 καὶ ὥφθη κύριος τῷ Αβραμ καὶ εἶπεν αὐτῷ τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην καὶ ὠκοδόμησεν ἐκεῖ Αβραμ θυσιαστήριον κυρίῳ τῷ ὀφθέντι αὐτῷ

8 καὶ ἀπέστη ἐκεῖθεν εἰς τὸ ὄρος κατ' ἀνατολὰς Βαιθηλ καὶ ᾔστησεν ἐκεῖ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ Βαιθηλ κατὰ θάλασσαν καὶ Αγγαί κατ' ἀνατολὰς καὶ ὠκοδόμησεν ἐκεῖ θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ καὶ ἐπεκαλέσατο ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου

9 καὶ ἀπῆρεν Αβραμ καὶ πορευθεὶς ἐστρατοπέδευσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ

12.1 Pán povedal Abramovi: „Odíď zo svojej krajiny a od svojho príbuzenstva a z domu svojho otca do krajiny, ktorú ti ukážem.

2. Urobím ťa veľkým národom a požehnám ťa a urobím veľkým tvoje meno a budeš požehnaný.

3. Požehnám tých, čo ťa žehnajú, a tých, čo ťa preklínajú, preklájam. V tebe budú požehnané všetky kmene zeme.“

4. Abram odišiel, ako mu povedal Pán, a s ním išiel Lót. Abram mal sedemdesiatpäť rokov, keď odišiel z Charanu.

5. Abram vzal svoju ženu Saru a syna svojho brata, Lóta, a všetok ich majetok, čo získali, a každú dušu, ktorú získali v Charrane, a vydali sa na cestu do krajiny Chanaan a prišli do krajiny Chanaan.

6. Abram prešiel cez krajinu po jej šírke až po miesto Sychem nad vysokým dubom. Krajinu vtedy obývali Chananajčania.

7. Abramovi sa zjavil Pán a povedal mu: „Tvojmu potomstvu dám túto krajinu.“ Abram tam postavil oltár Pánovi, ktorý sa mu zjavil.

8. Odtiaľ sa vzdialil na horu na východ od Baithélu, a rozložil tam svoj stan – Baithél (bol) na západ a Aggai na východ – a postavil tam oltár Pánovi a konal vzývanie v mene Pánovom.

9. Abram sa zdvihol, odišiel a utáboril sa na púšti.

12.

1 И рече гдѣ аврамъ: изыди ѿ земли твоеѣ, и ѿ рода твоегѡ, и ѿ домѡ ѡтца твоегѡ, и иди въ землю, ѣже ти покажѹ:

2 и сотвори тѣ въ мѣзыхъ бѣлѣй, и елѣбѡ тѣ, и возбелѣ ѿ нѣма твоеѣ, и бѣдѣши елѣбѣнѣ:

3 и елѣбѡ благословѣиша тѣ, и кленѹиша тѣ проклѣнѹ: и елѣбѣиша ѡ тебе въ племена земли.

4 И иде аврамъ, ѣкоже глагола гдѣ, и идоша съ нимъ лѡтѣ: аврамъ же бѣ лѣтъ единадесяти лѣтъ, сѣгда изыде ѿ (земли) харранъ.

5 И поѣхъ аврамъ ѣрѣженѡ, и лѡтѣ сына брата своего, и въ имѣнїѣ его, сѣнка стѣжѣша, и въ сѣнѣхъ доидѹ, ѣже стѣжѣша въ харранѣ: и изыдоша понти въ землю хананѹ.

6 И проиде аврамъ землю въ долготѣ сѣ дѣже до мѣста еѹхѣмъ, до дѣла въсѣмѣхъ: хананѣс же тогда жнѣхѹ на земли (тоѣ).

7 И ѣвѣиша гдѣ аврамъ и рече сѣмѣ: сѣмени твоемѹ дѣмъ земля твоѣ. И созда тѣмъ аврамъ жертвенникъ гдѹ въ велишѣмѣ сѣмѣ.

8 И ѡтѣи ѡтѣдѹ въ сѣрѣ на вѣсѣхъ (лицѣхъ) прѣмъ едѣнѹ, и постави тѣмъ кѣцѹ его въ едѣнѣ при мѣри, и илѣ къ вѣсѣхѣмъ: и созда тѣмъ жертвенникъ гдѹ, и призѣа во нѣма гдѣ (въ велишѣмѣ сѣмѣ).

9 И воздѣжеа аврамъ, и шѣдѣ ѡполнѣа въ пѣтѣхъ.

И сказал Господь Авраму: войди из земли твоей, от родства твоего, и из дома отца твоего, (и иди) в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение.

Я благословлю благословящих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные.

И пошел Аврам, как сказал ему Господь; и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана.

И взял Аврам с собою Сару, жену свою, Лота, сына брата своего, и все имение, которое они приобрели, и всех людей, которых они имели в Харране; и пришли в землю Ханаанскую.

И прошел Аврам по земле сей (по длине ее) до места Сихема, до дубравы Море. В этой земле тогда (жили) Хананеи.

И явился Господь Авраму, и сказал (ему): потомству твоему отдам Я землю сию. И создал там (Аврам) жертвенник Господу, Который явился ему.

Откуда двинулся он к горе, на восток от Вефиля; и поставил шатер свой так, что от него Вефиль был на запад, а Гай на восток; и создал там жертвенник Господу и призвал имя Господа (явившегося ему).

И поднялся Аврам, и предложил идти к югу.

וַיְהִי אֶל־אֲבֹרָם לְדָֽלֶךְ מֵאַרְצָךְ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךָ 121 נג
וַיֹּאמֶר
וַאֲעֹשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֲבָרְכְּךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׁמִי וְיִהְיֶה בְרָכָה 122 נג
וְאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֲדָר וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה 123 נג
דָּבַר אֵלָיו וַיְהִי וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאֲבֹרָם בֶּן־חֶמֶשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֹאתוֹ מִחָרָן 124 נג
וַיֵּלֶךְ אֲבֹרָם כְּאִשְׁרֵי
אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ בְּחָרָן וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן 125 נג
וַיִּקַּח אֲבֹרָם אֶת־שָׂרִי אִשְׁתּוֹ וְאֶת־לוֹט בֶּן־אָחִיו וְאֶת־כָּל־רְכוּשָׁם
וַיַּעֲבֵר אֲבֹרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שָׁכֵם עַד אֵלּוֹן מוֹרְהָ וְהַכְנַעֲנִי אָז בְּאֶרֶץ 126 נג
אֶל־אֲבֹרָם וַיֹּאמֶר לְזִרְעֶךָ אֲתָן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנִּרְאָה אֵלָיו 127 נג
וַיִּרְא וַיְהִי
אֶל־נִיט אֶהְלֶה בֵּית־אֵל מִיָּם וְהָעִי מִקְדָּם וַיִּבֶן־שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה 128 נג
וַיַּעֲתֵק מִשָּׁם הָהָרָה מִקְדָּם לְבֵית
וַיִּסַּע אֲבֹרָם הַלּוֹךְ וַיִּנְסוּעַ הַגִּנְגָּבָה הַ 129 נג

PÁN povedal Abramovi: „Chod' zo svojej krajiny, od svojho príbuzenstva, z domu svojho otca, do krajiny, ktorú ti ukážem!

Urobím ťa veľkým národom, požehnám ťa, urobím veľkým tvoje meno a staneš sa požehnaním.

Požehnám tých, čo ti budú žehnať, a toho, čo ti bude zlorečiť, prekľajem. V tebe budú požehnané všetky rody zeme!“

Abram odišiel, ako mu povedal PÁN. Lót išiel s ním. Abram mal sedemdesiatpäť rokov, keď odišiel z Cháranu.

Abram vzal svoju ženu Sarai, bratovho syna Lóta a všetok ich majetok, ktorý nadobudli, i ľudí, ktorých získali v Chárane, a vydali sa na cestu do kanaánskej krajiny. Keď prišli do kanaánskej krajiny,

Abram prešiel cez krajinu až po miesto Sichem, až k dubu Moreho. V krajine boli vtedy Kanaánčania.

Abramovi sa zjavil PÁN a povedal: „Tvojmu potomstvu dám túto krajinu.“ (On) tam (potom) postavil oltár PÁNOVI, ktorý sa mu zjavil.

Odtiaľ sa presunul k hore na východ od Bet-elu a rozložil si stan; Bet-el bol na západ a Aj na východ. Postavil tam PÁNOVI oltár a vzýval PÁNOVO meno.

Abram pokračoval v ceste na juh.

„Odejdi sobě,“ řekl Hospodin Avramovi, „ze země, ze svého rodiště a z otcovského domu do země, kterou ti ukáži!“

A udělám tě velkým národem, požehnám ti a zvelebím tvé jméno, staneš se požehnaním.

Těm, kteří ti žehnají, budu žehnat, a proklínat ty, kteří tě preklínají, tak se tebou budou žehnat všechny pozemské rody!“

A Avram šel, jak mu pravil Hospodin, a odešel s ním i Lot, a při odchodu z Charan bylo Avramovi pětasedmdesát let.

Avram vzal svou ženu Saraj a Lota, bratrova syna, celý jejich majetek, kterého nabyli, a tu duši, již získali v Charan, a vyrazili, jdouce do země Kenaán, a také do země Kenaán došli.

Avram prošel tou zemí až k místu Šchem, až k Elon More, a tehdy byli v té zemi Kenaánci.

Hospodin se však zjevil Avramovi a řekl: „Tuto zemi dám tvému potomstvu!“

A on tam Hospodinu, který se mu zjevil, postavil oltář.

Kočoval odtud do hor východně od Bejt El a rozložil tam svůj stan, maje Bejt El západně a východně Aj, a postaviv tam Hospodinu oltář, volal Hospodina jménem.

A Avram postupně putoval na jih.¹²

¹² Poznámka autora. Ako prvý text Svätého písma je uvedený grécky originál zo Septuaginty podľa verzie A. Rahlfsa, Stuttgart 1979; ako druhý text bude privedený preklad do slovenčiny zo Septuaginty podľa Genezis, Trnava 2008; ako tretí text bude cirkevnoslovanský preklad Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на Церковнославянском языке. Москва 1993; ako štvrtý bude uvedený preklad do ruštiny, vydanie Moskovskej patriarchie. Moskva 1956. Ako piaty bude hebrejský text Svätého písma Starého zákona – KITTEL, R. *Biblia Hebraica*. Stuttgart 1937. Ako šiesty je preklad do slovenčiny hebrejského-mazoretského textu – Biblia Hebraica Stuttgartensia podľa Genezis. Trnava 2008; ako posledný bude preklad do češtiny z hebrejštiny – podľa SIDON, E. *Pět knih Mojžíšových*. Praha 2012.

Abram – starohebrejsky „b r m“ pôvodné hebrejské meno označovalo „veľký otec“. Neskoršie pomenovanie Abrahám v starohebrejčine „b r h m“ znamenalo „otec mnohých“, alebo „otec množstva“ (biblická etymológia) „otec výšok“. V gréčtine pôvodne Αβραμ (Avram), neskôr Αβραάμ (Avraám). Starozákonný patriarcha, ktorého pamiatku si pravoslávna cirkev pripomína podľa cirkevného kalendára 9. októbra v Nedeľu Praotcov.¹³

Prvý krok, ktorý chcel urobiť Abram, je krok úplného zapretia samého seba, čo sa vtedy podobalo kroku ku smrti. V starobyklých spoločenstvách neexistovalo čosi také ako právo na dôstojný život ľudskej bytosti alebo váženie si človeka a uvedomenie si jeho ceny. Človek sa realizoval ako osobnosť, t. j. iba vtedy, ak bol členom spoločnosti. Preto sa starobyklí filozofi tak ľahkovážne stavali k otroctvu. Človek – to je existencia, ktorá má občianske práva, ak je občanom mesta. Ak táto existujúca bytosť (v danom prípade otrok) nie je občanom mesta, nie je vlastne ani človekom. Preto neexistuje žiadne vykorisťovanie človeka človekom. Jednoducho ide o potrebný, dobrý a rozumný nástroj k práci. Avšak nie je to človek, a preto nemá žiadne ľudské práva. Ak by ho niekto zabil ako prechádzajúceho cudzinca na poli, nepovažovalo sa to za nejaký zvlášť veľký priestupok. Považovalo sa to, ako keby niekto zabil zviera.¹⁴

Uprostred náboženskej tmy pohanských rodov si Boh vyberá ľudí, ktorí položia základ Jeho národa a Starozákonnej Cirkvi. Povolanie Abrahama – Abrama, označuje moment obrátov v dejinách bohozjaveného náboženstva. V odlišnosti od prológu Biblie Abram je pripravený splniť Boží príkaz. Chce pretrhnúť puto so svojou rodinou a vytvoriť nové spoločenstvo na Zemi, ako mu to hovorí Boh (Hebr 11, 8).¹⁵ Sumerské mesto Ur bolo starobyklým centrom ľudskej civilizácie a išlo o vlasť¹⁶ patriarchu Abraháma. Z istých dôvodov sa jeho rodina presťahovala z Uru – severozápadne do Charanu, kde sa nachádzali najstaršie observatória a žili tam uctievači boha mesiaca, ktorého nazývali Jerach (alebo Sin), čo označuje Mesiach.¹⁷ Uctievanie lunárneho božstva Sin v Úre aj v Charáne spomína aj prof. J. Bandy.¹⁸ Abram sa mal rozlúčiť nielen s určitou krajinou, ale i s jeho pohanským

¹³ ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ Т. 1. Москва 2000, s. 149.

¹⁴ ЕГОРОВ, Г. *Священное писание Ветхого Завета*. Москва 2016, s. 57.

¹⁵ МЕНЬ, А. Как читать Библию I., s. 89.

¹⁶ Ak rozprávame o mestskom štáte. Veľké mesto bolo zároveň štátom čo dnes už nepoznáme. Pozn. a. Úr Chaldejský bol jedným z miest – štátov, jedno z centier starobylej civilizácie. (ЕГОРОВ, Г. *Священное писание Ветхого Завета*, s. 56).

¹⁷ ЩЕДРОВИЦКИЙ, Д. *Пятикнижие Мойсеево*. Москва 2003, s. 125 – 126. Haggada a Korán hovoria o tyranovi a odpadlíkovi od pravej viery Nimrodovi, ktorý prikázal zajať heretika Abraháma a priviesť ho k nemu. Nimrod prikázal Abrahámovi: „Poklož sa akémukoľvek prírodnému živlu. A akému?“ spýtal sa Abrahám. „Poklož sa ohňu,“ znel príkaz. „Ale veď oheň uhasí voda,“ odvetil Abrahám. „Tak sa poklož vode,“ znel príkaz. „Ale veď voda pochádza z mračná – z oblakov,“ odpovedá Abrahám. „Tak sa poklož oblakom,“ znel príkaz Nimroda. „Avšak vietor rozfúka oblaky a mračná,“ odpovedal Abrahám. „Tak sa poklož vetru!“ atď. Nakoniec Nimrod pochopil nielen to, že prírodné živly nie sú všemocné, ale že sú závislé od veľkosti ich Stvoriteľa – jediného Boha. Vtedy Nimrod prikázal uvrhnúť Abraháma do ohnivej pece, ale Boh ho z nej vyviedol a zachránil. Podľa tradície po týchto udalostiach Abrahám spolu so svojou rodinou utekal do Charanu, aby sa zachránil pred tyraniou Nimroda.

¹⁸ BANDY, J. *Dejiny Izraela*. Bratislava 2006, s. 23.

náboženstvom. Má opustiť svoje rodisko, oddeliť sa od pokrvného spoločenstva a duchovného obecnstva, pretrhnúť zväzky, ktoré ho tesne prepájali na dom svojho otca. V Oriente bol otec nositeľom rodových i náboženských tradícií.¹⁹

Boh hovoril k Abrámovi „keď bol ešte v Mezopotámii, skôr ako sa usadil v Charáne“ (Sk 7, 2), niektorí udávajú Harane. „*Odíd... ukážem ti.*“ Abrám musel odísť zo sveta obývaného národmi obdobia po babylonskej veži a vydal sa na púť s Bohom do lepšieho sveta, ktorý Boh pripravoval (pozri 24, 7; pozri tiež 11, 1-9; Hebr 11, 8-10) Tu začína príbeh, ako si Hospodin (Jahve) ... „Boh Abraháma, Izáka a Jáko“ (2Mjž 3, 16), „Boh Izraela“ (2Mjž 5, 1) vytvoril národ, ktorý Ho poznal ako jediného pravého Boha a ktorý mal domovinu na mieste vo svete, ktoré sa bude volať „krajinou ich vlastníctva, kde sa usadili, ako prikázal Hospodin prostredníctvom Mojžiša“ (Joz 22, 9). V starovekom svete Starého zákona uctievali rôznych bohov a spoliehali sa na bohov určitého miesta a) alebo určitého ľudu (rodiny, kmeňa alebo národa). Ďalšie Hospodinovo konanie s patriarchami a s Izraelom je významnou témou, ktoré nadväzujú na Abrámovu púť k naplneniu Hospodinových zámerov.²⁰

Ťažko rozhodnúť, či povolanie, ktoré sa popisuje v týchto veršoch, stalo sa už v Ure. Podľa Sk 7, 2 tieto slová povedal Boh Abramovi v Ure; v našom kontexte skôr patria do času, keď Abram už bol v Harane a keď mu už otec zomrel. Vec možno chápať aj tak, že svätopisec najprv dokončil rozpravu o ceste a potom uvádza slová povolania, ale nemožno vylúčiť ani opakovanie povolania Abrama: prvý raz v Ure a druhý raz v Harane. Pre Abrama a jeho rodinu nebolo ľahké opustiť vlastnú krajinu. Má ísť do neznámej krajiny, do krajiny, ktorá nebude hneď jeho, ale len v neskorších pokoleniach. Má teda zameniť isté za neisté a neznáme. V jeho poslušnosti možno vidieť živú vieru v slovách Božích (Hebr 11, 8). „V tebe budú požehnané všetky pokolenia zeme“ (porovnaj 1Mjž 22, 18; Gal 3, 6-18).²¹ Rozhodnutie Abrama bolo činom veľkej viery. Jediniec si bol svojím životom istý iba v spoločnosti svojho rodu a čeľade. Vytrhnutý z tohto spoločenstva bol zbavený akejkolvek ochrany a najmä keď sa vydal na cestu, ktorej cieľ nepoznal. V tomto mu nemohlo pomôcť ani rodové božstvo, ktoré bolo spolu so svojimi vyznávačmi viazané na jedno miesto. Navyše bol Abram bezdetný, a teda nemal nijakú oporu. Počúvol a šiel, hlas ktorý počul si ho podmanil. Ťažko si uvedomujeme dosah jeho rozhodnutia, ak sa na to všetko pozeráme s odstupom času a navyše očami dnešného človeka.²²

12.1. Patristický komentár: Chod' zo svojej krajiny – Pod vplyvom Filóna Alexandrijského povolanie a migrácia Abrama sú v patristickom období často interpretované v alegorickom zmysle, ako predobraz tých, ktorí nastúpia na duchovnú cestu. (Anton Pustovník, *Epistulae* 1: ROC 1909, 289).²³

¹⁹ *Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon.* Praha 1991, s. 74.

²⁰ Študijská Biblia. Banská Bystrica 2015, s. 29.

²¹ *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona.* Trnava 1996, s. 61.

²² BIČ, M. *Ze světa Starého zákona I.* Praha 1986, s. 169.

²³ Sú takí, ktorí sú pozvaní zákonom lásky, ktorý sa nachádza v ich prirodzenosti od počiatku ako nasadené dobro a majú ho v sebe od svojho narodenia. Božie slovo prišlo k nim a oni bez naj-

Didymus prízvukuje vieru Abrama v Božie slovo, lebo to si na ňom Boh váži. Potom Didymus spája Boží príkaz Abramovi so slovami Isusa: „Ak niekto chce prísť za mnou a nasledovať ma a nemá v nenávisti svojho otca, svojich bratov, svoje sestry a svoju ženu a deti, nemôže byť mojím učeníkom“ (Lk 14, 26; Mt 16, 24). Keďže spoločnosť zlých ľudí pôsobí škodlivo na horlivých, Božia výzva je nasmerovaná k tomu, aby Abram odišiel od idolatrov, medzi ktorými žil. V Novom zákone Isus vyzýva nenávidieť to, čo nás odvracia od čnosti, a nasledovať ho. (Didymus, In Genesim 209: SC 244, 136-138). V interpretácii Ambróza Abram predstavuje myseľ a znamená prechod, ale je aj otec v tom zmysle, že myseľ s autoritou, úsudkom a starostlivosťou otca vládne nad celým človekom. Táto myseľ bola v Charra, čo znamená jaskyňa, teda bola v jaskyni podriadená vášňam. Preto sa jej hovorí: „Odiď z tejto zeme,“ teda z vlastného tela. Z tejto zeme je potrebné vyjsť, lebo naša vlasť je v nebi (Ambróz, De Abr. 2, 1, 1: CSEL 32/1, 565). Podobne u Cezária odchod zo svojej zeme poukazuje na naše telo. Prostredníctvom krstu zanecháme naše zvyklosti tela, aby sme nasledovali Christa. Ak sa človek mení z pyšného na pokorného, z hnevlivého na trpezlivého, znamená to, že svoju zem šťastne zanechal pre lásku k Bohu (Cezáriu Arl., Sermon 81, 1: CCL 103, 334-335).

Od svojho príbuzenstva – Je potrebné, aby sme zanechali aj rodinu. Našími príbuznými sú neresti a hriechy, čo sa s nami narodili, potom s nami rástli a boli živé naším zlým životom (Cezáriu Arl., Sermon 81, 2: CCL 103, 334).

Z domu svojho otca. V duchovnom zmysle našim otcom bol diabol predtým, ako sme sa dostali pod vplyv milosti Isusa Christa (Cezáriu Arl., Sermon 81, 3: CCL 103, 334-335).

Sv. Filaret²⁴ hovorí: „*Cesta Abrama z rodiska do zaslúbenej zeme je obrazom cesty zapretia samého seba*, vďaka čomu sa človek zo stavu skazenej prirodzenosti prechádza do stavu blahodäte. Každý veriaci človek má podobný príkaz, *aký dostal aj otec veriacich – zanechať všetko a zaprieť samého seba. Každý kto miluje otca, matku viac ako mňa, nie je ma hoden* (Mt 10, 37).“

Blaž. Agustín²⁵ hovorí: „*Bratia, je spravodlivé veriť Bohu, skôr než nám čokoľvek dá, preto On nás oklamať a podviesť nemôže. Preto On je Boh. Tak verili naši otcovia*, a tak Mu veril Abrahám. Hľa, viera skutočne ukázková, zasluhujúca chválu. Nič od Boha nedostal, iba veril Jeho príslubom. My od Boha dostávame a aj tak

menších pochybností sú pripravení Ho nasledovať ako praotec Abrahám. Keď Boh videl, že sa nenaučil milovať Boha od ľudí, ale činil tak podľa zákona jeho prirodzenosti, vložení od samotného počatia, Boh mu povedal: „Pod' z domu svojho otca do zeme, ktorú ti ukážem.“ A on šiel okamžite, bez pochybností bol pripravený na povolanie. On bol dokonalý vzor správneho rozpoloženia ducha, ktorý sa nachádza vo všetkých, ktorí ho chcú nasledovať. Namáhajúc sa hľadať Božiu bázeň v trpezlivosti a tichu dosahujú správneho spôsobu života. Ich duše sú pripravené nasledovať lásku Božiu. A to je prvý predpoklad pozvania. (АНТОНИЙ, В. Послания. Revue D Orient Chretien 14 (1909). In Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков, Ветхий Завет II. Книга Бытия 12-50. Герменевтика 2005, s. 289.).

²⁴ ДРОЗДОВ, Ф. Толкование на Книгу Бытия. Москва 1867, s. 265.

²⁵ АВГУСТИН, И. Проповеди, Cl. 0284, 113A.MiAgl.150.8. In Библейские комментарии отцов Церкви..., s. 2

neveríme! Mohol azda Abraham povedať? „Uverím, pretože si mi to sľúbil a dal?“ ... Okamžite uveril a hoci nedal Boh zem jemu, ale jeho pokoleniu (semenu) ju dal.“

Rabínsky komentár: Týmto veršom sa začína sidra, ktorá opisuje nový zrod ľudského pokolenia, Abramovho²⁶ potomstva. Prvé dve tisícročia od stvorenia sveta boli pochmúrne. Adam zhrešil, Abela zavraždili, do sveta prenikla modloslužba a zvrátenosť, desať generácií zmietla potopa a desať generácií od Noema tiež zlyhalo. (Avot 5, 2) Abram začal r. 2000²⁷ od stvorenia sveta pôsobiť na ľudí okolo seba, aby slúžili PÁNOVI. Skončili chmúrne časy a začalo sa obdobie Tóry. (Avodah Zarah) **Chod' pre seba samého, kvôli sebe.** Abram má ísť pre vlastné dobro a úžitok, opísané vo v. 2 (Raši): **Chod' zo svojej krajiny.** Abram sa nestal otcom národov bez vlastného pričinenia, ale musel prejsť v živote desiatimi ťažkými skúškami viery (porov. kompl. kap. 12-22), aby dokázal svoju veľkosť (Avot 5, 4) a toto je jedna z nich. Vo veku sedemdesiatpäť rokov sa má vzdať svojej minulosti, opustiť starnúceho otca i jemu milý domov a nasledovať Boha do novej krajiny. Abram podriadil svoje túžby a rozum Bohu. (Chumaš) Prečo Tóra neuvádza **krajinu, príbuzenstvo a otcov dom** v tom poradí, v akom ich Abram v skutočnosti opustí, ale opačne? Lebo sú zoradené podľa náročnosti a najťažšie bolo Abramovi zanechať otca v pokročilom veku. (Rambam) Prečo bolo treba Abrama skúšať, keď Boh vopred poznal jeho odpoveď? Aby svet videl, ako veľký človek poslúcha Boha. (Rambam) **Do krajiny, ktorú ti ukážem.** Boh neoznačil Abramovi presný cieľ cesty, a tým ho udržiaval v očakávaní. Zasľúbená krajina sa tak mohla Abramovi vidieť ešte milšia a Boh ho mohol odmeniť za každý krok, ktorý na ceste k nej urobil. (Raši) Abram prišiel do Kanaánu doslova z druhej strany rieky, Eufrat, preto ho nazvali „Ivri“, t. j. „druhá strana“. Učenci však ukazujú i hlbší význam slov. Abram bol na jednej strane duchovného a mravného rozdelenia, kým ostatný svet bol na druhej strane.

12.2. Patristický komentár: Urobím ťa veľkým národom – Didymus tu nachádza zmysel doslovný aj duchovný. Predovšetkým je zrejmé, že prisľúbenie našlo realizáciu vo svojom historickom zmysle, ale potom má aj duchovný zmysel. Veľký národ je takým vtedy, ak je ovenčený čnosťami. Keď nastane dôležitý pokrok v duši, duša bude vyzdobená nádherou, ktorá nie je pozemská, ale nebeská. Táto duša bude požehnaním, bude naplnením, pretože meno sa stalo veľkým pre fakt, že je sprevádzané čnosťou a krásou, ktorá dáva duchovné požehnanie. Lebo je lepšie mať dobré meno ako veľa bohatstva (Prísl 22, 1) (Didymus, In Genesim 210-211: SC 244, 138-142). Zlatoústý oceňuje Abramove kvality ako človeka, ktorý mal bázeň pred Pánom. Nachádzame to potvrdené v jeho viere Božím slovám a aj podľa toho, ako prijímal bez mrzutosti a bez reptania všetko, aj keď sa mu to zdalo veľmi ťažké (Ján Chryz., Hom. Gen. 31, 4: PG 53, 288).

²⁶ Rabínske komentáre používajú zámerne a iba meno Abrahám, a to aj vtedy, keď východiskový biblický text hovorí o Abramovi. Toto pravidlo platí pre Abraháma, ale nie napr. pre Jakuba, ktorého prvé meno sa naďalej používalo aj po tom, čo mu Boh dal nové meno Izrael.

²⁷ Narodil sa r. 1948 od stvorenia sveta, r. 1996 pred Chr. *Biblický slovník*. Red. A. Novotný. Praha 1956, s. 6.

Ctihodný Béda²⁸ hovorí: „*To, že na príkaz Boží Abram zanecháva svoju krajinu, príbuzných a svojho otca, majú nasledovať všetci synovia zaslúbenia, ku ktorým patríme aj my (Gal 3, 19). Opúšťame našu krajinu vtedy, keď sa vzdávame telesných pôžitkov. Vtedy zanechávame našich príbuzných, keď zápasíme sami so sebou a zbavujeme sa hriechov, s ktorými sme sa narodili. Zanechávame dom svojho otca vtedy, keď z lásky k nebeskému životu chceme zanechať tento svet, ktorého kniežaťom je diabol (Jn 12, 31; Ef 2,2). Vďaka prvorodenému hriechu sa rodíme do sveta ako synovia diabla. Cez blahodať znovuzrodenia sme semenom Abraháma a stávame sa Božími synmi nakoľko Otec náš je na nebesiach (Mt 6, 9) t.j. stávame sa synmi Cirkvi.*“

Rabínsky komentár: Boh sľubuje Abramovi, že nebude trpieť ani jednou z troch ťažkostí, ktorá zvyčajne zastihne pocestných. Pri putovaní je totiž ťažko vynosiť dieťa, ubúda z majetku a neraz utrpí aj povest človeka. (Raši) **Staneš sa požehnaním** – Dostaneš moc požehnať toho, koho budeš chcieť. (Raši) Staneš sa vzorom, podľa ktorého sa budú ľudia požehnávať (Ramban).

12.3. Patristický komentár: Béda považuje tento prísľub za väčší a dôležitejší ako ten predtým. Prvé prísľúbenie je pozemské, vyjadruje pozemské potomstvo. Druhé prísľúbenie je duchovného rázu, sľubuje potomstvo duchovné. Plodenie duchovného Izraela je ukončené v Christovi, ktorý zachraňuje a spája všetky rodiny národov. Iba Abram, zanechajúc babylonskú zem, kde bolo všetko rozdelené (jazyky a rasy), počul prísľub jemu daný, že ľudia rôznych národov, jazykov a regiónov budú nakoniec zhromaždení v spoločnom požehnaní (Béda, Hexameron 3, 12: CCL 118A, 169).

12.4. Patristický komentár: Všetky deti prísľúbenia musia nasledovať Abrama v jeho odchode. Béda alegoricky vysvetľuje Abramov odchod ako zanechanie potešenia tela, oslobodenie sa od nerestí a zanechanie sveta spolu s jeho hlavou diablom, z lásky k nebeskému životu. Pre neposlušnosť sme sa narodili ako deti diabla, cez milosť znovuzrodenia všetci, čo patria k semenu Abrahama, stali sa Božími deťmi. Boh hovorí Cirkvi, t. j. nám: „Zanechaj svoj ľud a dom tvojho otca“ (Ž 45, 10). (Béda, Hexameron 3, 12: CCL 118A, 170-171).

Sv. Ján Zlatoústý hovorí, že Lot bol mladý a Abram mu bol ako otec. Pretože Lot miloval Abrama a bol skromný, nechcel sa rozlúčiť so spravodlivým príbuzným. Preto apoštol Peter spomína Lota ako toho, ktorý nasledoval vieru a zbožnosť Abrahama. „Odsúdil aj mestá Sodomu a Gomoru, obrátil ich v popol, a tak ukázal výstražný príklad bezbožníkom v budúcnosti; ale vytrhol spravodlivého Lóta, utrápeného výstredným obcovaním nemravníkov“ (2Pet 2, 6-7).²⁹

12.5. Majetok. Abramovo bohatstvo sa chápalo ako dôsledok Božieho požehnanie (24, 35) Charakteristikou majetku patriarchov bolo, že majetok mohol byť prenášaný z jedného miesta na druhé (46, 6), ktoré tvorili najdôležitejšiu časť bohatstva patriarchov. Abram vlastnil štyri typy zvierat: nižší rožný statok (ovce, kozy), vyšší rožný statok (dobytok), ťavy a ťažné zvieratá (osly a oslice). Zlato,

²⁸ ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, Б. О Бытии, CI 1344, 3.12.1008 (CCSL 118A:170-71). In Библейские комментарии отцов Церкви..., s. 6 – 7.

²⁹ ЛОПУХИН, А. Толковая Библия. Т. 1. Петербург 1904 – 1907, s. 86.

striebro a vzácne odevy boli najcennejšou časťou majetku. Nadobudnutie takéhoto typu vlastníctva určovalo bohatstvo patriarchov. Ich majetok nezahŕňal vlastníctvo pôdy. Abram odkúpil iba pozemok Machpela na hrobku Sára (kap 23). Abramov majetok vrátane služobníctva sa rozmnožil v Egypte (porov. v. 16). Vlastnil 318 bojaschopných mužov, ktorí zachránili Lota (porov. kap. 14).

Rabínsky komentár: Vzal... Sarai. Najskôr ju presvedčil, lebo muž nesmie odviesť manželku do cudziny bez jej súhlasu (Zohar).

12.6. Rabínsky komentár: Miesto Sichem – Pravidlo hovorí, že čo sa stane patriarchom, je predzvesťou pre ich deti (Ramban). Zastávka v Sicheme naznačuje modlitbu za Jakubových synov, ktorí budú bojovať so Sichemom, ale tiež Sichem ako prvé miesto, ktoré Židia dobyjú (34, 25). Sichem bolo dôležité mesto v strednom Kanaáne, ktoré bolo založené v období patriarchov. Sichem sa dnes po arabsky nazýva Tell Balata. Mesto sa nachádza medzi horou Gerazim a Ebal, asi 50 km na sever od Jeruzalema. **Po miesto Sichem, až k dubu Moreho.** Fráza až k miestu v Sicheme k dubu má význam kultového miesta. „Miesto“ v hebrejskom kánone Biblie sa používa väčšinou, aj keď nie vždy, v súvislosti s miestom posvätného charakteru.

Dub. V Palestíne dosahoval výšku 25 m a priemerný vek tristo až päťsto rokov. V Palestíne existovali opadavé duby a neopadavé duby. Neopadavé duby sa vyskytovali častejšie v Palestíne a udržali si listy po celý rok. Dubové háje boli medzi národmi v Kanaáne pokladané pre svoju majestátnosť za posvätné. V knihe Jozue sa zrejme nachádza zmienka o tom istom strome (Joz 24, 26), kde je lokalizovaný pri svätyni v Šecheme, ako aj v knihe Sudcov (Sud 9, 37), kde je vyslovene spomenutý ako vešteký strom.

More. Toto meno znamená „učiteľ“. To naznačuje, že Kanaánci hľadali usmernenie od svojich bohov prostredníctvom tohto stromu. Zjavil sa tu Abrámov Boh (Jahve). Prof. J. Bandy³⁰ však tvrdí, že patriarchovia v tom čase ešte nepoznali Jahveho (aj keď jahvistický pramenný spis tvrdí opak) a na rozdiel od kanaánskych božstiev bol ich Boh spätý s osobami³¹ a nie s miestom kultu, na ktorom bol uctievaný. V súvisi s patriarchami sa často vyskytuje Božie meno Él, ktoré je spojené s epitetami, ktoré boli pôvodne mená: Eljón – Najvyšší (1Mjž 14, 18), Šaddaj – Všemohúci (1Mjž 17, 1) a Ólám – Večný (1Mjž 21, 33). Patriarchovia sa nepredpokojato zastavili na posvätných miestach ako Móreho dub (1Mjž 12, 6) a dubina Mamrého (1Mjž 13, 18; 14, 13 a 18, 1), stavajú oltáre a posvätné kamene (maccéba – 1Mjž 28, 18 a 35, 2).

12.7. Patristický komentár: Abramovi sa zjavil PÁN. Pri týchto slovách u Novaciána³² vidíme jasne patristický interpretačný princíp „Biblia vysvetľuje

³⁰ BANDY, J. *Dejiny Izraela*, s. 25.

³¹ Uctievanie Boha predkov je najstarším prvkom náboženstva patriarchov. Je to vyjadrené označeniami „Boh tvojho otca Abraháma“, 1Mjž 26, 24; 28, 13; 32, 10. „Boh Abrahámov a Boh Náchorov“ (1Mjž 31, 53).

³² „Mojžiš hovorí, že Boh sa zjavil Abramovi. Ten istý Mojžiš však počuje od Boha, že človek nemôže vidieť Boha a zostať pritom nažive (2Mjž 33, 20). Ak nie je možné vidieť Boha, tak akým spôsobom sa Boh zjavil? A ak sa Boh zjavil, tak ho predsa nemožno vidieť... Veď aj Ján hovorí: „Boha nikto nikdy nevidel“ (Jn 1, 17). Písmo určite neklame a Boh sa zjavil. Je možné urobiť

Bibliu“. Ako je možné, že sa Boh zjavil Abramovi, ak Boha nemožno vidieť? (Ex 33, 22), Písmo zaiste neklame, a preto Novacián pripisuje zjavenie Synovi (Jn 1, 18), obrazu neviditeľného Boha (Kol 1, 15), lebo jeho prostredníctvom si naša obmedzená a krehká ľudská prirodzenosť zvyká vidieť Boha Otca. Krok za krokom ľudská krehkosť je posilňovaná cez Obraz, aby raz bola schopná uzrieť Boha Otca (Novacián, De Trinitate 18, 1-3; CCL 4, 44).³³

Ako hovorí sv. metropolita Filaret: „Všeobecný základ Božieho zjavenia v Starom i Novom zákone sa udialo prostredníctvom vtelenia Božieho Syna. Preto sa väčšina svätootcovských komentárov pridržiava *tejto myšlienky a hovorí, že hlavnou osobou Božieho zjavenia je druhá hypostáza Sv. Trojice – Boží Syn*.“³⁴

12.8. Patristický komentár: Kde je Bet-el, tam je Boží oltár a kde je oltár, tam je aj vzývanie Pánovho mena. Ambróz uvádza, že táto pasáž predstavuje Abramovo napredovanie v duchovnom živote. Svedectvom toho je oltár a vzývanie Pána. Znamená to, že Abram dúfal v Božiu pomoc počas svojho putovania a stáva sa Božím atlétom, ktorý sa posilňuje v ťažkostiach (Ambróz, De Abr. 1, 2, 6: CSEL 32/1, 505).

Patriarchovia boli roľníci a kočovní chovatelia dobytku. Ich Boh bol lokálnym výrazom Boha menom El, ktorý bol predovšetkým označovaný ako „Boh otcov“. Jeho pôsobenie prežívala rodina v každodenných situáciách: ochrana a doprovod na ceste, zaslúbenie syna. Jemu je možno bezpodmienečne dôverovať.³⁵

Hospodinovo zaslúbenie prijíma Abram a ten rozkladá stan a stavia oltár na hore medzi Bét-elom a Ajom. Doteraz hovorí iba Hospodin. Oslovený odpovedá stavbou oltára a vzýva meno Hospodina, ktorý pre neho nie je tajomnou a temnou modlou a neosobným božstvom, ale zjavuje sa, dáva sa spoznávať. Preto môže Boha vzývať a volať k Nemu. Nejde tu iba o kázanie alebo o prejav vďaky a chvály, ale o vyhlásenie vlády Hospodinovej na zemi. Preto putuje Abram z miesta na miesto. Putuje a žije v stanoch a uberá sa za svojím svätým poslaním ako pútnik. To je cesta všetkých povolaných a poslušných, ktorým bolo dané rozhodnúť sa a nasledovať Majstra a Pána (Žid 13, 14).³⁶

Rabínsky komentár: Rozložil si stan – možno preložiť aj *jej stan*, ak sa posledná spoluhláska berie ako koncovka privlastňovacej prípony. Podľa Midraša mal Abram vždy v úcte Sarai a jej stan staval skôr ako svoj (Chumaš).

Bet-el sa zvyčajne identifikuje s miestom Tell Beitin asi 19 km na sever od Jeruzalemu. Archeologické nálezy datujú prvé sídlisko do doby medenej. Bolo založené na mieste, ktoré neposkytovalo prirodzenú obranu, no poskytovalo výdatné

záver, že sa nezjavil Otec, ktorý sa nikdy nezjavuje, ale že sa zjavil Boh Syn, ktorý zišiel na zem, aby sa stal viditeľným. Veď On je obraz Boha neviditeľného (Kol 1, 15), aby ohraničená a porušená ľudská príroda si už vtedy privykala vidieť Boha Otca v obraze Boha, t. j. v Božom Synovi. A postupne slabá ľudská príroda má byť vychovaná a pozdvihnutá cez obraz k samotnej sláve (t. j. k Otcovi, porovnaj Hebr 1, 3), aby raz mohla uzrieť Boha Otca“ (НОВАЦИАН, О. Троице. Сл. 0071, 18.1In Библейские комментарии отцов Церкви..., s. 7.)

³³ GENEZIS. Trnava 2013, s. 326 – 330.

³⁴ ЛОПУХИН, А. Толковая Библия. Т. 1 s. 87.

³⁵ STRUPPE, U. – KIRCHSCHLAGER, W. Úvod do Starého a Nového zákona. Jak porozumět Bibli. Vyšehrad 2000, s. 37.

³⁶ Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon. Praha 1991, s. 76.

vodné pramene. Izrael bol považovaný za „semeno Abrahámov“ a to, že Boh dal povstať toľkým ľuďom z jediného muža, sa chápalo ako obzvlášť významné naplnenie jeho slov (Iz 51, 2; Ez 33, 24). Spojenie „Boh Abrahámov“ sa v celom Písme objavuje ako označenie Hospodina, ktorý sa sám pod týmto menom zjavil Mojžišovi (2Mjž 3, 15). Abrahámov monoteizmus uprostred modlárstva (Joz 24, 2), spôsob, akým sa mu Boh ukázal (2Mjž 6, 3), ako si ho vyvolil (Neh 9, 7), vykúpil (Iz 29, 22) a požehnal mu (Mich 7, 20), boli spolu s jeho vierou stálou témou pripomínania a rozhovorov (1Mak 2, 52).³⁷

Obraz putovania patriarchov v Novom zákone a v kresťanstve

Abramova reakcia na Božiu výzvu a jeho putovanie sa stali symbolom, ktorým boli inšpirované celé nasledujúce generácie. List Hebrejom 11, 8-16 oslavuje Abrahámovu a Sárinu cestu viery, ale tiež poukazuje na neukončený charakter tejto cesty. Ich púť sa stáva príkladom viery a dôvery v prísľuby, oni sa však nedožijú ich naplnenia (Porov. Sk 7, 2-5). **Púť Abraháma a Sárý sa stáva metaforou kresťanského života a cestou, ktorá keď dosiahne prísľúbenú budúcnosť, dosiahne konečné naplnenie počas vlastného života. Na ceste nevidno znamenia budúceho naplnenia prísľubov, Boh však ponúka prekvapivo pestré a štedré požehnanie na túto cestu. Človek viery si uvedomuje, že nádej sa nikdy nenaplní, pretože na tomto svete „niet trvalého mesta“ (Hebr 13, 14); „lepšia vlast“ (Hebr 11, 16) sa pred nami postupne odhaľuje až do našej smrti.**

Požehnanie

Kľúčovou témou Božieho povolania je požehnanie. V knihe Genezis sa opakuje 88-krát a často sa naň nepriamo naráža. **Požehnanie stvára Abramovu rodinu ako aj mnohé iné rodiny, s ktorými sa stretávajú. Je Božím darom, z ktorého pochádza dobro, blaho a prosperita života, pričom požehnanie zahŕňa každú oblasť života. Najzjavnejším prejavom požehnania je plodnosť a rastúce potomstvo.**

Teologická aplikácia

Abram sa svojím rozhodnutím nasledovať Božie povolanie dostáva do nového prostredia, ktoré bolo preňho cudzie. **Abramov osud v cudzom prostredí nám poukazuje na osud každého veriaceho, ktorý sa so svojou vierou stáva odlišným od okolitého sveta.** Tu sa naplňajú slová Isusa Christa: „*Sú vo svete, ale nie sú z tohto sveta.*“ (Jn 17). Naša pozícia cudzincov v tomto svete začala narodením; prestrihnutá „pupočná šnúra“ je nahradená krstom a vierou v trojjediného Boha a stáva sa pre nás neviditeľnou šnúrou, jej prostredníctvom máme kontakt s vlasťou, ktorá je v nebi (porov. Flp 3, 20).

Pastoračná aplikácia

Abram je vzorom človeka „ukotveného“ v Bohu, človeka viery. Preto ho tradícia nazýva Otcom viery. **On je prototypom veriaceho človeka** (porov. 12, 1-9).

³⁷ *Nový biblický slovník.* Ed. J. Douglas a kol. Praha 1996, s. 9.

Abram je každý z nás na svojej ceste k Bohu. Abram je nazvaný otec vo viere, pretože jeho cesta viery je predobrazom pre naše životné príbehy, pre naše hľadanie, pre naše strachy, neistotu a osamelosť. **Božia výzva „chod“ nie je len jednorazovým pokynom. Je to výzva osvojiť si spôsob života, ktorého charakteristikou je dynamika pohybu, neustáleho opúšťania, vychádzania, putovania a hľadania stále väčšieho Boha. Žiť Abramovu vieru znamená byť neustálym hľadačom Boha, neustálym pútnikom vo viere.** Znamená to neusadiť sa na mieste v domnení, že sme definitívne našli Boha, že všetko vo vzťahu k nemu je jasné a vybavené. To, čo robí Abram, nie je o sile a inteligencii, ale o dôvere, o bezvýhradnom spoľahnutí sa na Boha.³⁸

³⁸ GENEZIS. Trnava 2013, s. 334 – 336.

AZ ÓKORI KÖNYVTÁRAK ÉS KÖNYVTÁRI RENDSZEREK¹

ANCIENT LIBRARIES AND LIBRARY SYSTEMS

CSONT István

The history of book culture and libraries dates back far into the past, and the civilizations of the Near East and the Far East played an important role in them. Handwritten scrolls and book collections were a characteristic manifestation of the antique book culture. The paper introduces this issue from the beginnings of the Greek culture to Christianity, thanks to which the ancient culture has been preserved for the future. Discovery of the ancient cultural heritage at the end of the Middle Ages played an important role in the creation of the cultural history of early Modern Europe (Humanism, Renaissance and Reformation). The first Greek libraries were probably established according to the Egyptian pattern and grew out of collections of handwritten scrolls kept in the temples. The first Greek library was founded by the Athenian tyrant Peisistratos. The most important library of antiquity was definitely the Library of Alexandria. Demetrius was its first librarian and, together with the duplicates, the library held about 700,000 scrolls. Roman libraries appeared in connection with the Romans' conquering wars. Roman commanders corrupted many libraries and took them to Rome, and they became the foundation of Roman libraries. The formation of the library at the Forum Romanum (Atrium Libertatis) is associated with the name Gaius Julius Caesar. The Roman libraries had two wings, in one wing, Greek works were present, and in the other wing there were Latin works. The works were also divided by their content. Christianity brought change into the ancient culture; the Bible and the works of the church fathers were the most important pieces of work. Although during the troubled times of the Early Middle Ages many antique works were destroyed, thanks to the Benedictine monasteries, a substantial part of them was preserved in scriptoria where their transcripts were made.

Key words: library, book culture, antiquity, librarians, the Early middle Ages.

A könyv és a könyvtárak története messzire nyúlik az időben, a közel-keleti és távol-keleti civilizációkban egyaránt jelentős szerepük volt az emberi tudásanyag megőrzésében és továbbadásában. Az antikvitás kultúrájának is jellegzetes eleme volt a kéziratos könyvtekercs és a könyvtári gyűjtemények. Az utóbbi rövid fejlődéstörténetét foglalja össze a jelen tanulmány a görög kezdetektől egészen a kereszténység kultúraátmentő szerepéig. Az antik kultúrkinccs megőrzése és középkor végi-kora újkori újra felfedezése fontos szerepet játszott az újkori Európa kultúrtörténetében, a humanizmus és reneszánsz előkészítették azt a szellemi-tudományos forradalmat, amely a reformációval csúcsosodott ki Európában. Jelen tanulmány egy nagyobb összefoglaló munka része, annak első eleme.

¹ A tanulmány a Visegrádi Alap támogatásával készült.

Az első görög könyvtárak – valószínűleg egyiptomi hatásra – templomi gyűjteményekből nőttek ki magukat.² A könyvtár és a mai értelemben is alapfunkciónak tekintett szolgáltatásai a görög világban elsőként Athénban jelentek meg. Aulus Gellius (Kr. u. 2. sz.), a színes történeteket füzérét alkotó művében, az Attikai éjszakákban (*Noctes Atticae*) fontos információkat közöl a könyvgyűjtés, illetve a közreadás kezdeteiről.³ Leírása szerint elsőként Peisistratos athéni tyrannos alapított könyvtárat és az ő nevéhez fűződik Homéros két eposzának, az Iliasnak és az Odysseának az írásba foglalása (addig az énekmondók szabadon adták elő az egyes történeteket, történetfüzéreket). A leírásból nyilvánvaló, hogy itt jelent meg a dokumentumok közreadása is. A Peisistratos által alapított könyvtár gyűjteményét Athén elfoglalása után Xerxés Perzsiába vitette (Kr. e. 480), majd a gyűjteményt a Perzsa Birodalom elfoglalását követően a makedón Seleukos Nikatör visszaszerezte és visszavitette Athénbe (Kr. e. 3. sz.). Egyiptomban a Ptolemai-os fáraók egy – fénykorában 700.000 tekercsből álló – gyűjteményt hoztak létre, amelynek egy része Iulius Caesar alexandriai háborújában a tűz martalékává lett (Kr. e. 43).⁴

Hellénisztikus könyvtárak

A hellénisztikus korszak a tudománytörténet szempontjából is jelentős felendülést hozott. Számos tudományos központ jött létre a jelentősebb városokban és uralkodói központokban, ezek közül azonban kettő emelkedett ki és vált a legjelentősebb kulturális és kutatói központtá, az alexandriai Museion és a pergamoni könyvtár. Közismert, hogy az ókor történetének leghíresebb könyvtára az alexandriai Museion (a Múzsák temploma) volt. Nem csupán könyvtár volt, hanem sokkal inkább kutatóbázis; volt benne állatkert, botanikus kert, csillagvizsgáló, stb. Első könyvtárosa Démétrios volt, de több további könyvtárost is név szerint ismerünk: az ephesosi Zénodotost, a kyrénéi Kallimachost, a rhodosi Apollóniost, a szintén kyrénéi Eratosthenést és a byzantioni Aristophanést. A pergamoni könyvtár a hellénisztikus görög világ másik legnagyobb gyűjteményével rendelkezett. I. Attalos alapította majd II. Eumenész fejlesztette tovább és az egyetlen hellénisztikus könyvtár, amelynek a régészeti feltárása is megtörtént az Athéna Polias szentélykörzetben.⁵

² Könyvgyűjtemények és könyvtárak már az ókori keleten is léteztek, például Egyiptomban a szentélyekhez kapcsolódó gyűjtemények, vagy Assur-ban-apli asszír uralkodó híres ékirásos táblákat tartalmazó ninivei könyvtára, az európai könyv és könyvtári kultúra az ókori görögöknél alakult ki. GRÜLL, T. Könyvtárak és könyvkiadás az ókorban. In *Bevezetés az ókortudományba I.* (Szerk. Havas László – Tegye Imre). Debrecen : Kossuth egyetemi kiadó, 1998, p. 223.

³ Gellius. Attika éjszakák. VII. 17. 1-2.

⁴ GRÜLL, T. Könyvtárak és könyvkiadás ...; A görög előzményekhez: PINTO, P. M. Men and books in fourth-century BC Athens. In *Ancient Libraries.* (Ed. König, Jason – Oikonomopoulou, Katerina – Woolf, Greg). Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p. 85-95.

⁵ A pergamoni könyvtárhoz: COQUEUGNIOT, G. Where was the royal library of Pergamum? An institution found and lost again. In *Ancient Libraries.* (Ed. König, Jason – Oikonomopoulou, Katerina – Woolf, Greg). Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p. 110.

A Museion

Az alexandriai könyvtárat érdemesebb jobban megvizsgálni, hiszen bár az épületből semmi sem maradt meg, ez volt az antik világ leghíresebb könyvtára. Híre a későbbi korokban is fennmaradt és mind máig jelképes erőt képvisel, mint a könyvtár-eszmény megtestesítője. A Museiont I. Ptolemaios Sótér és fia, II. Ptolemaios Philadelphos hozták létre a Kr. e. 3. század elején az egyiptomi Alexandriában. I. Ptolemaios Sótér eredeti célja az volt, hogy áttelepíti Aristotelés peripatetikus iskoláját Athénből Alexandriába. Az iskola végül nem költözött át, azonban mégis jelentős szellemi hatást gyakorolt a Museionra és annak könyvtárára. A Museion eredetileg a Múzsáknak szentelt pogány templomot jelentette, amelyben az egyiptomi templomkönyvtárak hagyománya kapcsolódott össze a görög vallási és intellektuális hagyományokkal. Nevét a kilenc múzsáról kapta, melyek mind-mind valamilyen szinten az emlékezetet testesítették még az egyes tudományokon belül.

1. Kalliópé: az epikus költészet, a filozófia és a tudományok
2. Terpsichoré: a tánc
3. Thalia: a komédia, a színház
4. Melpomené: a tragédia, a dráma és a gyászének
5. Polyhymnia: a himnikus költészet
6. Euterpé: a lírai verselés és a zene
7. Erató: a szerelmi költészet és a dalok
8. Klió: a történetírás
9. Urania: a csillagászat és az asztrológia múzsája.⁶

A Museion tudosaival és könyvtárával együtt sokkal inkább egyetemként működött, egy hely volt, amely a zenének és a költészetnek is otthont adott. A királyi kincstárból fenntartott Museion egyik legfontosabb részét alkotta a könyvtár. Feladata a görög nyelven írt valamennyi dokumentum összegyűjtése, a görög írásbeliség területén a teljességre törekedtek. Állománya virágkorában 490 000 papirusztekercsből állt, duplumokkal együtt nagysága 700 000 tekercsre volt becsülhető.⁷ Minden műből a legjobb, legeredetibb és leghitelesebb példányt kívánták megszerezni az egyiptomi uralkodók vásárlással, kölcsönzéssel vagy akár elkobzással. A tekercsek gyűjtésénél teljességre törekedtek, ennek egyik példája, hogy az alexandriai kikötőbe érkező hajókat átkutatták és lefoglalták a könyvrakományukat. A művekről másolatot készítettek a könyvtár másolóműhelyében. A phaléroni Démétrios az alexandriai könyvtár eredeti elrendezésén dolgozott Kr. e. 290 és 282 között. Ő facultas-okba szervezte mind a Museiont, mind a könyvtárat, amelyeknek élére egy-egy főpapot nevezett ki.⁸ A Ptolemaios ural-

⁶ ERSKINE, Andrew. *Culture and Power in Ptolemaic Egypt. The Museum and Library of Alexandria*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, p. 40.

⁷ BAGNALL, R. S. Alexandria: Library of Dreams. In *Proceedings of the American Philosophical Society* 146/4, 2002, p. 351-352.

⁸ WIEGAND, W. A. – DAVIES, D. G. *Encyclopedia of Library History*. New York, 1994, p. 23.

kodek ingyenes ellátást, bentlakást, szolgálkat, adómentességet és magas jövedelmet kínáltak a tudósoknak, hogy a Museionba való bent tartózkodásra csábítsák őket. A Museion mellett egy másik könyvtárat is alapított Alexandriában III. Ptolemaios Euergetés fáraó Kr. e. 235-ben a Serapeion templomban. A későbbi időszakban feltételezhető, hogy a Serapeion könyvtár olyan irodalmi műveket foglalt magába, amelyeket a Museion könyvtárához hozzá nem férő olvasók általános használatára szántak tehát egy, a mai értelemben vett közkönyvtár lehetett a művelt alexandriai lakosok számára.⁹ Az Alexandriai Könyvtár és Serapeion létrehozása hozzájárult ahhoz, hogy Alexandria intellektuális és kulturális központtá válhasson Egyiptomban.

Az alexandriai könyvtár pusztulásáról számos történet maradt fenn, amelyek különféle mítoszokban követhetők nyomon. Kr. e. 48-ban Iulius Caesar alexandriai bevonulását követően a városban tűzvész pusztított, amelyben a könyvtár nagy része is a tűzvész martalékává vált. Azt követően Kr. e. 30-ban Egyiptom római elfoglalásakor is súlyos veszteségek érték a könyvtár állományát. A római császárkorban a tekercsek nagy részét Rómába szállították, Alexandria helyét a császári főváros vette át. A késő császárkorban 296-97-ben Diocletianus császár ostroma során megsérült a könyvtár, az ezt követő időszakban a kereszténység előretörésével, majd államvallássá válásával a könyvtár állományát több alkalommal is átvizsgálták és a pogány művek nagy részét megsemmisítették. A történeti hagyomány szerint a Museion pusztulása az arabok egyiptomi hódításakor, 642-ben következett be, miután I. Omár kalifa parancsára felgyújtották.¹⁰

Ókori osztályozási rendszerek

Már az ókorban sem csupán a dokumentumok összegyűjtését értettük a könyvtár fogalom alatt. Az állomány gyarapítása mellett megjelent a közreadás is. Ezeknek a könyvtári feladatoknak pedig alapfeltétele a művek feldolgozása. Ezt bizonyítják a fennmaradt ókori osztályozási rendszerek is, melyek segítségével nem csupán kategorizálták a műveket, hanem segítségével könyvtári rendet is felállítottak.

Ókori keleten Agade városában Sarrukin király létesített könyvgyűjteményt, Ninive városában pedig Assurbanipal asszír király¹¹. A könyvtár anyagát felsoroló katalógus szerint a könyvek témakörönként voltak elhelyezve: történelem, matematika, jog, stb. Az egyiptomi Edfu templom könyvtárában a könyvek tartalom szerinti csoportosításával találkozunk, vagyis a kézirattekercseket két nagy osztályban sorolták és azon belül 37 csoportot alakítottak ki.¹² Az ókori görög

⁹ BLUM, R. *Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*. Wisconsin, 1991, p. 106.

¹⁰ A könyvtár pusztulásával kapcsolatos történetekhez: HEATHER, P. The Great Library of Alexandria? In *Library Philosophy and Practice* 2010 http://unllib.unl.edu/LPP/phillips.htm#_ftnref43 (letöltve: 2017. január); HATZIMICHALI, M. Ashes to ashes? The library of Alexandria after 48 BC. In *Ancient Libraries*. (Ed. König, Jason – Oikonomopoulou, Katerina – Woolf, Greg). Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p. 167-182.

¹¹ WIEGAND, W. A. – DAVIES, D. G. *Encyclopedia ...* p. 28-29.

¹² RYHOLT, K. Libraries in ancient Egypt. In *Ancient Libraries*. (Ed. König, Jason – Oikonomopou-

rendszerek alatt a kor legrészletesebb osztályozási rendszereit értjük. Több neves tudós nevéhez is köthető egy-egy osztályozási rendszer. Platón (Kr. e. 427-347) osztályozási rendszere a hármas tudományfelosztása alapul és hosszú időn át hatással volt a tudományok osztályozására: dialektika (értelem); fizika (érzékelés); etika (érzelem és akarat). Egy másik nagy osztályozási rendszer Aristotelés nevéhez köthető (Kr. e. 384-322) és Platón rendszerén alapszik, de gazdagabban csoportosítja a tudományokat: Elméleti tudományok (matematika, fizika, lélektan stb.); gyakorlati tudományok (etika, politika stb.) valamint teremtésre irányuló tudományok (retorika, poétika). Egy harmadik típusú tudományfelosztás az alexandriai Philón nevéhez köthető (Kr. e. 3. század), melynek fő jellemzője, hogy hat szabad művészetet ölel fel: grammatika, dialektika, retorika, zene, logika, geometria – később, a középkorban ez a felosztás egészül ki az asztrológiával.¹³ Meg kell említeni egy egyedi osztályozási rendszert is, amelyet az idősebb Plinius dolgozott ki (Kr. u. 1. század). Plinius harminchét kötetből álló enciklopédikus művében (*Naturalis historia*) újszerű szemléletet jelenített meg, miszerint a tudományokat tárgyak szerint ragadta meg és az általánostól a különös felé haladva sorolta fel azokat (pl. világ-légkör-víz-országok-népek-ember-állatok-növények-fémek-közetek). Az egyes csoportokon belül logikus kapcsolatokat alakított ki, pl. a szőlő után következik a szőlő művelése, a bor készítése, a részegség stb.

Az alexandriai könyvtár osztályozási rendszere

Az fent leírtak alapján jól látható, hogy az ókori görög osztályozási rendszerek mennyire részletes kategorizálást tettek lehetővé. Azonban fontos kiemelni az alexandriai könyvtár rendkívül részletes katalógusát és annak sajátosságait. Osztályozási rendszerének előzményeként tudni kell, hogy az ephesosi Zénodotos¹⁴ a nagyobbik könyvtár egyik vezetője (Kr. e. 284-től), grammatikus, irodalomkritikus bevezette a görög művek téma, helyiség és szerzői betűrend szerinti rendezését.¹⁵ Leltárjegyzéket készített, amelyben a műveket három csoportba sorolta.¹⁶ Először használt metaadatokat (mű szerzője, címe, témája)¹⁷ a tekercsek alján, amelyek elősegítették, hogy a művek gyorsan visszakerüljenek a besorolt témakategóriának megfelelő helyre. Állományát a könyvtár harmadik vezetője, Kallimachos rendezte Kr. e. 260-240 között. Az ő irányításával készült el a gyűjtemény katalógusa, a *Pinakes* (Fatáblák).¹⁸ A katalógus teljes címe magyarul „*Mindazok táblázatai, akik az irodalom valamely területén jelentőset alkottak*.”¹⁹ A szerzői megközelítést alkalmazva minden névhez rövid életrajzot illesztett, továbbá jellemezte az egyes írárok eredetiségét. Mivel a cím (ha létezett egyáltalán) ritkán volt

lou, Katerina – Woolf, Greg). Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p. 23-37.

¹³ DAVIDSON, T. *Aristotle and the Ancient Educational Ideals*. (<http://www.gutenberg.org/files/40552/40552-h/40552-h.htm>, letöltve: 2017. január), p. 239-243.

¹⁴ BLUM, R. *Kallimachos. The Alexandrian ...*, p. 127.

¹⁵ CASSON, L. *Libraries in the Ancient World*. Yale University, 2001, p. 37.

¹⁶ CASSON, L. *Libraries in the Ancient World ...*

¹⁷ WRIGTH, A. *Glut. Mastering Information Through the Ages*. Washington, 2007, p. 73.

¹⁸ EL-ABBADI, M. *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Mayenne, 1990, p. 101.

¹⁹ WRIGTH, A. *Glut. Mastering Information...*, p. 73.

egyértelmű, mindig hozzáfűzte a mű első sorát katalógusához, és közölte, hány sorból áll a mű, valamint rövid tartalmi ismertetést nyújtott róluk.²⁰ Katalógusa 120 könyvből állt és körülbelül 200 000 papirusztekercset regisztrált vele.²¹ Teljessége miatt a görög irodalom bibliográfiája és a tudománytörténet őse is volt. Napjainkban ugyan már nem létezik, a bizánci időkben a görög irodalommal kapcsolatos elsődleges információ forrás volt, egyfajta kislexikon. A Pinakes szerkezete a korabeli tudósok és irodalmárok gondolarendszerét követve két szintre tagolódott. Az egyik (a felső szint) az írók csoportosítása – ez adta a felosztás vázát – a másik (az alsó szint) az egyes csoportokon belüli szerzői betűrend.²² Mindkettőben hat-hat csoportot alakított ki. A költők csoportján belül kaptak helyet az epikusok, elégikusok, szatirikusok, lírikusok, tragédiaírók és komédiaírók. A prózaírók csoportján belül pedig a történetírók, szónokok, filozófusok, orvosok, természettudósok, valamint a vegyes csoport (ebben szerepeltek például a szakácskönyvek is „vacsorázó írók” alcímmel).²³

A római könyvtárak

A rómaiaknál a könyvtárak megjelenése is a nagy hódításokhoz kapcsolódott, a köztársaság kor győztes hadvezérei zsákmányként nemcsak a legyőzött népek kincseit és rabszolgákat hurcoltak magukkal Rómába, hanem könyvgyűjteményeket is.²⁴ A Kr. e. 2. században a görög kultúra elterjedésével a római vezetőrétegen belül kialakult egy hellenizált, a görög kultúrát jól ismerő réteg, amely fontosnak tartotta a görög és keleti kultúrkincs megőrzését, így a könyvgyűjtemények száma fokozatosan gyarapodott. A korszakban kétféle könyvgyűjtemény létezett, a hellenizált római vezetőréteg szinte kizárólag görög auctorokból álló gyűjteményei, illetve a római köznép körében is kedvelt színházi játékokat szervező személyek görög és latin nyelvű drámagyűjteményei.²⁵ Közgyűjtemények ebben a korszakban még nem léteztek, de tudunk arról, hogy például Lucullus a házához tartozó könyvtárat tudósok rendelkezésére bocsátotta és pazar körülményeket biztosított nekik.²⁶ A herculaneumi ásatások során találták meg Iulius Caesar apósának Calpurnius Pisónak a villáját (Villa dei Papiri), ahol számos konzerválódott tekercset találtak. A tekercseket fa tokokban tárolták fa polcokon a fal mentén, illetve a könyvtárszoba közepén is. A könyvgyűjtemény vagy az epikureus filo-

²⁰ STAIKOS, K. *The Great Libraries. From Antiquity to the Renaissance*. Newcastle, 2000, p. 68.

²¹ BAGNALL, R. S. Alexandria: Library of Dreams. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 146/4, 2002, p. 351-352.; JACOB, Ch. Fragments of a history of ancient libraries. In *Ancient Libraries*. (Ed. König, Jason – Oikonomopoulou, Katerina – Woolf, Greg). Cambridge University Press, 2013. p. 76 skk.

²² STAIKOS, K. *The Great Libraries ...*, p. 68.

²³ BÉNYEI, M. A művelődéstörténet könyvtári vonatkozásai II. A hellenisztikus birodalmak könyvtárai, az alexandriai könyvtár. Eger, 2001, p. 24.

²⁴ Pl. Sulla a balkáni hadjárata során elkobozta a téósi Apellikón könyvtárát. Plutarchos: Párhuzamos életrajzok. Sulla. 26.

²⁵ CASSON, L. *Libraries in the Ancient World...*, p. 65.

²⁶ Plut. i. m. Lucullus 42.

zófus a gadarai Philodémos tulajdona volt, vagy a villa tulajdonosa őt kérte meg a gyűjtemény összeállítására, illetve rendszerezésére.²⁷

Cicero a neves szónok egyik levelében így fogalmazta meg a római elit bibliofil részének gondolkodását: „*Si hortum in bibliotheca habes, nihil deerit.*” Magyarul: „Ha kerted és könyvtárad van, akkor semmi se hiányzik (vagy akkor mindened megvan, amire szükséged van).”²⁸ Ez a könyvbarát magatartás teljesedett ki a római császárkorban a római társadalom középrétegeire is, a római könyvtárkultúra kezdete és fénykora az augustusi aranykorhoz kötődik. Már Iulius Caesar is az alexandriai könyvtár mintájára egy római közkönyvtárat akart építeni, melynek szervezésével a Terentius Varrót bízta meg Kr. e. 47-ben, Caesar halála azonban megghiúsította a tervet. Még a császárkor előtt két nagy vállalkozással kezdődött meg a római közkönyvtárak kiépülése: Kr. e. 39-ben Asinius Pollio, Kr. e. 28-ban pedig Octavianus vetette meg egy-egy könyvtár alapját.

Asinius Pollio a korábbi illyricumi hadjárata során zsákmányolt könyvekből alapította meg könyvtárát a Forum Romanum mellett (*Atrium Libertatis*). A későbbiekben ez vált minden római közkönyvtár mintájává, két fő jellemzője: az épületet két fő részre tagolták, görög és római szárnyra, illetve a könyvgyűjtemény mellett képzőművészeti gyűjteményt is tartalmazott, az épületet egészalakos szobrokkal, politikusok, tudósok és hősök büsztjeivel díszítették.²⁹ Augustus a polgárháborús győzelmeit követően Kr. e. 28-ban nyitotta meg palatinusi háza mellett az Apollo templomához kapcsolódó könyvtárat, amelyet *Bibliotheca Palatinának* is neveztek. A leírások szerint Asinius Pollio könyvtárához hasonlóan görög és latin szárnyból állt, a két szárnyat összekötő csarnokot olvasóteremként, vagy szenátusi ülésekre használták, a falakat híres tudósokról készült falfestmények díszítették. A könyvtár híres vezetője volt Augustus korában Caius Iulius Hyginus.³⁰

A később épített könyvtárak közül egy emelkedik ki, a Traianus császár által 107-113 között épített *Bibliotheca Ulpia*, amelyet később Diocletianus thermáiba telepítettek át. Traianus korától kezdve az állami levéltár is ebben az intézményben működött, míg korábban a Capitoliumon.³¹

A római közkönyvtárak rendszere

Az ókori Rómában huszonnyolc közkönyvtár volt, amelyek a közművelődés mellett kulturális centrumok is voltak a művelt elit számára. A birodalmi központ mellett a provinciákban is működtek könyvtárak, tudomásunk van a itáliai Comum, a galliai Nemausus, a krétai Knóssos, a ciprusi Solis, a liguriai Dertona, a kis-ázsiai Nysa, a görög Patras és Athén, a makedóniai Philippi és az afrikai Tim-gad könyvtáráról.³² A közkönyvtárak sok esetben a fürdőkhöz tartoztak, így kap-

²⁷ SIDER, D. *The library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*. Los Angeles : J. Paul Getty Museum, 2005.

²⁸ CICERO. Ad Varronem. In *Ad Familiares* IX. 4.

²⁹ PLATNER, S. B. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford, 1929, p. 56-57.

³⁰ PLATNER, S. B. *A Topographical Dictionary* ...p. 84.

³¹ GRÜLL, T. *Könyvtárak és könyvkiadás ...*, p. 225.

³² GRÜLL, T. *Könyvtárak és könyvkiadás ...*

csolva össze a római mindennapi élet részét alkotó fürdőkultúrát a műveltséggel. Ezek egyik jellegzetes példája a római *Thermae Neronianae* vagy *Alexandrinae*.³³

Az egyes könyvtáraknak saját hivatalnokszerkezete volt, amelynek létszáma és társadalmi helyzete a könyvtár jelentőségétől függött. Az Augustus által alapított könyvtárat egy *procurator bibliothecarum* vezette, a görög és a latin szerzők gyűjteményét pedig egy-egy helyettese.³⁴ A könyvtári hivatalnokok kezdetben felszabadított rabszolgák voltak (pl. a már említett Hyginus), később azonban beépült az elit (szenátori rend és lovagrend) karrierjébe. Suetonius feliratából³⁵ tudjuk, hogy Traianus korában létezett az *a bybliothecis* tisztsége, aki feltételezhetően a római könyvtárak legfőbb tisztségviselője volt. Egyes feltételezések szerint a már említett Bibliotheca Ulpia kiépítésével az új központi könyvtár kialakítását és a többi könyvtár átalakítását kapta feladatul. A feliratról tudjuk, hogy Suetonius ugyanekkor betöltötte az *a studiis* (császári magántitkár) és *ab epistulis* (főlevéltáros) tisztséget is.³⁶

Az antik kultúra továbbélése

A Kr. u. 4. század jelentős változást hozott a római kultúrában. A pogány kultúra mellett az előbb egyenrangúvá vált (Milánói edictum 313) kereszténység hamarosan vezető szerepre tett szert. A legfontosabb könyv a Biblia lett, mellettük pedig az egyházatyák tanításait tartalmazó iratok. A pogány kultúra elemei fokozatosan háttérbe kerültek, a kéziratokat nem másolták, sőt a kereszténység tanításaival ellenkező műveket üldözték és megsemmisítették.

A belső válság és a népvándorlás megújuló rohamai alatt a Nyugatrómai Birodalom teljesen összeomlott, a romokon új barbár királyságok születtek, amelyben persze tovább éltek az ókori görög-római civilizáció tudományos és kulturális eredményei és alkotásai, bár sok minden el is pusztult. A késő antikvitásban többen is összhangba kívánták hozni az antik filozófiát és műveltséget, illetve a keresztény tanításokat. Közülük kettőt emelünk ki, Boethiust (480 – 524), aki latin fordításokat készített Platón és Aristotelés műveiből, hiszen a nyugati keresztény világban a latin vált az uralkodó nyelvvé, a görög nyelvet csak egy szűk réteg ismerte és használta, így a görög nyelvű irodalom egy része elveszett, feledésbe merült, vagy latin fordításokban élt tovább.³⁷ Kortársa Cassiodorus (485 k. – 580) *Vivarium* nevű kolostorában (az itáliai Suilace-i öböl mellett) a teológia mellett az antik kulturális örökséget is tanulmányoztatta szerzeteseivel.³⁸

A 6. században az antik civilizáció végének és az új középkori civilizáció szimbolikus évének tekintjük az 529-es évet, hiszen ebben az évben záratta be Iusti-

³³ PLATNER, S. B. *A Topographical Dictionary ...*p. 531-532.

³⁴ LORNE, D. B. The „Procurator Bibliothecarum” at Rome. In *The Journal of Library History* 18/2, 1983, p. 143-162.

³⁵ <http://www.livius.org/articles/person/suetonius/> (letöltve: 2017. január)

³⁶ GRÜLL, T. *Könyvtárak és könyvkiadás ...*p. 227.

³⁷ EBBESEN, S. Boethius as an Aristotelian commentator. In *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. (Ed. Sorabji, Richard). Bloomsbury, 2016, p. 403-422.

³⁸ *Európa a korai középkorban*. (Szerk. Orosz István). Debrecen : Multiplex Media-DUP, 1999, p. 289-290.

nianus római császár az athéni egyetemet (amely ténylegesen a pogány filozófia oktatásának tiltását jelentette), amely az antik kultúra végét jelentette, ugyanebben az évben Nursiai Benedek megalapította a Monte Cassino-i bencés szerzetesi közösséget, amelynek két feladatot jelölt ki: *Ora et Labora!* Imádkozzál és dolgozzál! A 11. századig a nyugati világban a bencés szerzetesrend volt az antik szellemi örökség továbbvivője, a kolostorok könyvtáraiban őrizték a kéziratokat, a scriptoriumokban készültek ezek másolatai és a kolostorok hálózatában cseréltek gazdát az egyes művek és kéziratok.³⁹

A Nyugatrómai Birodalom bukását követően keleten még ezer esztendeig állt fenn a Római Birodalom keresztény szellemiséggel és kultúrával. Itt a 7. századtól a görög vált a hivatalos nyelvvé, a kultúra itt is elsősorban az egyházhoz kötődött. Az ókori görög kultúra írott emlékei nagy része természetszerűen itt élt tovább. Eustathios thessalonikai érseke (Kr. e. 12. sz.) történetírói és szónoki művei mellett készített egy Homéros kommentárt a korábbi kommentárok kivonatolásával. Mivel forrásai nagyrészt elvesztek, ezért fontos támpontot jelentenek az ókori (elsősorban alexandriai) Homéros filológiához. Művében nyelvi (szavak etimológiája és nyelvtani magyarázatok), valamint mitológiai és történeti magyarázatokat fűz az eposzokhoz. Eustathios műve is mutatja, hogy a 12. századi Bizánc milyen gazdag irodalmi gyűjteménnyel rendelkezett az ókori irodalomból, amely a későbbi hódítások és pusztítások következtében elpusztult.⁴⁰

Eustathios kortársa a szintén 12. századi Jóannés Tzetzés monumentális történeti munkája a Chiliades mellett számos ókori szerzőhöz írt kommentárjai révén ismert. Ezek közül kiemelkednek a homérosi eposzokhoz kapcsolódó művei, az Antehomericában a trójai háború előtti eseményekkel kapcsolatos ókori szövegeket gyűjtötte össze, a Homericus az Ilias eseményeit, a Posthomericus pedig az Ilias és az Odysseia közötti eseményeket.⁴¹

Bár keleten lényegesen többen beszélték az egykori birodalom mindkét hivatalos nyelvét, a latint és a görögöt, a középkorban a nemesség és az egyházi réteg nagy része már csak a görögöt használta, így itt is szükséges volt az ókori latin nyelvű irodalom lefordítása. A 13. századi Maximos Planudész a latin irodalom legnagyobb alakjai, Cicero és Caesar műveiből készített görög fordítást.⁴²

Tanulmányunkban betekintést nyújtunk a könyvkiadás kultúrájába és a könyvtárak. Bemutatom az ókori görög könyvtárak keletkezését egészen Peiszisztratosz athéni türannosz könyvtár-alapításától kezdve. Szó esik az ókori római könyvtárakról, valamint az ókor híresebb magán, iskolai és egyéb könyvtáiról is. A projekt fő célkitűzése az alexandriai Muszeion könyvtár bemutatása, ami vitathatatlanul az antik világ leghíresebb könyvtára. A könyvtár fizikailag ugyan már nem létezik,

³⁹ SZUNYOGH, X. F. *Szent Benedek és Cassiodorus. Pedagógiai történeti tanulmány a Benediktinus iskolázás megindulásáról. Pannonhalma, 1919; Európa a korai középkorban...* p. 291-292.

⁴⁰ KAPITÁNYFY, I. Eusztathiosz, Thessalonikéi. In *Világirodalmi Lexikon. II. kötet.* (Főszerk. Király István). Budapest : Akadémiai Kiadó, 1993, p.1307.

⁴¹ KAPITÁNYFY, I. Jóannés Tzetzés. In *Világirodalmi Lexikon. XV. kötet.* (Főszerk. Szerdahelyi István). Budapest Akadémiai Kiadó, 1993, p. 1046-1047.

⁴² GLAZER, T. Planudész, Maximosz. In *Világirodalmi Lexikon. X. kötet.* (Főszerk. Király István). Budapest : Akadémiai Kiadó, 1994, p. 611.612.

azonban híre a későbbi korokban is fennmaradt. Mindmáig jelképes erőt képvisel, mintegy a könyvtár-eszmény megtestesítője. A könyvtárban gyűjtött görög irodalmi művek örök értékek az emberi kultúra és művelődés számára.

Staroveké knižnice a knižničné systémy

Dejiny knižnej kultúry a knižníc siahajú ďaleko do minulosti a dôležitú úlohu v nich zohrali civilizácie Blízkeho i Ďalekého východu. Charakteristickým prejavom antickej knižnej kultúry boli rukopisné knižné zvitky a knižné zbierky. Štúdia je prehľadom danej problematiky od počiatkov gréckej kultúry až po kresťanstvo, vďaka ktorému sa antická kultúra zachovala pre budúcnosť. Objavenie antického kultúrneho dedičstva na konci stredoveku zohralo významnú úlohu pri vytváraní kultúrnych dejín ranonovovekej Európy (humanizmu, renesancie, reformácie). Štúdia je prvou časťou širšej výskumnej témy. Prvé grécke knižnice pravdepodobne vznikli podľa egyptského vzoru a vyrástli zo zbierok rukopisných zvitkov uchovávaných v chrámoch. Prvú grécku knižnicu založil aténsky tyran Peisistratos a v jeho knižnici boli uložené diela Homéra Ilias a Odyssea. Najvýznamnejšou knižnicou staroveku bola rozhodne knižnica Múz v Alexandrii založená Alexandrom Macedónskym. Nebola to len knižnica, ale skôr výskumné centrum s botanickou, zoologickou záhradou, hvezdárňou. Jej prvým knihovníkom bol Démétrios a spolu s duplikátmi knižnica uchovávala okolo 700 000 zvitkov. Ďalšie veľké knižnice sa nachádzali v meste Agade, Ninive a založili ich miestni vládcovia. Rímske knižnice sa objavili v súvislosti s dobytými vojnami Rimanov. Rímski vojvodcovia ukoristili mnohé knižnice a odviezli ich do Ríma a tam sa stali základom rímskych knižníc. Význam knižníc pre rímsku kultúru ilustruje Ciceronov výrok: Ak máš záhradu a knižnicu, nič ti nechýba. Založenie knižnice pri Forum Romanum (Atrium Libertatis) sa spája s menom Gaia Iulia Caesara. Táto knižnica so svojim systémom sa stala potom vzorom pre ostatné knižnice v ríši. Každá knižnica mala dve krídla, v jednej boli umiestnené grécke a v druhom krídle latinské diela. Práce sa delili aj podľa obsahu. Zmenu do knižnej kultúry staroveku prinieslo kresťanstvo. Najdôležitejšími dielami sa stala Biblia a práce cirkevných otcov. Síce sa v nepokojných časoch raného stredoveku mnohé diela antiky zničili, vďaka benediktínskym kláštorom sa podstatná časť zachovala v skriptóriách, kde sa vyhotovovali ich prepisy.

EGY ŐSI NÉP MAI SANYARÚ SORSA

MISERABLE FAITH OF ONE ANCIENT NATION

CS. MOLNÁR János

The study deals with Assyrian Nestorians. Personal experience of the author and his visit to the Christian church in Baghdad led him to write the study and get to know these Christians better. The Nestorians belong to the oldest Christian churches. They departed from the influence of the Patriarchate of Antioch and began to call themselves members of the Eastern Apostolic Church, which accepted the conclusions of only two ecumenical councils. Nestor, living at the turn of the 4th and 5th centuries, was a creator of their teachings. His teachings were condemned by the Third Ecumenical Council (431, Ephesus) and since then, they have evolved as an independent Christian church. Nestorians oppose the doctrine about the original sin. Even though they highly respect Mary, they refuse to call her by the title of the Mother of God, but call her only the Mother of Christ. There are no images in their churches, only the cross. In the 7th century, the area of the former Mesopotamia was under Arab rule, where Christians sometimes lived in worse conditions, sometimes in better conditions. The Arabs were replaced by the Ottoman Turks and the millet (religious community) was established under their rule. The Patriarch of Nestorians stood at the head of the millet, representing the whole community of directions to the state political power. Also, this church split up in the Middle Ages, keeping only Syrian ethnicities. In the 19th century, the life of the Nestorians became more complicated due to the British rule over the Arabian peninsula while they used them in the fight against the Ottoman Empire. That led to cruel conflicts and continued throughout the 20th century. Their number is steadily decreasing, they are being pushed out of their territories and face great emigration, especially to the USA.

Key words: Nestorians, history, theology, organization.

Egyszer a múlt század nyolcvanas éveiben Bagdadban, az akkor mintegy 5 millió lakost számláló nagy mohamedán városban, bementem vasárnap este egy éppen nyitva tartott keresztyén templomba. Akkor már néhány hónapja itt éltem, s igen vegyes benyomásaim voltak a mekkai próféta követőiről. Már a pusztá ténynek is, hogy keresztyén templomot találtam, és nem a lépten-nyomon meglévő mecsetek egyikébe botlottam, rendkívül megörültem. Bent pedig még kellemesebb, mondhatnám megható élményben volt részem: éppen ünnepi istentisztelet volt, amit a keresztyének vasárnap a mohamedán világban rendszerint csak este tarthatnak meg, mert ott az ünnepnap a péntek, így a vasárnap munkanapnak számít. A kellemes és megható meglepetés az volt, hogy itt a templomban az emberek egészen másak voltak, mint azok, akik az utcát megtöltötték. Nem tudom miért, de akkor nekem úgy tűnt, mintha az istentisztelet mindegyik látogatója arcára rá lett volna írva, hogy ő Krisztus követője! Talán még sosem voltam olyan boldog amiatt, hogy én is keresztyén vagyok.

A liturgia szövegét és az emberek sugdolódzó beszédét egyáltalán nem értettem, mert egy nagyon különös, számomra érthetetlen nyelvet beszéltek. Később, amikor már kijöttünk a templomból, arabul szóba elegyedtem velük, s megtudtam, hogy ők az ősi arám nyelv egyik új, az asszírnak nevezett nyelvjárását beszélő nesztoriánus keresztyének. Tehát annak a nyelvnek keleti és újkori dialektusát beszélük, amit Krisztus Urunk is beszélt. Nagyon kedvesek voltak, készségesen, szeretettel beszélgettek, s engem, a jövevényt előzékeny vendégszeretettel fogadtak. Bevallom, addig igen keveset tudtam róluk. Jószerivel csak annyit, hogy valamikor a negyedik században volt egy Nesztor, vagy Nesztoriosz-nevű teológus, aki tagadta, hogy Mária, Krisztus Urunk anyja istenszülő lett volna, mert szerinte Mária csak embert szülhetett. Múlóan talán még arra is emlékeztem, hogy ezért Nesztort, aki talán Konstantinápoly patriarchája volt, valamelyik zsinat elítélte és száműzte. Még arra is emlékeztem, hogy Nesztor tanának követői valahol Palesztinától keletre letek menedéket, ott telepedtek le és talán még mindig élnek.

Rövid idő alatt azonban, mindjárt ott a helyszínen sok mindent megtudtam róluk. Hamarjában rengetek érdekes, és – sajnos – hátborzongatóan rettenetes dolgot mondtak el magukról. Szinte áradtak belőlük a szörnyűbbnél szörnyűbb történetek. Annyira fantasztikusaknak, valószínűtleneknek tündek, hogy első hallásra el sem akartam hinni. Addig úgy tartottam, hogy én sem vagyok valami szerencsés és üldözéstől mentes nép fia, nekem és nekünk is már volt részünk szenvedésben, nyomorúságban, üldöztetésben, megaláztatásban. Ráadásul, a legjobban magam előtt azt szégyelltem, hogy róluk jószerivel semmit sem tudok. Ez volt az indítéka annak, hogy közelebből megismerkedjem velük, történelmükkel, sorsukkal. Megtudjam, kik is azok az asszír nesztoriánusok?

II.

Irodalmi kutatásaim és szóbeli érdeklődéseim nyomán fokozatosan oldódott a rejtély, sok-minden kiderült. Az arám nyelvet beszélő nesztoriánusok a legősibb keresztyének soraiba tartoznak. Ismert tény, hogy a keresztyénség Jeruzsálemből a legrégebbi időktől fogva keleti irányban is terjedt, hiszen az ApCsel 2,9-ben arról olvasunk, hogy Péter beszédét az első pünkösdi alkalmával hallották *pártusok, médek, elámiták, és azok, akik Mezopotámiában laknak*, és az örömmüzenetet minden bizonnal el is vitték magukkal otthonaikba. A hagyomány szerint, amit Origenesz és Euszebiosz egyházatyák le is írtak, a keresztyéséget ebben a térségben Tamás apostol terjesztette¹. A kiküldött hetven apostol közül pedig minden valószínűséggel Addai és Mar ebben a régióban hirdette az evangéliumot². Már a 2. és a 3. századi forrásokból értesülünk arról, hogy az Antiochiától keletre elterülő térségben is vannak keresztyén gyülekezetek – bár akkor itt még semmilyen egyházi szervezet nem működött.

Több egyháztörténész gondolja úgy, hogy ebben a Rómától távoli régióban a keresztyénség kezdetben sokkal szabadabban terjedhetett, mint a Földközi tenger térségében, mert ide már nem jutottak el az üldözések. Róma keze messze

¹ V.ö. TIMKÓ, I. *Keleti keresztyénség, keleti egyházak*. Budapest : Szt.István Társulat, 1971, 141.p.

² TIMKÓ, I. *Keleti keresztyénség...*

volt. A keresztyénség terjedéséhez szükséges légkör még Parthia bukása (226) után, a Szászánida Birodalom első éveiben is megvolt. Kezdetben egyházjogilag az egész Kelet az Antiochiai Patriarchátus fennhatósága alá tartozott, mégpedig földrajzi fekvése, és rítusa miatt is.

A keleti egyház megszervezése Mar Papa nevéhez fűződik, aki a harmadik és a negyedik század fordulóján a szétszórt gyülekezeteket és misszionárius átlomásokat megpróbálta szervezett egyháztestté alakítani. Ebben nagyon fontos szerepet játszott Agai, Kteszifom és Szeleukia püspöke is, aki alá tulajdonképpen Mezopotámia és Perzsia keresztyénei tartoztak.³

Tudni kell még azt is, hogy ebbe a térségbe nemcsak maga a keresztyénség jutott el igen korán, hanem a keresztyén műveltség is. Edesszában és Niszibiszben (hívták *Niszbenának* is, arab nevén *Rahhá*, vagy *Niszibín*) már a 4.-5.- századtól kezdve színvonalas keresztyén teológiákat találunk, amin nem is nagyon kell csodálkozni, hiszen ezek a híres antiochiai teológia amolyan testvérintézményei voltak. A perzsa uralkodók u.i. nagyon jól ismerhették azt a mondást, mely szerint „*ellenségem ellensége a barátom*”, mert a Bizánci Birodalomból előzőtt keresztyén tudósokat rendre befogadták, sőt, számukra még iskolákat is biztosítottak, hogy azok működni tudjanak. Bizonyára azt gondolták, hogy Bizáncnak így tudnak leginkább ártani és bosszúságot szerezni.

Sajnos, a rivalizálás mellett az itteni keresztények az üldözéseket is elég korán megismerték: II. Sáhpukr (309-379) uralkodása alatt 340 és 379 között a keresztyéneknek kegyetlenül üldöztettek, aminek következtében számuk erősen megcsappant. Még a pogromokat túlélők is tömegesen hagyták el otthonaikat, útjukat kelet felé vették, hogy ott keressenek maguknak nyugalmasabb hazát – hiszen ott még addig keresztyénüldözés nem volt. A keresztyének üldözése itt csak az 5. század elejére hagyott alább, s ekkor nyílt alkalom arra, hogy hivatalosan is megszervezzék az egyházat.

Antiochia fennhatósága alól elsőként a nesztoriánusok szakadtak ki, akik magukat Kelet Apostoli Egyházának nevezték. Ez az a keresztyén egyház csak két ökumenikus zsinatot ismer el; mivel. Nesztor tanait a III. ökumenikus zsinat (431, Efézus) ítélte el és magát Nesztort kizárta az egyházból és száműzte. Emiatt a nesztoriánusok megszakították együttműködésüket az összes többi egyházzal.

Maga **Nesztor** 380 körül született a Szászánida Perzsa Birodalom területén, majd Antióchiában, a kor egyik legkiválóbb keresztyén iskolájában tanult. Ott abban az időben a teológiai gondolkodókat középpontjában leginkább Krisztus istenségének a megítélése állt. Főleg – mégpedig az arianizmus friss voltára való tekintettel – az Atyával egylényű voltának a megvédése és annak igazolása. A laodiceai **Apollinarisz** pl. platonista módon magyarázta a kérdést azt állítván, hogy az Ige (*nűsz* = *logosz*) Krisztusban a szellemi értelem helyét foglalja el, és megtartja a másik két teremtett képességet, az értelmet (pszüché logiké) és a testi élet princípiumát (pszüché szarkiké). Ezek Jézusban a Máriától kapott testtel együtt a testté lett Isten-ember, a Megváltó személyének az összetevői⁴. Az ilyen és az

³ V.ö. QUANAWÁTÍ, Dz. S. *al-Maszíhija wa-l-hadára al'arabija*. Baghdád 1984, p.12-15.

⁴ Bővebben I. LADOMERSZKY, N. *Theologia Orientalis*. Roma, 1950. De Ecclesia Nestoriana,

ehhez hasonló elméletek megosztották Jézus személyét, s nem tudott megszületni hosszú időn át az egységesítő elmélet. Nesztor is ebben akart segíteni.

Szerinte Mária semmiképpen sem nevezhető Istenszüllőnek (*teotokosznak*), hanem csak az ember-Krisztus természetes anyjának, vagyis *antropotokosznak*! Különbözik a Megváltó nem születhetett volna emberré. Ezért logikátlan és elfogadhatatlan, hogy Mária istenszüllő lett volna. Krisztus ugyan egy, de isteni természetű külön személy is, mert – legalább is a bölcselet szerint – *ahány természet, annyi személyiség is!* Nesztor szerint a **Logosz**, vagyis Isten teremtetlen Igéjének jóindulata szerint (*kat'eudokian*) erkölcsi egységre vonta (*henozisz szchétiké*) az emberi természetet. Ennek az egységre vonásnak az eredménye a megtestesült Isten, Jézus Krisztus, a Megváltó. Hogy Isten az embert megválthassa, összekapcsolta azokat, amik lényegükben fogva egymástól különböznek. Mindez Isten jóindulatának (*eudokia*) az eredménye az ember felé, hogy azt megválthassa.

Nesztor, amikor ez elméletét megalkotta, már Konstantinápoly érseke volt, amely tisztségbe őt II. Teodosius császár helyezte – mégpedig rendkívüli szónoki tehetsége miatt. Nesztor teológiai eszmefuttatását I. Celestin pápának is elküldte Rómába, talán éppen azért, hogy elismerést vívjon ki magának. A pápa azonban az elméletet helytelennek találta, s meggyőződésének helyességét kikérendő, elküldte azt az akkor nagy tekintélynek örvendő **Kirillosznak** Alexandriába. Abban az időben Alexandria és Antiochia között nagy rivalizálás, sőt, ellenségeskedés folyt, így nem csoda, hogy Kirillosz Nesztor tanítását 12 pontban megcáfolta. Erre Nesztor a császár közbenjárásával összehívatta Efézusba (431) a III. ökumenikus zsinatot. Ez a zsinat viszont – nem kis meglepetésre – Kirillosz cáfolatát fogadta el, aminek következtében Nesztort megfosztották konstantinápolyi érseki széktől és száműzték.

A zsinat verdiktumához azonban hozzá kell tenni, hogy annak végkicsengése egy fatális tévedés eredménye volt! Ugyanis, amikor Alexandria tudós teológusai a *phüszis*, vagy a *prozópon* kifejezést használták, alatta *személyt* (personát) értettek. Ugyanazon terminus alatt azonban az antióchiaiak – mint ami Nesztor is volt – *lényeket*, substantiát értettek. Ez vezetett ahhoz, hogy Nesztor és hívei kiélezték Mária emberszüllőségét, miközben tagadták istenszüllői mivoltát.

Nesztor az ítélet után előbb a mai Jordánia területén található Petrába, majd később az egyiptomi Oázis-ba megy, ahol a chalcedoni zsinat évében, 451 meghalt. Hívei, mint később megannyi másként gondolkodó keresztyén, a Perzsa Birodalomban találnak menedéket – a már említett okból – noha a birodalom vallása a mazdaizmus volt.

A nesztoriánusokat már keleten egy a Bizánc fennhatóságától független egyház várta. Hiszen **Mar Papa** szervezésében megalakult Szeleukia-Kteszifon székhellyel - kezdetben még Antiochia főhatósága alatt - a mezopotámiai egyház. Ez 410-ben, az úgynevezett „40 püspök zsinatán” történt meg, amikor elfogadták a niceai és a konstantinápolyi hitvallást, s a város püspökét érseki rangra emelték.

p.274-296.; GORDILLIO, M. *Compendium Theologiae Orientalis*. Roma, 1950. De Ecclesia Nestoriana, p.205-225.; QANAWÁTI, Dz. S. *al-Maszihija wa l-hadhára al-arabbija. at-Taba ath-thánija*. Baghdád, al-Maktaba al-Álamija, 1974, p.26-38.; LABOURT, J. *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*. Paris, 1994.

Már maga ez a tény is sejtetni engedte, hogy a szeleukiai érsekség távlati célja az antiochiai patriarchátustól való teljes elszakadás. Ez meg is történt, mégpedig a Markabtába 424-ben összehívott zsinaton, amelyen az összesereglett püspökök kihirdették az Antiochiától való elszakadást és a teljes önállóságot. Ekkor alakult meg az önálló perzsa egyház⁵.

A külön perzsa egyház megalakulása az akkori gondolkodás szerint teljesen indokolt volt, mert a keresztyének a perzsa Szászánida Birodalomban, tehát egy más országban éltek, mint ahová Antiochia tartozott. A keresztyén egyházak pedig akkor, mint ahogyan most is, országhatárokon belül szerveződtek egyháztestekké⁶. Később, több mint fél évszázad eltelte után pedig 486-ban a perzsa egyház feje felvette „*az egész Kelet katolikosza és patriarchája*” címet, s magát keleti szokás szerint „*nemes egyszerűséggel*” csak *katolikosznak*, általános püspöknek nevezte. Ezt a méltóságát természetesen a perzsa uralkodók is elismerték. Az egyház magát *Kelet Apostoli Egyházának* nevezi.

Nesztor híveinek ideköltözte után az említett 486-ban megrendezett zsinaton ez a keleti egyház teljes egészében elfogadta Nesztor tanítását. Ahogyan azt már említettük, ez az egyház csak az első két ökumenikus zsinat tanítását ismeri el. Az egyház dogmatikai rendszere elég laza. Nesztor tanítása mellett még főleg *Mopszvesztai Tódor* tanait veszik figyelembe. Ezen felül, a nesztoriánusok tagadják az eredendő bűnről szóló tanítást, mert szerintük egyrészt minden bűnért személyes felelősséget kell vállalnia minden embernek, másrészt pedig az első emberpár bűnesete nem érintette magát az emberi természetet. Meg kell még említeni, hogy a nesztoriánus egyházban Mária különös tiszteletnek örvend – mégpedig annak ellenére is, hogy nem *theotokosznak*, istenszülőnek, hanem csak *chrisztotokosznak*, krisztusszülőnek tartják.

A nesztoriánus egyház hét szentséget ismer, bár ezek közül egyöntetűen mindenütt csak a keresztséget, az eucharisziát (úrvacsorát) és a papszentelést ismerik el mindenhol. Ezekhez járul az egyik verzió szerint a bűnbocsánat, a kovásszentelés (az úrvacsorai kenyérbe), a keresztszentelés, és az olajszentelés. A másik verzió szerint pedig a szerzetesszentelés, az oltárszentelés, a házasságkötés és a temetés.

Az istentisztelet nyelve az óarámi, vagy keleti szír. Régebben több liturgiai formulát (anafórát) is használtak, mára azonban már csak hármat, mégpedig Addai és Mári apostolok, valamint Mopszvesztai Tódor és Nesztor anafóráját. Az istentisztelet alkalmával csak hangszer kísérete nélküli vokális ének használatik. Szakrális építményeik feltűnésmentesek. Az oltárt a templom hajójától fal választja el amit egy függöny szimbolizál, amely az istentisztelet alatt szét van húzva.

⁵ Talán inkább nevezhetnénk „perzsiainak”, hiszen hívei döntő többsége arám anyanyelvű.

⁶ Érdekes, és különös dolog megállapítani, hogy a keresztyénség folyamán a keresztyén ember mindig az emberi erő által alkotott országban, világi hatalomban, és nem Isten által teremtet népben, nemzetben gondolkozott!! Azon, hogy ez helyes-e, vagy sem, mindenképpen el lehetne, és el kellene gondolkozni. Trianonnal, keserű történelmi tapasztalatunkkal a hátunk mögött mi ugyan joggal mondhatnánk azt, hogy nyelvi, vagy népi hovatartozás alapján kellene megalkotni az egyháztesteket, a mindenkori úgynevezett „*nemzeti egyházakat*”, de – sajnos – félő, hogy a világ gondolkodása még nem jutott el ideig. Pedig a liturgia, és az érintkezés nyelve, a közös történelmi tudat keresztyén szempontból többet kellene nyomjon az latban, mint a világi hatalmak által meghúzott határok!

Valamikor a nesztorianusoknál is dívott a képek használata, manapság azonban már templomaikban képek nincsenek, egyetlen dísz a kereszt.

A mezopotámiai egyház, tehát a *Kelet patriarchája és katolikosza* alatt működő egyháztest az ókorban és a középkorban hatalmas missziót fejtett ki Kelet felé. Még az után is, hogy 637-ben **Isojah** (=Jézus ajándéka) katolikosz (628-644) alatt az egyházat hatalmas csapás, a mohamedánok inváziója érte. Az addig nagy elismerésnek örvendő egyház egy csapásra megtűrt egyházzá, másodrendű vallássá lett. A győztes sereg feldúlta templomaikat, kolostoraikat, apácáikat háremekbe hurcolták. A helyzet csak akkor normalizálódik, amikor a sereg tovább vonul és más országokat célzott meg. Néhány évtized leforgása alatt azonban a keleti egyház újfent, a mohamedán világban is megbecsült tényező lesz: az Omajjáda Kalifátus idején és az Abbaszida Kalifátus kezdetén a mohamedán társadalom műveltségének fellendítésében jelentős szerepet játszanak a nesztorianus papok és értelmiségiek. Ők azok, akik jól tudnak görögül és arabul is (bár anyanyelvük az arámi szír), s akik a görög bölcelet műveit ültetik át arabra. A fordítók talán kivétel nélkül mind nesztorianusok⁷. Ezek működése később azért is bizonyult olyannyira áldásosnak, mert több görög munka csak arab fordításaiknak köszönhetően maradt meg az utókor számára, érte meg a középkor végét, amikor azokat újra fordították, de ekkor már latinra ültetik át a 14.-15. században tudásszomjjal Andalúziába érkező kegyes szerzetesek⁸.

Az iszlám első századaiban a keresztyén egyház helyzete konszolidálódik, még missziós tevékenységét is folytatni tudja. Igaz, nem a mohamedánok között – hisz az a keresztyén hitre térőt fejvesztéssel fenyegette volna – hanem a kalifátus félre-eső tartományaiban, a Kaukázus hegyei között, Közép-Ázsiában, Transoxániában térítenek keresztyén hitre türk törzseket. Még a kínai misszió is folyik, bár ott az éppen előretörő buddhizmus jelent komoly konkurenciát a nesztorianus misszionáriusoknak. A szeleukiai patriarchátusnak a 13. század elején még 25 metropolitája és több száz püspöke volt⁹.

A nagy mohamedán tengerben azonban a keresztyének száma – hol lassabban, hol gyorsabban - de mind e mai napig állandóan fogy. A keleti keresztyén ember egy szűnni nem akaró, hosszú temetés részese és szenvedő alanya. Napon-ta saját bőrén tapasztalhatja a Jeremiási Igét, „*az Úr kegyelmessége, hogy még mindig élünk*”. Népe nemzedékről nemzedékre mindig kiszorul egy-egy új területről. A termőföld, az élettér, a kereskedelmi- és kultúrközpontok fokozatosan a mohamedánok kezére kerülnek. Onnan a keresztyének vagy teljesen kiszorúlnak, vagy jelentéktelen kisebbséget képeznek. A keresztyén közösség a muszlim világban

⁷ V.ö. QANAWÁÍ, Dz. S. *al-Maszihja wa l-hadhára al-arabija*. Baghdád, al-Maktaba al-alamija, 1984, p. 66-112.

⁸ V.ö.:FORGET, J. L 'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique. In „*Revue Néoscholastique de Philosophie*“ Vol.1 (1894), pp.385-410.; POLLACK, J. Entwicklung der arabischen und der jüdischen Philosophie im Mittelalter. In „*Archiv für Geschichte der Philosophie*“, vol. 1= (1904), pp. 196-236, pp.433-459.; ROSENTHAL, F. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Stutthart, 1963; QUADRI, G. *La philosophie arabe dans l'Europe Medievale*. Paris, 1947.

⁹ Bővebben: STROTHMANN, R. Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrier (ZKG 55,1936, p.17-82)

Többet erről, STROTHMANN, R. Heutiges Orientchristentum...

mindjobban az elhagyatott peremterületekre, elhagyatott, nehezen megközelíthető, silány hegyi területekre szorul vissza¹⁰.

Ez a rendkívül gazdag Mezopotámiában az északkeleti, többnyire kopár hegyvidéket jelenti. Oda, ahová az életadó Tigris és Eufrátesz vize nem jut el. Itt csak a Tigris mellékfolyói zúdulnak le nagy sebességgel a magas hegyekből, s vizük csak nagyritkán használható fel öntözésre, mert arra csak kivételes esetekben van alkalmas sík terep. Itt nedvet a szomjas föld csak esőből kaphat, abból pedig igen-csak kevés van – májustól szeptemberig úgymond semmi. A néhai Híra, Szeleukija-Kteszifon (a mostani Bagdad közelében), Kirkúk, Tikrít, Erbil (a néhai Arbela), meg főleg Ninive (a mostani Moszul) neve régi szép emlékeket kavar fel a mai keleti keresztyén ember történelmi tudatában; fájó sebeket, soha be nem gyógyuló hegeket szakaszt fel, s ilyenkor ajkát mindig keserű, fájdalmas sóhaj hagyja el, miközben azt mondja: *"Igen, egykor ez is a miénk volt!"* Mégis, amikor emlékezik, amikor gondolatban már a dicső múlt mezején jár, a máskor oly gondterhelt, az öröm hiányát nélkülöző, fájdalmas arca felvidul, mintha nem is ő lenne, elfeledi a jelent, lelkesedve beszél a múltról.

A néhai Ninive (a mostani Moszul) máig örök szimbóluma maradt az asszír nesztoriánusoknak. Sosem felejttem el, amikor egyik, magát asszírnak valló nesztoriánus ismerősömet vittem kocsival Bagdadból Moszulba. A városhoz este előtt érkeztünk, s amikor az utolsó magaslat lejtőjéről ereszkedtünk a város felé, mintha kicserélték volna, különös boldogsággal nézte az eléje táruló látványt. Majd amikor a városban átmentünk a Tigris-folyó egyik hídján, mellettünk jobbra a Jónás-dob volt, majd később az ősi Ninive falai következtek, akkor ismerősöm csillogó szemekkel mondta: *„wászalná!” = megérkeztünk!* Ő nem úticélunk elérésére gondolt, nem is odavalósi volt (talán már a szülei is Bagdadban születtek) – de ő mégis haza érkezett! Ninive volt birodalmuk egyik fővárosa, dicső történelmük fényes korszaka. Ő Ninivében van otthon. Amikor ott van, számára megszűnik a jelen, csak a múlt emlékei között él.

Szörnyű sorsa volt a keresztyéneknek a mohamedánok alatt. Hiába hirdette és hirdeti az iszlám nagy fennszóval azt, hogy a keresztyénséget megtűri, tolerálja – mint ahogyan a más szent könyvekkel rendelkező vallásokat is. Az iszlám máig is agresszív vallás, amely magát egyedüli igaz hitnek tartja, így eleve minden más vallást ellenségének tekint. Igaz, hogy Jézus is prófétaként említett a Korán, ám a próféták pecsétje mégiscsak Mohamed. Ezért a többi, lett legyen az tolerált vallás is, mind a tévelygők hite. A keresztyének a mohamedánok alatt állandó, újra és újra megismétlődő zaklatásoknak voltak kitéve. Minden enyhülést újra meg újra megszorítások követtek, s minden üldöztetés a keresztyén közösség sorvadását, vagy egy-egy térségből való kiszorítását jelentette. Sok-sok megaláztatásban volt része a keresztyén egyházak vezetőinek: pl. **Jób** antiochiai patriarchát (813-tól) Mutaszim kalifa arra kényszerítette, hogy részt vegyen a Bizánc elleni hadjáratokban, és hogy görög nyelven élőszóval hívja fel a bizánci katonákat arra, hogy ne harcoljanak a mohamedánok ellen.

¹⁰ Többet erről, STROTHMANN, R. Heutiges Orientchristentum....

Nagyon sokat ártottak a keresztyéneknek a **keresztes hadjáratok** is. Azok végül is - még ha lett is Jeruzsálemi Királyság, amely egy ideig létezett – sikertelenül végződtek, s a mohamedánok haragját még inkább a keresztyének ellen fordították. Később minden csapást, vagy sikertelenséget a keresztyének nyakába varrtak, még a mongol betörést is, amikor 1258-ban elpusztították Bagdadot a keresztyének bűnének tulajdonítottak, mondván, ők hívták be a mongolokat, hiszen nekik vannak Közép-Ázsiában püspökségeik! Minden különleges esemény, vagy csapások volt a keresztyének üldözésére.

A mohamedán hatalom, hogy a keresztyéneket kollektíve uralja, létrehozta az úgynevezett **millet** intézményét. Maga a szó *népet, nemzetet, vagy vallási közösséget* jelent. A mohamedán kalifátusban elsőként az **asszír nesztorianus millet** alakult meg, mégpedig a mongolok, Timur Lenk csapatainak a távozása után 1296 és 1318 között. A millet vezetője, feje a nesztorianusok patriarchája lett. Ez azt jelentette, hogy a közösséget kifelé mindig a patriarcha képviselte, s egyben az egész közösségért is ő volt a felelős a hatalom felé. Ez az intézkedés az egyházat etnikai csoporttá degradálta. Sőt, a megmaradás egyetlen eszköze és módja a nemzeti alapokra való építkezés volt. Végül ez lett az egyik oka az asszír nesztorianusok végső romlásának.

A mongol betörés idején még 30 provinciája volt a keleti egyháznak. A mongolok távozta után a keleti keresztyénség horizontján megjelennek a **törökök**, és a **kurdok**. Ez utóbbiak később majd hathatósan hozzájárulnak a keleti egyház sorvasztásához. Már közvetlen a mongolok távozása után is, tehát az említett 1296 és 1308 között, rettenetes üldöztetéseken ment keresztül a keleti keresztyének asszír és káldeus nesztorianus közössége. Az utolsó főpap neve **Ebed Jesu** volt, s 1308-ig élt. Utána 1553-ig egyetlen patriarcha nevét sem ismerjük.

A külső veszélyek mellett a keleti egyház létét a belviszályok is veszélyeztették. Érdekes – bár ez más közösségek életében is ugyanígy megtapasztalható – hogy a belső viszályok egyenes arányban növekednek a közösség gyöngülésével. A belviszályok többféle irányúak voltak, de legélesebb harc a patriarcha tisztségéért folyt. Akkor pedig, amikor az egyház a nemzeti közösséggel lett a millet következtében egyenlő, e korszakban a patriarcha tisztsége is családi örökséggé degradálódott, mégpedig a **Simeon** család örökségévé.

Ez is a további osztódás, gyöngülés okozója lett: mivel az arám nyelvet beszélő mezopotámiai nesztorianusok két etnikumhoz tartoztak, úgymint a magukat asszíroknak és káldeusoknak nevező népcsoporthoz, amikor a patriarcha tisztsége az asszír Simeon család örökös domíniuma lett, a káldeusoknál szeparatista, elszakadási tendenciák törtek a felszínre. Ezeket minden bizonnyal külső erők is szorgalmazták, mégpedig nagyon valószínű, hogy keresztyén oldalról is. Ennek eredménye az lett, hogy **Simeon bar Mama** patriarcha után nem a Simeon családból választottak főpapot, hanem 1553-ban, a **Rabban Hormizd** kolostor (Moszultól mintegy 40 km-re északkeletre van) szerzetesét, **Juhanná Szulaqát** választották meg patriarchának. Az ő patriarchátusa alatt kettészakad az a keleti egyház. Megválasztása után Rómába utazott, ahol elfogadták hitvallását, és őt Róma az egyesült káldok patriarchájaként megerősítette tisztségében. Ezzel – 1553. április

20-val megalakult a **Katolikus Káld Patriarchátus**, amelynek székhelye Dijarbekir (‘Ámida) lett, s amely Rómával egyesült, uniót kötött.

A nesztoriánusnak tehát továbbra csak az asszírok népcsoportja maradt meg. A nesztoriánus egyház tovább már csak velük élt. Ők is teljesen visszahúzódtak a mostani Irak északkeleti hegyeibe. A néhai Mezopotámia és a 2700 évvel ezelőtti művelt világ büszke urai hegylakók lettek, mert csak így tudtak megmaradni. A hegyek sokáig védték is az asszírokat, ám itt, ebben a nyomorúságos helyzetben is új ellenségre találtak: ezek a **nomád kurdok** voltak, akik keletről, északkeletről szivárogtak be az évszázadok során a térségbe. Igaz, a kurdok nem hatalomként jelentek meg – hiszen saját országuk, официális hatalmuk máig sincs – de azért a fogyóban lévő asszírok számára halálos veszedelmet jelentettek. Hiszen ellenük igazából még csak harcolni sem lehetett, mert ha veszély fenyegette őket, akkor egyszerűen tovább álltak.

Az asszírek is – mint a térség többi népei – családi közösségekben, törzsekben éltek és élnek. A földdel, a szántókkal és legelőkkel a családok rendelkeznek. Így ha a kurdok családi háborúban kiirtottak egy családot, akkor annak földje az övék lesz. A kurdok így tették fokozatosan magukévá a ma *Kurdisztánnak*, *kurd hegyeknek* elnevezett térséget. Sokszor az asszírek – esetleg más, ma már ismeretlen népek – rovására.

A nesztoriánusok újabb katasztrófája a múlt század végén, és az e század elején kezdődött. Mezopotámia térségébe, az akkor Isztambul fennhatósága alá tartozó moszuli, bagdadi és baszrai vilájet térségébe megjelentek az angolok – jobban mondva, azok misszionáriusai, mégpedig térítő és kolonizátorok alakjában. Támaszul itt a keresztyéneket használták, akiket látszólag segítettek, de a fő céljuk a saját terveik megvalósítása volt. Ezért azután nagyon sokat ártottak a nesztoriánusoknak. Igaz, alapítottak itt iskolákat, misszionárius-központokat is, de ezzel rögvést kihívták a mohamedánok ellenszenvét, akik a port nem az angolokon, hanem az asszírokon verték el. Ellenük éppen a kurdokat használták fel azzal, hogy felbújtatták az asszírok ellen. A kurdok ezt készségesen vállalták, hiszen ez számukra ez a kaland nem kisebb reménnyel, mint a föld, a terület, az élettér megszerzésének reményével kecsegtetett. Hogy a katasztrófa teljes legyen, az angolok ráadásul az asszírokat 1916-ban még arra is rávették, hogy nyilvános felkelést hirdessenek meg az oszmán hatalom ellen! Számukra semmi sem volt elég drága.

Talán mondani sem kell, hogy az akkori török hatalom nem maga harcolt az asszírek ellen, hanem erre megint a kurdokat használta fel, szabadította rá némi támogatással az asszírokra. A törököknek akkor az asszírok ellen jól jöttek a kurdok – most már nem annyira kedvelik őket... Akkor egy végtelenbe nyúló, kegyetlen népiirtó háború kezdődött el. A kurdok nagycsaládokat, törzseket irtottak ki mind egy szálig. Az angolok védenekiknek (az asszíroknak) semmilyen segítséget sem nyújtottak. Mindössze menekülttáborokat szerveztek. Viszont a menekülttábor igénybevétele a szülőföld feladását, a közösség halálát jelentette. Az, aki menekülttáborba húzódott meg, az elveszítette lába alól a talpalatnyi földet. Annak e kerek világon sehol sem jutott hely a létezésre. A menekülttáborokból csak

külföldre, Amerikába, vagy Ausztráliába lehetett menekülni; vagy valahol valamelyik arab városban letelepedni, örökösen idegenek között élni. Ki ezt, ki azt választotta. Az asszírok tízezrei menekültek ekkor külföldre, s talán még többen telepedtek le az arab városokban.

Csak egy kevés, néhány tízezret számláló közösség tudta megtartani szülőföldjét Irak északkeleti hegyeiben a török- és az iráni határszélen. Elesett, nehezen hozzáférhető faluskák voltak ezek, szegény vidék, amely tulajdonképpen már senkinek sem kellett. Ezért is hagyták meg őket ottan a kurdok. De itt legalább egyedül, maguk között, ellenség nélkül élhettek

De – sajnos – nem sokáig, mert az asszírok kálváriájának még máig sincs vége. Bár most, az utóbbi két évtizedben, mintha a tragikus sors már valóban a végjátékhoz közeledne. Az 1980-ban kirobban iráni-iraki háború első éveiben az iraki hatalom elhatározta, hogy az asszírok által lakott határmenti területeket katonai térségnek nyilvánítja, s a civil lakosságot onnan kilakoltatja! Micsoda hajsza ez Szargon és Tiglatpilesszár késői utódai ellen!! No, nem maguk a történelmi személyek ellen folyik a diszkrimináció – hiszen azokat, mint a térség történelmi alakjait nyakra-főre emlegeti a mostani iraki arab – csak azok ellen, akik ezeket igazi elődeiknek tekintik.

Tehát az asszírek falvait felszámolták. A lakosokat ugyan kártalanították, megfizették házaikat, ingó és ingatlan vagyonukat, kaptak pénz, vehettek rajta házat, otthont. Anyagilag talán még jól is jártak – csak otthonuk, hazájuk nem lesz már talán soha többé. A világon egyetlen hely sem lesz már amit magukénak mondhatnak, ahol egymás között maguk élhetnének. Ahol csak az ő nyelvük hangzik, ahol csak az ő vallásukat gyakorolják, ahol otthon érezhetik magukat. A legtöbbjük Dohukban, az észak-iraki városkában telepedett le, amely magát a kis faluból, városkából tekintélyes 300 ezres várossá nőtte ki. Sok benne az asszír, de még több a kurd és az arab.

Az iraki hatalom az asszírok falvait – amint kihurcoltatták őket – rögvest leromboltatta – házaikkal, templomaikkal együtt. Állítólag nem volt ritka az 1500 éves templom sem... Amikor összejöttek valamelyik háznál, a régi otthont, a kicsi hegyi falut emlegették – nem kis szívfájdalommal. Emlegették maguknak és gyermekeiknek, hogy valamikor – még nem is olyan régen – voltak asszír falvak, ahol mindenki csak az ő nyelvüket beszélte, ahol csak az ő templomuk állt, s ahol a temetőikben csak az ő őseik nyugodtak. Az idő mindent megszépített, még a viszontagságos, nehéz életet is – de csak azért, hogy a szívnek még jobban fájjon! Egyszer azután, kilakoltatásuk után vagy 6-7 évre – jól emlékszem rá – 1989-ben, a hosszú, nyolc évig tartó iraki-iráni háború befejezte után megengedték az asszíroknak, hogy személyenként majdnem 400 amerikai dollár fejében meglátogathatják néhai otthonaikat. A kirándulás egy napot tartott, az érdeklődőket autóbuszokkal vitték a helyszínre. Sok jelentkező volt, több turnust is rendeztek. Az asszírok majdnem egy teljes napot sírhattak néhai otthonukban, őseik sírja, lerombolt templomaik és házaik felett...De azért mentek, öregek és fiatalok egyaránt, hogy felidézzék a régi emlékeket, szívükbe véssék a fájdalmas múltat.

Az Amerikába kiköltözöttek 1940-ben megalakították a **chicagói patriarchátusukat**. Az őshaza, Mezopotámia területén csak két püspökük, metropolitájuk maradt, a **bagdadi** és az **amádíjai**. Asszír nesztoriánusok élnek még Perzsia (Irán) területén is, ahol Urmia a központjuk, Indiában pedig a Malabár-parton élnek nesztoriánusok, akiknek ugyancsak van saját püspökük. Irakban még 70-100 ezer nesztoriánus asszír élhet, Perzsiában kb. 7-10 ezren, s a malabárok is kb. ilyen számban vannak. Amerikában 20-30 ezerre tehető a számuk.

Hivatalos iskolarendszerük már régen nincs. Az asszír gyermekek Irakban csak arab, vagy legfeljebb kurd iskolákba járhatnak, de azért nyelvükhöz, történelmükhöz, kultúrájukhoz és vallásukhoz görcsösen ragaszkodnak. Elképzelhetetlen, hogy az asszír (de ugyanez mondható el a káldeusról és a kurdról is!) az asszírhoz ne asszír nyelven szólna. Még akkor is, ha olyanok társaságában van, akik ezt a nyelvet nem értik! Hiába járnak a gyermekeik arab iskolába. Arról is gondoskodnak, hogy gyermekeik ne csak a konyhanyelvet beszéljék, hanem el-sajátítsák népük kultúráját, irodalmát, történelmét és vallását is. A nyári iskolai szünetben, ami a mai Irakban – tekintettel a nyári hőségre - május végétől október elejéig tart, a gyermekek a templomok melletti iskolába járnak és asszír nyelven tanulják népük történetét, irodalmát és vallását. Megtanulnak írni-olvasni, elsajátítják az általuk asszírnek nevezett nyelv (amelyet a tudomány újkori keleti arám dialektusnak nevez) írását, művelt használatát, megerősítik identitástudatukat és megmaradnak őseik hitében, nyelvében és nemzettudatában. Híven megmaradnak asszír nesztoriánusnak.

Az asszírok nyelvében az arab nyelv beütései is minimális. Idegennel nem keverednek sem nyelvükben, sem házasságban. Számunkra talán elképzelhetetlen, de ők mohamedánnal nem kötnek házasságot. Ha ez kivételes esetben mégis megtörténik, akkor az ilyen házasságra lépőt a családja kiközösíti, szinte eltemeti. Az állam törvényei szerint ugyanis az a keresztyén, aki mohamedánnal házasságot köt, annak mohamedánná kell válnia, mert a mohamedán semmiképpen sem hagyhatja el vallását.

Pohnutý osud jedného starovekého ľudu

Štúdia pojednáva o asýrskych nestoriánoch. Autora k napísaniu štúdie a bližšiemu poznaniu týchto kresťanov viedla osobná skúsenosť s návštevou kresťanského kostola v Bagdade. Nestoriáni patria k najstarším kresťanským cirkvám. Vymanili sa spod vplyvu antiochijského patriarchátu a samých seba začali označovať za príslušníkov Východnej apoštolskej cirkvi, ktorá uznala závery iba dvoch ekumenických koncilov. Tvorcom ich učenia bol Nestor žijúci na prelome 4. a 5. storočia. Jeho učenie tretí ekumenický koncil (431, Eféz) odsúdil a odvtedy sa vyvíjali ako samostatná kresťanská cirkev. Nestoriáni neuznávajú učenie o dedičnom hriechu. Vysoko si ctia Máriu, ale neuznávajú ju za rodičku Boha, ale len Krista. V ich kostoloch nie sú žiadne obrazy, len kríž. V 7. storočí sa oblasť bývalej Mezopotámie dostala pod vládu Arabov, kde kresťania žili raz v horších, raz v lepších podmienkach. Arabov vystriedali Osmani, pod ich vládou vznikol úrad tzv. Milletu (náboženské spoločenstvo). Na čele miletu stál patriarcha nestoriánov a ten

zastupoval celé spoločenstvo smerov k štátnej politickej moci. Aj táto cirkev sa v stredoveku rozštiepila a ostali v nej len sýrske etniká. Život nestoriánov ešte viac skomplikovala od 19. storočia britská nadvláda na Arabskom polostrove, ktorá ich využívala v boji proti Osmanom. To viedlo ku krutým stretom, ktoré pokračovali aj počas celého 20. storočia. Ich počet neustále klesá, sú vytláčaní zo svojich teritórií a čelia veľkému vysťahovalectvu, najmä do USA.

PERSONÁLNA A SOCIÁLNA DEIXA V TEXTE SPIŠSKÝCH MODLITIEB¹

PERSONAL AND SOCIAL DEIXA IN THE TEXTS OF SPIŠ PRAYERS

Peter KARPINSKÝ

The author of the study analyses occurrence, use and general behaviour of personal and social deixis in the text of Spiš prayers. He goes out the fundamental premise that the analysed text has the structure of dialogic monologue and the individual phenomena were interpreted on the basis of that. The analyses shows, that within the Spiš prayers as the text demonstrating the clear features of devotional style, the dialogue is made at two levels: clergyman→God and clergyman →believers, and for this reason, the interrogation as one of the features of social deixis can be understood on the basis of the mentioned two levels.

Both types of interrogations (God and believers) show the high level of esteem, expressed by concrete attributes, and increased frequency which strengthen the level of text contacting. In both cases of interrogations the function of interrogation is realized, but with the difference that in the directive communication act aimed at believers the interrogation is expressed directly – in the form of the 2nd person plural verb, but when the Divine Entity of Jesus Christ is interrogated, the directive is formulated and realized indirectly by means of verb “pray”.

From the point of view of contemporary condition of the language, interrogations are formulated in the form of vocative case (interrogation) which is considered internal language contact phenomena of social deixis. Within the dialogic monologue in the Spiš prayers, it is possible to identify the relationship author/producer I (priest/pastor) and addressee/recipient YOU (believers). The author of the communication/utterance exactly identifies the position of the members of communication and delimits their roles in the communication: I – the one who is speaking, YOU – the one who is listening. The text of Spiš prayers shows the high frequency of deictic operators designating the collective recipient/addressee. This phenomenon is considered to be the feature giving a signal of increased intention, appeal and emotionalism of the text. Spiš prayers, thanks to their historical and linguistic value, seem to be an interesting and inspirational text. Their analyses, from the point of view of the pragmatic function of the language, shows that they provide the features expected of the religious style texts as well as specific features asking for another analyses.

Key words: Personal deixis, Social deixis, Spiš prayers, Interrogation, I, you, we.

I. Spišské modlitby predstavujú rad modlitieb, oslovení a vyzvaní, ktoré sa používali pri čítaní evanjelia (pred čítaním i po ňom) a pri prednese kázne, ale aj po kázni v rámci omše. Tieto texty nemajú z jazykového a obsahového hľadiska striktné určený a kanonizovaný charakter, preto nemajú ani stálu a presnú podobu. Predpokladá sa však existencia ústne tradovanej podoby, ktorú si kňaz mohol prispôbovať podľa okolností a prednášať ju počas omše veriacim v domácom jazyku.

1 Štúdia vznikla v rámci grantového projektu VEGA 1/0099/16 Personálna a sociálna deiza v slovenčine.

I.1 Spišské modlitby² sa nachádzajú v rukopisnom kódexe s nápisom *M(anuale) pro predicatione conversorum* a s novším nápisom na koženej väzbe *Miscellanea de materiis diversissimis*.³ Texty Spišských modlitieb sú zapísané v domácom – slovenskom jazyku s prvkami spišského nárečia. Jazykovedci a historici sa domnievajú, že text ich zápisu vznikol na Spiši v kartuziánskom kláštore na Skale útočiska, odtiaľ sa dostal do Levoče a následne do Olomouca, kde bol v rokoch 1563 – 1572 odpísaný alebo previazaný do kódexu Manuála. Napriek tomu, že modlitby sú súčasťou kódexu, ktorý bol napísaný kartuziánskou rehoľou, za ich tvorca (resp. redaktora) nemožno pokladať mnícha, ale kňaza vo farskej duchovnej správe.

I.2 Podľa indícií nachádzajúcich sa v texte sa predpokladá, že modlitby boli prednesené v Dóme sv. Martina v Spišskej Kapitule pri príležitosti vysviacky chrámu (Gabriel Povala ako deň vysviacky určuje 25. október 1479, Ján Stanislav a podľa neho aj ďalší bádatelia tvrdia, že išlo o 25. február 1480). Prednášať ich mohol vtedajší prepoš Gašpar Bak (1464 – 1493), ktorý bol maďarskej národnosti a po slovensky sa naučil iba na Spiši, čo výrazne ovplyvnilo nárečový charakter analyzovaného textu. Podľa Antológie diel staršej slovenskej literatúry autor/redaktor modlitieb bol pravdepodobne spišským Nemcom, a preto neovládal ani češtinu, ani slovenčinu.⁴ V oboch prípadoch (či už bol autor/redaktor Maďar alebo Nemec) sa predpokladá, že prednášajúci nebol slovenskej národnosti, a keďže jeho jazyková kompetencia nebola na vysokej úrovni, pri bohoslužbách potreboval písanú predlohu modlitebných textov, ktorú následne do svojho kódexu prepísali kartuziánski mníši.

V prípade textu Spišských modlitieb, ako sme už naznačili, nemožno hovoriť o autorovi, ale len o redaktorovi, ktorý pre svoje potreby prispôsobuje/upravuje už existujúce a ústne tradované podoby náboženských formúl.

I.3 Z jazykového hľadiska text môžeme označiť ako ranú formu kultúrnej slovenčiny, v ktorej sa popri celoslovenských jazykových javoch výrazne objavujú prvky spišského nárečia, ale aj poľštiny a češtiny. Pravdepodobne vplyvom iného redaktora textu (možno pri jednom z prepisov) sa do Spišských modlitieb dostávajú aj prvky lipťovského nárečia.

V našom príspevku sa v rámci grantového projektu VEGA 1/0099/16 Personálna a sociálna deixa v slovenčine pokúsime analyzovať „fungovanie“ personál-

² Podrobnejšie pozri POVALA, G. Spišské modlitby, otázka ich genézy. In *Jazykovedné štúdie 10. (Štolcov zborník)*. Jozef Ružička. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1969, s. 246 – 266.

³ Uložené sú vo Vedecké knihovne v Olomouci pod sign. M I 406 a hlavným názvom [Sermones, tractatus, carmina]. Text prvý raz vydal – bez poslednej strany rukopisu (342b) – olomoucký knihovník Alois Müller v *Archiv für slavische Philologie* I. 1876, s. 617 – 620. Podľa tohto vydania text pretlačil a gramaticky rozobral Fr. Pastrnek v *Sborníku filologickom* VII. 1922, s. 100 – 107. Celý text transkribované vydal V. Flajšhans v časopise *Osvěta*. 1896, s. 895 – 899. Ďalej celú pamiatku vydal ešte dva razy J. Stanislav, a to v *Jazykovednom sborníku* IV. 1950, s. 150 – 155, a v *Dejinách slovenského jazyka* III. 1957, s. 173 – 178.

⁴ Kolektív autorov. *Antológia diel staršej slovenskej literatúry*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1981. 872 s.

nej a sociálnej deixy v texte tzv. Spišských modlitieb. Text sa nám zdá byť podnetný a vhodný na analýzu z dvoch primárnych dôvodov:

- a. Ide o jeden z najstarších zachovaných textov písaných v domácom slovenskom jazyku.
- b. Spišské modlitby nemajú ustálenú podobu, ako to býva v kanonizovaných liturgických textoch – nejde o formálne kalky z latinčiny, ale do istej miery môžu tieto modlitby odrážať stav dobového hovoreného slovenského jazyka, a teda aj jazykovo-komunikačnú situáciu v 15. storočí.

II. V každom jazyku existuje súbor prostriedkov, ktorými komunikátor nadväzuje a reflektuje vzťah svojich výpovedí k okolnostiam, počas ktorých komunikácia prebieha. Milada Hirschová⁵ tieto prostriedky označuje pojmom deixa, pričom ako deixu možno vnímať istý typ ukazovania a odkazovania, ale aj funkciu niektorých výrazov, medzi ktoré patria tzv. indexy JA, TY, TU a TERAZ, taktiež prostriedky vyjadrenia času či prostriedky identifikujúce účastníkov komunikácie. V rámci vymedzenia deixy možno osobitne delimitovať personálnu deixu a sociálnu deixu.

II.1 Podľa M. Hirschovej⁶ personálna deixa vzťahuje výpoveď k partnerom komunikácie, resp. odlišuje účastníkov a ne/účastníkov komunikačnej udalosti. Tento proces sa prejavuje najmä v systéme tzv. osobných zámen, keď 1. osoba (JA/MY) vyjadruje odosielateľa – komunikátora, 2. osoba adresáta (TY/VY) – komunikanta a 3. osoba (ON/ONA/ONO/ONI/ONY) toho alebo to, o čom sa hovorí/referuje.

Všetky tri spôsoby označenia ne/účastníkov komunikácie existujú v singulárovej a plurálrovej podobe, no medzi ich potenciálom z hľadiska personálnej deixy existujú výrazné pragmatické rozdiely. V prípade tvarov v 1. osobe sg. JA a 2. osobe sg. TY ide o identifikáciu účastníkov komunikačnej situácie spravidla jednoznačne a individuálne. 1. osoba pl. MY môže zas predstavovať rozličné typy vyjadrenia komunikátora, resp. komunikačnej situácie. MY môže napríklad znamenať JA + TY, pričom ide o situácie, keď singulárny hovoriaci reprezentuje dvojicu alebo skupinu z pozície tej skutočnosti, že je jej členom, teda on sám je súčasťou skupiny. V rámci takéhoto spôsobu označenia komunikátora možno vymedziť inkluzívnu a exkluzívnu povahu vyjadrenia vzťahu komunikantov v komunikačnej situácii. V prípade inkluzívneho MY hovoriaci signalizuje, že je integrálnou súčasťou dvojice/skupiny, o ktorej a pre ktorú referuje, zatiaľ čo exkluzívne MY slúži na odlíšenie jednej skupiny od inej, v tomto prípade je hovoriaci súčasťou dvojice/skupiny, ktorá sa vymedzuje voči adresátovi/adresátom, t. j. inej (často oportunistickej) skupine. Ďalším významom, ktorý môže zámeno MY v komunikácii vyjadrovať, je solidarizácia – odráža formu solidarizácie hovoriaceho s adresátom. Aj v rámci solidarizačného postoja možno vymedziť isté komunikačné rozdiely. Napríklad MY v tvare pluralis maiestaticus označuje výnimočné postavenie hovoriaceho, zatiaľ čo autorský plurál odsúva individualitu hovoriaceho do úzadia

5 HIRSCHOVÁ, M. *Pragmatika v češtině*. Praha : Karolinum, 2013. 336 s.

6 HIRSCHOVÁ, M. *Pragmatika v češtině*. Praha : Karolinum, 2013. 336 s.

a komunikát objektivizuje. Hovoriaci pomocou MY v pozícii plurálu interusu emocionálne alebo zdvorilostne naznačuje, že je na výpovedi týkajúcej sa adresáta zainteresovaný, podobne ako plurál empatie vyjadruje osobnú zaangažovanosť hovoriaceho na deji, ktorý sa týka adresáta. MY v pozícii plurálu kooperácie zas signalizuje, že hovoriaci sa na deji priamo podieľa. Naopak, použitím MY v podobe plurálu irónie dochádza k prepólovaniu postoja hovoriaceho.

Rovnako aj využitie TY a VY (2. os. sg. a pl., t. j. adresát) vykazuje mnohé rozdiely v používaní jednotného a množného čísla. Okrem rozdielu v singularnosti – nesingularnosti vyjadrujú TY a VY ešte rozdiel v sociálnej dištancii – tykanie vs. vykkanie. Pričom VY je zdvorilostnou, sociálne dištančnou formou a TY predstavuje zrušenie/zmenšenie priestorovej, časovej i sociálnej dištancie medzi hovoriacim a adresátom.

Ako sme už spomínali tvary 3. osoby sg. a pl., ON, ONA, ONO, ONI, ONY, nepredstavujú priamych účastníkov komunikácie, ale referujú k živým bytostiam i k neživým objektom. Ako prostriedok kontextovej personálnej deixy fungujú tieto tvary anaforicky. Ich použitie však podlieha rečovej etikete, a tak sa stávajú zároveň aj prostriedkom sociálnej deixy.

II.2 Sociálnu deixu možno podľa M Hirschovej⁷ chápať ako istý typ referovania k osobám a tento spôsob je špecificky podmienený sociálnymi rolami komunikantov. V užšom zmysle je referovanie modifikované pravidlami spoločenského správania vzťahujúceho sa na používanie jazyka, tzv. rečovej etikety, resp. je determinované rôznymi kultúrno-historickými faktormi.

Voľba prostriedku sociálnej deixy spadá do kompetencie hovoriaceho, a to na základe jeho znalosti a skúsenosti s typmi komunikačných situácií a na základe pragmatických presupozícií o adresátovi. Znalosti o adresátovi poskytuje komunikátorovi objektívna podoba komunikačnej situácie, ktorú komunikátor hodnotí na základe svojich komunikačných kompetencií. Základné rysy komunikačnej situácie (komunikácia interpersonálna vs. masová, súkromná vs. verejná...) sú pre voľbu sociálno-deiktického výrazu objektívnym faktorom.

V rámci sociálnej deixy môžeme rozlišovať dve základné roviny:

- a) Rovina identifikačná,⁸ ktorej hlavnou funkciou je označovanie osôb, a to vlastnými menami alebo inými spôsobmi. Rozlišujeme pri nej sebaidentifikáciu odosielateľa/komunikátora, identifikáciu prijímateľa/adresáta/komunikanta a identifikáciu osoby/osôb, o ktorých sa komunikuje.

Sebaidentifikácia komunikátora je potrebná v situáciách, keď komunikátor otvára komunikačnú udalosť, začína kontakt s adresátom, s ktorým predtým v komunikácii nebol. Sebaidentifikácii spravidla predchádza pozdrav, prostriedkom sebaidentifikácie je vždy meno komunikátora, prípadne uvedenie ďalších údajov, ktoré sú v danej situácii relevantné.

Identifikácia adresáta v situácii, v ktorej sa stretávajú len dvaja komunikanti, je jednoduchá. Rola komunikátora a rola adresáta plynule prechá-

⁷ HIRSCHOVÁ, M. *Pragmatika v češtině*. Praha : Karolinum, 2013. 336 s.

⁸ Identifikačná rovina komunikácie je najčastejšie vyjadrená pomocou indexových výrazov, rôznych možností označovania osôb, spôsobov používania osobných vlastných mien, honorifik a pod.

dza z jedného komunikujúceho na druhého. Rozdiel vo forme identifikácie môže ovplyvniť to, či sa komunikanti navzájom už poznajú, alebo nie. V prípade ak sa poznajú, dôležité je aj sociálne postavenie komunikantov – sociálna dištancia. Nadviazanie kontaktov je zjednodušené v situáciách, keď sú sociálne pozície všetkých účastníkov komunikácie rovnaké.

- b) Rovina postojovo-hodnotiaca vzniká v tom prípade, ak sa do identifikácie, osloovania alebo referovania premietajú individuálne a nadindividuálne vzťahy medzi komunikantmi alebo ich vzťahy k tretím osobám.

Repertoár a variabilita možných foriem tejto identifikácie je daná situáciou, zároveň však poukazuje na rôznosť hodnotiacich postojov na strane identifikujúcich (oslovujúcich) komunikátorov.

III. Napriek tomu, že Spišské modlitby nie sú priamymi kázňovými textami, ale prednášali sa len pred čítaním evanjelia (Ante evangelium) a po jeho čítaní (Post evangelium), pred kázňou (Ante sermonem) a po nej (Post sermonem), ďalej obsahovali oznamy po kázni, obrad spoločných prosieb a obrad spoločnej spovede + základné kresťanské modlitby (Otčenáš, Zdravas a Verím), ide teda o voľnejšie formulované texty, ktoré majú väčšinou charakter akýchsi spojovacích textov, možno na nich aplikovať konštatovanie Jána Findru, ktorý tvrdí: „*Zatiaľ čo značná časť liturgických zložiek má ustálenú, štandardizovanú podobu, kázeň má zakaždým inú podobu, jej vnútorná, obsahová a vonkajšia, formálna tvár je variabilná, premenlivá.*“⁹ Rovnakú formálnu variabilnosť predpokladáme aj v analyzovaných textoch Spišských modlitieb, čo nám umožňuje uvažovať o istom individuálnom obsahovom a jazykovom „vklade“ redaktora do formulácie textu, na základe čoho sa pokúsime identifikovať špecifický vzťah partnerov konkrétnej komunikácie na úrovni personálnej i sociálnej deixy.

III.1 Zo stylistického hľadiska môžeme text Spišských modlitieb zaradiť do tzv. náboženského štýlu,¹⁰ ktorý Jozef Mistrík¹¹ vymedzuje na základe konkrétnych štýlotvorných činiteľov, ako je napr. hymnickosť, knižnosť a rétorickosť, dialogickosť, využívanie mimojazykových výrazových prostriedkov a rekvizít.

Z hľadiska našej analýzy je dôležité vymedzenie dialogickosti ako jedného zo základných stylistických činiteľov, keďže práve prostredníctvom dialógu sa personálna a sociálna deiza pomerne výrazne prezentuje. Mistrík dialogickosť ná-

⁹ FINDRA, J. Kázeň v priestore náboženskej komunikačnej sféry. In *Slovenská reč*. ISSN 0037-6981, 2006, roč. 71, č. 3, s. 129.

¹⁰ Ján Findra do istej miery spochybňuje vymedzenie náboženského štýlu ako samostatného funkčného štýlu a skôr uvažuje o tom, že „texty náboženskej komunikačnej sféry sa nezjednocujú na báze osobitného funkčného jazykového štýlu. Naopak, výrazne sa diferencujú na úrovni žánru ako textového modelu, prostredníctvom ktorého sa viažu na viaceré formálne textové modely (funkčne jazykové štýly)“. (FINDRA, J. Kázeň v priestore náboženskej komunikačnej sféry. In *Slovenská reč*. ISSN 0037-6981, 2006, roč. 71, č. 3, s. 129 – 135.)

¹¹ MISTRÍK, J. Náboženský štýl. In *Studia Academica Slovaca*. 20. Jozef Mistrík. Bratislava : Alfa, 1991, s. 163 – 175.

boženského štýlu identifikuje na dvoch úrovniach „rozhovory vedie pri modlitbe človek s Bohom a pri obradoch kňaz s Bohom, alebo aj s veriacimi“.¹²

Aj v Spišských modlitbách je možno sledovať takýto dvojúrovňový dialóg, v rámci ktorého sa kňaz v prosbách a výzvach obracia na Boha, resp. Svätú Trojicu (*Otecz syn duch swaty vse geden hospodyn racz s namy biti a raczy nam dati swe swate pozeznane*), a následne i na veriacich (*Kazdy swasz klaknete naswa kolena vczinte obecznu prosbu k milemu spasitely*).

Prehovory kňaza majú síce dialogickú podobu, je v nich prítomná intencionalnosť orientovaná na adresáta – Boha, resp. na kolektívneho prijímateľa – veriacich, no zároveň v nich chýba základný atribút, ktorý z formálneho hľadiska odlišuje monológ od dialógu,¹³ a to je striedanie najmenej dvoch hovoriacich. Text by sme teda mohli vnímať ako dialogizovaný monológ, resp. monológ s prvkami dialógu, aký je typický pre rečnícke prejavy. Podľa Hirschovej¹⁴ sa takýto typ dialogizovaného monológu realizuje predovšetkým vtedy, keď má hovoriaci (rečník) vizuálny kontakt s poslucháčmi, pričom súčasťou takéhoto prejavu je vždy oslovenie, ktoré sa v priebehu rečníckeho prejavu opakuje, uvádzanie kontaktných výrazov a reakcie na odozvu reči u publika.

III.2 Oslovenie predstavuje jeden z výrazných spôsobov vyjadrenia sociálnej deixy. Encyklopédia jazykovedy¹⁵ uvádza, že oslovenie predstavuje výzvu smerom k percipientovi, ktorou sa nadväzuje komunikácia. Patrí do priestoru komunikatívnej jazykovej funkcie ako kontaktný znak medzi odosielateľom a prijímateľom. Jadrom oslovenia je pomenovanie percipienta vlastným menom, prezývkou alebo deiktickým slovom. Spôsob pomenovania závisí od vzájomného vzťahu medzi expedientom a percipientom.

Daniela Slančová v monografii *Reč authority a lásky*¹⁶ chápe oslovenie ako komplexnú komunikačnú funkciu, založenú na dvoch základných vlastnostiach – kontaktovosti a výzvoivosti. Pri kontaktovosti je oslovenie impulzom vo vzťahu k adresátovi a zároveň jeho identifikáciou. Práve výzvoivý charakter oslovenia umožňuje jeho plynulý prechod k ďalším komunikačným funkciám výzvoivého charakteru, napr. k upozorneniu, napomenutiu, nabádaníu, pričom kontaktovosť, teda impulz a identifikácia, zostávajú súčasťou týchto „navrstvených“ komunikačných funkcií. Stupeň variabilnosti oslovenia závisí jednak od toho, či je adresát známy alebo neznámy, a jednak od stylistického zaradenia prejavu.

V analyzovanom náboženskom texte, ako sme spomínali, sa realizuje paralelná či dvojité komunikácia kňaza, ktorá je v istých častiach textu orientovaná na

¹² MISTRÍK, J. Náboženský štýl. In *Studia Academica Slovaca*. 20. Jozef Mistrík. Bratislava : Alfa, 1991, s. 164.

¹³ Napr. S. Čmejrková chápe dialóg ako vonkajšiu formu jazykového prejavu, charakterizovanú explicitným striedaním hovoriacich, a dialogickosť ako potenciálnu tendenciu k striedaniu dvoch alebo viacerých významových kontextov vnútri rečového prejavu. (ČMEJRKOVÁ, S. Identita slova a prolínání hlasů v dialogu, konverzaci a institucionální komunikaci. In *Slovo a slovesnost*. ISSN 0037-7031, 2002, roč. 63, č. 1, s. 26 – 41.)

¹⁴ HIRSCHOVÁ, M. *Pragmatika v češtině*. Praha : Karolinum, 2013. 336 s.

¹⁵ *Encyklopédia jazykovedy*. Jozef Mistrík. Bratislava : Obzor 1993. 518 s.

¹⁶ SLANČOVÁ, D. *Reč authority a lásky*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 1999. 278 s.

Boha (resp. konkrétne na Ježiša Krista) a v iných zase na veriacich, a tak aj štruktúra oslovenia vykazuje dvojitú podobu.

V prípade replík orientovaných na Boha (resp. Ježiša) sú využité štandardizované typy oslovenia, napr. v úvodnej invokácii je zmieňované oslovenie Svätej Trojice (*Otecz syn duch swaty vse geden hospodyn*) a v rámci prosieb je oslovenie Ježiša Krista realizované v podobe vokatívu, pričom Ježišovo meno je obvykle doplnené prívlastkom vyjadrujúcim pozitívny vzťah – milý (*mily Jh(es)u, mili X(rist)e*), resp. titulom pán¹⁷ (*pane Jesu X(rist)e*), prípadne kombináciou oboch atribútov (*mily pane Jesu X(rist)e*). V modlitbách (Otčenáš a Zdravas) umiestnených na konci textu Spišských modlitieb sa vyskytuje obvyklý spôsob oslovenia Boha (*Otcze nassz*) a Panny Márie (*Zdrowa Maria*).

Zvláštnosťou je prípad, keď sa kňaz v prosbách priamo obracia na Boha a nerobí to sprostredkované cez osobu Krista (*buoze, gym day krale(w)stwe nebezke, a kerzi jsu zywe amenu nadaty*). Atypickosť takéhoto spôsobu oslovenia spočíva v tom, že podľa katechizmu rímskokatolíckej cirkvi sa má modlitba k Bohu realizovať cez Ježiša Krista: „Jedinou cestou kresťanskej modlitby je Kristus. Či je naša modlitba spoločná, alebo osobná, ústna, alebo vnútorná, má prístup k Otcovi len vtedy, ak sa modlíme v Ježišomom ‚mene‘,¹⁸ resp. „Modlitba Cirkvi, živená Božím slovom a slávením liturgie, nás učí modliť sa k Ježišovi Kristovi. Aj vtedy, keď sa obracia predovšetkým na Otca, vo všetkých liturgických tradíciách obsahuje formy modlitby, ktoré sa obracajú na Krista.“¹⁹

Takýto jav priameho oslovenia Boha, ak neberieme do úvahy úvodnú invokáciu, je v texte osobitosťou, keďže kňaz všetky ostatné prosby v zmysle priameho oslovenia orientuje na Ježiša (*mily pane Jesu X(rist)e, raczi tym, keriz gesu natym swete milost swu daty*) a Boha spomína len v podobe nepriamej referencie (*Poproste mileho buoha zaty wssechny dussicze; aby gich milostiwy pan Boh raczil wtym possility a gym rosum dobry daty*).

V replikách orientovaných na veriacich sa vyskytuje viacero typov oslovení, ktoré však tiež reflektujú náboženskú tradíciu známu napr. z listov sv. Pavla, sv. Petra, sv. Jána a ďalších. V prvej časti textu Spišských modlitieb sa nachádza oslovenie veriacich v tvare bratia a sestry (*Bratrzy mily nebo sesztry*), čo je de facto odvodené od epištolárneho spojenia bratia v Kristu (*fratribus in Christo*), resp. bratia v Pánovi (*fratribus in Domino*).²⁰ V nasledujúcich častiach sa varíruje oslovenie najmilší kresťania (*Naymileyssy X(resti)ane*), častejšie substituované len

¹⁷ Podľa Katechizmu RKC sa v evanjeliách „ľudia veľmi často obracajú na Ježiša oslovením ‚Pane‘. Tento titul svedčí o úcte a dôvere tých, ktorí prichádzajú k Ježišovi a očakávajú od neho pomoc a uzdravenie. Pod vplyvom Ducha Svätého titul ‚Pán‘ vyjadruje uznanie Ježišovho božského tajomstva. Pri stretnutí so zmŕtvychvstalým Ježišom sa stáva klaňaním: ‚Pán môj a Boh môj!‘ (Jn 20, 28). Vtedy titul ‚Pán‘ nadobúda príznačnosť lásky a nežnosti, ktorý zostane charakteristický pre kresťanskú tradíciu“. Pozri: Katechizmus katolíckej cirkvi. In *Dokumenty katolíckej cirkvi* [online] [cit. 2018-11-13]. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

¹⁸ Katechizmus katolíckej cirkvi. In *Dokumenty katolíckej cirkvi* [online] [cit. 2018-11-13]. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

¹⁹ Katechizmus katolíckej cirkvi. In *Dokumenty katolíckej cirkvi* [online] [cit. 2018-11-13]. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

²⁰ Pozri napr. listy sv. Pavla.

atribútom najmilší (*Naymileyssy*). Aj oslovenie takéhoto typu môžeme nájsť listoch apoštoloch, napr. v epištolách sv. Jána sa bežne vyskytuje oslovenie adresátov ako milovaní (*Carissimi*).

Podobne ako pri oslovení Krista je použitý atribút milý, najmilší, vyjadrujúci úctu, náklonnosť, sympatiu, teda výrazne pozitívny vzťah a akceptáciu. Oslovenie tak z hľadiska sociálnej deixy v texte spĺňa nie len identifikačnú a kontaktnú funkciu, ale aj postojovo-hodnotiacu.

Spomenuli sme, že oslovenie božskej bytosti Ježiša Krista (a v jednom prípade i Boha) je dominantne realizované formou vokatív²¹ (*Jesu X(rist)e*), ale aj *pane* či *buoze*). Zo súčasného hľadiska je použitie vokatívu štylisticky príznačným javom, keďže ho vo funkcii oslovenia takmer dominantne nahradil tvar nominatívu.²² Morfológia slovenského jazyka uvádza, že „tvary vokatívu na -e, -u majú žartovné, intímne, familiárne alebo ľudové zafarbenie (napr.: *kmotre*, *švagre*, *synku*, *bratku*), slávnostné zafarbenie (napr.: *Pane!*, *Vážený pane!*, *Majstre!*, *Priateľu!*) alebo archaický, archaizujúci ráz (napr.: *Vykupiteľ!*, *Hospodine*, *kresťane*, *milý priateľu*, *drahý priateľu*)“ (1966, s. 85).

Z vývinového hľadiska bol vokatív do istého obdobia (cca do 16. stor.) pevnou súčasťou paradigmy substantív, plniac funkciu oslovenia, a teda i nadviazania sociálneho kontaktu. Popri samotnom oslovení, ktoré predstavuje lexikálne vyjadrenie sociálnej deixy – akýsi externý jav, môžeme tvary vokatívu vnímať ako morfológické vyjadrenie sociálnej deixy – interný jav.

Zaujímavé je, že v rámci analyzovaného textu *Spišských modlitieb* sa môžeme dominantne stretnúť s tvarom oslovenia formulovanom v tvare vokatívu (*milý pane Jesu X(rist)e*), ale výnimočne aj nominatívu (*Otec syn duch swaty wse gedem hospodyn*). Na jednej strane môžeme predpokladať, že tvar nominatívu v úvodnej invokácii je ovplyvnený systémovým kalkom na základe latinského modelu,²³ zároveň sa možno domnievať, že rozkolísané používanie vokatívu a nominatívu

²¹ Vokatív substantív mužského rodu sa tvoril a tvorí pomocou relačných morfém -e a -u: „Príponu -e majú slová na -or, -er, -us a niektoré ďalšie: *švavor* – *švagre*, *kmotor* – *kmotre*, *majster* – *majstre*, *chlapec* – *chlapče*, *boh* – *bože*, *brat* – *brate*, *Kristus* – *Kriste*, *Hospodin* – *Hospodine*, *kresťan* – *kresťane*, *človek* – *človeče*, *chlap* – *chlapce*. Pred príponou -e sa kmeňové *k*, *h*, *c* strieda so spoluhláskami *č*, *ž*: *človek* – *človeče*, *chlapec* – *chlapče*, *boh* – *bože*. Pri slove *pán* sa skracuje *á* na *a*: *pán* – *pane*. Príponu -u majú slová na -teľ, slová na -o a niektoré ďalšie slová: *Vykupiteľ* – *Vykupiteľu*, *Stvoriteľ* – *Stvoriteľu*, *Premožiteľ* – *Premožiteľu*, *Tešiteľ* – *Tešiteľu*, *Spasiteľ* – *Spasiteľu*, *priateľ* – *priateľu*, *sváko* – *svaku*, *synko* – *synku*, *Ježiško* – *Ježišku*, *syn* – *synu*, *Duch* – *Duchu*, *Ježiš* – *Ježišu*, *Kráľ* – *Kráľu*, *hriešnik* – *hriešniku*, *synáček* – *synáčku*, *baránok* – *baránku* (*Baránku boží*)“ Pozri: DVONČ, L. – HORÁK, G. – MIKO, F. – MISTRÍK, J. – ORAVEC, J. – RUŽIČKA, J. – URBANČOK, M. *Morfológia slovenského jazyka*. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1966. s. 85 – 86..

²² „Inak sa v spisovnej slovenčine používa na oslovenie len nominatívny tvar (...). Najčastejšie sa používajú v oslovení isté spojenia slov; aj tu sú však len nominatívne tvary (...). Nominatívny tvar sa používa aj popri vokative: *milý priateľ*, *milý priateľu*, *otec*, *otče*, *švavor môj*, *švagre*. No miesto vokatívu *človeče*, *chlapce* sa nepoužíva nominatív.“ Pozri: DVONČ, L. – HORÁK, G. – MIKO, F. – MISTRÍK, J. – ORAVEC, J. – RUŽIČKA, J. – URBANČOK, M. *Morfológia slovenského jazyka*. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1966, s. 86.

²³ Ako vplyv latinského modelu zámenu vokatívu na nominatív vysvetľuje napr. Eugen Pauliny, pozri: PAULINY, E. *Vývin slovenskej deklinácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1990. s. 37.

v úlohe oslovenia už odráža celkový stav v jazyku v období postupného zániku vokatívu v strednej slovenčine, ktorá mohla istým spôsobom ovplyvniť aj samotný text (v zápise modlitieb sa totiž nachádzajú aj nepočítané liptovské prvky),²⁴ prípadne ide aj o jav kultúrnej východoslovenčiny, keďže, ako uvádza Pauliny,²⁵ nominatív sa namiesto vokatívu v pozícii zdvorilostného oslovenia objavuje aj v niektorých textoch z 15. a 16. storočia pochádzajúcich aj z oblastí východného Slovenska.

III.3 Okrem priameho oslovenia Boha a Krista sa v texte modlitieb objavuje aj referencia na všetky tri podstaty božskej osoby (Boha Otca, Ježiša Krista a Ducha Svätého). Referencia sa v rámci prehovorov len výnimočne realizuje pomocou tvaru deiktického zámena ON, resp. iba pomocou tvaru slovesa v 3. osobe. Deje sa tak len v jednom prípade: *vczinte obecnu prosbu kmylemv spasitely, aby nassz* (ON, t. j. Boh – doplnil P. K.) *raczil vsslysety wnassych prosbach*.

Z hľadiska vyjadrenia hlbokéj úcty je vo vetách, ktorými kňaz nabáda veriacich, aby sa modlili k Bohu a vo formulácii prosieb, ktoré by mali na Boha orientovať, takmer dôsledne použité spojenie milý Pán Boh i za cenu, že dochádza k nadbytočnej epizeuxe (*p(ro)ste za ne mileho pana buoha, zet by gich mily pan buoh raczyl possility*, resp. *Nayperwey pop(ro)ste mileho pana buoha Zamír a za pockoy y zadobre powetrze, aby nam raczil pan buoh daty mír a pokoy wteyto zemy*). V Spišských modlitbách sa takáto referencia vyskytuje až dvadsaťpäťkrát, čo predstavuje pomerne vysokú frekvenciu z hľadiska celkového rozsahu textu.

Referencia na Boha má v texte takmer štandardizovanú podobu Pán Boh v spojení s atribútom milý, pričom oslovenie Pán + Boh môžeme vnímať ako za-užívané úctivé označenie Boha v kresťanskom kontexte (podobne ako Pán Ježiš), prípadne aj ako reflex na starozákonné titulovanie Boha referenciou Pán.²⁶

Katechizmus RKC rieši oslovenie či titul Pán v 3. článku, 4. kapitole, odsekoch 446 – 451, napr. „V gréckom preklade kníh Starého zákona sa nevýslovné meno YHWH,²⁷ pod ktorým sa Boh zjavil Mojžišovi, prekladá výrazom *Kyrios* („Pán“).²⁸ Meno *Pán* sa odvtedy stalo najbežnejším menom na označenie samého božstva Boha Izraela. Nový zákon tento silný význam titulu „Pán“ používa pre Otca, ale aj, a to je novota, pre Ježiša, ktorý je tým uznávaný za Boha.“²⁹ Oslovenie Pán sa pod-

²⁴ Z hľadiska vývinu jazyka sa predpokladá, že tvar vokatívu je vo funkcii oslovenia v makroareáli stredoslovenských a väčšej časti západoslovenských nárečí nahrádzaný nominatívom v období 15. a 16. storočia.

²⁵ PAULINY, E. *Vývin slovenskej deklinácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1990, s. 37.

²⁶ Pozri knihu žalmov, napr. Žalm 115: „Nie nás, Pane, nie nás, ale svoje meno osláv pre svoje milosrdenstvo a pre svoju vernosť. Prečo majú hovoriť pohania: ‚Kdeže je ten ich Boh?‘ – „Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam super misericordia tua et veritate tua. Quare dicent gentes: ‚Ubi est Deus eorum?‘“.

²⁷ „Mojžiš povedal Bohu: ‚Ja pôjdem k Izraelitom a poviem im: ‚Boh vašich otcov ma poslal k vám.‘ Oni sa budú pýtať: ‚Aké je jeho meno?‘ A čo im odpoviem? Boh povedal Mojžišovi: ‚Ja som, ktorý som!‘“ (Ex 3, 13-14).

²⁸ Izraelský ľud nevyslovuje Božie meno z úcty k jeho svätosti. Pri čítaní Svätého písma sa zjavené meno nahrádza Božím titulom „Pán“ (*Adonaj*, po grécky *Kyrios*)

²⁹ Katechizmus katolíckej cirkvi [online] [cit. 2018-11-13]. In *Dokumenty katolíckej cirkvi*. Dostup-

la Katechizmu stáva typickým pre kresťanskú modlitbu: „Kresťanská modlitba sa vyznačuje používaním titulu ‚Pán‘ či už vo výzve na modlitbu: ‚Pán s vami‘, alebo na záver modlitby: ‚Skrze nášho Pána Ježiša Krista‘, alebo aj vo zvolaní plnom dôvery a nádeje: ‚*Maran atha*‘ (‚Pán prichádza!‘) či ‚*Marana tha*‘ (‚Príď, Pane!‘); ‚Amen. Príď, Pane Ježišu.“³⁰

Len v niekoľkých prípadoch kňaz používa skrátenu podobu referencie, napr. Pán Boh (*Poproste pana buoha zaty dusse, kerez zesly naczestach nebo nawodach puthugiczny*), prípadne milý Boh (*Pop(ro)ste mileho buho*) a iba výnimočne štandardnú podobu referencie nahradí iným variantom, napr. nebeský Pán (*aby mily pan nebezky raczil nass vslyssety wnassich prosbach*).

Atribút milý je používaný, ako sme spomínali, aj pri oslovení Ježiša Krista, resp. pri referencii naň (*Kazdy swasz klaknete naswa kolena vczinte obecnzu prosbu k milemu spasitely; poklaknite naswa kolena, vczinte obecnzu prosbu kmylemv spasitely*). V jednom prípade je namiesto atribútu milý³¹ použité adjektívum milostivý³² (*aby gich milostiwy pan Boh raczil wtym possility a gym rosum dobry daty*).

III.4 Z hľadiska spomínanej dialogickej formy textu Spišských modlitieb je na úrovni personálnej deixy dôležitý vzťah autora a adresáta, teda rečníka/kazateľa/kňaza = JA, a publika/kolektívu veriacich = VY.

Autor komunikátu v prvej časti Spišských modlitieb (Ante evangelium) relatívne presne vymedzuje, identifikuje úlohy účastníkov komunikácie. Po invocácii k Božskej Trojici prosí o požehnanie pre seba (*mne ku wimolweny*) a pre veriacich (*wam ku posluhany*). Osobné zamená JA – *mne* a VY – *vám* vymedzujú účastníkov komunikácie a verbá, t. j. verbum dicendy (*hovoriť*), resp. z neho vytvorené deverbatívum (*hovorenie*), a verbum sentiendi (*počúvať*), resp. z neho vytvorené deverbatívum (*počúvanie*), zas vyjadrujú intencionalitu vzťahu na úrovni JA → VY a vymedzujú úlohy účastníkov komunikácie. Z hľadiska komunikačnej situ-

né na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

³⁰ Katechizmus katolíckej cirkvi [online] [cit. 2018-11-13]. In *Dokumenty katolíckej cirkvi*. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

³¹ Králik uvádza, že adjektívum *milý* pochádza z psl. **milъ* a odvodené je od indoeurópskeho **mei-*, znamenajúce mierny, mäkký, jemný. Pozri: KRÁLIK, L. *Stručný etymologický slovník slovenčiny*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 360. Slovník súčasného slovenského jazyka definuje adjektívum *milý* ako: „vzbudzujúci svojimi vlastnosťami, výzorom, správaním, konaním a pod. sympatie a (citovú) náklonnosť, sympatický, pôvabný, pekný; svedčiaci o láskavosti, o vľúdnom, prívetivom správaní, príjemný, priateľský“, resp. „ktorý je predmetom istej náklonnosti, ktorý je v oblube, ktorého máme radi (často v oslovení)“. Pozri: *Slovník súčasného slovenského jazyka*. M – N. Alexandra Jarošová. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 254.

³² Adjektívum *milostivý* Historický slovník slovenského jazyka definuje ako: „Prejavujúci priazeň (obyč. nižšie postavenému), dobrotivý, láskavý, blahosklonný“. Pozri: *Historický slovník slovenského jazyka*. II. K – N. Milan Majtan. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1992, s. 301. Slovník súčasného slovenského jazyka definuje adjektívum *milostivý* ako „prejavujúci milosť, dobrotu, odpustenie, zľutovanie, obyč. k slabším, nižšie postaveným, dobrý, láskavý, zhovievavý“, resp. „ktorý je predmetom istej náklonnosti, ktorý je v oblube, ktorého máme radi (často v oslovení)“. Pozri: *Slovník súčasného slovenského jazyka*. M – N. Alexandra Jarošová, Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 251.

ácie sa tak subjekt kazateľa – JA prezentuje v dialógu ako dominantný, aktívny v opozícii k pasívnemu, submisívnemu³³ postaveniu veriacich/poslucháčov – VY.

Podobná situácia sa opakuje aj v druhej časti Post evangelium, kde kňaz žiada veriacich, aby od Panny Márie vyprosili dar Duchu Svätého (*mne kmolweny a wam ku wslysseny*), tak sa opäť potvrdzuje úloha autora a adresáta, hovoriaceho a počúvajúceho.

Osoba JA – autora/odosielateľa, teda kňaza či kazateľa, je v texte obvykle vyjadrená imanentne v podobe 1. os. sg. tvaru slovesa (napr. *poruczam*) a len výnimočne aj tvarom/tvarmi osobného zámena *ja* (*mne ku wimolweny; ale ja sam thoho hrzeny nemozem mety; zdalybich ya gych nemohl menowaty*), prípadne tvarmi privlastňovacieho zámena *môj* (*od meho zakowstwa*). Naopak, VY – kolektívny adresát je tvarom/tvarmi osobného zámena *vy* označovaný oveľa častejšie³⁴ (*wam ku posluchany; slusno wam zwedeti; keressz bich wam rad malo czo powedel*). Vyššia frekvencia zámena *vy*, ako aj opakovanie priameho oslovenia adresáta v texte Spišských modlitieb zvyšuje intencionalitu, apelatívnosť, ako aj emocionalitu textu.

III.5 Najrozsiahlejšia časť Spišských modlitieb je komponovaná ako spoločné prosby. Obrad spoločných prosieb sa tu delí na štyri tematické časti:

- a. spoločné prosby za mier a za pokoj, za dva stavy – duchovný a svetský,
- b. spoločné prosby za mŕtvych,
- c. spoločné prosby za príležitostné úmysly,
- d. spoločné prosby skrátené.

V rámci spoločných prosieb vyzýva účastník komunikácie JA (autor výpovede) účastníkov komunikácie VY (veriacich) k tomu, aby vykonali prosbu k Pánu Bohu za úmysly, ktoré im autor výpovede predostiera (napr. *poproste milého pana buoha za dwa stawy, za swethsky y duchowny*).

Z hľadiska teórie komunikačných (resp. výpovedných aktov)³⁵ sa v texte najvýraznejšie prejavujú direktívne výpovedné akty (prosba, výzva), v ktorých sa opäť prejavuje dominantná úloha komunikanta JA. Subjekt JA vyzýva veriacich VY, aby na úrovni fyzickej (*znamenugte sie znamenem swatheho krzuza; klaknete naswa kolena*) alebo verbálnej (*vczinte obecznu prosbu; Poproste pana buoha*) reagovali na jeho príkaz či žiadosť.³⁶ Kolektívny adresát VY sa na jednej strane dostáva do submisívnej pozície vykonávateľa výzvy (*Kazdy pop(ro)ste mileho buoha*), no

³³ O submisívite postavenia poslucháčov uvažujeme z hľadiska realizácie direktívnych komunikačných aktov.

³⁴ Tvary vám, vás sa v texte objavujú až jedenásťkrát.

³⁵ Podrobnejšie pozri napr. HORECKÝ, J. Naratívne výpovedné akty. In Slovo a slovesnosť. 1992, ISSN 0037-7031, roč. 53, s. 105 – 110.

³⁶ Zaujímavosť je, že v jednom prípade je v texte realizovaná dodatočná zmena intencie. Tretia časť (Ante sermonom) sa začína výzvou k veriacim (*Kazdy swas klaknete naswa kolena vczinte obecznu prosbu k milemu spasitely*). Pôvodne však namiesto tvaru 2. os. pl. učíte bol použitý tvar 1. os. pl. učím, ktorý bol však drobným písmom a svetlým atramentom prepísaný na -te. Pozri POVALA, G. Spišské modlitby, otázka ich genézy. In Jazykovedné štúdie 10. (Štolicov zborník). Jozef Ružička. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1969, s. 253. Nazdávame sa však, že ide len o chybu zapisovateľa/prepisovateľa, a nie o snahu korigovať direktívny charakter textu.

zároveň v prípade, ak výzvu kňaza splní (teda realizuje prosbu), aj on sa stáva autorom direktívy orientovanej na Boha či Krista (*mily pane Jesu X(rist)e, raczi tym, keriz gesu natym swete milost swu daty*).

Prehovor kňaza (subjektu JA) obsahuje dvojitý direktívny akt: priamy orientovaný na veriacich (VY), realizovaný prostredníctvom slovies v tvare 2. os. pl., a nepriamy, sprostredkovaný, orientovaný na Boha alebo Krista (ON),³⁷ ktorý je realizovaný pomocou slovesa *ráčiť*³⁸ + tvar infinitívu určitého slovesa,³⁹ teda spojenia vyjadrujúceho účtívú prosbu (*mily Jesu X(rist)e p(ro)twe swate miloserdenstwe racz gym daty przibitek wkralestwy nebezskym*).

Takýto sprostredkovaný direktívny vzťah by sme mohli vyjadriť štruktúrou: JA → VY → ON.

Vzťah VY (neskôr MY) → ON, teda veriaci (neskôr veriaci + kňaz) → Boh/Kristus, je realizovaný nie len prostredníctvom deiktických operátorov, ale aj prostredníctvom samotného aktu prosby (prosebnnej modlitby). Katechizmus rímskokatolíckej cirkvi v článku 3, v kapitole 2, odseku 2629 uvádza: „Práve prosebnou modlitbou vyjadrujeme, že sme si vedomí svojho vzťahu k Bohu: ako tvorby nie sme ani príčinou svojho vzniku, ani pánmi nad protivensťami, ani svojím posledným cieľom, ale keďže sme aj hriešnici, ako kresťania vieme, že sa odvracame od nášho Otca. Prosba je už návratom k nemu.“⁴⁰ Akt prosby (prosebnnej modlitby) tak v intenciách chápania rímskokatolíckej cirkvi (ďalej RKC) a priori vytvára, resp. signalizuje vzťah veriaceho (JA) k Bohu (ON), ale zároveň signalizuje

³⁷ Väčšina prosieb, ktoré sú v texte Spišských modlitieb formulované ako priame oslovenia s využitím tvaru vokatívu sú orientované na Ježiša Krista. Katechizmus rímskokatolíckej cirkvi totiž aj v súčasnosti uvádza: „Ježiš pri svojom vyučovaní učí svojich učeníkov modliť sa s čistým srdcom, so živou a vytrvalou vierou a so synovskou odvahou. Povzbudzuje ich k bedlivosti a pozýva ich, aby svoje prosby predkladali Bohu v jeho mene. Ježiš Kristus sám vypočuje prosby, s ktorými sa na neho obraciame.“ Pozri: Katechizmus katolíckej cirkvi [online] [cit. 2018-11-13]. In Dokumenty katolíckej cirkvi. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

Králik uvádza, že slovo *ráčiť* v psl. **račiti* môže pochádzať z rovnakého psl. koreňa ako **rek-ti* (rieť), v tomto prípade s významovým vývinom – *vyrieť* → *vysloviť želanie*. Pozri: KRÁLIK, L. Stručný etymologický slovník slovenčiny. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 487. Machek vysvetľuje význam slova *ráčiť* v súvislosti s významom *chcieť* ako doprovodné slovo „pri činnosti bytosti vyšších, výše postavených“ a pôvod hľadá v germánskom **rak* = *rag*. Pozri: MACHEK, V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, s. 504.

³⁸ Králik uvádza, že slovo *ráčiť* v psl. **račiti* môže pochádzať z rovnakého psl. koreňa ako **rek-ti* (rieť), v tomto prípade s významovým vývinom – *vyrieť* → *vysloviť želanie*. Pozri: KRÁLIK, L. Stručný etymologický slovník slovenčiny. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 487. Machek vysvetľuje význam slova *ráčiť* v súvislosti s významom *chcieť* ako doprovodné slovo „pri činnosti bytosti vyšších, výše postavených“ a pôvod hľadá v germánskom **rak* = *rag*. Pozri: MACHEK, V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, s. 504.

³⁹ Historický slovník slovenského jazyka definuje *ráčiť* ako modálne sloveso, ktoré vyjadruje „účtívú prosbu al. výzvu pri účtívom a pokornom vyjadrení o nejakej činnosti al. prosbe, žiadosti, utíkaní sa (k Bohu al. k vrchnosti)“. Pozri: Historický slovník slovenského jazyka. R – rab. Š – švrkotaf. Milan Majtán – Rudolf Kuchar – Jana Skladaná. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2000, s. 8.

⁴⁰ Katechizmus katolíckej cirkvi [online] [cit. 2018-11-13]. In Dokumenty katolíckej cirkvi. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

aj vzťahy vnútri spoločenstva veriacich: „Prosba o odpustenie je prvým krokom prosebnej modlitby. Je predpokladom správnej a čistej modlitby. Dôverujúca poníženosť nás znova stavia do svetla spoločenstva s Otcom a s jeho Synom Ježišom Kristom i do spoločenstva medzi sebou.“⁴¹ Prosebná modlitba teda na základe uvedeného chápania implikuje dva vzťahy:

- a. základný JA → ON (veriaci → Boh)
- b. sekundárny JA + JA = MY, teda vzťah, ktorý sa odvoláva na verše z Evanjelia podľa Matúša: „A zasa vám hovorím: Ak budú dvaja z vás na zemi jednomyselne prosiť o čokoľvek, dostanú to od môjho Otca, ktorý je na nebesiach. Lebo kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi.“ (Mt 18, 19-20).

Gabriel Povala vo svojej štúdii porovnáva text prosieb zo Spišských modlitieb s prosbami nachádzajúcimi sa v liturgii sv. Jána Zlatoústeho⁴² a konštatuje, že tematicky a štylisticky sú spišské obecné prosby najbližšie výhodným jekténijam, pričom úmysly sú rozdelené na odseky zachovávajúce poradie jekténii a zhodujú sa s nimi i použitím niektorých cirkevnoslovanských termínov (mir, vладыka, spasenie, uslyšeti).⁴³

Z hľadiska vnímanie personálnej deixy, ako aj spomínaných direktívnych komunikačných aktov sa však prosby zo Spišských modlitieb líšia od prosieb z liturgie sv. Jána Zlatoústeho práve spôsobom výstavby direktívneho aktu, resp. i vytvorením kooperácie medzi členmi spoločenstva. Prosby z liturgie sv. Jána Zlatoústeho sú formulované v tvare 1. os. pl.: „*Prosimе та ај за вел'кнѧза всеообщеи cirkvi, nášho свѧтѧго отца (...), римскего пѧпеѧ (...)*“⁴⁴ zatiaľ čo prosby v Spišských modlitbách sú koncipované cez 2. os. pl.: „*Athake kazdy sswasz nabożnym a skrusenym serczem proste pana buoha za dwa stawy, to g(es)t duchowny a swethsky, za nasseho swathe(h)o otcze papessa (...)*“ V prosbách z liturgie sv. Jána Zlatoústeho vystupujú prosiaci (kňaz + veriaci) ako jednotný kolektív – inkluzívne MY, zatiaľ čo v Spišských modlitbách kňaz – JA formálne deleguje prosbu na kolektív – VY.

III.6 Tvar inkluzívneho MY (JA + VY) však môžeme nájsť aj v texte Spišských modlitieb. V tretej časti, Ante sermonem, kazateľ (subjekt JA) vyzýva veriacich (VY), aby pokľakli a realizovali spoločnú prosbu k Ježišovi (*klaknete naswa kolena vczinte obecnu prosbu k milemu spasitely*). Komunikácia má teda opäť orientáciu JA → VY → ON. Následne však dochádza k zmene deixy: *aby nasz* (Boh či Kristus – doplnil P. K.) *raczil vsslyssety wnassych p(ro)sbach*), a vyjadrený vzťah mení svoju orientáciu a štruktúru ON (Boh/Kristus) → MY (JA + VY). Prostřed-

⁴¹ Katechizmus katolíckej cirkvi [online] [cit. 2018-11-13]. In Dokumenty katolíckej cirkvi. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/>.

⁴² Podobný názor vyslovuje aj P. Žeňuch. Pozri napr. ŽEŇUCH, P. K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015, s. 13 – 14.

⁴³ POVALA, G. Spišské modlitby, otázka ich genézy. In Jazykovedné štúdie 10. (Štolcov zborník). Jozef Ružička. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1969, s. 257.

⁴⁴ Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho [online] [cit. 2018-11-13]. Dostupné na internete: <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/lit-jzl.pdf>.

níctvom prosby a jej následnej realizácie sa subjekt kazateľa (JA) spája s veriacimi (VY) do spoločného inkluzívneho MY.

Podobne sa inkluzívne MY objavuje v rámci naplnenia prosby aj v ďalších častiach textu (*aby nam raczil mily pan buoh daczy mír; Protoz mi(ly) X(riste)e, p(ro)nasse prosby racz nassz wslyssety a racz nam daty milost swu, hrechom odpusczenie a mertwym krale(w)stwe nebezke; aby mily pan nebezky raczil nass vslyssety wnassich prosbach*).

Z hľadiska témy konkrétnej prosby sa môže meniť aj subjekt prosiaceho. Kolektívny prosiaci (VY alebo MY) sa personalizuje na individuálneho prosiaceho, ktorý však naďalej zostáva súčasťou kolektívu ($JA^1 + JA^2 + JA^n = MY$), ale jeho prosby sú už individualizované (*Kazdy swasz poprosy mileho pana buoha za dusu otcza nebo mathky y ginich veschnych dobredegy swich, resp. Kazdy pop(ro)ste mileho buoha za sweho otcza, za swu matku y za wseczky przietele swe*). Individualizácia sa v prehovore realizuje prostredníctvom vymedzovacieho zámena *každý*, ktoré vyjadruje a odkazuje „na úplný súhrn osôb, vecí a javov (istej triedy, so spoločnými znakmi) a zároveň rozčlenenosť tohto súhrnu“,⁴⁵ a tiež pomocou privlastňovacieho zámena *svoj*.

Iný typ individualizácie sa realizuje v časti prosieb, ktoré sa týkajú osobných úmyslov kazateľa a reflektujú udalosti jeho osobného života (*Pop(ro)ste mileho buho za ty wssechny dusse gesto sie poruczily wmodlitby moge nebo phararzewy, atake kierziz pomahaly ý almuznamy od meho zakowstwa*).⁴⁶ Vzťah k individuálnemu subjektu JA je tu primárne vyjadrený pomocou privlastňovacieho zámena *môj*, ktoré „odkazuje na privlastňovací vzťah hovoriaceho k osobe, zvieratú al. veci (vlastníctvo, prináležanie, spoločenský vzťah – príbuzenský, zamestnanecký, citovo blízky), patriaci mne“.⁴⁷

Kým zámeno *svoj* (*za sweho otcza, za swu matku*) malo z hľadiska deixy charakter istého zovšeobecnenia a odvolávalo sa na sice personalizovaných, ale kolektívnych, prosiacich ($JA^1 + JA^2 + JA^n = MY$), zámeno *môj* už signalizuje konkrétneho, individuálneho prosiaceho kazateľa (JA).

V opozícii k individualizovanému privlastňovaniu *svoj* a *môj* stojí privlastňovacie zámeno *náš*, ktoré obvykle odkazuje na spoločné vlastníctvo či vzťah, resp. „spoločenský vzťah, v ktorom sme s istými osobami“.⁴⁸ Zámeno *náš* signalizujúce skupinový vzťah (MY) k nejakému objektu alebo subjektu, objavuje sa

⁴⁵ Slovník súčasného slovenského jazyka. H – L. Alexandra Jarošová – Klára Buzássyová. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2011, s. 565.

⁴⁶ G. Povala uvádza, že pravdepodobný realizátor Spišských modlitieb Gašpar Bak prišiel na Spiš ako klerik po zanechaní vojenského života vo vojsku Mateja Korvína a po vymenovaní kráľom za spišského prepošta. Teologické štúdiá absolvoval v Bologni a v roku 1472 bol vysvätený za kňaza pápežom Sixtom IV. Podrobnejšie pozri POVALA, G. Spišské modlitby, otázka ich genézy. In Jazykovedné štúdie 10. (Štolcov zborník). Jozef Ružička. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1969, s. 251. V modlitbách sa teda rozpomína na dobrodincov, ktorí mu pomáhali počas štúdií.

⁴⁷ Slovník súčasného slovenského jazyka. M – N. Alexandra Jarošová. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 378.

⁴⁸ Slovník súčasného slovenského jazyka. M – N. Alexandra Jarošová. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 679.

v modlitebných prosbách za dva stavy, v ktorých majú veriaci vyprosiť od Boha milosť pre pápeža a kráľa (*za nasseho swathe(h)o otcze papessa; za nasseho krála mathiassa huerskeho*). Text spoločných prosieb za dva stavy (duchovný a svetský) sa v Spišských modlitbách vyskytuje dvakrát.⁴⁹ Zaujímavosťou je, že v prvom variante prosby sa privlastňovanie *náš* vyskytuje len pri prosbe za panovníka (*za nasseho krála mathyassa vu huerskyeho*), no pri prosbe za pápeža chýba (*za otcza swathe(h)o papesse Sixtussa*). Ide však zrejme len o chybu, ktorá bola v druhom variante opravená (*za nasseho swathe(h)o otcze papessa*), a nie o zámer.

Aj v prípade privlastňovania *náš* môžeme uvažovať o istom type inklúzie, ktorá sa realizuje vo vzťahu k osobe pápeža a kráľa. Pápež teda združuje kolektív kresťanov a kráľ ich delimituje na kolektív obyvateľov Uhorska, spoločne sa teda vymedzuje MY – veriaci, ktorí sú obyvateľmi Uhorska.

IV. Záver

V našej štúdii sme sa pokúsili poukázať na výskyt, využitie a všeobecné fungovanie personálnej a sociálnej deixy v texte Spišských modlitieb. Vychádzali sme zo základnej premisy, že analyzovaný text má štruktúru dialogizovaného monológu, na základe čoho sme interpretovali jednotlivé javy, ako napr. oslovenie či vzťah komunikátora a komunikanta.

V prípade oslovenia sa v texte ako veľmi výrazná javí vlastnosť kontaktovosti a výzvovosti.⁵⁰ V rámci Spišských modlitieb, teda textu vykazujúceho jednoznačné znaky náboženského štýlu, sa dialóg realizuje na dvoch úrovniach: kňaz → Boh a kňaz → veriaci, preto môžeme aj oslovenie vnímať na základe spomínaných dvoch úrovní. Oba typy oslovení (t. j. Boha i veriacich) vykazujú vysokú mieru úcty, vyjadrenú atribútmi (milý, milostivý, najdrahší), prirodzene, že v prípade oslovenia Boha či Ježiša Krista je úcta ešte viac zvýraznená, a to atribútom (milý, milostivý) v spojení s titulom pán. Rovnako v oboch prípadoch oslovení možno v texte badať ich zvýšenú frekvenciu, čo posilňuje spomínanú mieru kontaktovosti. Taktiež sa v oboch prípadoch oslovení markante realizuje aj ich výzvoová funkcia, avšak s tým rozdielom, že pri direktívnom komunikačnom akte orientovanom na veriacich je výzva vyjadrená priamo – tvarom slovesa v 2. os. pl. (kľaknite, poproste), no po oslovení božskej bytosti Ježiša Krista je direktíva formulovaná nepriamo, prostredníctvom slovesa ráčiť.

Väčšina tvarov oslovení sú z hľadiska dobového stavu jazyka najčastejšie formulované v tvare vokatívu, ktorý pokladáme za interný jazykový kontaktný jav sociálnej deixy.

⁴⁹ G. Povala vo svojej štúdii uvádza: „K samotnému textu Spišských modlitieb treba poznamenať, že začiatok spoločných prosieb je zapísaný dvakrát. Prvý neúplný zápis je opravený, doplnený a neskôr prečiarknutý ťahmi pera krížom-krážom. (...) Prečiarknutý text je ten istý ako nasledujúci s malými zmenami, vložkami alebo vynechaním 1 – 2 slov.“ Pozri: POVALA, G. Spišské modlitby, otázka ich genézy. In Jazykovedné štúdie 10. (Štolcov zborník). Jozef Ružička. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1969, s. 258.

⁵⁰ Pozri SLANČOVÁ, D. Reč authority a lásky. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 1999. 278 s.

V rámci dialogizovaného monológu realizovaného v Spišských modlitbách je možné identifikovať aj vzťah autor/produktora JA (kňaz/kazateľ) a adresátov/prijímateľov VY (veriaci). Autor komunikátu presne identifikuje nie len postavenie účastníkov komunikácie, ale vymedzuje aj ich úlohy v komunikácii: JA – hovoriaci, VY – počúvajúci.

V texte Spišských modlitieb je badateľná vysoká frekvencia deiktických operátorov označujúcich kolektívneho prijímateľa/adresáta. Tento jav považujeme za znak signalizujúci zvýšenú intencionalitu, apelatívnosť, ako aj emocionalitu textu.

Najobširnejšou časťou Spišských modlitieb sú spoločné prosby. Niektorí z jazykovedcov pri analýze textu Spišských modlitieb hľadajú a nachádzajú ich vzťah k východnému rítu a textu prosieb liturgie sv. Jána Zlatoústeho. Z hľadiska analýzy personálnej a sociálnej deixy sa však medzi oboma textami objavujú výraznejšie rozdiely, predovšetkým na úrovni formulácie spoločných prosieb a ich orientácie: JA → VY → ON.

Z hľadiska vymedzenia pozícií účastníkov komunikácie JA a VY sme poukázali aj na ich neskoršie čiastočné splynutie do inkluzívneho MY, ktoré sa realizuje prostredníctvom prosebnej modlitby alebo vzťahu k subjektom a objektom (pápež a kráľ), ktoré kolektív spájajú.

Na základe stručnej analýzy Spišských modlitieb sme sa pokúsili upozorniť na pragmatické funkcie deiktických operátorov a ich využitie v konkrétnom historickom texte. Spišské modlitby sa nám, nie len vďaka svojej historickej a jazykovej hodnote, javia ako zaujímavý a podnetný text a ich analýza z hľadiska pragmatickej funkcie jazyka ukazuje, že vykazujú nie len znaky očakávané od textov náboženského štýlu, ale aj špecifiká, ktoré si zaslúžia ďalšiu analýzu a výskum.

Spišské modlitby⁵¹

(Ante evangelium).

In nomine patris et filii et spiritus sancti amen. Otec syn duch swaty wse geden hospodyn racz s namy biti a raczy nam dati swe swate pozeznane, mne ku wimolweny a wam ku posluchany. Bratryz mily nebo sesztry, kterzi ste sie wtekly k tey to swatey msy, slusno wam zwedeti dnešsnye swathe cztene, kterež popsal g(es)t swaty J(an) wpatym polozeny swich kneh, a tak sie wiklada slowenskym yazykam wedle tekstu: w ten czassz etc.

Post eva(ngeliu)m.

Naymileyssi ted mate sprostny wiklath dnešsnyšeho swathe(h)o czetna, na keressz bich wam rad malo czo powedel, czo bi bilo kwassem dussam polepsszeny a wassim hrzechom odpuszczenu, ale ja sam thoho hrzeny nemozem mety bez daru ducha swatheho, p(ro)toz, naymileyssi wtecmy sie k mylostiwey pan(n)e marie, aza by ona raczela vpros(i)ty dar ducha swatheho mne kmolweny a wam ku vslys-

⁵¹ Prepis podľa STANISLAV, J. Dejiny slovenského jazyka. Texty. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1967, s. 213 – 220.

seny, p(ro)toz posdrowmy ju pozdrowenym angelskym rkucz: zdrowa maria yz dokoncza.

Naymileyssy X(resti)ane, znamenugte sie znamenem swatheho krzuza ze bi wam dyabel neprzekazil posluchaty slowa bozego.

(Ante sermonem).

Kazdy swasz klaknete naswa kolena vczinte obecznu prosbu k milemu spasitely, aby nasz raczil vsslyssety wnassych p(ro)sbach. Nayperwe pop(ro)ste pana buoha zamir, za pokoy za dobre pow(e)trze, aby nam raczil mily pan buoh daczy mír, pokoy, w tey zemy y w ginich wssech zemech chrestienskich.

Take kazdy swasz nabożnym sercem poproste milěho pana buoha za dwa stawy, za swethsky y duchowny; nayperwe za otcza swathe(h)o papesse Sixtussa y za gehu cardinaly, patriarchi, legaty, za yarssyky, biskupy, zap(re)laty, za plebany y za wsechny kneze, y za saky sweczene, keryssz za wassz verne pana buoha p(ro)su wswich modlidbach. P(ro)ste take za Staw swethsky, za nasseho krala mathyassa vu huerskyeho y za gehu wladyky teg to korony, kerissz se o dobre pospolne praczugy, astym poruczam wsechny gynsse pany krale chrestienskie (w) w(a)ssu modlydbu, poruczam p(ro)ste za ne mileho pana buoha, zet by gich mily pan buoh zaczył possility, p(ro)ste mileho pana buoha za werne puthnyky, gesto puthugy k buozemu hrobu, k sswa(tem)v petru gdez koliwek wmeno buoze, ze bi gich mily pan buoh zaczął wezdrawy (nedokončené).

Post sermonem.

Mate swedety dný swate tochtu tehodne, atak nayperwe budete mety etc. G(i)nssich swathkow nemate tochtu tydna, nez su swatky nakozdy den, ty my odbywamy wswich godzinach a zawassz pana buoha prosicze. Kazdy swasz poklaknite naswa kolena, vczinte obecznu prosbu kmylemv spasitely, aby nassz raczil vsslyssety wnassych prosbach. Nayperwe pop(ro)ste mileho pana buoha za mír a za pokoy y za dobre powetrze, aby nam raczil mily pan buoh daty mír a pokoy w tey to zemy y w gínssich chrestienskych zemäch. Athake kazdy sswasz nabożnym a skrusenym sercem proste pana buoha za dwa stawy, to g(es)t duchowny a swethsky, za nasseho swathe(h)o otcze papessa y za gehu cardinaly, patriarchy, legaty, yarssiky, biskupy, zaplebany, zakneze, za zaky, gesto rano wstavagy a za wassz werne pana buoha prosu, a zwla(s)cze zapastirze duss wassich, gesto sie o wasse spasene praczugy, a take zastaw swethsky, za czissara, za nasseho krala mathiassa huerskeho y zawsecky gy(n)sse krale chrestienske, zawladyky, za panosse, keriz to obecne dobre si praczugy, aby gich milostiwý pan Boh raczil wtým possility a gym rosum dobry daty. Pop(ro)ste mileho pana buoh za werne puthnýky, ktery puthugy k buoze(m)u hrobu, ksswetthe(m)v petru nebo gdez kolywek wmeno boze, ze by gich pan buoh raczył wesdrawy nossity a ku domv prziwesty smenssymy hrechy azwathu radosczu, kazdy sam za sie pop(ro)ste mileho buoh za swe tezke hrechy, zda ly by bil kery mezy wamy, gesto by mel zgity ten to den, nebo tochtu messicza nebo tochtu roku, aby gemv mily pan buoh neraczil daty vedle gehu vyny, ale p(ro)swe swathe miloserdenstwe, raczil gemv daty hrzecham odpuscene.

Post sermonem. Mate zwedety... ut supra.

Giz smy za zíwe prosily, take mertyw(i)ch nezapomynaymy. Kazdy swasz poprosy mileho pana buoha za dussu otcza nebo mathky y ginich weschnych dobredegy swich. Poproste mileho buoha zaty wssechny dussicze, czo su zesly odbozeho wstupa az do dnessneho dna, azdaby sie bily thy dussicze (w) kterich hrzessech zde natomto swete smeskaly. Ale mily Jh(es)u, neracz gym daty wedle gegich wíný, ale raczy gym daty nebezke kralesthwe.

Poproste pana buoha zaty dusse, kerez zesly naczestach nebo nawodach puthugiczy nebo bogugicz podle swatheg korony, aby mily pan nebezky raczil nass wslýsety wnassich prosbach, acz by bily wakterich mukach, racz ge, mili X(rist)e wyweczy a raczy gym daty przibitek wkrale(w)stwy nebeskym. A take kazdy swasz pop(ro)ste pana buoh za ty dusse wssechny, gesto odpocziwagy gegich tela wtomto bozym domu nebo okolo tochtó bozeho domv, gdez kolwek wmeno boze odpocziwagy, azda by sie ty dussicze bily na tomto swete whrzezach zmaskaly, ale, mily Jesu X(rist)e, neracz gich sudity podle gegych zasluhy, ale racz gym daty p(ro)tewe swate miloserdens(t)we kralestwe nebezke. Pop(ro)ste mileho buho za ty wssechny dusse gesto sie poruczily wmodlitby moze nebo phararzewy, atake kerkiz pomahaly ý almuznamy od meho zakowstwa, zdalybich ya gych nemohl menowaty kazdeho zwlla(s)cze, ale, mily pane Jesu X(rist)e, raczi tym, keriz gesu natym swete milost swu daty, keriz su zesly z tochtó sweta, racz gym daty kralewstwe nebeske.

O intermerata virgo Maria.

Kazdy pop(ro)ste mileho buoha za sweho otcza, za swu matku y za wseczky przietelee swe, zdaby sie take ty dusse natomto swete byly w hrzessech zamesskaly. Ale mily Jesu X(rist)e p(ro)twe swate miloserdenstwe racz gym daty przibitek wkralestwy nebezskym.

Pop(ro)ste mileho buoha za wssechne sire dusse nebo newolne, gesto zde natomto swete nemagy zadneg pomoczy, nez nasseg modlidby pospol(n)eg zadagy a oczekawagy. A take X(rist)e nebesky, zdaby bily w nekerich mukach, raczy ge wywesty zmuk a raczy gym daty p(ro)twu swatu lassku przibitek wkralestwy nebezskym. Pop(ro)ste mileho buoha zaty wsechny, keriz tonto swaty dom nadaly ruchem, kelichy, knehamy, swethnyky, ktherimíssz kolwek grussymy (?) kleynoty; kterzy su smerly, buoze, gym day krale(w)stwe nebezke, a kerzi jsu zywe amenu nadaty, pane Jesu X(rist)e, racz ge natom possilyty a zboza gym prispority agych hrzechy odpuscizczy na tom swete a potom krale(w)stwe nebezke gym racz daty.

IX. Protoz mi(ly) X(riste)e, p(ro) nasse prosby racz nassz wslýsety a racz nam daty milost swu, hrechom odpusczené a mertywm krale(w)stwe nebezke.

Naymileyssy, dla ob(d)erzena odpus(t)kom klaknite nasswa kolena, mowte za mnv obec(z)n(u) spowet: Ja hrze(s)ny, nebo ya hrze(s)na Spowedam sie pan(u) buohu, milostiwey pan(n)e marie, swathemv petru, swathemu pawlu swatemu marti-

nowy, patronowy tochtó kostola, y wseczkym bozym swathym, y tobe, otcze duch(o) wny nabożym mezczy (z) mogych wsech hrzechow.

X. Otcze nassz, genz sy wnebesich, oswetsye meno twe, przyd kralewstwe twe, bud wuola twa jako wnebe tekessz nazemi. Chleb nassz wezdayssi day nam dnesz y odpust nam nasse wíny, jako ymy odpuszczamy nassym winowatym. Anewed nassz wpokussenie, ale zbaw nassz od zleho amen.

Zdrowa Maria, milosti plna, Buoh s tebu, pozehnannassz ty mezy zenamy, pozehnany plod ziwotha tweho ghesus.

Werzím wboha Otcza wssemohuczeho stworitela neba y zeme y w gesu crista syna gehó gedyného pana nasseho. Genz sye poczał z ducha swatheho, Narodyl sye zmarie pan(n)y terpyel pod ponskym pylatem, Vkrzizowan vmierl y pohrzeben. Stupyl do pekla trzety den wstal z mertwich. Stupyl nanebessa, sedy naprawyczy buoha otcza wssemohuczeho. Odtud przide sudyt zíwe y mertwe. Werim w ducha swatheho, swathu cirkew obecznu, swatich obczowane, hrzechom odpuszczenie, tela wzkrziessenie, ziwoth wieczny Amen.

XI. Naymilejssy, kazdy z wassz pokleknete naswa kolena avczinmy obecznu prosbu k mylemv panv spassitely, Aby nassz raczil wslyssety w nassych prosbach.

Pro spa [Pro pa(ce)].

Nayperwey pop(ro)ste mileho pana buoha Zamír a za pockoy y zadobre powetrze, aby nam raczil pan buoh daty mír a pokoy wteyto zemy y wgín(y)ch zemech powssem chrestianstwem.

(Pro) rege Vtroque statu. Kazdy z wassz nabożnym a skruzenym serczem pop(ro)ste pana buoha za dwa stawy, za swethsky y zadochowny.

**SPRÁVA A NAPOMENUTIE PRE TÝCH, KTORÍ SA
UZDRAVILI¹ S PRÍDAVKOM NIEKTORÝCH MODLITIEB PRE
CHORÝCH A UZDRAVENÝCH. V PREŠPORKU: VYTLAČENÉ
U FRANTIŠKA AUGUSTÍNA PATZKA,
1792, 29 s.**

*REPORT AND ADMONITION FOR THOSE WHO HAVE HEALED WITH
THE ADDITION OF SOME PRAYERS FOR THE SICK AND HEALED. IN
PRESPOK: PRINTED AT FRANCIS AUGUSTINE PATZKA, 1792, 29P.*

Ján JAKUBEJ

The presented text is a translation from the biblical Czech. It tries to stick to the original text as much as possible, but nevertheless, some expressions and word order in some of its parts had to be modified. The text structure follows the original. The booklet written by an unknown writer (according to the author's opinion – apparently by a priests) has been bound up with the work "Spiritual refreshment of the sick, those approaching death, and the ones suffering from old age", as well as "The voice of the groom of heaven, or sincere guidance to repentance, and the interpretation of the Lord's Holy Prayer". In Prespok: Printed at Francis Augustine Patzka, 1791, currently stored in the archive of the Gemer seniorate in Revuca, signature III. F 61/D IV. 206. It has approximately A6 format and has been preserved in a fairly good condition. According to the record on the first inner sheet, it was acquired for the seniorate library personally by the senior Paul Valasky on September 8th 1815.

Key words: disease, healing, bind-up, archive, Gemer seniorate, archive material, archive source.

Úvod

Text prekladám z biblickej češtiny. Snažím sa čo najvernejšie držať originálu, ale niektoré slovné zvraty – či miestami slovosled – je potrebné predsa len pozmeniť, preto všetky prípadné nedostatky pripíš, ctený čitateľ, iba mne. Členenie takisto zachovávam podľa predlohy. Knižka neznámeho autora (podľa mojej mienky však zjavne kňaza) tvorí priväzok diela *Duchovné občerstvenie chorých, k smrti sa blížiacich a vekom súžených, ako tiež Hlas ženícha nebeského, alebo úprimné navedenie k pokániu a výklad svätej modlitby Pána*. V Prešporku, vytlačené u Františka Augustína Patzka, 1791, v súčasnosti uloženého v Archíve Gemerského seniorátu v Revúcej, signatúra III. F 61/D IV. 206. Má približne formát A6 a zachovala sa v pomerne dobrom stave. Podľa záznamu na prvom vnútornom liste ju pre seniorátnu knižnicu zaobstaral osobne senior Pavol Valaský a to 8. 8. 1815.

¹ V origináli „ktorí z nemoci povstali“.

„Milá, skrze Božiu moc občerštená a uzdravená duša!²

Ako stratu nášho zdravia, ktoré je najvýbornejším a najvzácnejším dobrom³ v telesných veciach a darom Božím, za najväčšiu stratu pokladať máme, tak navrátenie jeho nám biednym ľuďom medzi všetkými vecami na svete najžiadostivejšie a najvďačnejšie býva: preto naša významná povinnosť je, keď sa z choroby uzdravujeme a zdravie dosahujeme, aby sme na Boha láskavého, Udržovateľa a Pomocníka nášho,⁴ nepozabudli, ale Jemu za to celým srdcom vďaky vzdávali.⁵ Ach, čo môže byť slušnejšieho, ako to, aby sme prvotiny nášho zdravia, ktoré od Boha dosahujeme, Jemu zase obetovali, skrze ruku Božiu občerštení mocou⁶ nášho života, Jeho oslavovali, oživeným duchom našim Jeho ctili a tak vďačnosť srdečnú Jemu horlivo dokazovali: k čomu značne napomôže,⁷ keď budeme uvažovať a rozpomínať sa na prejavivšie sa neduhy naše,⁸ na cesty Hospodinove, ktorý ako pri zhoršení, tak aj pri úľave chorôb našich zvlášťne a láskavo pokračoval: ako všemohúcne - skrze vynaložené prostriedky - nám pomáhal, keď sme o uľavení našich ťažkostí pochybovali: ako našu životnú silu posilňoval, aby našu chorobu premôť a utíšenie mdlôb a bolestí našich umožnila⁹: ako nám dával silu¹⁰ znášať trpkosť križa: ako múdro a milosrdne s nami zachádzal: a slovom, ako nás pravicou svojou božskou podopieral a ratoval: takže ak by sme povedali: toto je moja

² V texte sú niektoré slová – ako bývalo vtedy zvykom – uvedené veľkým začiatočným písmenom. Jedná sa o nasledovné: bázeň, bieda, blížny, boj, bok, bolesť, brána, breh, bremeno, bytosť, cieľ, cirkev, čas, časnosť, dlaň, deň, divy, dobré, dobrodenie, dobrota, dobrotivosť, dom, duch, duša, dvere, hodina, hriech, chorí, choroba, chvála, jazyk, kniha, konanie dobrého, koniec, kráľ, kresťania, kresťanský, križ, láska, lebka, lekár, leopard, liek, lotor, márnosť, mdloba, milosrdenstvo, milosť, milovanie, milovník, milý, moc, modlitba, more, mŕtvi, múdrosť, muky, myseľ, nábožnosť, nádej, nájomník, napomínajúci, náprava, nebeský, nebezpečenstvo, nemoc, nepravosť, nerest, netrpelivosť, nevinnosť, noc, nohy, obeť, obrátenie, oči, osteň, otcovia, ovocie, pamiatka, panny, pes, pocta, pohnútky, pokánie, pokoj, pokrm, pokrytec, pokrytectvo, polepšenie, porušenie, posvätenie, pot, potešenie, povaha, povinnosť, pôvod, práca, predsavzatie, pretože, priateľ, prikázanie, príbytok, prosba, prostriedok, putovanie, radosť, raj, ráno, rany, reptanie, riadenie, roky, rozjímanie, rúcho, ruky, rybník, sila/sily, skrýša, skutky, sláva, slnce, sloboda, slovo, sľub, smrť, sobota, spasenie, správa, správanie, spravodlivosť, srdce, starosť, stolica, strach, strata, striebro, strom, stvorenie, studnica, súd,, súženie, svadba, svet, svetlo, sviatok, sviňa, šrámy, telo, tieň, tovaríšstvo (= v zmysle spolčovanie), trón, trňová koruna, tvár, ťažkosť, umučenie, únava, usporiadanie, utrpenie, úzkosť, vďaka, večnosť, vernosť, viera, vlast, voda, vôľa, vtáčik, vykúpenie, vzdávanie vďaky, vzkriesenie, zahanbenie, záhuba, zahynutie, zármutok, zarmútení, zbožnosť, zdravie, zem, zhromaždenie, zisk, zlato, znamenie, zrna, zväzky, žiadosť a život.

³ V origináli „dobré“.

⁴ Dané oslovenia sú uvedené veľkým začiatočným písmenom už v origináli, podobne slovo „Boží“ a jeho odvodeniny, ale slovo „jemu“ a jeho odvodeniny, pokiaľ sa myslí na Najvyššieho, sa uvádza s malým, kvôli zjednoteniu ho teda píšem v preklade takisto s veľkým. Rovnako s veľkým začiatočným písmenom uvediem v texte používané Božie mená.

⁵ V origináli „za to vďaky činili“.

⁶ V origináli množné číslo – „mocami“.

⁷ V origináli „k čomu mnoho dopomáhať bude“.

⁸ V origináli „na vyvstále neduhy naše“.

⁹ V origináli „ako naše životné moci posilňoval, aby náš neduh premôť a utíšenie mdlôb a bolestí našich spôsobiť mohli“.

¹⁰ V origináli „ako nás zmocňoval“.

smrť, predsa však všetko zmenila¹¹ pravica Najvyššieho.¹² Toto všetko a iné tomu podobné nábožné a úprimné rozjímanie silno nás má povzbudzovať k horlivej pocte a chvále Božej.

Predišli nás v tejto pocte a našej povinnosti všetci verní ctitelia Boží: obzvlášť kráľ Ezechiáš, súc uzdravený zo svojej choroby a získajúc¹³ predĺženie života, celý ho obetoval na chválu Božiu, hovoriac: I predpovedal mi i učinil, že pobudnem nažive, mimo všetkých svojich rokov, po horkosti duše svojej. Pane, všetkým, ktorí v nich a po nich živí budú, známym sa stane môj život,¹⁴ že si mi zdravie navrátil a mňa pri živote nechal. Hospodin vyslobodil ma a preto piesne moje spievať budeme po všetky dni života nášho.¹⁵ A kráľ Dávid, vytrhnutý súc z nebezpečenstva smrti, oslavoval Boha, hovoriac: Dobroreč, duša moja, Hospodinovi a všetky moje vnútornosti Jeho svätému menu. Dobroreč, duša moja, Hospodinovi a nezabudni na všetky Jeho dobrodenia.¹⁶ Mnohé veci činíš Ty, Hospodin a zvláštne sú Tvoje skutky a myslenie Tvoje o nás, niet (toho), kto by sa navždy mohol očistiť pred Tebou,¹⁷ ja - ak by som ich chcel vyhovoriť a vyrozprávať - omnoho viac ich je, než môže byť vyrozprávané.¹⁸ Svätý Pavol, oslobodený súc zo smrteľných úzkostí, oslávil Boha a hovoril: aby sme nedúfali sami v seba, ale v Boha i mŕtvych kriesiaceho, ktorý z takej smrti¹⁹ vytrhol nás a vytrhuje, v ktorého veríme, že nás ešte i vytrhne.²⁰ Onen z malomocenstva uzdravený Samaritán, keď videl, že je uzdravený, hlasom veľkým velebil Boha.²¹ V šlapajach týchto svätých, Boha hľadajúcich ľudí, kráčajú aj teraz Bohu oddané a z chorôb svojich uzdravené duše, rozpaľujú sa v poctách a chválach Božích, v poznaní a veľkej vážnosti alebo veľkých dobrodeniach, nábožnou myslou hovoriace s Dávidom: Požehnaný Pán, On je silný Boh náš, Boh silný pre hojné spasenie, Hospodin Pán zo smrti vyvedie.²²

Ach, ale ako zle sa mnohí odmeňujú tomu nebeskému Dobrodincovi, ktorí po ustani choroby zanedbávajú povinnú chválu a Jemu vďaky vzdávanie,²³ áno, návrat svojho zdravia pripisujú buď slepej náhode, alebo svojmu dobrému pôvodu,²⁴ alebo lekárom a užívaniu liekov. Pritom Hospodin, Boh náš, ako všetky veci na svete stvoril a učinil, tak ich - a obzvlášť človeka - ako najurodzenejšiu bytosť svojho stvorenia na Zemi, pod svoje riadenie a tak i jeho život pod svoju správu

¹¹ V origináli „premenu učinila“.

¹² Žalm 77, 11.

¹³ V origináli „a dostal“.

¹⁴ V origináli „všetkým známy bude život dýchania môjho“.

¹⁵ Izaiáš 38, 15, 16 a 20.

¹⁶ Žalm 103, 1-2.

¹⁷ V origináli „niet, kto by sa stále mohol vyčítať pred Tebou“.

¹⁸ Žalm 40, 6.

¹⁹ V origináli „od takej smrti“.

²⁰ List Korinťanom 1, 9-10.

²¹ Evanjelium podľa Lukáša, 17, 15.

²² Žalm 68, 21.

²³ V origináli „vďaky činenie Jemu odovzdávať“.

²⁴ V origináli „prirodzeniu“.

vzal: lebo Ním živí sme, hýbeme sa i trváme,²⁵ On ako Pán života i smrti usmrcuje nás i oživuje, ráňa i uzdravuje,²⁶ dobré i zlé veci, život i smrť od Neho sú,²⁷ preto sa potvrdzuje²⁸ a hovorí: Ja som Hospodin, ktorý Ťa uzdravuje.²⁹ Ďalej, je to Božie pôsobenie, že niekedy dobrá povaha³⁰ človeka v chorobe pomáha: On určite ľudské telo i jeho vnútorné usporiadanie obdaril životom a zachováva ho v ňom, alebo - keď sa Mu zaľúbi - ho odoberá³¹: preto aj to, čo povaha spôsobuje, jej Stvoriteľovi má byť pripísané. On dáva prospech a požehnanie liekom, pochádzajúcim zo zeme a z jej rastlín, do ktorých On ako všemohúci a dobrotivý Stvoriteľ vložil oživujúcu moc. Nehojí určite ani bylina ani obväz³² samotný, ale slovo a moc Božia, ktorá všetko uzdravuje.³³

Je to teda veľká neporiadnosť, ktorá sa nás, žiaľ Bohu,³⁴ prirodzene pridŕža, že dobrodenia Božie síce radi užívame, ale ľahko na ne zabúdame,³⁵ áno, domnievame sa, že to tak byť muselo. My ľudia, keď nás Boh chorobami a iným káraním navštevuje, činíme síce, ako Ezechiáš: pištíme ako jarabica a lastovička, plačeme ako holubica, zdvíhame oči nahor, hovoriac: Pane, násilie trpíme, predĺž nám život,³⁶ deje sa s nami, ako Izaiáš hovorí: Hospodin, v úzkosti hľadáli Teba, prednášali prosby,³⁷ keď si ich trestával.³⁸ Ale keď nám Pán Boh pomohol, zabúdame na chválu Božiu a našu vďačnosť, alebo sme v tom veľmi leniví, vlažní, áno, studení voči desiatim i viacerým piesňam o kríži, ktoré v ťažkostiach našich spievame,³⁹ sotva jednu alebo druhú pieseň chvály spievame, aby sme dosiahli uzdravenie. Takže náš nebeský Pomocník a Lekár slušne i na nás môže žalovať, ako tam Lukáš 17, 17 - 18. Či ich desať nie je očistených a kde je tých deväť? Nenašli ich, aby, vrátiac sa, vzdali chválu Bohu, iba tento cudzinec! Ale to by nemalo tak byť. My máme radšej - keď nám Boh pomohol - s Ezechiášom o tom rozprávať a divy múdrosti, moci a milosrdenstva Božieho oslavovať i iným zvestovať. Ak to nečiníme, potom Hospodin, Boh náš, keď po Jeho pomoci túžiť a volať k Nemu budeme, nevyslyší nás, ale vyhrážku svoju vyplní nad nami, ktorou hrozí: Pozdvihlo sa ich srdce, preto pozabudli na mňa: preto budem im ako ľúty lev, ako leopard⁴⁰ vedľa

²⁵ Skutky apoštolov 17, 28.

²⁶ 1. kniha Samuelova 2, 6.

²⁷ Kniha Sirachovcova, 11, 14.

²⁸ V origináli „osvedčuje sa“.

²⁹ 2. kniha Mojžišova 15, 26.

³⁰ V origináli „nátura“.

³¹ V origináli „živnosťou obdaril a takú v ňom zachováva, alebo, kedy sa Mu páči, ju zamdlieva“.

³² V origináli „flastr“.

³³ Kniha múdrosti 16, 12.

³⁴ V origináli „pofutuj sa Bohu“.

³⁵ V origináli „do zabudnutia púšťame“.

³⁶ Izaiáš 28, 14.

³⁷ V origináli „prosby vylievali“.

³⁸ Izaiáš 26, 16.

³⁹ V origináli „intonujeme“.

⁴⁰ V origináli „pardus“, niekedy slovkovo nájdeme aj v podobe „pardál“.

cesty číhať budem.“⁴¹ Naproti tomu chvála a oslava Boha je Jemu ako sladká vôňa, ako milá obeť, ale aj mocná pohnútka, aby nám väčšie a viac dobrodenia činil: ako hovorí: kto obetuje obeť chvály, ten ma uctí a kto napráva svoju cestu, tomu ukážem spasenie Božie.⁴²

A aj keď je vzdanie vďaky naša najvýznamnejšia⁴³ povinnosť, keď sme sa z choroby vyliečili a dosiahli návrat zdravia, predsa však nemá sa ústami diať, ani sa nedomnievame, že iba chválením ústami všetko bolo vykonané: lebo i pokrytci a ľudia, žijúci život bez Boha,⁴⁴ to činiť môžu a niekedy vnútorne i činia, ku ktorým však Boh hovorí: Odním odo mňa hluk piesní svojich, ani hudbu flaut vašich nechcem počúvať.⁴⁵ Ale tieto chvály Božie majú sa diať v srdci a z jeho plnosti pochádzať. Preto, ó duša k zdraviu privedená, oddaj už srdce svoje Bohu, Vysloboditeľovi Tvojmu⁴⁶ a Jeho veľkými dobrodeniami, ktoré si okúsila, pohnúť sa daj k tomu, aby si ho verne a úprimne milovala: toho je istotne hoden. I prečo by si nemala byť srdečným milovaním k Tvojmu láskavému Pomocníkovi naklonená, ktorý Ťa tak láskavo ratoval a tak mocne z úzkosti smrti vytrhol, ktorý také pamätné znamenie dobroty svojej na Tebe preukázal. Ach, nechaj ho⁴⁷ dosiahnuť ten cieľ pri Tebe a riadení Tvojho života: On istotne, keď chorobu na Teba dopustil a z nej Ti mocnou svojou pravicom pomohol, tým sa Ťa snažil získať⁴⁸ a k tomu priviesť, aby si po zakúsení tak trpkosti kríža, ako i Božej sladkej pomoci, spoznala, ako by On bol sladký a milovania hodný.⁴⁹ Veď to my nielen na ľuďoch, ale aj na nerozumných živočíchoch pozorujeme, že k tomu, kto im dobre činí, sa privinujú a posunkami i všetkými spôsobmi⁵⁰ usilujú sa dokazovať vďačnosť k nemu. Čím viac máme my nášho dobrotivého Boha ako za iné nevýslovné dobrodenia, na duši aj tele nám preukázané, tak i za to, keď nás z choroby vyvedie (lebo to je v časných veciach Jeho najzvláštniejšie dobrodenie), celou dušou milovať, v srdci našom Ho bozkávať a Jemu sa celkom oddať. Srdce, naplnené láskou a milovaním Boha všetku túto horlivú nábožnosť v sebe nesie, takže, ako milý milému všetko podľa priania⁵¹ rád ochotne činí, tak Boha milujúci, na tele uzdravený človek snaží sa po vôli svojho Vysloboditeľa živý byť a z lásky, ktorá ho k Nemu nesie, Jemu sa celý oddáva. Preto i Ty, milá uzdravená duša, povzbudzuj vnútornosti svoje k horlivej láske Tvojho verného Pomocníka a ňou rozpálená súc, nábožne rozjímaj o divoch a dobroty pri Tebe preukázaných. Ako sa Tvoje sily po prekonanej chorobe obnovujú, tak nech i Tvoja myseľ sa obnovuje k slúženiu Bohu, Tvojmu Dobrodincovi. Vynakladaj svoje sily na Jeho slávu: vydá-

⁴¹ Ozeáš 13, 5-6.

⁴² Plač Jeremiášov 50, 23.

⁴³ V origináli „najprednejšia“.

⁴⁴ V origináli „Božieho života prázdni ľudia“.

⁴⁵ Amos 5, 23.

⁴⁶ Príslovia 23, 26.

⁴⁷ V origináli „daj mu“.

⁴⁸ V origináli „tou cestou hľadel Ťa získať“.

⁴⁹ Žalm 34, 9.

⁵⁰ V origináli „všetkým spôsobom“.

⁵¹ V origináli „k vôli“.

vaj svoje už uzdravené telo za obeť živú, svätú, Bohu sa páčiacu svojou rozumnou službou.⁵² Áno, keď si trpela na tele, prestaň s hriechmi,⁵³ aby si už v tele nebola živá telesnými žiadosťami, ale Božou vôľou po ten čas, ktorý ešte zostáva.⁵⁴ Ach, vložme hlboko do srdca toto krásne a verné napomenutie Božie!

Prináleží ešte k skutočnej chvále Božej a k vďačnosti za uzdravenie naše, áno, z predchádzajúceho rozjímania samo vyplýva, aby sme Hospodinovi, Bohu nášmu verný a svätý sľub zložili, že polepšíme svoj život a ochotne budeme dodržiavať Jeho prikázania,⁵⁵ obzvlášť potom k obnoveniu pamiatky nám učinenej milosti a dobrodenia Božieho: a taký sľub potom verne zachovávali a plnili.⁵⁶ Zaslúžil si to náš milý Pán Boh, keďže nás z ťažkostí vyslobodzuje a tak nám zvlášťne dobrodenie činí, aby sme si aj my zvlášťne a pamätné znamenie alebo ustanovenie pre časté pripomínanie Ním nám učinenej milosti vložili do duše⁵⁷: ktoré keď býva starostlivo zachovávané, je ako osten a mentor,⁵⁸ nabádajúci nás vzdávať vďaku⁵⁹ a tento úžitok spôsobuje, že nám, biednym ľuďom v ťažkostiach našich k zábudlivosti náchylným divy lásky a milosrdenstva Božieho nad nami učinené, pripomenie⁶⁰: ktorý sľub však sväto a pevne zachovávať a plniť máme, podľa príkladu mnohých Bohu milých ľudí, obzvlášť kráľa Dávida, ktorý, vyznávajúc dobrotivosť Božiu k plneniu svojho sľubu sa zaviazal, hovoriac: Hospodin je Dobrodinec môj, pretože vytrhol moju dušu smrti. Čím sa odplatím za všetky dobrodenia Jeho mne učinené? Kalich hojného spasenia vezmem a meno Hospodinovo vzývať budem. Sľuby svoje Hospodinovi splním teraz predovšetkým ľudu Jeho.⁶¹

To je teda jedna z našich najvýznamnejších povinností, keď nás Boh z choroby vyslobodil, aby sme si úprimné predsavzatie dali⁶² v budúcnosti sa podľa všetkých možností hriechu vystríhať⁶³ a Bohu milý život viesť. Istotne aj z tej príčiny Boh na ľud choroby posielal, aby ich o porušení poučil a k tomu priviedol, aby do budúca bedlivejšie a opatrnejšie v kresťanskom živote pokračovali. On preto človeku na svete dáva predĺženie života, aby sa mohol lepšie pripraviť na smrť: lebo inak by pred súdnou stolicou Kristovou pri odpočte zle obstál, keby dokončil svoj život v chorobe. Na to nepamätajú tí, ktorí síce sľubujú dosiahnuté nové zdravie k Božej službe a chvále obetovať, hriechu zomrieť, skutky milosrdenstva k blížnemu dokazovať a k svojmu koncu sa chcú pripravovať, ale keď prichádzajú k čerstvosti a sile, sľúbená náprava obráti sa na vodu, áno, mnohí sa stávajú hor-

⁵² List Rimanom 14, 1.

⁵³ V origináli „prestaň od hriechu“.

⁵⁴ 1. list Petrov 4, 1-2.

⁵⁵ V origináli „verný a svätý sľub činili k polepšeniu života nášho a k vernému ostríhaniu prikázaní Jeho“.

⁵⁶ Žalm 50, 14.

⁵⁷ V origináli „do sebe vložili“.

⁵⁸ V origináli „kárateľ“.

⁵⁹ V origináli „nás k vďaky čineniu ponúkajúci“.

⁶⁰ V origináli „na pamäť privodí“.

⁶¹ Žalm 116, 8 a 11-13.

⁶² V origináli „predsavzatie mali“.

⁶³ V origináli „hriechu varovať“.

šími, než boli prv. Ó, kiež by takých preniklo napomenutie nášho drahého Spasiťeľa, onomu pri rybníku Bethesda ležiacemu a skrze neho chorému človeku dané: Hľa, si učinенý zdravým, nikdy viac nehreš, aby sa niečo horšieho neprihodilo.⁶⁴ Spravodlivý Boh, keď vidí, že Jeho milosť premenená býva v smilnenie,⁶⁵ potom súdmi svojimi na takých nenapravených ľudí dolieha.

A hoci s bolesťou vyznať musíme, že naše telo a krv je v terajšom porušení v chválach Božích váhové a nás v nich studenými a oneskorenými činí: však neprestávajme telu nášmu násilie činiť, premáhať ho a unavovať⁶⁶ skrze duchovný boj a Božiu moc: vzdychajme tiež srdečne k Bohu, Stvoriteľovi skutkov dobrých, aby srdce naše k úprimnému milovaniu a chválam svojim povzbudzoval a zahrieval, Duchom svojim svätým posilňoval a rozpaľoval, aby sme sa v duchu našom radovali a plesali, oslavujúc Boha a sladkosť Jeho svätej pocty zakusujúc, áno, posilnení súc na vnútornom človeku, slúžili Jemu v svätosti a spravodlivosti po všetky dni nášho života.

Naposledy, uzdravili sme sa z jednej choroby, pripravujeme sa na inú,⁶⁷ novú, každú chorobu pritom považujeme za predchodcu našej blížiacej sa smrti: pretože uložené je ľuďom raz umrieť a potom bude súd.⁶⁸ Tak teda každý deň trávme na svete, aby sme, kedykoľvek príde Pán života a smrti našej a vyžiada si od nás našu dušu, pripravení boli⁶⁹ odísť z tohto sveta a postaviť sa pred súdnu stolicu Kristovu.

Modlitba kresťana, ako vždy, tak obzvlášť v chorobe, po blahoslavenom konci⁷⁰ túžiaceho.

Najmilší Otec nebeský! Srdečne milý Vykupiteľ Ježiš Kristus! Ó, Bože Duchu Svätý! Verný, jediný a najvyšší Utešovateľ⁷¹! Ach, ako zle som ja svoj krátky život viedol, málo je dní môjho života, mnoho je mojich hriechov: najkratšie som žil pre Teba: viac a najlepšie časy som strávil v márnosti.⁷² Ach, ako mnoho dobrého som ja zanedbal, a ako oproti tomu mnoho zlého vykonal⁷³ a tým moje telo i dušu poškvrnil. Ach, odpusť mi, najmilší Otec, všetko z milosti! Ach, prikry všetko srdečne, milý Vykupiteľ, plášťom svojej nevinnosti a spravodlivosti. Ach, uzdrav moju ranenú dušu svojim⁷⁴ potešením, ó, láskavý Utešovateľ! Nauč ma spomenúť

⁶⁴ Evanjelium podľa Jána 5, 14.

⁶⁵ V origináli „milosť prenesená býva v chlípnosť“.

⁶⁶ V origináli „zamdlievať“.

⁶⁷ V origináli „povstali sme z jednej choroby, hotujeme sa k inej, novej“.

⁶⁸ List Židom 9, 27.

⁶⁹ V origináli „hotoví boli“.

⁷⁰ V origináli „skončení“.

⁷¹ V origináli „tešiteľ“.

⁷² V origináli „ako zle som ja svoj krátky život vynaložil, málo je dní môjho života, mnoho potom mojich hriechov: najmenší čas som Tebe živý bol“.

⁷³ V origináli „nazhromaždil“.

⁷⁴ V origináli „s Tvojim“.

si, že raz príde môj koniec,⁷⁵ že môj život má cieľ a ja odtiaľto musím odísť. Aj, moje dni⁷⁶ sú ako dľaň v Tebe a môj život je ako niť pred Tebou. Ach, aké nič sú všetci ľudia, ktorí však bezpečne žijú. Odchádzajú ako tieň: starajú sa a zhromažďujú, nevedia však, kto to vezme.⁷⁷ Preto, ó, Hospodin, čím sa mám utešovať? Len v Teba dúfam, vyslobod' ma zo všetkých mojich hriechov. Ja som prišelec⁷⁸ a pútnik, ako i všetci otcovia moji: ako som cudzí a hľadajúci obživu a nemám tu miesta trvalého,⁷⁹ ale budúce očakávam. Ja som ako nájomník, túžiaci po tieni. Viem, že si všetky moje dni, ktoré majú prísť, sčítal a do knihy svojej zapísal. Ach, daj mi spomenúť si, že môj život je prechod cez toto údolie biedy, že je putovaním, nezadržuj ma na tejto ceste. Ach, môj milý Otče, keď sa už môj čas, ktorý si mi uložil, naplní, keď dni, ktoré si do svojej knihy zapísal, dospejú do cieľa,⁸⁰ vtedy dopraj mi spásne, pokojne a radostne odísť z tohto života. Zbav ma milovania sveta a žiadosti dlhšie žiť.⁸¹ Daj mi pri rozlúčke chtivé a veselé srdce: odvráť všetok strach a bázeň: uchráň ma pred⁸² pokušeniami nepriateľa: ozbroj moju dušu zbrojou svojej spravodlivosti, štítom viery a lebkou⁸³ spasenia. Lebo si Ty, ó, Pane Ježišu Kriste, mojou múdrosťou, spravodlivosťou, mojím posvätením a vykúpením: Ty si môj život, potešenie, pokoj a radosť. Daj sa mi rozlúčiť vo viere, láske a nádeji. Zapáľ vo mne svätý smäd po večnom živote, aby ako jeleň ručí dychtivo po tečúcich vodách, tak aj moja duša dychtila po Tebe, žíznila po Tebe, živom Bohu, zo srdca hovoriac: Ó kedy k Tebe prídem, aby som videla Tvoju tvár! Daj mi spomenúť si na to, aké milé sú Tvoje príbytky:⁸⁴ daj sa mojej duši i telu radovať v Tebe, živom Bohu. Daj, nech moja duša ako prestrašený vtáčik nájde skrýšu, v ktorej by večne zostávať mohla, ktorou je trpké utrpenie a smrť môjho Vykupiteľa, Ježiša Krista. Hospodin zástupcov, Kráľ môj a Boh môj, vštep mi⁸⁵ čerstvú pamiatku nevinnej smrti môjho Pána Ježiša. O, Pane Ježišu Kriste, ukáž mi v mdlobe a úzkosti smrti Tvoje umučenie, Tvoje rany, Tvoje šrámy, Tvoju trňovú korunu, Tvoj kríž a smrť: ukáž mi Tvoj otvorený bok, Tvoje prebodnuté nohy a ruky, ktoré sú mojimi studnicami radosti a potešenia. Daj, nech počujem vo svojom srdci tie potešiteľné slová, ktoré si na kríži prehovoril: dnes budeš so mnou v raji. Ach, môj jediný lekár, uzdrav ma, lebo ja som ten ranený, ktorý upadol medzi lotrov. Obviaž moje rany, vylieč⁸⁶ moje bolesti, skrze bolesť Tvojich rán, skrze Tvoj boj so smrťou a skrze Tvoj krvavý pot. Uľav mojej smrteľnej úzkosti skrze Tvoju smrť, lebo Ty

⁷⁵ V origináli „nauč ma pomniť, že so mnou koniec raz byť musí“.

⁷⁶ V origináli „moji dňovia“.

⁷⁷ V origináli „poberie“.

⁷⁸ V origináli „príchodzí a podruh“.

⁷⁹ V origináli „ako som cudzí a pohostinu, a nemám tu miesta zostávajúceho“.

⁸⁰ V origináli „keď už čas môj dokonaný bude, ktorý si mi uložil, kedy moje dni svojho cieľa dôjdu“.

⁸¹ V origináli „vypušt' zo mňa milovanie sveta a neporiadnu žiadosť dlhšieho živobytia“.

⁸² V origináli „zachovaj ma od“.

⁸³ V narážka na Golgotu, kde stál Pánov kríž a Jeho utrpenie, vďaka ktorému smieme dúfať v spasenie – preklad názvu tohto miesta znie práve „lebka“.

⁸⁴ V origináli „príbytkovia Tvoji“.

⁸⁵ V origináli „vštep do mňa“.

⁸⁶ V origináli „oleč“.

si vzkriesenie i život, kto verí v Teba, aj keď umrel, bude žiť. Duše spravodlivých sú v Tvojich rukách, kde sa ich žiadne muky nedotknú. Blahoslavení sú mŕtvi, ktorí umierajú v Pánu od tej chvíle, lebo odpočívajú od svojich prác. Ach, Pane, daj mojej duši u Teba nájsť pravé stíšenie: povolaj ma k sebe, podaj mi svoju ruku ako Petrovi na mori, aby som nebol pohltený a prehovor ku mne: Pod' ku mne, ja Ťa občerstvím. Vyzleč ma, Pane, lebo už prišiel môj večer, polož ma do komôrky môjho odpočívania. Povolaj ma k sebe z temnoty do svetla, z biedneho putovania do pravej vlasti, zo služby hriechu do večnej slobody a spravodlivosti, zo smrti do života, z búrlivého mora tohto sveta na breh žiadostivej vlasti. Veď ma cez more úzkosti časnej smrti do pravej zaslúbenej zeme. Ach, vyslobod' ma z tohto hriešneho, nečistého života, lebo som žiadostivý toho čistého, svätého, božského života, kde niet žiadneho hriechu, iba samá spravodlivosť. Vyveď ma z tohto nepokojného života do pravého blahoslaveného pokoja, kde niet žiadnej práce a únavy, žiadnej choroby, žiadnej smrti, žiadnej starosti, žiadneho zármutku: kde je Boh všetko vo všetkom, kde Boh je našim pokrmom, našim rúchom, našim domom a svätým príbytkom, našou radosťou, našim životom. Tu budem mať slávne odpočinutie,⁸⁷ keď za svoju biedu a nereseť dosiahnem večnú a neskonálnu slávu, za tieto časné zármutky večnú radosť, za túto mdlobu nebeskú moc a silu, za túto chorobu večné zdravie, za tento časný život nesmrteľný život. Tak, (ako) Kristus je môj život, tak moja smrť je mojim ziskom. Ach, ako srdečne a milo chcem ja zložiť svoje smrteľné telo a nesmrteľné obliecť: ako vďačne chcem porušiteľné zvliecť a neporušiteľné na seba vziať: ako milo rád chcem moje krehké telo ako pšeničné zrno do zeme uložiť,⁸⁸ aby som vstal v sile a zelenal sa: vďačne chcem byť smrťou⁸⁹ do hrobu uložený, aby som povstal v sláve. Ó, upokoj sa teda, duša moja, lebo Hospodin učinil Ti dobro, On osuší slzy Tvojich očí, Tvoje nohy uchráni pred pádom.⁹⁰ Ja budem chodiť po krajine živých vždy a večne. Ach, otvor mi skôr dvere života, môj Pane Ježišu Kriste, lebo Ty si tými dverami, kto skrze Teba vojde, bude spasený. A pretože ja mám k Tebe, môj nebeský Ženích, prísť na svadbu, Ty vo dverách stojíš a na mňa čakáš, krásne ma teda najprv ozdob, obleč ma do svadobného rúcha Tvojej spravodlivosti a do bieleho sviatočného rúcha večnej soboty (!) a sviatku, aby moja duša čistá, nepoškvrnená a bez špiny pred Teba sa postavila. Daj mi počuť Tvoje radosné slovo: Pod' sem, požehnaný Hospodinov, vládni večne kráľovstvom Otca Tvojho, ktoré je od počiatku pre Teba pripravené, vojdí do radosti⁹¹ Tvojho Pána. Amen!

⁸⁷ V origináli „tu slávny fraymek budem mať“.

⁸⁸ V origináli „vsiať“.

⁸⁹ V origináli „skrze smrť“.

⁹⁰ V origináli „Tvoje oči zachová od slz, Tvoje nohy od pokľaknutia“.

⁹¹ V origináli „Tebe je pripravené, vojdí v radosť“.

Modlitba po prekonaní choroby

Predobrotivý, dlho zhovievavý a verný Bože a Otče, Tvoja vysoko zvelebená доброта a vernosť to učinila, že som úplne nezahynul:⁹² Tvojmu milosrdenstvu niet konca, ale každé ráno je nové a každý deň veľké, čo som teraz na sebe zjavne skúsil. Ach, keby som len takú nezaslúženú dobrotu, lásku a milosrdenstvo Tvoje hneď prenikavo uznať, zakúsiť a vidieť mohol, aký dobrý si, Hospodin! Lebo si Ty, nebeský Otec, v mojej chorobe veľké veci na mne dokázal. Ty si ma milostivo a otcovsky trestal a skrz to viedol k pokániu a obráteniu. Ach, čím sa odplatím Hospodinovi za Jeho všetky dobrodenia mne učinené: Hospodin, Bože môj, keď som k Tebe volal, uzdravil si ma, Hospodin, Ty si moju dušu vytrhol smrti a mňa ponechal na živé.⁹³ Lebo iba kratučko trvá Tvoj hnev, celý život potom v dobrodení,⁹⁴ z večera potrvá plač, ale ráno vráti sa pospevovanie. Teraz jasne spoznávam, že nechceš smrť hriešneho človeka, ale aby sa obrátil a bol živý.

Ach, najsvätejšia a najdôstojnejšia bytosť! Veľké sú divy Tvoje, ktoré si na mne preukázal, ja ich chcem zvestovať a rozprávať (o nich), aj keď ich nemožno vymenovať. Hospodin, kto je človek a syn človeka, že si ho tak vážiš: ó, aké veľké je milosrdenstvo Hospodinovo: On sa dáva láskavo nájsť tým, ktorí sa k Nemu obracajú. Nik⁹⁵ nemôže vyrozprávať Jeho skutky: kto môže Jeho veľkú moc vymerať: kto o Jeho milosrdenstve rozprávať a divy Jeho pochopiť: kto je Boh silný, podobný Tebe, ó Hospodin, ktorý by snímal neprávosti, ktorý by sa na veky nehneval,⁹⁶ pretože zaľúbenie máš v zľutovaní sa: navrátiac sa zľutuješ sa nad nami, podmaníš (si) neprávosti naše, ba uvrhneš do hĺbín morských všetky naše hriechy. Milosrdenstvo človeka sa vzťahuje iba na jeho blížneho, ale milosrdenstvo Božie vznáša sa na celý svet. Milosrdný Otče! Daj mi pre Tvojho milého Syna, Ježiša Krista k tomu prianiu dospieť, aby som – pokiaľ ešte v mojom tele ostane život⁹⁷ – nie podľa svojej, ale podľa Tvojej vôle bol živý. Zachovaj ma skrze moc Tvojho ducha, aby som nové životné sily, ktoré si na mojom tele i duši obnovil, k hriechu zase zle neužíval, a ako pes k zvratkom⁹⁸ sa nevrátil, alebo ako sviňa do hnojiska⁹⁹ nebežal, ale mi daj, nech sa všetkými silami tela i duše Tebe k službe a milovaniu dobrehého¹⁰⁰ odteraz až do konca môjho života odovzdávam a obetujem. Vyznávam, ó Bože môj, na moju hanbu a žalujem na seba, že keď si ma predtým na mojom tele mdlobou a chorobou trestal a mne zase pomohol ku zdraviu, vôbec som sa z toho nepoučil a vytrval v zlom: pre túto nevďačnosť mohol si ma teraz zahubiť¹⁰¹

⁹² V origináli „dokonca nevyhynul“.

⁹³ V origináli „mňa živého zachoval“.

⁹⁴ V origináli „v dobrej ľúbezności“.

⁹⁵ V origináli „žiadny“.

⁹⁶ V origináli „na veky nedržal hnevu svojho“.

⁹⁷ V origináli „čo ešte života môjho v tele pozostávať môže“.

⁹⁸ V origináli „k vývratku“.

⁹⁹ V origináli „do kálišta“.

¹⁰⁰ V origináli „k dobrolibosti“.

¹⁰¹ V origináli „so mnou koniec učiť“.

a mňa ako neplodný strom úplne¹⁰² vyťať, aby som nadarmo nekazil zem. Ale Tvoje milosrdenstvo láskavo sa vznášalo nado mnou, že si ma nechcel podľa zásluhy v hneve svojom zahubiť: lebo Ty si Boh a nie človek.

Nech neprestáva, ó, svätý a verný Bože, toto Tvoje milosrdenstvo nado mnou aj naďalej rozprestierať svoje krídla lásky. Daj mi, nech po tomto súžení – nie podľa môjho tela a mysli mojej – nech novú čerstvosť a sily dosahujem a cítim: ale obzvlášť obnovuj môjho ducha skrze znovu rodiacu moc Tvojho večného ducha, nech od tohto okamihu¹⁰³ čisté srdce a novú myseľ v sebe nosím, nové myslenie mám, nové slová novým jazykom hovorím a nové skutky ducha vykonávam. Daj, nech slávnú moc víťazného vzkriesenia Ježiša Krista nie iba vo svojej duši zakušujem, ale skutočne¹⁰⁴ Jeho oživujúcu moc svojou rečou a konaním ohlasujem a nech dávam môjmu Svetlu bez pokrytectva tak svietiť, aby si Ty, ó, Otče nebeský, vďaka tomu bol pochválený. Nech mám svoju chorobu pred očami¹⁰⁵ po celý čas môjho života a moju smrteľnosť a ničomnosť mi na pamäť privedie. Nechaj vo mne dozrieť¹⁰⁶ to sväté predsavzatie, nech od teraz pred každým zlým spoločením utekám, zlé žiadosti svojho tela v sebe umŕtvujem, márnosti sveta živo poznávam a opúšťam a tak nový, duchovný život na seba beriem. Riad' ma skrze Tvojho svätého Ducha, aby som ďalej tak bol živý, aby každý na mne mohol poznať, že moja choroba mi v mnohom priniesla úžitok¹⁰⁷ a aby mnohí boli poučení mojim príkladom, ako všetky utrpenia a neresti, ako aj choroby im na to majú slúžiť, aby skrze ne k pokániu a polepšeniu svojho života boli privedení. A pretože, ó, dobrotivý Bože, Tvojmu prútu som ešte neušiel, ale Tvojim riadením ľahko sa môže stať, že pod Tvoj bič zase padnem: teda porúčam sa Tebe dušou i telom: prosím Ťa teda pokorne, aby si láskavo nakladal so mnou a mne svojou božskou milosťou pomáhal, keď na mňa chorobu naložiť ráčiš, moje bremeno niesť a ak sa Tebe bude páčiť, zase k plnému zdraviu a sile ma navrátiť. Za chcem Tebe srdcom i ústami a ovocím ducha od tohto času za všetko, čo si mi dobrého učinil a činiť budeš, chválu a vďaka vzdávať, skrze Ježiša Krista, môjho Pána. Amen.

Iné vzdávanie vďaka po dosiahnutí zdravia

Ó, všemohúci, milosrdný Bože, ja prichádzam teraz pred Tvoju najsvätejšiu tvár a ďakujem Ti z hĺbky¹⁰⁸ môjho srdca, že si ma zasa pozdvihol z mojej choroby. Ja sa rozpomínam na hodiny ťažkostí, horké bolesti, na smutné noci a veľké ohrozenie¹⁰⁹ môjho života, v ktorom som ležal a stonal. Ale, hľa, Tvoja mocná ruka ma z môjho lôžka pozdvihla: Ty si ma postavil na nohy a v chorobe dokázal svoju moc nado mnou. Tvoja dobrotivosť odňala žalosť odo mňa a prepásala ma

¹⁰² V origináli „do konca“.

¹⁰³ V origináli „času“.

¹⁰⁴ V origináli „v skutku“.

¹⁰⁵ V origináli „nech choroba moja po všetok čas života môjho mi pred očami stojí“.

¹⁰⁶ V origináli „spôsob vo mne“.

¹⁰⁷ V origináli „že moja choroba vo mne mnohý úžitok pri mne k dobrému spôsobila“.

¹⁰⁸ V origináli „z gruntu“.

¹⁰⁹ V origináli „nebezpečenstvo“.

veselosťou. Hospodin, Bože môj, ty si sa v úzkosti zľutoval nado mnou, Tvoje milosrdenstvo až doposiaľ mi pomáhalo. Už viem a som si istý tým, že kto sa Boha bojí a Jemu slúži, ten po súžení potešený a z ťažkostí oslobodený býva a po káraní milosť nachádza. Lebo Ty, ó Bože, nemáš radosť zo zahynutia nášho,¹¹⁰ dávaš po búrke slncu svietiť a ráčiš po plači nalievať radosť. Toto milosrdenstvo a otcovskú vernosť som cítil aj vo svojej chorobe: preto, pokiaľ som nažive, spomínať budem na úzkosť mojej duše a pred všetkými vyzdvihovať¹¹¹ budem Tvoju moc a milosrdenstvo. Ty si, ó, všemohúci Pane, požehnal lekárstvo, Ty si mi uľavoval od bolesti, dal si mi sily na znášanie ťažkostí a po smutných nociach prepožičal si mi dni občerstvenia, v mojom súžení ako Otec zmiloval si sa nado mnou. Preto chváľ, duša moja, Hospodina a všetky moje vnútornosti Jeho sväté meno: dobroreč, duša moja, Hospodinovi a spomínaj si na všetky Jeho dobrodenia. Dobrorečiť budem Hospodinovi vždy,¹¹² vždy (bude) chvála Jeho v mojich ústach. V Hospodinovi chváliť sa bude moja duša, čo započujúc tichí a chorí, budú sa veseliť. Oslavujte Ho so mnou všetci, ktorí ste niekedy ako ja v úzkostiach, chorobe a trápení stonali a vyzdvihujme jednomyselne Jeho veľké meno. Keď som ja biedny volal, Hospodin ma vyslyšal a zo všetkých úzkostí vyslobodil. Ktorí v svojich ťažkostiach na Hospodina hľadia a k Nemu sa v modlitbách utiekajú, tých tvár nebýva zahanbená, nedopustí, aby smutní odišli od Jeho trónu,¹¹³ ale zmiluje sa nad nimi. Ach, Bože môj, daj, nech táto mne preukázaná milosť a milosrdenstvo navždy ostane¹¹⁴ pred mojimi očami a v mojom srdci. Teraz viem a uvidel som, že Ty si Boh silný, že Ty poznáš a môžeš urobiť mŕtvych živými, chorých zdravými, slabých mocnými a zarmútených veselými. Keď som bol blízko smrti, Tvoja dobrotivosť zachovala môj život. Preto som si, ó, Bože, do svojho srdca pevne vložil, že darované zdravie, znovu mi prepožičaný život a roky, ktoré podľa Tvojho uváženia¹¹⁵ mám zostať na svete, na Tvoju česť obrátim a v pravej zbožnosti tráviť budem. Ach, ja som v mojej chorobe a bolestiach skúsil a spoznal, že zlato a striebro, česť a sláva sveta ani dobrí priatelia nemohli so mňa sňať bremeno kríža: ale keby si mi nebol pomohol, môj život by sa skončil¹¹⁶ a zahynul by som vo svojom súžení. Preto nebudem už dychtiť po márných veciach, ale v Tebe mať srdečnú radosť. Prijmem voči Tebe to sväté predsavzatie¹¹⁷ – keď sa mi tá Božia milosť udiala – že už odrieknuc sa bezbožnosti a svetských žiadostí, triezvo, spravodlivo a pobožne žiť budem na tomto svete, aby som, ako oné múdre panny, keď Ty v hodine smrti a konca môjho života prídeš na svadbu¹¹⁸ Baránkovu, do večnej radosti a slávy pripravený bol vstúpiť. Ach, pomôž mi k tomu, môj milý nebeský Otče, pre Krista Ježiša, môjho drahého Spasiteľa. Amen.

¹¹⁰ V origináli „nemáš ľúbošť v zahynutí našom“.

¹¹¹ V origináli „vyvyšovať“.

¹¹² V origináli „každého času“.

¹¹³ V origináli „nedopustí im smutným odísť od svojho trónu“.

¹¹⁴ V origináli „bude“.

¹¹⁵ V origináli „rady“.

¹¹⁶ V origináli „bol by som svoj život dokonal“.

¹¹⁷ V origináli „vložím už v seba ono sväté predsavzatie“.

¹¹⁸ V origináli „keď Ty s mojou hodinkou smrti a môjho života koncom prídeš na svadbu“.

Modlitba človeka, z choroby sa uzdravujúceho

Láskavý a milosrdný Pane Bože, Milovník ľudského života! S akým srdečným vzdávaním vďaky a chválou má duša Tvoju otcovskú lásku a vernosť oslavovať, ktorú na mne dokazovať začínaš: Ty si ma za hriechy bolestivou chorobou spravodlivo navštívil, ale vďaka svojej nezmernej dobroty začal si jej silu mierniť¹¹⁹ a mňa z brán smrti vyvádzať. Čím sa teda odplatiť mám Hospodinovi za také mne učinené dobrodenie: chváľ, duša moja, Hospodina a nezabudni na to, čo dobré Ti učinil: ktorý odpustil Ti všetky neprávosti a uzdravuje všetky Tvoje choroby, ktorý uchránil Tvoj život pred¹²⁰ zahynutím a korunuje Ťa svojim milosrdenstvom. Prosím Ťa teda, môj Bože, pokorne, ráč moje vrátené sily zo dňa na deň obnovovať a dopĺňať, aby som po čase¹²¹ v kresťanskom zhromaždení a cirkvi obeť chvály a vzdania vďaky Tebe mohol obetovať. Pri tom daj, nech táto choroba mi na to slúži, aby som nie iba na tele, ale i na duši bol uzdravený. Ach, daj mi, Hospodin, poznávať Tvoju veľkú moc, že si Ty ten veľký Pán života a smrti, že Ty človeka jedným slovom umŕtviť i oživiť, raniť i uzdraviť môžeš. Predstavuj srdcu môjmu živo a ustavične krehkosť, márnosť a pomínutelnosť moju, aby som, poznajúc ju, pokoril sa pod Tvojou mocnou rukou a o pozemské veci nestál, ale po nebeských túžil. Odpusť mi, ó, môj Bože, ak som sa v tejto chorobe netrpezlivosťou alebo reptaním proti Tebe previnil a nepočítaj mi to za hriech, ale nech to i všetky moje hriechy sú krvou Ježiša Krista zahladené a zmazané. Daj mi svojej milosti, aby som teraz mi darované a ešte očakávané sily tela znovu zle neužíval k hriechu, ale radšej, aby som všetkými silami tela i duše Tebe a Tvojej službe sa obetoval a odovzdal. Nech nikdy, môj drahý Spasiteľ, Tvoje srdečné a verné napomenutie z môjho srdca nevymizne,¹²² ktoré si onomu Tebou uzdravenému človeku dal: Hľa, si učinенý zdravým, nehreš viac, aby sa Ti niečo horšie neprihodilo. Daj, nech skrze moc Tvojho svätého Ducha som premenený a obnovený k novému životu, aby tak svetlo môjho pobožného správania sa¹²³ pred mojimi spolu veriacimi¹²⁴ svietilo, aby si Ty, môj láskavý Bože a Spasiteľ, vďaka tomu bol oslávený. Nech mám túto chorobu pred očami po celý čas zostávajúceho mi života, aby som si vždy spomenul na svoju smrteľnosť, všetkých hriechov sa vystríhal a prežíval svoj život v každodennom pokání. Medzitým – pretože z Tvojho milosrdenstva som zbavený choroby, ale nie smrti¹²⁵ – preto daj mi, ó Bože, na moju smrť vždy a starostlivo pamätať, nech sa v celom mi zostávajúcom živote tak pripravujem, aby som, keď to bude Tvoja vôľa, bol pripravený prejsť z tejto časnosti do večnosti. Ach, vyslyš ma, Bože môj, vyslyš ma pre Ježiša Krista a Jeho trpké umučenie. Amen.

¹¹⁹ V origináli „podľa Tvojej nevymeranej dobroty začal si jej zväzky rozvázovať“.

¹²⁰ V origináli „uchoval Tvoj život od zahynutia“.

¹²¹ V origináli „svojim časom“.

¹²² V origináli „nevypadne“.

¹²³ V origináli „obcovania“.

¹²⁴ V origináli „spolu - kresťanmi“.

¹²⁵ V origináli „z choroby mojej vyvedený, ale smrti zbavený nie som“.

Záver

Dielo, ktoré som sa v predloženom príspevku usiloval preložiť do súčasnej podoby slovenčiny, poskytuje skromný kamienok v mozaike názorov končiaceho sa „storočia rozumu“ na posledné veci človeka – chorobu, s ňou spojené utrpenie a smrť. Keďže však autor neopomína ani vďačnosť po uzdravení, presvitá týmto spiskom predsa len jemný lúč nádeje. Každopádne sa jedná podľa mojej mienky o knižku, pochádzajúcu z pera vzdelaného autora, ktorá – hoci sa opiera prakticky výlučne o teologické argumenty – má čo ponúknuť i dnešnému čitateľovi. Ak už nič iného, nuž aspoň námet na zamyslenie sa nad tým, aký je každý z nás krehký a ako málo postačuje, aby sa náš život ubral úplne nečakaným smerom.

JUSZUF BÁCSI PALESZTINÁBAN – EGY 90 ÉVES ÚTI BESZÁMOLÓ IZRAELRŐL

UNCLE JUSZUF IN PALESTINE – 90-YEAR OLD TRAVEL JOURNAL
ABOUT ISRAEL

ZSENGELLÉR József – XERAVITS Géza*

In the paper, a 90-year-old travel journal is introduced, which revives memories of trips to Israel in 1928 through the eyes of a 32-year-old bachelor. The uncle Juszuf, how his friends would call him, was Jozef Kovács (originally Kovalcsik) and he was born in Újpest in 1896. After his studies in 1924, he decided to take several foreign journeys abroad. In his travel journals, he described his experiences, insights, but also pictorial material (tickets, passenger lists, etc.). He recorded his experiences on the typewriter. He often visited the author's grandfather, and talked about his travels and read his travel journals. He had given them to the author's family before he passed away. The paper introduces the excerpts from his notes about the journey over the Mediterranean Sea, visits to Palestine, Egypt and Greece in 1928.

Key words: travel journal, the Mediterranean region, 20th century, history.

Bevezető

A modern útikönyveket általában olyanok írják, akik bejárták és ott élve vagy többször felkeresve jól megismerték az adott országot. Úti beszámolót azonban már a középkor óta készítettek vállalkozó kedvű világutazók, akik átutazóként látogatták meg a kontinensek legkülönbözőbb pontjait. A régi leírások későbbi korok olvasói számára a múltbeli állapotok láttatása mellett számos olyan információt tartalmaznak, melyek történelmi, néprajzi és vallástörténeti adalékokkal gazdagíthatják tárgyi tudásunkat. Jelen úti beszámolónk egy éppen 90 évvel ezelőtti utazás élményeit eleveníti fel az 1928-as, Izrael államisága előtti Palesztina vidékéről egy 32 éves magyar agglégény szemével.

Kovács (eredetileg Kovalcsik) József 1896-ban született Újpesten. Az 1905-ben alapított újpesti Magyar Állami Főgimnáziumba 1907-ben iratkozott be, abba az évfolyamába, mely osztály később azzal büszkélkedhetett, hogy 6.-ban tanította őket Babits Mihály. Babits 1911/12-es tanév során tanított irodalmat Újpesten, még a gimnázium régi, Löwy¹ és Deák utca sarkán található épületében. Néhány tanulóval készült is egy közös kép a később híressé vált költővel.

1914-es érettségijét követően tört ki az első világháború, melynek során Kovács József négy évet harcolt külföldi frontokon.² Ezt követően feltehetően el-

* Bevezető: Zsengellér József, szövegjegyzetek: Xeravits Géza.

¹ Ma Venetiáner utca.

² Úti beszámolója így ír: „Érettségi után nyomban kitört a világháború és katonának kellett be-

végezte a jogi egyetemet, majd a rendőrség kötelékébe állt be nyomozónak.³ Újpesten élt aggregényként egy bérlakásban a Lőrincz utcában.

1924 júliusában egy hirtelen ötlettől vezérelve kezdte el külföldi utazásait, melyeket útinaplókba rögzített gépírással és az utazások során összegyűjtött képeslapokkal, könyvillusztrációkkal, saját fényképekkel és egyéb dokumentumokkal (belépőjegyek, utas listák, stb.) színesített. 1924 és 1930 között öt nagy utazást szervezett. 1924 (Bécs); 1925 (Olaszország: Bolonga; Firenze, Nápoly, Róma, Velence); 1926 (6 európai ország: Ausztria, Németország, Belgium, Anglia, Franciaország, Svájc); 1928 Földközi-tengeri körutazás (Egyiptom, Palesztina, Görögország), 1930-ban a skandináv országok (Dánia, Norvégia, Svédország). Ezt követően több utazásáról, ha voltak is, nem készített hasonló beszámolókat.

Kovács József nagyapám, Mády Gyula református lelkész, esperes⁴ gimnáziumi osztálytársa és jó barátja volt. Társaságukba tartozott még Lazíczius Gyula nyelvész professzor,⁵ Pajtás (Pfundstein) Iván koronaőr és Mándoki René ezredes, valamint Boócz Károly, aki a Szovjetunióba házasodott. Kovács a társaság mókamestere volt, és csak Juszufnak hívta mindenki. Az 50-es évek előtt gyakori vendég volt nagyapámnál, nagyhangon, vidáman beszélgettek bevonva a családot is, de 56 után börtönbe került, így sokáig elmaradt. Amikor a 60-as években újra megjelent, már megtört, hajlott hátú öregember volt, bár kedvesége megmaradt, látogatásai csendesebb, zárkózottabb beszélgetésekké váltak.⁶ Jómagam kisgyerekként találkoztam vele élete vége felé, és titokzatos látogató alakját a Juszuf bácsi elnevezés csak tovább fokozta. 1973 és 78 között halhatott meg, pontos idejét már nem tudjuk, de halála előtt még nagyapámnak ajándékozta az úti beszámolókat tartalmazó négy kötetet, melyet már gimnazistaként nagy lelkesen olvastam. Xeravits Géza kollégámnak is megmutattam, aki felvetette a közzétételt, annotált formában.

Az alábbi részlet a Földközi-tengeri körutazás Palesztinát bemutató beszámolója. Abból is azt a részt emeltük ki, amelyik az ókori Izrael történetének színhe-lyein vezet végig.

1928 januárjában hirdették meg az „osztálykülönbség nélküli”⁷ társasutazást Trieszt – Korfu – Egyiptom – Palesztina – Ródosz – Athén – Velence útvonalon: *1. Mittelmeer – Reise 1928, a „Stella d'Italia” gőzössel*. Az utazásra 1400 pengőt gyűjtött össze.⁸ Kovács feljegyezte, hogy extra kiadásként szmokingot és sport-

vonulni. Alkalmam nyílt a 4 háborús év alatt külföldi városokat látni, da azokat csak összelőve, felgyűjtva.” (2.).

³ *Hajóutazás Bécsbe*, 6. „Évek múlva találkoztam vele újra, mikor is házasság szédelgés miatt én tartóztattam le.”

⁴ „Mády Gyula” in SIPOS, L. et al. (szerk.). Újpest Lexikon. Újpest : Kossuth Kiadó, 2002, p. 327.

⁵ „Lazíczius Gyula dr.” in SIPOS, L. et al. (szerk.). Újpest Lexikon. Újpest : Kossuth Kiadó, 2002, p. 313-314.

⁶ Életrajzi adatait édesanyám, Zsengellér Józsefné Mády Katalin, és nagybátyám, Dr. Mády Ferenc beszámolóiból szereztem, akik gyerekként sokat találkoztak Juszuf báccsival, aki Mókucinak szólította őket.

⁷ A kabinokon kívül mindenki ugyanazt a szolgáltatást kapta.

⁸ Az 1920-30-as években a tisztviselők átlagos fizetése 160 pengő volt havonta.

ruhát csináltatott, látcsövet és fényképezőgépet vásárolt. Ez utóbbi információ azért érdekes, mert saját eredeti felvételeket is tartalmaz a kötet. A hajó 123 utasa közül 18 magyar volt. Március 3-án indult az út és 25-én ért véget. Az Egyiptomot Port Szaidnál elhagyó luxushajó március 12-én kötött ki Haifán, melyet nyüzsgő ipari és kereskedelmi városként jellemez, arab, néger és zsidó lakossággal. A kikötő azonban még nem volt kiépítve, így távol, az öböl közepén horgonyoztak le és motorcsónakokkal szállították a partra az utasokat. Kovács megjegyzi, hogy az előző évben ugyanez a hajó a viharos hullámszél miatt nem tudott lehorgonyozni, így a Palesztinai látogatás elmaradt. Palesztinában az első úti cél Jeruzsálem volt. Akkoriban Haifából Jeruzsálembe kétféleképpen lehetett gyorsan eljutni. Vagy a britek által kiépített Haifa-Jaffa; Jaffa-Jeruzsálem vasútvonalon, vagy autóval. A beszámolóból kiderül, hogy ha öten béreltek egy autót, akkor azzal olcsóbban lehetett megtenni az utat, mint vonattal. Körülbelül hét órába tellett a 170-180 km távolság megtétele a „makadám vagy aszfalt” borítású úton. Megközelítésként a Haifa – Názáret – Nablusz – Jeruzsálem útvonalat követték. A „palarétegű” hegyes vidéket nagyon kopárnak írja le, melyek alját kaktuszok borítják. Vörös hosszúsőrű juhokról ír a napló, amiket fátyollal eltakart arcú „fehér csuhás arab nők” őriznek. Az úttal kapcsolatban Názáretet említi meg, „A közeli völgyben lapul meg Názáret városa. A lapostetejű, kockaszerű, keleti stílusú házaik kőből épültek. Most is vakolatlanok, mint mikor Jézus élt a falai közt. – A várost övevő kopár hegyeken a kaktuszok társaságában néhány olajfát is látni. – A városban most is oly kevés kút van, mint a bibliai időkben. A kutak az út mentén állnak, ahonnan a vizet a nők fejükön kancsókban viszik haza. A kutaknál a karavánok is itatnak... Az egyik kút Máriáról Jézus anyjáról van elnevezve.” A társaság megállt Jákób kútjánál, de Kovács nem írja, hogy ez már Nablusz mellett volt, de kiemeli, hogy a „görögkeleti papok” értsd görög ortodoxok kezelésében áll az a „kupolás kápolna”, amit a kút fölé emeltek.

Egy fontos adalékot elmond még a Nablusztól délre található hegyek kopárságáról. „E hegyeket egykor világhírű cédruserdők borították, melyből hajóépítésre alkalmas fát termeltek. E cédrusokat a törökök mind kivágták és abból maguknak hajókat építettek, vagy e célra, a velencei hajósoknak adták el jó pénzért. Így e hegyekről eltűntek az erdők, melyek a homokot lekötötték. Az eső évszázadok során pedig lehordta a homokot. Így lettek kopárak e hegyek.”⁹

Március 15-én reggel hagyták el Jeruzsálemet. Jaffán és Tel-Avivon keresztül bérautóval, illetve vonattal jutottak vissza Haifára. Kovács megfigyelése szerint a földművelésben és az utak építésében csak „négerek és arabok” vettek részt, „Zsidók csak a zsidó települési helyeken végeznek ily munkát.” (69.) Tel-Avivval kapcsolatban megemlíti, hogy 8 éve kezdték el építeni „a világ zsidóságának támogatásával, ... hogy a pusztaságban felépítsék az első új zsidó várost.” (70)¹⁰ A város állapotáról azt írja, hogy a palotákat és házakat faviskók váltják, attól függően, hogy a telket kapott tulajdonosok milyen anyagi háttérrel rendelkeznek.

⁹ A fáraók, Jézus és a művészet szülőföldjén, 56.

¹⁰ Ekkorra már számtalan zsidó település létesült Palesztinában. Az első új város Petah Tikva („A reménység kapuja”) 1878-ban jött létre Tel-Avivotól 10 km-re. Tel-Avivot 1909-ben alapították.

Ugyanakkor a város egyes kerületei más-más gazdasági berendezkedést követ a kapitalistától a kommunistáig, „kicsinyített kisérleti állam ez a város.” „A 8 éves város még nagyrészt kövezetlen és nagy a rendtelenség.” (70). A vonat 3 óra alatt ért el Tel-Avivból Haifára.

Bár nem tartozik szorosan a választott témánkhoz, mégis érdekességként megemlítjük, hogy a hazaúton a hajó elromlott, és majdnem hajótörést szenvedtek egy nagy viharban. Kimenekítő hajókkal jutottak el Athén kikötőjébe. A megjavított hajó végül március 23-án futott be Velencébe, lezárva Kovács József legnagyobb szabású és kalandos utazását.

Az úti beszámoló részletét tudományos jegyzetekkel láttuk el, melyek egyrészt kommentálják a szöveget, másrészt az újabb régészeti és történeti kutatások eredményeivel, további olvasmányajánlásokkal egészítik ki. A szöveget az eredeti helyesírás szerint közöljük.

A fáraók, Jézus és a művészet szülőföldjén: Egyiptom, Palesztina és Görögországban. 1928 (részlet)

Palesztinában. Érkezés Jeruzsálembe. Március 12.

Lassan beesteledik! Távolban már látszik a kivilágított Jeruzsálem. – A többzser éves régi városrészt régi várfalak veszik körül. A modern város a falakon kívül terül el és itt vannak a szállók is. – Az arab és zsidó lakosság közt elég feszült a viszony.¹¹ A sofförünk arab és ezért arab szállóba akar vinni minket. Mi azonban zsidónál akarunk megszállni, mert az tud németül is.

Kikötünk egy zsidó szállónál. Hat szobából áll, melyek tiszták. A kőpadlózatot perzsa szőnyegek borítják. Még folyóvíz is van bennök. – Én Bodnárral kerülök egy szobába. Előbb egy jó rituális fürdőt rendezünk. – A szakállas zsidó házigazdánk kóser vacsorát szolgál fel.

Vacsora után az új városrészben betérünk egy arab kávéházba. Belül is arab stílus és lugasszerű bokszkra oszlik. A parketten jazz zenére tánc folyik. – Borozgatás közben mi is táncra perdülünk.

¹¹ A 20. század elején felgyorsuló zsidó bevándorlás egyre erőteljesebben alakította át Palesztina etnikai arculatát, ami az arab lakosság tiltakozását váltotta ki. GUR, A. „Journey to Early-Twentieth-Century Palestine as a Jewish Immigrant Experience.” In *Jewish Social Studies*, 9 (2003), p. 28-64; idem, „Galveston and Palestine: Immigration and Ideology in the Early Twentieth Century.” In *American Jewish Archives Journal* 56 (2004), p. 129-150; COHEN, M. J. *The Origins and Evolution of the Arab-Zionist Conflict*. Berkeley : UCLA Press, 1989. További konfliktusforrás volt, hogy a britek által 1921-ben kinevezett jeruzsálemi főmufti, Amin al-Husseini kifejezetten és aktívan szemben állt a cionizmussal. MATTAR, P. *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin Al-Husayni and the Palestinian National Movement*. New York : Columbia University Press, 1992; ZVI ELPELEG. *The Grand Mufti: Haj Amin Al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*. London : Routledge, 1993. Az utazás idején egy évvel vagyunk az 1929-es palesztin lázongás kitörése, és fél évvel az 1928. szeptemberi, a Siratófalnál történt incidens előtt, az eseményekhez lásd KOLINSKY, M. *Law, Order and Riots in Mandatory Palestine, 1928-35*. London : Macmillan, 1993; SEGEY, T. *One Palestine, Complete: Jews and Arabs Under the British Mandate*. New York : Holt, 2001, p. 295-327; SABBAGH, K. *Palestine: History of a Lost Nation*, New York : Grove/Atlantic, 2008.

Jeruzsálemben. Március 13.

Reggeli után házigazdánk kerit részünkre egy vezetőt. Egy lengyel-zsidó fiú ez, aki tud németül, angolul és arabul is.

A régi városrészt akarjuk ma megtekinteni. Hogy azonban a várfallal övezett régi városba bejussunk, előbb át kell mennünk az új városrészben, ahol lapostetejű emeletes házak épültek. Ezek földszintjén modern berendezésű üzletek találhatók. – Itt vannak a kaszárnyák is. – Az uccákon élénk a forgalom. A közlekedés-irány jobboldali.¹² Az ősi teherszállítás-formát megszemélyesítő tevékaravánok mellett egész modern teherautók is robognak.

A legrégebbi városnegyed a zsidók által emelt ősi várfalak övezik. Ezek jórészt a rómaiak lerombolták. E városrészt a török uralom alatt, már a középkorban újabb várfallal vették körül.¹³ E várfal a bástyákkal, tornyokkal és boltíves kapukkal igen festői képet nyújt. Mi a Jaffa kapun lépünk be a régi városrészbe.

Elsőnek a bazárnegyed keressük fel. Itt a szűk uccákban lapos, vagy kupolás tetejű házakat találunk. Ezeket az uccákat boltíves tetőzet fedi,¹⁴ amin egyes nyílásokon jut be a napfény és némi levegő. – Van arab és zsidó bazárnegyed. – Egy-egy uccában csak egyféle árut lehet kapni. – Ugy az arab, mint a zsidó árusok közt többféle embertípust találni. Hiszen a zsidók is a világ minden tájáról verődtek itt össze. Közülük az északafrikaiak nagyon hasonlítanak az arabokhoz. Ezek és a spanyol eredetű zsidónők közt nagyon szép példányok találhatók. – A mohamedán árusok törökök, arabok és néger. Mivel az áru egy részét az uccára is kirakják, így alig van hely a közlekedésre. Már annál is inkább, mert emberek kivül, áruval megrakott tevék és szamarak is résztvesznek a tülekedésben.

Apró műhelyekben és malmokban rudhoz kötött tevéket látunk körben járni. Primitív gépezetet tevék tartják mozgásban. A tevék tehát a motort helyettesítik. A szemük be van kötve, hogy az állandó körbenjárástól el ne szédüljenek.

A bazárnegyed után a Haram esh Sherif negyed következik. Ez egy várfallal övezett négyszöget képez. Ez a legősbibb városrész.¹⁵

¹² Bár Palesztina ekkor brit mandátumi terület, a közlekedés irányát a német rendszert követő korábbi, török közigazgatás határozta meg.

¹³ Zsidók által emelt ókori falak mára mindössze a Templomhegy oldalában maradtak fenn. A jelenlegi városfalakat Nagy Szulejmán uralkodása idején építik, Szinán pasa tervei alapján. WIGHTMAN, G. J. *The Walls of Jerusalem: From the Canaanites to the Mamluks*. Sydney : Meditarch, 1993; WEKSLER-BDOLAH, S. „Early Islamic and Medieval City Walls of Jerusalem in Light of New Discoveries.” In *Unearthing Jerusalem: 150 Years of Archaeological Research in the Holy City*. (Katharina Galor – Gideon Avni eds.) Winona Lake : Eisenbrauns, 2011, p. 417-451; KÜCHLER, M. *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 92-124.

¹⁴ Ez a bazár legrégebbi része, a keresztes eredetű, ún. Hármasszűk, a Szent Sír tőzsomszédságában.

¹⁵ A Haram as-Sarif (a Templomhegy) a világ egyik legrégebb óta működő kultuszhelye. Történetének közérthető összefoglalása GOLDHILL, S. *A jeruzsálemi templom. A zsidók, keresztények és muszlimok szent helyének története*. Debrecen : Gold Book, 2006.

Itt állott Dávid és Heródes palotája,¹⁶ valamint Salamon hires temploma. Már csak néhány fal maradt fen belőlük. Ezt nevezik a sirámok falának.¹⁷ Ugyanis itt siránkoznak a zsidók hajdani nagyságukon. E falak tövében minden időben nagyszámu siránkozó zsidót találni. Sok itt a zsidó koldus és előimátkozó. Ezek erőszakosan követelnek alamizsnát. Azt hangoztatják, hogy az ő imájukat feltétlenül meghallgatja az Isten. A zsidó zarándokok kívánságukat egy papírszeletre írják fel, amit a szentfalak réseibe kell bedugni. Ezután pénzt kell adni az itteni előimátkozóknak, hogy ők is imádkozzanak a kérés beteljesüléséért. Ezek, valamint a kérelmező is, jajveszékelő, hangos imába kezdenek. E sivalkodást fokozza a leprás, vak, szifilisz, nyomorék koldusok hangos baksis kérése, ami háborzogató.

A régi zsidó templom helyén a görög császárság idejében keresztény templom és a szentföldi lovagok palotái épültek fel.¹⁸

Ezeket a törökök lerombolták. Helyükbe török templomokat és minaretteket építettek.¹⁹ – Ezek közt a legnagyobb az Ómár mósé. Ez nyolcszögletű formájával teljesen elüt az egyiptomi arab mósék stílusától. Előtte egy szintén nyolcszögletű, kupolás mosdókat áll. – A mósé 700-ban épült.²⁰ Kupolájának átmérője 30 m.²¹ – A mósé belső falait színes fájansz és a Korán szövegéből vett arab feliratok díszítik. – A kupolát tartó oszlopok mind más márványból készültek. Közepén egy szikla látható, amelyen a zsidók szerint Ábrahám a fiát akarta feláldozni. A mohamedánok szerint viszont Mohamed erről a szikláról szállt fel a menybe.

¹⁶ Dávid palotája a Templomhegytől délre fekvő Ófel-dombon állhatott, konkrét lokalizációja máig nem ismert, jöllehet újabban egyesek azonosítani vélték, lásd MAZAR, E. „Did I Find King David's Palace?” In *Biblical Archaeology Review* 32/1 (2006), p. 16–27, 70. A kérdéshez lásd pl. FINKELSTEIN I. et al., „Has King David's Palace in Jerusalem been Found?” In *Tel Aviv* 34 (2007), p. 142–164; REICH, R. *Excavating the City of David: Where Jerusalem's History Began*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 2011. Heródes idején a hegy déli falánál az ún. Királyi Sztoa állt, egy reprezentatív oszlopcsarnok. A király palotája a város nyugati szélén emelkedett. PELEG-BARKAT, O. *The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968–1978, Directed by Benjamin Mazar. Final Reports, Volume V. Herodian Architectural Decoration and King Herod's Portico (Qedem 57)*. Jerusalem : Israel Exploration Society, 2017.

¹⁷ A Siratófal a templomkörzet külső fala. Ekkor még nem volt meg a mai, széles térség előtte (Western Wall Plaza), azt csak 1967-ben, a Hatnapos Háború után alakították ki, a Marokkói negyed lerombolásával. ABOWD, T. „The Moroccan Quarter: A History of the Present.” In *Jerusalem Quarterly File* 7 (2000), p. 6–16; RICCA, S. *Reinventing Jerusalem: Israel's Reconstruction of the Jewish Quarter After 1967*. London : Tauris, 2007, p. 113–118.

¹⁸ A Templomhegyen a bizánci korban nem volt semmi, a keresztény város szellemi középpontja a Szent Sír temploma volt. Keresztény templomokat és palotákat a kereszties korban alakítottak ki a hegyen, ezekhez lásd pl. BOAS, J.A. *Jerusalem in the Time of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City Under Frankish Rule*. London : Routledge, 2001, p. 79–82. PRINGLE, D. *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus: Volume 3, The City of Jerusalem*. Cambridge : Cambridge University Press 2007, p. 397–434.

¹⁹ Felcserélhetően használja a török és arab népvneket.

²⁰ Az épület 691-re készült el, Abd al-Malik Umajjád kalifa parancsára. Az épület szakirodalma óriási, lásd pl. KAPLONY, A. *The Haram of Jerusalem, 324–1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power*. Stuttgart : Steiner, 2002, p. 313–370; GRABAR, O. *The Dome of the Rock*. Cambridge : Harvard University Press, 2006.

²¹ Az átmérő valójában 20,2 m.

A közelben van az Aksa mósé. Ez egész különleges. Ugyanis ez eredetileg egy bizánci stílusú keresztény templom volt, melyet Jusztiniánus császár emelt.²² Ezt a törökök mósévá alakították át és így a bizánci stílus gót és arab stílussal keveredett. E mósét övező, olajfákkal ültetett kertben több művészi kut van. A park szélén elhúzódó várfalakról letekintve, az alanti völgyben terül el a Getszemáné kert, mögötte az Olajfák hegye. E helyeken töltötte Jézus tanítványai az utolsó éjszakáját elfogatása előtt. Ezen, öreg olajfák által gyéren borított hegyoldalon minden keresztény felekezet emelt magának templomot és kolostort. Ezeket egymástól nem csak dogmabeli ellentét, de várfalak is elválasztják. Legnagyobb kolostort az orosz cárok emeltek, továbbá Vilmos császár.²³ Ebben politikai célzat volt. Mindketten idáig akarták hatalmukat kiterjeszteni.

Ebédelni a hotelünkbe megyünk. Ott kóser kosztot kapunk. Gersli levest, tengeri halat és báránypörköltet. Egyik sem izlik, így csak a tésztától és gyümölcstől lakom jól. Feketézés közben egy itt élő magyar zsidó mérnök keres fel minket. Ő most itt vízvezetékot épít. Vízgyűjtő medencének Salamon király kertjében volt tavakat használja fel. Ő építette az ujpesti víztornyot is. – Ismertette velünk az itt élő zsidóság helyzetét. Akik gazdagon érkeztek ide, csak azért, hogy majd itt haljanak meg őseik földjén, azok jól élnek. De a többinek sokat kell, küzdeni a megélhetésért.

Dél előtt megnéztük a többi régi zsidó vonatkozású helyeket, továbbá a mohamedánok 2 szent templomát. Ezután a kereszténység szent helyeit keressük fel. – Palesztina tehát három hitfelekezet szentföldje.

Elsőnek a Sirtemplomot keressük fel. Ez Jézus sirja felé épült. – Itt emlitem fel, hogy a zsidó vezetők az arab templomok közelébe nem mert jönni. Csak messziről mutatta meg nekünk. Félt az arab idegenvezetőktől. – Most pedig hasonló okból a keresztény templomokba sem mert bejönni, csak megmutatta. – A Sirtemplomnál nem maradtunk vezető nélkül, mert egy keresztény felhasználásra tapadt ránk.

²² Ez tévedés, az épületet al-Walid kalifa építtette, első változata 705-re készült el; KAPLONY, A. *The Haram of Jerusalem, 324-1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power*. Stuttgart : Steiner, 2002, p.; GRABAR, O. *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*. Princeton : Princeton University Press, 1996.

²³ Az orosz épületek az 1886-ra felépült, aranykupolás Mária Magdolna templom, és a hegygerincen a Mennyei Bemenetel monostora, míg a német, az ugyancsak a hegygerincen álló, a 20. század legelején épült Augusztina Viktória kórház. HOPWOOD, D. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*. Oxford : Clarendon, 1969; KUSHNER, D. (ed.). *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social, and Economic Transformation*. Leiden : Brill, 1986, p. 263-279 és p. 372-401; ARAD, L. „The Augusta Victoria Hospice on the Mount of Olives and Kaiser Wilhelm II's Peaceful Crusade.” In *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes* 9/10 (2005), p. 126-147.

A Sirtemplom helyén Krisztus idejében temetkezésül szolgáló barlangok voltak.²⁴ Egy ilyenbe temették Jézust is. – E felé Konstantin császár a 3-ik században egy bizánci stílus templomot emelt.²⁵

Ezt a törökök nagyrészt feldúlták,²⁶ de később megengedték, hogy restaurálják. Utóbb, századok során több változtatáson esett át. Így most különböző korok stílusának keveréke. Részben a velencei Márk templomhoz hasonló.

A templom alatti barlangüregeket kápolnákká alakították át és azok mindegyike más szekta tulajdonában van.²⁷ A falakat diszitő régi mozaik képek, a szárnyas oltárok, mind a bizánci festők stílusában készültek. Mindegyik kápolnában egy szerzetest találni. Pizskos konkurencia folyik. Mindegyik azt hangoztatja, hogy az ő kápolnijában volt Jézus sirja és nem a másokban, tehát csak az ő kápolniját nézzük meg. Ezt azért teszi, hogy ő kapjon alamizsnát. – Különösen az orosz szerzetesek erőszakosak, mert ők most az orosz szovjettől semmiféle támogatást nem kapnak és így az alamizsnából tengődnek.

A templom előtti árusok toladodón és hangosan kínálnak olvasót, szentképet és más kegytárgyat. Zajuk behallik a templomba. E zajhoz járul a benti szerzetesek hangos magyarázata. Így e vásári zaj lehetetlenné teszi a vallásos áhitatot a hívőkben.

Felkeressük a Via Doloróza uccát. Tipikus keleti ucca ez. A keleti stílus házakat több helyen boltív köti össze. Akárcsak a velencei sóhajok hidja. Ebben az uccában állt egykor Pilátus palotája, ahol Jézust halálra ítélte.²⁸ Ennek helyén most kápolna épült. – Egy másik kápolna arról nevezetes, hogy annak helyén van az a börtön, ahol Jézust fogva tartották és halála előtt megkínózták. Szűk, sötét csigalépcsőn jutunk le a pinczeszerű volt börtönbe. Mellette vannak az őrség egykori

²⁴ Egy ilyen barlang az épületen belül máig látható, ez az ún. Arimatiai József sírja. A Szent Sír irodalma parttalan. Az épület régészetéhez lásd elsősorban COÜASNON, Ch. *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*. Oxford : Clarendon, 1974, CORBA, C.V. *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme (3 kötet)*. Jerusalem : SBF, 1981. Lásd továbbá BIDDLE, M. *The Tomb of Christ*. Phoenix Mill : Sutton, 1999; BIDDLE, M. et al. *The Church of the Holy Sepulchre*. New York : Rizzoli, 2000; PRINGLE, D. *The Churches...*, p. 6-72.

²⁵ A konstantini bazilika 326-335 között épült fel.

²⁶ Az első bazilikát 1009-ben romboltatta le a Fatimida kalifa, al-Hakim. Alakjához lásd CANARD, M. „al-Hakim bi-Amr Allāh.” In LEWIS, B. et al. (eds.). *Encyclopaedia of Islam. Volume III*. Leiden : Brill, 1986, p. 76b-82a; HALM, H. *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten 973-1074*. München : C. H. Beck, 2003, p. 167-304.

²⁷ A szent helyek status quoja rendkívül bonyolult, sok vitával terhelt kérdés. Jó összefoglalás ROCK, A. *The Status Quo in the Holy Places: A General Survey of the Status Quo, with Detailed Accounts of the Cenacle and Dome of the Holy Sepulcher*. Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1989; kialakulásához lásd PERI, O. *Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*. Leiden : Brill, 2001; GUINN, D. E. *Protecting Jerusalem's Holy Sites: A Strategy for Negotiating a Sacred Peace*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, p. 21-37.

²⁸ Pilatus praetoriumának ez a lokalizációja téves hagyomány. Akkor alakult ki, amikor – a keresztet követően – a keresztény zarándokok csak a közelben levő Oroszlános-kapun át mehettek be a városba. A kérdéshez lásd pl. GIBSON, S. „The Trial of Jesus at the Jerusalem Praetorium: New Archaeological Evidence.” In EVANS, A. C. (ed.). *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*. Peabody : Hendrickson, 2011, p. 97-118.

szobái. – Kijövünk újból az uccára. Ezen azután vitte vállain Jézus a keresztyét a Golgoták hegyére. –Ilyen lehetett ez az ucca akkor is. Sőt az emberek is. Szakállas öreg zsidók és négeres csoszognak, fehér kaftanban. Fátalos nők kökorsókban visznek vállukon vizet mint 2000 év előtt. – Most is kell ügyelniök, hogy a ládákkal megterhelt tevék le ne lökjék a korsót a válluk, vagy fejükről. Minden tekintetben a bibliai idők képe elevenedik itt fel.

A József kapun hagyjuk el a várost.²⁹ A falak tövében találjuk a különböző fajok és felekezetek régi temetőit.³⁰ –

A várost övező alacsony hegyek oldalába egykor sírboltokat válytak ki, Ezek hasonlók a mi hegyoldalba épült borpincéinkhez.

Ezek egyike volt Jézus anyjának: Máriának sírhelye. Ezt egy orosz szerzetesrend kápolnává alakította át.³¹ Ebben sok mécses függ, a falait pedig fekete képű és erősen aranyozott Mária képek borítják. Ezeket a hívők rengeteg fogadalmi ékszerrel halmozták el. – Itt egy szerzetes erőszakosan több alamizsnát követel. Mivel másképp nem tudok tőle szabadulni, hát ingerülten eltaszítom magamtól, hogy kimehessek. – Sajnálom.

Most pedig elsétálunk a Getszemáné kertbe és az Olajfák hegyére. Itt több a különböző keresztyén felekezet által emelt templom, mint az olajfa. – Különösen festőiek a hagymatornyu orosz templomok. E hegyről elénk tárul a falakkal övezett ősi város egész, festői panorámája.

A közeli Sion hegyen ugyancsak különböző keresztyén templom és kolostor épült.³²

Hogy a város összes régi, festői kapuit megismerjük, a falak mentén bejárjuk a várost. A kapukat különböző stílu vártornyok övezik. Ilyenek: a Dávid, Antónia és Damaskuszi kapu. A szállodánkban elfogyasztott vacsora után felkeressük a Héber Színházat.³³ Ma a „Jákob és Rachel” című színmű kerül előadásra. Ugy a színlap, mint a belépőjegy héber szövegű. E kőszínház hasonló a pesti kültelki nagyobb mozikhoz. Más színház nincs. A közönség nem ölt magára jobb ruhát, ha színházba megy. A belépőjegyet emlékül elteszem. Ruhatár nem kötelező. Bár tiltva van, szünet alatt bent dohányoznak. A színmű abban az időben játszódik, mikor a zsidók még nomád életet éltek. A szereplők tehát állatbőr ruhát viselnek. – A diszlet a legmodernebb, kubista irányzatú. – A szerző és rendező abból az elgondolásból indultak ki, hogy abban az időben a zsidóknak még csekély szóbeségük volt, miért is egész egyszerű nyelvezettel és inkább mimikával fejezték ki magukat. Így aztán a héber nyelv dacára egész jól megértettem a tartalmat. Ez pedig röviden a következő: I.felv. Rachel, kin csak lágyékfedő van, a sivatag kutjánál

²⁹ Az Oroszlános-kapu kereszties elnevezésének (Josafát-kapu) egy szokatlan változatát használja.

³⁰ Az Oroszlános-kapu mellett muszlim temető van.

³¹ Felcseréli az orosz és ortodox szavakat; Mária sírja görög és örmény tulajdonban van. Az épülethez lásd pl. PRINGLE, D. *The Churches...*, p. 287-306; BAGATTI, B. et al. *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Getsemani*. Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1971.

³² A Sion-hegyen nem sokkal korábban (1900-1910) épült fel a német bencések Dormitio-apátsága, jellegzetes, centrális templomával.

³³ A mandátumi időszak zsidó színházát tárgyalja pl. ROKEM, F. „Hebrew Theater from 1889 to 1948.” In BEN-ZVI, L. (ed.). *Theater in Israel*. Ann Arbor : UMi Press, 1996, p. 51-84.

megismerkedik Jákobbal, kit akkor lát először. Jákobon állatbőr-ruha van. Első látásra megszeretik egymást. – II. felv. Rachelt az apja odaigéri Jákobnak. – III. felv. Sátorak közt készülnek a lakzira. Néger vénasszonyok segédkeznek a vacsora elkészítésében. Kecsebőrtömlőkben hozzák a bort. Pásztortűz mellett lakmároznak és eléneklik a lakodalmi dalokat, amihez östáncot lejtenek. A fátlyallal erősen letakart Rachel Jákobbal bevonul egy sátorba a nászjére. – Éjszaka lesz. Jákob boldogan jön ki a sátorból egy kis pihenőre. Kint rátalál a siró Rachelre. Kiderül, hogy Rachel apja becsapta Jákobot és az idősebb lányát sózta rá. Tehát Jákob a másik lánnyal töltötte a nászjét. Az apa megnyugtatja Jákobot, hogy csak dolgozzon még részére 7 évig, akkor a másik lányt is megkapja. – A rendezés, a színészek játéka abszolút művészi teljesítmény volt. És hogy ezt Jeruzsálemben láttam, az külön egy élmény.

A Holt Tenger és Jordán partján II. Betlehembben Március 14.

Ma délelőtt először a Holt-tengert keressük fel. Autóval kora reggel indulunk. – Ebédet, evőeszközt és ásványvizet viszünk magunkkal. –

Érdekes alakzatu, kopár hegyek közt, jókarban lévő aszfaltúton robogunk, mély szakadékok mentén. Sűrűn találkozunk tevékaravánokkal. – Némely völgyben nyomorúságos kis beduin farm lapul meg. Datolyapálma ültetvény övezi. – Órákon át kopár, terméketlen vidéken járunk.

Első állomásunk: Jerikó. Egy magas dombon rátalálunk az egykori várfal és város maradványaira.³⁴ – E várost a zsidók olymódon foglalták el, hogy harsonákkal és pléhedényekkel éktelen zajt csaptak, amitől a falak lehullottak.³⁵

A közelben, egy völgyben terül el a mai Jeriko falva. Arabok lakják. Nyomorúságos fészek. A kőből épült viskók tetejét cserép helyett csak pálmalevél fedi. Egy kis patak folyik el mellette, melyet megduzzasztanak és annak vizével öntözik a banán, datolya és narancsligeteket. A faluban néhány bolt, továbbá egy emeletes, egyszerű kis hotel is található.

Délfelé jár az idő. Pokoli hőség van. Szerencsére olcsó itt a hatalmas jaffai narancs és így annak levével oltjuk szomjunkat.

Feltűnik a Holt-tenger. Azon részénél állunk meg, ahol a Jordán belétorkollik. – Alacsony kopár hegyek veszik körül e kistengert, és így a Balatonunkhoz hasonló, azon különbséggel, hogy itt a hegyek teljesen kopárak.

E tengerke vize túl sós.³⁶ Annyira, hogy emiatt sem hal, sem más élőlény nem tud megélni benne. Ezért holt-tenger. – E sós jellegét sótermelésre használják ki. Csatornák vezetnek ki a tengerből, honnan a vizet a nap melege elpárologtatja és így a csatorna fenekén ott marad a só.

³⁴ Tel esz-Szultánt az 1860-as évek végétől ássák. Régészetéhez lásd pl. KENYON, M.K. „Jericho, Tell es-Sultan.” In STERN, E. (ed.). *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Jerusalem : Israel Exploration Society, 1993, P. 2:674–681; SALA, M. „The Archaeological Expeditions to Tell es-Sultan (1868–2012).” In WAGEMAKERS, B. (ed.). *Archaeology in the Land of 'Tells and Ruins': A History of Excavations in the Holy Land Inspired by the Photographs and Accounts of Leo Boer*. Oxford : Oxbow Books, 2014, p. 117–130.

³⁵ A város elfoglalásának legendáját József könyve 6. fejezete közli.

³⁶ A Holt-tenger sótartalma kb. 34%.

A parton egy csárdát fedezünk fel. Fából épült, a tetőzete pedig pálmalevélből készült. – A közelben van egy 20 ágyas, fából épült hotel és néhány rozszant be-
duin viskó.

A csárda asztalainál lepihenünk. Először is azt élvezzük, hogy végre egy kis hűvös helyen vagyunk. – Nézzük a tengernyi vizet, mely fürdésre csábit. Nem lehet ellenállni. Elő a fürdőtrikókkal! Már is bent lubickolunk a hűs vízben. Oly sós a víz, hogy marja a szánkat és szemünket. – Mikor kijövünk a vízből, a nap melege testünkről a vizet azonnal elpárologtatja és a testünket finom sóréteg borítja.

Fürdőruhában ülünk le a csárdában ebédelni. A csárdás jó hideg sört, majd kitűnő feketét szolgál fel. Sőt gramafónzenével is kedveskedik. Ebéd után a Jordán partján folytatjuk az utunkat. Ugy hat, mint a Tiszapartja. Vize zöldes színű, partjait füzesek és nádasok szegélyezik. Most is oly szabályozatlan, mint mikor Jézust itt Szent János megkeresztelte. – Áradása ellen az arabok úgy védekeznek, hogy fából készült házaikat cölöpökre építik.

Fene nagy a hőség! Szerencsére találunk a víz partján egy csárdát. Falait sakál, hód, vidra stb. bőrök borítják. A csárda hűségében üdítő italt kebelezvén be, tovább robogunk, hogy mielőbb Betlehemből lehessünk.

A kopár hegyvidék közt vezető út mentén gyakran látunk nomád, vándor be-
duin törzseket, kik sátrakban tanyáznak.

Bethlehem közelében, az út mentén egy kupolás kis épület tűnik fel. Megállunk. Rachel sirja van itt.³⁷ Öreg szakállas zsidók kis zsákokban oly homokot kínálnak emlékül megvételre, mely Rachel sirjáról való. A zsákon ezt héber szöveg jelzi. – Én egy üres sajt Dobozt töltöttem meg itteni homokkal és ezt otthon öreg zsidó ismerőseimnek osztottam ki, kik áhitattal vették át e sajt zagu homokot.

Napnyugtakor pillantjuk meg a dombokon épült Bethlehem városát. – Kockaszerű, emeletes, arab stílusú házai lapos, vagy kupolás tetőjűek. Ablakai most is oly kicsinyek és, oly magasan vannak, mintha még most is mindegyikben hárem lenne.

Elsőnek azt a templomot keressük fel, mely Jézus születése helyén épült. Mivel a lovagok a középkorban erődtítményekkel összeépítették, hát alig vehető ki a templom.

A templom előcsarnokába is egy erődtítményen jutunk be. A templomot Constantinus császár építette és pedig keleti bazilika stílusban.³⁸ 5 hajóra oszlik és a fából készült mennyezetét korinthuszi márványoszlopok tartják. Falait az őskeresztény időkbeli származó mozaik és freskoképek díszítik.³⁹ – A 2 oldalhajó

³⁷ Fontos zarándokhely a Jeruzsálem és Bethlehem közötti úton. Történetét és jelentőségét feldolgozta STRICKERT, M. F. – WEEPING, R. *Jews, Christians, and Muslims at the Fortress Tomb*. Collegeville : Liturgical Press, 2007, p. 57-137.

³⁸ A konstantini bazilika jelen formáját a 6. századi, jusztinianuszi átépítés során nyerte el. Az épület történetéhez lásd HARWEY, W. *Structural Survey of the Church of the Nativity*. Bethlehem, Oxford : Oxford University Press, 1935; PRINGLE, D. *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus: Volume 1, A-K (excluding Acre and Jerusalem)*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993, p. 137-157; BACCI, M. *The Mystic Cave: A History of the Nativity Church at Bethlehem (Convivia 1)*. Roma : Viella, 2017.

³⁹ A bazilika falait borító mozaikok keresztes koriak, BOASE, T. S. R. „Mosaic, Painting, and Minor Arts.” In WAZARD, W. H. (ed.). *A History of the Crusades, Volume IV: The Art and Architecture*

kis kápolnákra oszlik. Ezek különböző keresztény vallás tulajdonában vannak.⁴⁰ A görögkeleti templomokban szokásos mécsesekkel és fekete Madonnákkal vannak telítve.

A templom alatt barlangok találhatók, melyek valamelyikében született Jézus. Mindegyik barlang más-más vallás tulajdonában van és kápolnának rendezték be.⁴¹ Természetes, hogy mindegyik vallás szerzetesei azt állítják, hogy az ő barlangjuk a Megváltó születési helye. Közben gyertyát igyekeznek elég erőszakosan a hívőkre rásózni. Szóval Jézus születési helyén is vásári hangulatot idéznek elő a papok.

Majd bejárjuk a keskeny, zeg-zugos uccákat, melyek aránylag elég tiszták. – Itt a kézműves arabok az uccán dolgozgatnak, mert lakásukban fülledt meleg van. – Este lévén, a hegyekből most terelik haza a nyáját a házakba. Az asszonyok nyomban, még az uccán, a házuk előtt megfejik a juhokat.

A városon kívül megtekintjük még Salamon király egykori függőkertjének tárait.⁴² E tavakból nyeri most Jeruzsálem vízvezetéke a vizét.

A tavak menti hegyoldalon találjuk Salamon király híres háremének romjait, ahol a király 300 csinos nőt tartott.

Este lehült a levegő és így kellemes volt autózni hazafelé.

Házigazdánk ma rántott hallal, füstölt marhanyelvvel és rántott csirkével lepett meg.

Ujo Juszuf v Palestíne – 90-ročný cestopis o Izraeli

V príspevku je predstavený 90-ročný cestopis, ktorý oživuje spomienky na cesty po Izraeli v roku 1928 očami jedného 32-ročného slobodného mládenca. Ujo Juszuf, ako ho priatelía familiárne nazývali bol Jozef Kovács (pôvodne Kovalcsik) a narodil sa v roku 1896 v Újpesti. Po štúdiách sa v roku 1924 náhle rozhodol podniknúť niekoľko zahraničných ciest. Vo svojich cestopisoch opisoval svoje zážitky, postrehy, ale aj obrazový materiál (vstupenky, zoznamy pasažierov a pod.). Svoje zážitky zaznamenal na písacom stroji. Často navštevoval starého otca autora príspevku, rozprával o svojich cestách a svoje cestopisy dal aj na prečítanie. Pred smrťou ich daroval práve autorovej rodine. V príspevku sú úryvky z jeho cesty v Stredozemnom mori, z Palestíny, Egypta a Grécka z roku 1928.

of the Crusader States. London : University of Wisconsin Press, 1977, p. 117-139, kül. 119-122; HUNT, L.-A. „Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of ‘Crusader’ Art.” In. *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), p. 69-85.

⁴⁰ Az északi keresztthajó örmény, a déli görög tulajdonban van. A bazilika status quojához lásd pl. PICKETT, J. „Patronage Contested: Archaeology and the Early Modern Struggle for Possession at the Church of the Nativity, Bethlehem.” In KÜHNEL, B. et al. (eds.). *Visual Constructs of Jerusalem.* Turnhout : Brepols, 2014, p. 35-44.

⁴¹ A barlangokban a görög és latin egyháznak van tulajdonjoga. A Születés barlangja és a jászol az ortodoxoké, míg a latinoké Szent József, az Aprószentek és Szent Jeromos barlangja.

⁴² Ez a vízvezeték-rendszer feltehetően a Hasmoneus-korban kezdett kialakulni, majd Heródes tökéletesítette. Egészen 1967-ig használatban volt. ABU KHALAF, M. „The Local Landscape Effects of a Regional Water System in Artas, 1850–1948.” In *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 2 (2014), p. 209-228.

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

ŽUPINA, Miroslav. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte.*

**Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 134 s.
ISBN 978-80-555-1970-8.**

Monografia doc. ThDr. Miroslava Župinu, PhD., pod názvom *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte* je venovaná súčasnému pravoslávne chápaniu dôležitých kozmologických a antropologických otázok knihy Genesis v duchu kresťanskej antropológie. Zároveň je táto monografia výsledkom riešenia vedecko-výskumného projektu Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku „Teologický a duchovný odkaz svätého Symeona Nového Teológa“, čo jej dáva možnosť preniknúť nielen do vedecko-teologického prostredia, ale aj výraznejšie ovplyvniť cirkevný život cez odpovede na tie najprirodzenejšie antropologické otázky v kontexte pravoslávneho pohľadu na človeka od jeho stvorenia po eschatologický ôsmy deň. Z toho vyplýva, že autor v práci skúma rôzne antropologické otázky od pôvodu sveta a človeka, života prvých ľudí v raji, pádu človeka a jeho dôsledkoch cez obnovenie padlej ľudskej prirodzenosti až po eschatologickú perspektívu človeka. Analyzuje vyššie vymedzené okruhy otázok, s dôrazom kladeným tak na biblickú exegézu, ako aj na patristickú tradíciu pravoslávnej teológie, integrujúcu bohatú teologickú a duchovnú skúsenosť cirkevných otcov. Práve ich empirická teológia predstavuje nenahraditeľnú devízu pri skúmaní vybraných antropologických otázok cez

prizmu Božieho nazerania na svet v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte.

Predmetná vedecká monografia predstavuje syntézu pravoslávneho teologického chápania základných antropologických otázok, ktoré nachádzame v 1. Mojžišovej knihe Starého zákona. Autor v nej prezentuje v našom teologickom prostredí nový vedecký prístup, založený na „optike“ protológia – história – eschatológia, ktorý celú antropologickú problematiku umiestňuje aj mimo historických rámcov stvoreného sveta (bytia), čím sa otvárajú nové možnosti pre formulovanie kresťanského učenia o pôvode sveta, človeka, jeho páde v raji, dôsledkoch pádu, aké zanechal na ľudskej prirodzenosti až po eschatologickú perspektívu života človeka vo večnosti.

Vedecká práca je rozdelená do siedmich kapitol, ktoré sú v logickom usporiadaní a podávajú svoj obsah uceleným a prehľadným spôsobom. Autor sa v nich bližšie venuje teologickému a filozofickému chápaniu času, objasňuje základné pojmy, s ktorými bude pracovať – protológiu, históriu a eschatológiu, ktoré vníma ako etapy Božieho Zjavenia v kontexte stvorenia a ikonómie spásy človeka. Preto sa autor následne venuje problematike stvorenia sveta, pôvodu zeme a svetla, pôvodu človeka cez učenie o Božom obraze a podobe, vymedzuje prvotný stav človeka, jeho pád, objasňuje pravoslávne učenie o prarodičovskom hriechu a jeho dôsledkoch a svoje bádanie ukončuje vysvetlením eschatologického obnovenia človeka.

S istotou môžeme tvrdiť, že doc. M. Župina svoju prácu pevne ukotvil na nosných pilieroch biblického a patristického učenia,

zvlášť na empirickej teológii významných cirkevných otcov, ako napríklad svätí: Gregor Nysský, Gregor Teológ, Symeon Nový Teológ alebo Maxim Vyznávač. Chceme vyzdvihnúť, že autor na základe veľmi dobrého poznania prameňov pravoslávnej patristickej teológie, publikovanej v edícii *Patrologia Graeca* (PG), dokázal posunúť vedeckú poznatkovú oblasť do nových rozmerov, ktoré sú nielen originálne a prínosné, ale majú svoj potenciál byť ďalej rozvíjané aj z pohľadu iných teologických disciplín biblickej, patristickej, praktickej alebo systematickej teológie.

Ak cieľom tejto vedeckej monografie bolo priniesť čo najúplnejšie biblicko-patristické učenie o človeku, jeho pôvode a perspektíve v soteriologickej rovine, tak môžeme konštatovať, že autor v práci obsiahol tie najpodstatnejšie antropologické východiská. Robí presvedčivé a teologicky jasné závery, z ktorých je možné jednoducho prijať pravoslávny pohľad na skúmané otázky. Človek, ako koruna tvorstva, bol obdarený viacerými výnimočnými darmi, pričom ich rozvoj, zdokonaľovanie k dokonalosti, je podmienené jeho slobodným rozhodnutím pre synergickosť so svojím Stvoriteľom. V tom tkvie integrita aj rovnováha ľudskej prirodzenosti – mať bezprostredný a osobný vzťah s Bohom na báze slobodného rozhodnutia preň. V tomto jedinečnom vzťahu je možný rozvoj, napredovanie, zjednocovanie, a tak aj dosiahnutie stavu nezvratnej a definitívnej dokonalosti – zbožštenia.

Práca, samozrejme, okrem množstva zodpovedaných otázok, po dôkladnom oboznámení sa s jej závermi, vyvoláva asociácie mnohých ďalších otázok, ktoré sa vynárajú pri štúdiu Svätého písma alebo kresťanskej antropológie. Sme však presvedčení, že položený základ novopatristického (nie scholastického – ako uvádza autor) spôsobu myslenia bude využitý v ďalších podobných vedeckých prácach.

Monografia je aj po formálnej a technickej stránke na veľmi vysokej úrovni, obsahuje menný aj vecný register. Jazyk práce je

jasný, štylisticky aj gramaticky zodpovedá štandardom. Autor využil, a to oceňujeme, množstvo pramennej (biblickej aj patristickej) literatúry, ktorú vhodne doplnil kvalitnou vedeckou a odbornou, domácou aj zahraničnou súčasnou tvorbou.

Na záver podčiarkujeme originalnosť, kreativitu, novátorský vedecký prístup, prezentované závery a celkový prínos predmetnej monografie pre ďalší rozvoj odboru pravoslávnej teológie.

Ján Husár

VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve I. 1. – 3. století. Praha :*

Krystal OP, 2018. 254 s.

ISBN 978-80-7575-033-4.

Už spomínaná publikácia vznikla na základe nadácie Renovabis a vydalo ju vydavateľstvo Krystal Op v Prahe v roku 2018. Táto predstavovaná kniha vyšla na podnet autora Davida Vopřadu, knihu rozdelil do šiestich kapitol, ktoré sa následne členia na akési ďalšie podkapitoly.

Prvá kapitola s názvom Teológia kňazstva v prvých storočiach (s. 9 – 30) poukazuje na prvé tri storočia cirkvi, kde zároveň zdôrazňuje, že hľadanie teologickej reflexie kňazstva a jeho podstaty bude veľmi ťažké. Zdôrazňuje skutočnosť, že z danej doby sa zachovalo veľmi málo písomných prameňov, ktoré by nám umožnili urobiť si obraz o cirkevnej službe. Taktiež je vo veľkej miere komplikovaný aj obsah patristických spisov z danej doby. V tejto prvej kapitole sa autor zaoberal pojmi na označenie cirkevných služieb, a teda episkopos, presbyteros či diakonos.

Druhá kapitola sa nazýva Nový zákon (s. 31 – 42), tu autor poukazuje na to, že Nový zákon predstavuje oproti Starému zákonu nový pohľad na bohoslužbu a na kňazstvo. Opisuje listy, ktoré sú adresované Timotejovi a Titovi, ktorých poslanie priamo nadväzuje na Pavlovu misiu a ktorým sa

dostalo poverenie ustanoviť predstavovaný presbyter nových cirkevných cirkví. Timotejova činnosť je situovaná do Efezu a Títova na Krétu.

Tretia kapitola pod názvom Apoštolski otcovia (s. 43 – 74) poukazuje napríklad na spis Učenia dvanástich apoštolov, ktorý patrí k najstarším svedectvám o živote cirkvi na konci

1. storočia. Avšak pôvod tohto spisu je objavený až v roku 1873 Filotheem Bryen- niem v jednom z rukopisov v jeruzalemskom Chráme Božieho hrobu. V tejto kapitole sú zahrnuté

aj listy, ako napríklad List Korintánom, List Efezanom, List Tralleským a pod.

Štvrtá kapitola sa nazýva Apológia 2. storočia (s. 75 – 89), tu autor opisuje Justina,

ktorý bol cirkevným otcom, filozofom a taktiež prvým a najvýznamnejším predstaviteľom kresťanských apologétov. Autor veľmi podrobne opisuje túto historickú osobnosť, a teda, že samotná kresťanská cirkev ho uctievala ako svätého a patróna filozofov. Opisuje aj jeho život a dielo Dialóg so židom Tryfónom a taktiež dve diela Apológii, ktoré sú adresované cisárovi Antoninovi Piovi a jeho synom. Táto štvrtá kapitola zachytáva aj samotný život a činnosť Ireneja z Lyonu, ktorý bol najvýznamnejším kresťanským teológom 2. storočia. Bol biskupom v galskom Lugdune, dnešnom Lyone, a podľa tradície zomrel mučeníckou smrťou.

Piata kapitola s názvom Kresťanský Východ v 3. storočí (s. 91 – 138) sa venuje významným osobnostiam v rámci cirkevných dejín. Úvod tejto kapitoly autor venoval životu Klementa Alexandrijského, ktorý bol cirkevným otcom a predstaviteľom alexandrijskej katechetickéj školy a bol azda aj jedným z najvýznamnejších grécky píšucich kresťanských učiteľov v tomto období. Svoju pozornosť autor upriamil aj na Órigenesa, pri ktorom autor uvádza, že to bol azda najproduktívnejší a najvplyvnejší autor kresťanského staroveku. Čitateľ sa tu dozvie aj o Dionýsiovi z Alexandrie či o rozhodnutí Antiochijskej synody.

Posledná kapitola pod názvom Kresťanský západ v 3. storočí (s. 139 – 210), čiže záver tejto monografie, je venovaný Quintusovi Septimiusovi Florensovi Tertullianovi, ktorý bol rímskym právnikom, cirkevným otcom a latinsky píšucim autorom, pričom jeho diela sa nám dochovali. Autor sa veľmi dôkladne snažil poukázať na jeho život. Taktiež sa tu uvádzajú aj informácie o svätom Cypriánovi, ktorý sa vlastným menom volal Thascius Caecilius Cyprianus. Autor poukazuje na jeho život a činnosť. Bol biskupom Kartága a dôležitým starovekým kresťanským spisovateľom.

Predkladaná publikácia od autora Davida Voprádu, s názvom Kněžství v prvních stáletích církve I. 1. – 3. století, prináša obrovský prínos v rámci cirkevných dejín. Musím zdôrazniť, že táto kniha predstavuje výber z najstarších patristických textov vzťahujúcich

sa na služby biskupov či kňazov. Sprievodom týchto textov je vždy uvedený stručný prehľad jednotlivých autorov a ich náuky. Okrem naozaj obsiahleho úvodu do danej problematiky tu nájdeme aj podrobné okomentované texty apoštolov, apoštolských otcov či Apologetiku z 2. storočia, počnúc cirkevnými otcami a spisovateľmi z 3. storočia, ako napr. Klementa, Órigena či sv. Cypriána a mnoho ďalších. Je nám známe, že prvé tri storočia života cirkvi nám neponúkajú žiadne systematické pojednanie o kňazstve a práve táto monografia sa snaží podať ucelenejší obraz na danú problematiku cirkvi.

Jana Dziaková

Via Sancti Martini. Szent Martin útjai térben és időben. Szerkesztette Tóth Ferenc és Zágorhidi Czigany Balázs. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2016. 375 s. ISBN 978-963-416-047-2.

Výročie narodenia svätca v kresťanskom priestore predstavuje výnimočnú príležitosť nielen na uctievanie jeho pamiatky, ale tiež realizáciu podrobnejšieho a čo najobjektívnejšieho skúmania tradície s ním spojenej. Svätý Martin patrila i v súčasnosti patrí v celej Európe medzi často uctievaných svätcov. Jeho pôsobenie i putovanie po Európe môže byť vnímané aj ako prenos historickej tradície do každodenného života. Svätý Martin totiž v čase keď žil, patrila k najväčším cestovateľom, dožil sa vysokého veku a stal sa prvým svätcom, ktorý nezomrel ako martýr. Jeho cesta viedla z Panónie do Talianska, odtiaľ do Gálie a postupne aj do ďalších miest, prevažne v západnej Európe. Okrem Savarie, Pávie, Poitiers, Mamiens, Tours, Trieru či Paríža sa aj na doslova stovkách ďalších miestach v súčasnosti stretávame s pamiatkami na tohto svätca.

V roku 2015 sa uskutočnila dôležitá medzinárodná konferencia pri príležitosti 1600. výročia jeho narodenia. Toto podujatie malo špecifický náboj, pretože ho pripravili v jeho rodisku, niekdajšej antickej Savarii, resp. v dnešnom maďarskom meste Szombathely. Jedným zo zámerov organizátorov sa stalo tiež upozornenie na to, čím tradícia spojená s postavou sv. Martina v duchovnej rovine, ale tiež pri prežívaní každodenného života, spája európske národy. I vďaka tomu publikácia obsahuje takmer dve desiatky vedeckých štúdií venovaných rôznym oblastiam, témam i problémom, ktoré sa spájajú s osobou či uctievaním tohto svätca. Z tohto množstva kvalitných materiálov líšiach sa svojim rozsahom i obsahom je pomerne zložitá podrobnejšie sa venovať všetkým. Z nášho pohľadu však za osobitne zaujímavé považujeme najmä štyri z nich. Bruno Judic v texte „Venatius Fortunatus mártoni útja“ predstavuje osudy biskupa a spisovateľa Venatiusa Fortunatusa (530 – 600), ktorý pri svojom putovaní po Európe napísal hneď niekoľko životopisov svätcov, okrem iného tiež na žiadosť biskupa z Tours, medzi rokmi 573 – 576, veršovaný

životopis sv. Martina. Ide o pomerne rozsiahle dielo, navyše spracované na základe už existujúceho staršieho diela Sculpia Severusa. Okrem toho osobne prešiel celú trasu, po ktorej putoval svätý Martin, pričom sa oboznámil so stále živou tradíciou spojenou s týmto svätcom.

Počiatky správ o uctievaní sv. Martina v priestore Uhorska sleduje vo svojej štúdii „Szent Márton hazai tiszteletének kezdetről“ Endre Tóth. Časovo spadajú do obdobia vlády prvých uhorských panovníkov Gejzu a Štefana I. Bezpečne sa spájajú predovšetkým s rádom benediktínov a kláštorom v Pannonhalme. Otázka, či sú aj staršie informácie o kulte sv. Martina, zostáva otvorená. Tradícia však mohla mať podstatne staršie korene, keďže Savariu navštívil aj Karol Veľký na svojej výprave proti Avarom a mal možnosť vidieť nielen to, čo zostalo z antického mesta, ale snáď aj stretnúť niektorých z jeho obyvateľov, uchovávajúcich vedomosti o svätcovi.

Svätého Martina ako patróna a ochrancu Uhorska predstavil vo svojej štúdii „Szent Márton tiszteletének magyarországi kezdete. Megjegyzések Pannonhalma alapításához“, žiaľ, už zosnulý historik László Koszta. Spojenie tohoto svätca s mocenskými ambíciami Gejzu a Štefana I. i faktickým vznikom Uhorského kráľovstva osobitne vyniká v spojení s víťazstvom nad Kopányom. Rovnako svätec uctievaný v celej kresťanskej Európe podčiarkoval legitimitu panovníka krajiny, ktorá sa v tomto priestore usilovala o začlenenie medzi stabilné monarchie. O význame kultu sv. Martina svedčí tiež skutočnosť, že okrem viacerých kráľovských kaplniek boli sv. Martinovi zasvätené až tri kapituly (Arad, Spiš, Bratislava).

Gausz Ildikó v štúdii „Hamu vagy láng?“, s podtitulom Kult sv. Martina a priebeh cirkevných reforiem v Touraine počas náboženských vojen, ponúka čitateľovi opis situácie v jednom z francúzskych regiónov počas náboženských vojen okolo polovice 16. storočia. Osobitný dôraz položila na vývoj situácie v meste Tours a opátstve Mar-

moutier. Vzájomné spory medzi znepriatelými stranami vyústili do spustošenia a vylúpenia kláštora v Marmoutier. V snahe získať drahé kovy došlo aj k zničeniu hrobu a ostatkov tu uložených svätcov, predovšetkým samotného sv. Martina. Na základe dobových prameňov autorka analyzuje nielen túto smutnú udalosť, ale tiež následné snahy o obnovu kultu tohto svätca, jeho hrobu i samotného kláštora. V konečnom dôsledku tak vznikla pomerne podrobná a nesporne zaujímavá sonda, približujúca najdôležitejšie udalosti a vývoj náboženského života v tejto oblasti nielen v 16. storočí, ale i nasledujúcom období.

Text „Szent Márton hazatér. Az 1913. évi erekeávtitel útja“, ktorého autorom je Melega Miklós, predstavuje obdobie tesne pred vypuknutím prvej svetovej vojny, keď s nástupom nového biskupa grófa J. Mike-sa bolo v Szombathely úspešne realizované úsilie o posilnenie kultu sv. Martina. Najdôležitejšou aktivitou v tomto smere sa stala snaha o vrátenie jeho telesných pozostatkov do rodného mesta. Tejto iniciatíve vyšli v ústrety aj cirkevní predstavitelia v Tours, ktorí vzácnu relikviu opatrovali. Po návšteve oficiálnej delegácie, ktorá symbolicky putovala po stopách sv. Martina, sa podarilo nielen zabezpečiť zlomok ostatkov, ale i veľkoryso koncipovanú slávnosť pri ich prenose do kostola v Szombathely. Autor pomerne podrobne popisuje jednotlivé etapy tohto procesu, ktorý sa stretol s veľkým ohlasom v celom priestore vtedajšieho Uhorska.

Zborník má všetky predpoklady zaujať čitateľa množstvom nových poznatkov z dejín cirkvi i náboženského života. V neposlednom rade však upúta pozornosť tiež kvalitnou grafickou úpravou a množstvom farebných obrazových príloh. Skutočne veľkorysé prevedenie sa v tomto prípade spája aj s obsahovou kvalitou, čo napriek množstvu vydávaných publikácií nie je vždy samozrejmé.

Patrik Derfiňák

DYNDA, Jiří. *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech.*

Praha : Scriptorium,

2017. 368 s. ISBN 978-80-88013-52-5.

V posledných rokoch sme stále viac a viac zaplavovaní najrôznejšími publikáciami zaoberajúcimi sa najstaršími slovanskými dejinami, najmä staroslovanskou pohanskou vierou. Väčšina z týchto publikácií má značne diskutabilnú až pochybnú výpovednú hodnotu. Tieto publikácie sú v kníhkupectvách notoricky zaraďované do kategórie odbornej historickej literatúry, pričom ich miesto by malo byť niekde medzi ezoterickou až sci-fi literatúrou. Veľmi pozitívne preto pôsobí najnovšia publikácia od Jiřího Dyndu, venovaná stredovekému slovanskému pohanstvu so zameraním najmä na územie strednej Európy, ktorá je prvá svojho druhu v českej historiografii.

Predkladanú publikáciu môžeme označiť za veľmi kvalitnú, komentovanú antológiu, resp. edíciu prameňov tých najvýznamnejších stredovekých latinských písomných pamiatok týkajúcich sa práve slovanského pohanstva. Všetky texty sú uverejnené dvojjazyčne, paralelne v latinškom jazyku a v českom preklade. Každý text je vybavený najprv stručným úvodom, zameraným na osobu autora príslušného prameňa a okolnosti jeho vzniku. Zároveň sú všetky preklady prameňov vybavené kritickým poznámkovým aparátom, dopĺňujúcimi výkladovými poznámkami a tiež podrobnou bibliografiou. Po značne rozsiahlom metodickom a metodologickom úvode k danej problematike je prvá kapitola venovaná balkánskemu priestoru a sčasti aj východným Slovanom. V tejto rozsahom stručnejšej kapitole sa nachádzajú výňatky z diel Prokopia z Kaisariei (Gótska válka), Konštantína VII. Porfyrogenneta (O spravovaní ríše) a Odpovedi papeže Mikuláše I. na otázky Bulharů.

Druhá kapitola je venovaná prameňom týkajúcim sa polabských Slovanov a kmeňového zväzu Luticov. Ide o pasáže z diel

Einharda (Letopisy), Widukinda z Corvey (Knihy o činech Sasů), Dopisy sv. Brunona cisáři Jindřichovi II, Dětmara z Merseburku (Kronika), Wipa Burgundského (Činy císaře Konráda II.), Adelgota – arcibiskupa magdeburského, Orderika Vitala (Církevní dějiny) a Augšpurské a Magdeburské letopisy.

Obsahom tretej kapitoly sú najmä preklady literárnych diel venovaných misijným cestám biskupa Ota Bamberského medzi pomoranských Slovanov. Tieto pramene sú už značne obsiahlejšie a zároveň aj podrobnejšie. Prvým je dielo Mnicha z Prüfeningu (Život biskupa Oty Bamberského aneb Život z Prüfeningu), nasleduje dielo mnicha Ebba (Život bamberského biskupa Oty), ďalej je to Herbord (Dialog o živote biskupa Oty Bamberského), Přibík z Radenína (Kronika Česká), Arnold z Lübecku (Slovanská kronika) a Fragment rodokmenu brunšvických a lüneburských knížat.

Zrejme najznámejšou baštou slovanského pohanstva v stredovekej strednej Európe sa stala Arkona na ostrove Rujana. Práve pádu Arkony v stredovekých latinských prameňoch je venovaná štvrtá kapitola. O tejto významnej historickej udalosti z hľadiska christianizácie strednej Európy písali vo svojich dielach napr. William z Malmesbury (Dějiny anglických králů), Herbert z Clairvaux (Tři knihy o zázracích) a najpodrobnejšie Saxo Grammaticus (Činy Dánů). Z ďalších prameňov je to ešte Sága o Knutovcích, Zakládací listina zvěřinského biskupství, Pokračování Kroniky Richarda z Poitiers a Fragment z Utrpení pokojných mučedníků z Ebstorfu.

Piata kapitola s názvom Pohanské prežitky v Čechách a Dalmácii obsahuje tieto veľmi zaujímavé písomné pramene: Homiliář opatovický, Neplachove Stručné sepsání kroniky římské a české, Pražská synodální statuta, Vizitační protokol pražského arcibiskupství a Kniha statut města Dubrovníku.

Posledná šiesta kapitola je venovaná stredovekým písomným prameňom týkajúcim sa pohanských prežitkov na území Poľska. Informácie o stále pretrvávajúcom pohanstve v období vrcholného stredoveku nám podáva napr. pápež Inocent III. (List hnězdenskému arcibiskupovi), Petersberská kronika, Ustanovení uněšovského synodu, Kázání na „Sláva na výsostech“ a Kázání sapienciální od Stanislava zo Skarbimierzu, Statuta krakovské diecéze, Nařízení Vladislavské synodální vizitace, dielo Lukáša z Veľkého Kožmina (Pentekostální postilla), dielo Mikuláša z Pyzder (Poznaňská synodální statuta) a mnohé ďalšie. Spomenúť musíme, samozrejme, aj najznámejšie dielo týkajúce sa prežitkov pohanstva v Poľsku, a to dielo Jana Długosza (Letopisy čili kroniky slavného Polského království).

Publikácia je veľmi vhodne doplnená aj prehľadnými mapami jednotlivých území obývaných starými Slovanmi a tiež obrázkami rôznych archeologických nálezov súvisiacich so staroslovanským pohanstvom, najmä rôznymi modlami. Publikácia, samozrejme, obsahuje aj podrobnú bibliografiu a tiež menný, miestny, etnický a vecný register.

Túto publikáciu hodnotíme veľmi pozitívne, keďže v českej a zároveň aj v slovenskej historiografii podobná antológia prameňov, úzko zameraná práve na staroslovanské pohanstvo, doteraz neexistovala. Zároveň je väčšina týchto prameňov preložená do českého jazyka po prvýkrát. Nepochybujeme, že táto prínosná publikácia bude v budúcnosti tvoriť nenahraditeľnú pomôcku a zároveň aj zdroj dobových informácií pre všetkých, ktorí sa venujú štúdiu a výskumu práve staroslovanského pohanstva.

Matúš Vojna

HLAVAČKOVÁ, Miriam (ed.).
Od symbolu k slovu. Podoby
stredovekej komunikácie. Bratislava :
VEDA, 2016. 455 s.
ISBN 970-80-224-41537-8.

V súčasnej dobe záujem o stredovek neustále rastie, čoho dôkazom je aj kolektívna monografia skupiny osemnástich historikov. Keďže historik nemôže zatvárať oči a uši pred prínosmi a zisteniami v iných vedných disciplínach, aby ho nakoniec jeho špecializácia neurobila nevedomým vzhľadom na celok, túto skutočnosť zohľadnili aj autori tejto interdisciplinárnej monografie, ktorú vydal Historický ústav Slovenskej akadémie vied vo vydavateľstve VEDA. Zrejme nikto z čitateľov si nebude sťažovať a v interdisciplinárnych prienikoch si nenájde to svoje. Publikácia ponúka pohľad do každodennosti stredovekého človeka cez jeho symbolické i nesymbolické vyjadrovanie, ktoré bolo súčasťou stredovekej komunikácie. Autori pritom bohato načreli do pôvodných písomných i vizuálnych prameňov, ktoré sú v knihe doplnené o množstvo odborných domácich a zahraničných prác.

Pútavá fotografia na prebale knihy, zachytávajúca detail premiestneného hlavného oltára sv. Jakuba, ktorý kedysi stál v Kostole sv. Jakuba v Banskej Bystrici (dnes v zbierkach Maďarského národného múzea v Budapešti), otvára pomyselné dvere do objemnej, ale lákavej publikácie. Prehľadný obsah rozdeľuje knihu na päť väčších častí.

Stredoveká diplomatická prax tvorí prvú časť knihy, ktorá je zložená z príspevkov troch autorov. Miroslav Lysý sa v štúdií s názvom Posolstvá včasného stredoveku ako prostriedok diplomacie (s. 17 – 28) venuje politickej komunikácii v rámci diplomatických vzťahov medzi Veľkou Moravou a Východofranskou ríšou. V druhej kapitole Tomáš Homola skúma postavenie diplomata v 15. storočí v Európe, so špeciálnym zreteľom na Uhorsko. V štúdií Diplomatická komunikácia medzi panovníc-

kymi dvormi v čase vlády Mateja Korvína (s. 29 – 51) zachytáva teatrálnu komunikáciu stredovekých diplomatov v relatívne stabilnej a ritualizovanej podobe na príkladoch stretnutí kráľov a ich vyslancov. Zachované opisy, komentáre a dobová korešpondencia ho vedú k záverom, že neoddeliteľnou súčasťou diplomatických rokovaní (okrem ich faktického obsahu) bol symbolický aspekt, ktorého účel spočíval v predstavení moci a postavenia účastníkov významných stretnutí. Napríklad (s. 42): „Poľskí vyslanci sa dostavili so 600 pešíakmi v nádhere a prepychu, zlatom a striebrom pokrytými brneniami a vozmi, čo malo nepochybne u účastníkov vyvolať dojem silného suverénneho postavenia Jagelovcov a podľa Eschenloera aj vzbudilo nádej v úspešný výsledok snemu. ... Uhorská delegácia, ktorú sprevádzalo tisíc jazdcov, tiež odetých v nádhernej zbroji, však podľa Eschenloera nemohla súperiť s veľkoleposťou a nádherou poľského vyslanectva.“ Ďalšou autorkou je Eva Frimmová, ktorá vo svojom príspevku detailne analyzuje Diplomatické rokovania na začiatku 16. storočia (s. 53 – 69), a to medzi panovníckymi rodmi Habsburgovcov a Jagelovcov. Kapitola má v hľadáčku záujmu jednak bilaterálne vnútroštátne zmluvy, ktoré boli uzatvorené na snemoch vo Viedni a Bratislave, a jednak diplomatické vzťahy uhorských panovníkov s pápežmi.

Druhá časť knihy je sústredená na písomnú a ústnu komunikáciu. Tento okruh otvára renomovaná slovenská medievistka Daniela Dvořáková štúdiou Komunikácia medzi dvorom kráľa a kráľovnej s podtitulom Dvor Barbory Celjskej – pobočka dvora Žigmunda Luxemburského alebo konkurenčná dvorská klika? (s. 73 – 92). Čitateľovi približuje tento netradičný politický vzťah uhorského kráľovského manželského páru a pomocou prehľadných grafov predstavuje podobné vzťahy, ktoré existovali v rámci starších uhorských dejín. Skutočnosť, že Dvořáková sa tejto téme venuje do hĺbky, potvrdzuje aj jej

kniha z roku 2013, Barbora Celjská. Čierna kráľovná, ktorá obsahuje viacero nových a prekvapujúcich, detailných zistení o tejto panovníčke. Historik a archivár Archívu hl. m. Praha, Ján Hrdina, v kapitole Písenná komunikace nižších duchovních v katolíckych Čechách husitského věku (s. 93 – 100) rozoberá listy a iné písomnosti, ktoré tvorili súčasť komunikácie medzi českými kňazmi v dobe husitských vojen. Moniku Tihányiovú zaujímajú Príbuzenské vzťahy a komunikácia medzi šľachtickými rodmi v stredoveku (s. 101 – 122). Jej kapitola je vybudovaná na lektúre stredovekej súkromnej korešpondencie jednotlivých uhorských rodov. Miriam Hlavačková v kapitole *Contraria contrariis curantur*. Lekár a pacient v stredoveku (s. 123 – 141) zas predstavuje pútavú historickú rekonštrukciu komunikácie medzi lekárom a pacientom a spôsoby rudimentárnej lekárskej diagnostiky v stredoveku. „Ty, lekár, keď ťa povolajú k chorému, konaj s pomocou Božou takto: po ceste sa najprv povyzveďaj posla, na čo a z čoho pacient, ku ktorému ťa zavolali, ochorel. Ak by si totiž po preskúmaní moču a pulzu nerozpoznal chorobu, predsa budeš môcť hovoriť o príznakoch, ktoré si sa predtým dozvedel od sluhu, aby ti chorý dôveroval ako svojmu záchrancovi... Až neskôr sa obráť k chorému: spýtaj sa, ako sa má a vezmi ho za ruku. Pritom pravdepodobne rozpoznáš, či sa pacient naozaj raduje z tvojho príchodu, alebo či – ako lakomec – rozvažuje výšku tvojej odmeny“ (s. 123). Právnickú komunikáciu približuje Peter Labanc na príklade jednej významnej stredovekej cirkevnej kancelárie, o ktorú sa v poslednej dobe zaujímajú viacerí historici. V kapitole ... *qui demum ad nos reversi nobis concorditer retulerunt, quod...* Niekoľko poznámok o spôsobe získavania informácií v právnych konaniach v 13. a 14. storočí (s. 143 – 158) približuje právnú prax hodnoverného miesta v Spišskej Kapitule. Je však chronologicky vymedzená kratším obdobím, ktoré autor konkretizuje v úvodnej poznámke: „Zamerali sme sa

na výskum písomného materiálu do konca vlády dynastie Anjouovcov, teda do nástupu Žigmunda Luxemburského v roku 1387. Z rokov 1260 (...) až 1387 sa dodnes zachovalo a podarilo nájsť 243 prípadov, ktoré tvoria výskumnú vzorku pre túto kapitolu“ (s. 144).

Symbolickej komunikácii je venovaná tretia časť knihy. Prvým zo štvorice autorov, ktorí v nej majú svoje príspevky, je Tomáš Borovský z Masarykovej univerzity. Kapitola nazval *Ad certum sonum campanae ordinatum*. Zvony, mesto, komunikace (s. 161 – 174). Ako vyplýva z názvu, obsahom kapitoly sú zvony a ich funkcia v mestách stredovekého českého kráľovstva. Zvony sa do miest dostali z kláštorov, keďže začiatkom stredoveku ich začali na európskom kontinente používať benediktíni. Zvony v kláštoroch ohraňovali čas *ora et labora*, ktorý bol racionálne rozdelený trikrát po osem hodín, medzi modlitbu, prácu a odpočinok. Z kláštorov sa zvony postupne dostali do miest, ktoré vznikali neraz okolo benediktínskych usadlostí, takže napokon čas kláštorov začal rámcovať aj čas miest v celej Európe. Zofia Lysá svojmu bádateľskému záujmu podrobila komunikáciu medzi mocnými a biednymi v stredovekej Bratislave (s. 175 – 191). Táto kapitola predstavuje čitateľovi vzťahy medzi opačnými sociálnymi skupinami a ich vzájomnú komunikáciu, neraz spočívajúcu na symbolických gestách a neverbálnej komunikácii. Tretím autorom je známy český medievalista Martin Nodl, ktorý v roku 2003 bol nominovaný na cenu Magnesia Litera Award za nakladateľský počin a edíciu *Historické myšlení a každodenní život*. Vo svojej štúdií s názvom *Kráľ požádaný*. Symbolická komunikace Zikmunda Korybutoviče (s. 193 – 213) píše o symbolickej komunikácii vyslanca litovského veľkokniežata Vitolda v Českom kráľovstve počas husitského obdobia. „Ačkoli byl Zikmund pouhým Vitoldovým zástupcem, přesto začal vystupovat jako svrchovaný zeměpán. ... Prvním krokem, jenž měl v symbolické

rovine vyjadřovat jako vladařskou hodnot, bylo jmenování nové staroměstské rady 25. května. ... „Po obědě jel na Nové město, a tu k němu obec se zběhla veliká, a ujemše pod ním kuoň za uzdu, vedli jej slavně do Starého města na rathůz. V neklidných pražských poměrech (...) mohl být tedy litevský kníže traktován jako možný zachránce, jako zástupce ‚krále požádaného‘, jemuž se na venek prokazuje úcta tím, že jeho poddaní měšťané jdou pěšky vedle něho a vedou jeho koně za uzdu. ... Jako k panovníkovi, k vládci města, se poté zachovali i staroměstští měšťané, kteří prý knížeti odevzdali klíče i pečeť a složili své úřady“ (s. 201). Posledným zo štvorice autorov tejto časti je Juraj Hrica. Zachytáva príchod a etablovanie kresťanstva v oblasti rímskej provincie Panónia. Štúdiu nazval Svätci na úteku. Kult svätých a translácie ich relikvií v panónskych mestách (s. 215 – 230). Nepochybne, funkcia svätca mala rozhodujúci význam v inkulturácii kresťanstva, ako popisuje aj kniha cirkevného historika Petra Olexáka (Kristianizácia prvých storočí. Okolnosti, procesy a zmeny mentality. Ružomberok : Verbum, 2015).

Literárna komunikácia je obsahom štvrtej časti publikácie. Historické pozadie germánskych piesní a ság (s. 233 – 256) preskúmal Peter Bystrický. Ukazuje, že Rimania ako prví prišli do kontaktu s piesňami a ságami barbarov a ako cez ne vnímali dejiny a mytológiu konkurenčných národov. „Východorímsky diplomat a historik Priskos (...), ktorý sa zúčastnil cesty na Attilov dvor (...), uviedol, že večer počas slávnosti ‚dvaja z barbarov‘ predstúpili pred Attilu a predniesli piesne, ktoré sami zložili, oslavujúce jeho víťazstvá a chrabré skutky vo vojnách“ (s. 240). Pavol Hudáček v príspevku Stredoveké správy o Uhorskej krajine (Karpaty) (s. 257 – 265) približuje jazyk a pohľady stredovekých spisovateľov na územie dnešného Slovenska. Možno doplniť, že o Karpatoch písal už začiatkom stredoveku napr. Jordanes. Písal o Sliezskych Beskydách, kde pramenila rieka Vis-

la a Sarmatských horách, ktoré poznali už Kelti. Hudáček považuje za nezvyčajné, že ešte v 12. storočí nemecký kronikár Oto Frízinsky nazval Karpaty Apeninami: „Táto provincia (Uhorsko), pretože je obklopená zo všetkých strán lesmi a horami, a predovšetkým Apeninami, bola od staroveku nazývaná Panónia“ (s. 259). Marek Oravec prispel kapitolou Luxusné predmety ako symbol prestíže v uhorskej literatúre konca 13. storočia. (s. 267 – 279). Ide o tému, ktorá je mu evidentne blízka, keďže sa jej venoval aj vo svojej diplomovej práci s názvom Luxus a honosnosť v 13. storočí.

Knihu uzatvára téma vizuálnej a hudobnej komunikácie. Na monumentálnu nástennú maľbu ako prostriedok vizuálnej komunikácie neskorého stredoveku sa pozrel kurátor SNG v Bratislave Dušan Buran (s. 283 – 300). Strany 301 – 314 patria štúdiu z pera Evy Veselovskej, ktorá ako prostriedok komunikácie predstavuje stredoveké notácie z územia Slovenska. Hodnota a význam notových zápisov v európskych dejinách je nespochybniteľná. Dodnes je predmetom húževnatého kodikologického bádania, čo naznačuje aj samotná autorka v prehľadových tabuľkách o stredovekých manuskriptoch notácií, ale aj svojim spoluautorstvom v knihe (spolu s Rastislavom Adamkom a Jankou Bednárikovou) Stredoveké pramene cirkevnej hudby na Slovensku, ktorá vyšla v roku 2017. Stredoveké pečate arpádovských kráľov spracoval Miroslav Glejtek (s. 315 – 353). Okrem iného v kapitole pregnantne uviedol, čo charakterizuje symbolický jazyk: „Neznalosť písma a neschopnosť čítať text vytvorili z pečate nesúcej najmä dominantný obraz veľmi dôležitý komunikačný prostriedok využiteľný univerzálne v celom spektre ranostredovekej spoločnosti“ (s. 319).

Nepochybne, ide o pútavú a zaujímavú publikáciu na vysokej odbornej a hodnotovej úrovni. Tím slovenských a českých vedcov sa spojil, aby popularizačným a zrozumiteľným štýlom priblížil širokej verejnosti stredovek. Kniha má preto ambíciu byť prí-

nosom nielen pre vedeckú obec, ale aj pre čitateľov mimo okruh historikov.

Lenka Mihová

FROUZ, Martin. *Karolus Quartus. Praha : Univerzita Karlova, 2016. 255 s. ISBN 978-80-87489-12-3.*

Vskutku zaujímavá publikácia s názvom *Karolus Quartus* vznikla v rámci sedemstého výročia od narodenia veľkého českého panovníka Karola IV., ktorý patrí medzi významné osobnosti stredovekých dejín. Autorom tohto projektu je Martin Frouz, dlhoročný člen akademickej obce Univerzity Karlovej, konkrétne Českého egyptologického ústavu Filozofickej fakulty UK. Okrem toho je aj popredným českým fotografom, čo môžu čitatelia publikácie pozorovať v rámci bohatej obrazovej dokumentácie, ktorej je autorom. Fotografie sú spojené s osobnosťou Karola IV., ktorý bol zakladateľom Univerzity Karlovej. Okrem toho však publikácia prezentuje aj významné objavy českých archeológov v Abúsíru a ďalších lokalít z posledných rokov.

Publikácia *Karolus Quartus* je rozdelená do piatich veľkých tematických častí. Prvá sa logicky venuje samotnej Univerzite Karlovej, kde okrem sprievodného textu môžeme nájsť fotografie zakladajúcej listiny Univerzity Karlovej so zlatou pečaťou a stredovekého strieborného pečatidla. Druhá časť s názvom *Kořeny* približuje hlavne českých predkov Karola IV. a ich význam v českých dejinách. Tu sa nachádzajú komentované fotografie Rotundy sv. Václava, Rotundy sv. Martina, Rotundy sv. Jiřího a sv. Vojtěcha, fragmentu románskeho reliéfu na Juditinej veži, kríža Přemysla Otakara II., hradu Křivoklát, busty Elišky Přemyslovny, jazdeckej pečate Jána Luxemburského a hradu Loket.

Najrozsiahlejšia tretia časť je venovaná štátnickému dielu Karola IV. Okrem fotografií, prezentujúcich súčasnú Prahu, tu

nájde množstvo zaujímavých, detailných obrazov, napríklad portrét cisárskeho páru na nástennej malbe v Kaplnke sv. Kataríny na hrade Karlštejn, výjavy z ilustrovanej Biblie z roku 1340, prezentáciu funkčnej repliky stredovekého šlapajúceho žeriava, repliku keramickej dlažby vo výklenku tzv. Karlovej siene v priestore Starého kráľovského paláca, pečať Karola IV. z roku 1370, tzv. *Maestas Carolina* – zemský rád Českého kráľovstva, puzdro koruny, súpravu korunovačných klenotov, lebku sv. Václava, Svätováclavskú korunu či Svätováclavský meč. Samostatne sa tu nachádza séria fotografií kostolov, ktoré založil Karol IV., a v rámci nich detaily na reliéfy, nástenné malby a architektonické zaujímavosti. Tak tiež je tu niekoľko fotografií prezentujúcich Karlov most a Katedrálu sv. Víta.

Štvrtá časť s názvom *Doba* približuje obdobie 14. storočia, teda dobu, v ktorej Karol IV. žil. Táto kapitola je venovaná hlavne archeologickým nálezom z tohto obdobia a môžeme tu nájsť fotografie polodrahokamov, kahan, ktorý je priamym dokladom baníckej činnosti, torzo keramickej figúrky, archeologické nálezy skla a mnohé ďalšie výrobky zo 14. až 15. storočia. Okrem toho tu Martin Frouz nafotil aj torzá dobových častí odevov, napríklad črievičku s drevenou podošvou, zlatom vytkanú hodvábnu zelenú tkaninu, rôzne vyobrazenia topánok a textilu, hudobné nástroje, hlinené guľôčky, zbrane, náčinie na stolovanie, stredoveké kostené korčule, šachovú figúrku z kosti, stredoveké hygienické potreby, rôznu keramiku a šperky.

Piata kapitola je venovaná odkazu Karola IV. pre dnešnú dobu. Nachádzajú sa tu fotografie vitráží z 19. – 20. storočia, pomník Karola IV., ktorý dala zhotoviť Univerzita Karlova pri 500. výročí od svojho založenia, výtvarný návrh stokorunáčky, medaile so zobrazením Karola IV. a *Karolinum*.

Snaha autora prezentovať túto významnú osobnosť českých dejín širšej verejnosti, aj zahraničiu podporila aj dvojjazyčnosťou publikácie. Vedľa každého popisu v českom

jazyku sa nachádza anglický preklad. Graficky reprezentatívne prevedenie publikácie na kriedovom papieri vo veľkom formáte je nielen poctou „otcovi vlasti“, ale aj ukážkou významnej epochy českých dejín. Čitateľov zaujmú profesionálne fotografie sprevádzané dvojazyčnými popismi. Zaujímavá publikácia Karolus Quartus nemapuje iba príbeh univerzity či jej zakladateľa, ale aj obdobie 14. storočia a jeho každodennosť.

Lucia Šteflová

**LYSÝ, Miroslav. *Husitská revolúcia a Uhorsko*. Bratislava :
Wolters Kluwer s. r. o., 2016. 201 s.
ISBN 978-80-8168-503-3.**

Miroslav Lysý vyštudoval históriu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnej dobe pôsobí ako vedúci katedry právnych dejín a právnej komparatistiky. Vo veľkej miere sa špecializuje na stredoveké dejiny, pričom sa zameľoval na arpádovské obdobie Uhorska a ohlas husitskej revolúcie. Práve táto publikácia zachytáva husitskú revolúciu a Uhorsko. Kniha je rozdelená do štyroch kapitol, pričom sa člení

na ďalšie podkapitoly. Autor v začiatkoch knihy poukazuje aj na historiografiu k husitskému obdobiu v Uhorsku. Orientoval sa zväčša na literatúru pred vznikom Československa, v medzivojnovom období a po vojnovom období a, samozrejme, aj na literatúru po roku 1989.

Autor v prvej kapitole Začiatky husitstva a Uhorsko (26 – 32) popisuje počiatky husitstva v Uhorsku počas vlády Václava IV. a Žigmunda Luxemburského. Môžeme povedať, že titul kráľa bol od stredoveku vec posvätná, panovník zosobňoval štát a bol akýmsi symbolom. Avšak, treba povedať, že to platilo zväčša v starších fázach stredoveku, lebo v čase husitskej revolúcie už panovník nebol tak silným suverénom. To všetko však nezmenená, že pozície panov-

níka v českých krajinách a v Uhorsku neboli dôležité. Naďalej bola pozícia kráľa unikátna a určovala smer krajiny i zahraničnú politiku. Práve pre toto všetko sa autor v prvej kapitole svojej publikácie zameľoval na česko-uhorské vzťahy z pohľadu obidvoch panovníkov v období začiatkov husitstva. Taktiež sa autor zmieňuje aj o tom, že Žigmund Luxemburský zorganizoval koncil v Kostnici, na ktorom bola odstránená pápežská schizma, trvajúca od roku 1387, a dokonca na ktorom sa rozhodlo aj o upálení Jána Husa v roku 1415. Postupne autor podáva či kritizuje činy Žigmunda Luxemburského po smrti Jána Husa.

Druhá kapitola s názvom Vojna o Čechy a Moravu (33 – 66) je rozdelená na dve podkapitoly, a to: vojna o Čechy a vojna o Moravu. Autor v tejto časti práce poukazuje na to, že skutočnými centrami revolúcie boli regióny Čiech a Moravy. Práve preto sa protihusitská koalícia sformovala nielen spomedzi nemeckých krajín či Uhorska, ale aj z Krajín Koruny českej. Treba povedať, že na území Čiech malo husitské hnutie veľmi dobré podmienky na to, aby sa hnutie šírilo aj v nižších vrstvách vtedajšej spoločnosti. Autor tu opisuje mnoho informácií a faktov, ako aj to, že Žigmund po smrti svojho brata Václava IV. sa sústredil do veľkej miery na ovládnutie a získanie českého trónu. Hlavným centrom revolúcie bola Praha a práve na jej obsadenie Žigmund zhromaždil veľké vojsko, ktorého základom boli Uhri. Na niekoľkých stránkach je podrobný opis bitky na hore Vítkov nad Prahou (dnešný Žižkov). Nasledujúcich 16 rokov sa snažil ovládnuť Čechy hlavne vojensky či rôznymi rokovaniami s husitmi. Dokonca v tejto časti práce sú opisované aj rôzne vojenské udalosti, ktoré sa uskutočňovali na Morave.

Tretia kapitola s názvom Vojna o Uhorsko (67 – 133) je obsahovo najrozsiahlejšou časťou práce. Táto časť monografie je rozdelená do štyroch podkapitol. Autor tu zachytáva obdobie od roku 1428 až do roku 1434, kedy bolo severné Uhorsko miestom

viacerých husitských nájazdov. Práve to preverilo pripravenosť uhorskej obrany. Táto časť práce poukazuje na to, že najväčšie problémy malo Uhorsko práve vtedy, keď boli vojenské jednotky na viacerých bojiskách súčasne, ako napr. protiturecké boje na juhu. Je tu veľmi detailný opis toho, že počas výprav v rokoch 1430 a 1431 sa proti husitom dokázali zmobilizovať uhorské a moravské jednotky a podarilo sa im dať nepriateľovi tvrdú porážku. Taktiež sa tu konštatuje aj to, že pre husitské osádky v Uhorsku nemala ani zďaleka dôležitý význam husitská výprava z jesene z roku 1431. Práve pri tejto výprave mali byť podľa starších interpretácií obsadené hrady ako Lednica, Likava a mesto Topoľčany. Avšak pri tejto výprave husiti zanechali svoju posádku na Likave. Veľmi dôležitá bola výprava z roku 1432, kde autor uvádza, že husiti obsadili Skalicu a Trnavu. Rázne sú tu odmietané tézy o husitskom tábore v Ludaniaciach či o posádke v Žiline. Najdôležitejším prelomom bol rok 1432, kedy došlo k vyvrcholeniu husitských výprav do Uhorska. Autor tu uvádza aj výpravu na Spiš v roku 1434 a koniec husitských posádok, ktorým sa skončilo obdobie vpádov husitov na naše územie.

Posledná kapitola s názvom *Následky husitskej revolúcie v Uhorsku* (134 – 176), tu sú podrobnejšie zachytávané hospodárske škody ako národnostné zmeny. Pričom nebolo podstatné, či dané mesto obsadili husiti, alebo sa nachádzalo v tesnej blízkosti niektorej z posádok. V prípade mesta Bratislava škody, ktoré boli spôsobené husitmi, dosahovali približne sumu 11-tisíc zlatých. Posledná kapitola nezachytáva len škody spôsobené v mestách, ale sa zaoberá aj škodami, ktoré utrpeli mnohé dediny. Dokonca sa autor usiloval nájsť príklady ľudí, ktorých oslovili husitské myšlienky, a tak sa stali prívržencami hnutia. V tejto kapitole sa autor venoval aj spojencom husitov, u ktorých nemáme akýkoľvek dôklad o ovplyvnení husitskými náukami. No aj napriek tomu sa z rôznych príčin pridali

práve k husitským vojskám na Morave či v Uhorsku. Takisto je tu veľmi zaujímavý pohľad na uhorské vojsko, ktoré bolo postavené proti táboritom či sirotkom.

Táto predstavovaná monografia Husitská revolúcia a Uhorsko vykresľuje obdobie prelomu 14. a 15. storočia, ktorá poukazuje na husitskú revolúciu v Českom kráľovstve. Hoci sa zdalo, že pôjde o lokálny problém, tak v priebehu rokov 1418 až do 1428 sa husitstvo nielen ako hnutie či vojenská sila rozšírila až tak, že začali čoraz viac zasahovať do okolitých krajín. Táto nami prezentovaná kniha je veľmi vydareným pokusom prekonať výklad historiografie z 20. storočia. Monografia prináša obrovské výsledky v oblasti analýzy pohybu husitských vojsk na našom území. Je veľmi obdivuhodné, že táto monografia zosobňuje zámer bádania na Slovensku, pričom bol autor inšpirovaný novšími českými prácami.

Vo veľkej miere sa snažil o odstraňovanie mýtov o husitskej revolúcii. Táto kniha obsahuje naozaj mnoho zaujímavých informácií, ktoré sú určené záujemcom o históriu Slovenska.

Jana Dziaková

BALOGH, Judit – DIENES, Dénes – SZABADI, István.
Reformátorok nyomában.

Fejezetek a mygarországi reformáció századából. Sárospatak : Hernád kiadó, 2017. 183 s.

ISBN 978-615-5787-02-7.

V roku 2017 pri príležitosti 500-ročného jubilea reformácie sa do vydavateľstiev i kníhkupectiev dostalo väčšie množstvo novej populárno-náučnej, ale aj odbornej literatúry k danej téme. Pripomenúť si reformáciu a prispieť k „oslavám“ spomenutého jubilea sa rozhodla aj trojica autorov, ktorých vedecké bádanie sa dlhodobo venuje práve tejto oblasti. Zúročili v nej svoje mnohoročné poznatky z výskumu

reformácie a protestantských cirkví, najmä reformovanej na území Uhorska, a v predstavovanej publikácii priniesli prehľadný a zaujímavý prehľad o najdôležitejších udalostiach, cirkevných i svetských osobnostiach z dejín reformácie u nás.

Práca je rozdelená do štyroch kapitol, nasledujúcich po sebe v chronologickom poradí. Obsah prvej kapitoly od Dénesa Dienes predstavuje spoločenskú a najmä politickú atmosféru v Uhorskom kráľovstve v predmoháčskom období. Na ňu plasticke nadväzuje ďalšia s názvom Reformácia v každodennom živote, kde je predstavený priebeh prenikania Lutherovho učenia do náboženského a každodenného života uhorskej spoločnosti (tak u cirkevných predstaviteľov i ostatných spoločenských skupín, ale aj u jednotlivca). Ukážkou toho, ako reformačný proces zasiahol do života svetskej osoby, je nasledujúca kapitola o tokajskom hradnom kapitánovi Františkovi Némethim, ktorý sa stal významným podporovateľom reformovanej cirkvi. Autorom tejto i nasledujúcej kapitoly bol István Szabadi. V nasledujúcej kapitole predstavil činnosť lutherského reformátora z prvej polovice 16. storočia Leonarda Stöckela a ostré luthersko-kalvínske dišputy medzi prívržencami dvoch protestantských učení. Proces organizácie a územno-správneho vývinu reformovanej cirkvi na území Predtisia je obsahom nasledujúcej kapitoly tiež od I. Szabadiho. Priebeh reformácie v konkrétnom meste, presnejšie Sárospataku, opísal Dienes Dénes. Sárospatak sa etablovalo ako centrum reformovanej cirkvi na území Predtisia. Priebeh reformácie v neďalekom abovskom mestečku Miskolc už predstavila Judit Balogh. Dedičstvo Jána Kalvína v uhorskej reformovanej cirkvi, so zreteľom na obdobie 17. a 18. storočia, je témou kapitoly od D. Dienes. Predstavuje v nej náboženské spevy od Jána Kalvína, preklady jeho diel od uhorských autorov, najmä od Alberta Molnár Szenciho, ale aj úlohy Ženevy, neskôr Heidelbergu pre duchovné impulzy domácej reformovanej

cirkvi. Od 17. storočia prenikali do reformovanej cirkvi aj nové myšlienky puritanizmu a presbyteriánskeho hnutia, vyvolávajúce vážny vnútorný rozkol. Kalvíново učenie legitímneho odporu a jeho recepcii v uhorskom reformovanom prostredí sa venoval v nasledujúcom texte I. Szabadi, ktorý zároveň uviedol príklady (povstania, atentáty) na osobnosti konajúce proti spoločenskému záujmu, ako to bolo aj v prípade Gabriela Báthoryho. Nasledujúce časti knihy sú venované významným osobnostiam, ako prvý je podrobne predstavený život a dielo reformátora Martina Sánta Kalmáncsehiho. Judit Balogh opísala sedmohradskú kňažnú Zuzanu Károlyi, prvú manželku Gabriela Bethlena, ďalej Zuzanu Lorántffy, manželku Juraja I. Rákócziho a nakoniec Annu Bornemisszu, manželku kniežaťa Michala Apafiho. Všetky sedmohradské kňažné boli hlboko veriace a svoje spoločenské postavenie využívali na podporu svojej reformovanej cirkvi tak v Sedmohradsku, ako aj v Uhorsku. Poslednou predstavenou osobnosťou bol menej známy kazateľ a autor náboženských spevov Andrej Farkas. Dénes Dienes analyzoval jeho dielo o židovskom a uhorskom národe, v ktorom Farkas zaujímavým spôsobom hľadal paralely v dejinách týchto dvoch etníc. Na záver predstavovanej práce je zoznam použitej literatúry a ako bonus CD nosič s náboženskými piesňami v podaní hudobnej skupiny Kalánka. Napriek tomu, že predstavovaná práca je rozsahovo menšia, prináša veľké množstvo nových a zaujímavých informácií a môže poslúžiť tak odbornej, ako aj laickej verejnosti na lepšie poznanie priebehu reformácie a jej rôznych aspektov, osobností na území Uhorska vrátane Slovenska.

Annamária Kónyová

KÓNYA, Peter (ed.). *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí.*

Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016. 460 s. ISBN 9788055517452.

V rámci konfesijného vývinu na území Uhorska znamenalo obdobie rekatolizácie obnovenie hegemonie katolíckej cirkvi. Rekatolizácia však neovplyvnila len náboženský život v krajine, ale mala vplyv aj na politický, hospodársky a spoločenský vývin. Fenoménom rekatolizácie sa zaoberala aj vedecká konferencia v decembri 2016, konaná pod záštitou Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove, Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity, Slovensko-maďarskej komisie historikov a Slovenskej historickej spoločnosti pri SAV. Práve z tejto konferencie vzišiel aj rovnomenný zborník, ktorý obsahuje viac ako tridsať vedeckých štúdií, zaoberajúcich sa priebehom rekatolizácie v jednotlivých krajinách, mestách a mestechách, ale i jej hlavnými aktérmi a dôsledkami, ktoré priniesla. Recenzovaný zborník obsahuje štúdie v slovenskom, maďarskom, poľskom a českom jazyku, ktoré sú rozdelené do štyroch tematických okruhov, a to Rekatolizácia v stolicích a mestách, Osobnosti, Zmeny náboženských pomerov a Pramene, literatúra a tradícia.

V rámci prvého bloku vyberáme z trinástich príspevkov tie z nášho pohľadu najzaujímavejšie. Prvá štúdia je venovaná špecifikám tohto obdobia v priestore Horného Uhorska (Osobitosti rekatolizácie v Hornom Uhorsku, s. 13 – 27). Autor Peter Kónya v ňom okrem udalostí 17. storočia popisuje aj situáciu v prvej polovici 18. storočia, ktorá bola pre protestantské cirkvi obzvlášť náročná, nakoľko „po Satmárskom mieri, aj keď pokojnými prostriedkami, i na území Horného Uhorska, pokračovala rekatolizácia, avšak už s podstatne väčšími úspechmi. Obidve protestantské cirkvi definitívne stratili niekoľko sto chrámov, početné školy

(spolu s obidvoma kolégiami) a všetok majetok“ (s. 19). Štúdia Attilu Lévaiho (Az ellenreformáció egyes megnyilvánulási formái a történelmi Komáromi Református Egyházmegyében, s. 49 – 55) poskytuje prehľad o najvýznamnejších udalostiach v Komárnanskom reformovanom senioráte v priebehu 17. storočia a poukazuje na najznámejšie prípady presadzovania rekatolizácie. Ivan Mrva sa venoval vo svojej štúdii rekatolizácii na Bojnicksom panstve (Rekatolizácia na Bojnicksom panstve v rézii Františky Khuenovej, vdovy po palatínovi Pavlovi Pálffy. Metódy, priebeh a výsledky, s. 56 – 68). Prvými pokusmi o rekatolizáciu v meste Komárne sa zaoberal Tibor Dohnanec (Prvé pokusy o rekatolizáciu v Komárne a okolí v 16. storočí, s. 69 – 77). Rekatolizáciu v Kráľovskom Chlmci sledovala Annamária Kónyová (Dva pokusy o rekatolizáciu Kráľovského Chlmcu, s. 78 – 87). Na záver príspevku konštatovala, že napriek rekatolizačným snahám sa v Kráľovskom Chlmci „reformovanému zboru podarilo nielen prežiť obdobie rekatolizácie a zákazu verejnej náboženskej praxe, ale aj udržať si väčšinu v konfesijnálnej skladbe obyvateľstva“ (s. 87). Jaroslav Coranič vo svojom príspevku zhodnotil úlohu Drugethovcov v procese zjednotenia veriacich byzantsko-slovanského obradu s katolíckou cirkvou na Slovensku. Štúdia Władysława Tabasza sledovala udalosti na Spiši v období rekatolizácie (Polski i słowacki Spisz w kontekście rekatolizacji Węgier, s. 120 – 126).

Osobnostiam sa venuje druhý tematický blok príspevkov, ktorý obsahuje päť štúdií. Hneď prvé dve sa venujú významnej osobnosti rekatolizácie, Petrovi Pázmányovi. Bitskej István sa zaoberal jeho úlohou v obnove katolíckej cirkvi po Tridentenskom koncile (Pázmány Péter és a Tridentinum, s. 209 – 216). Sumarizujúca štúdia Miloslavy Bodnárovej prináša komplexný pohľad na osobnosť Petra Pázmánya (Peter Pázmán a protireformácia na Slovensku v prvých desaťročiach 17. storočia, s. 217 –

227). Dvojica autorov Peter Šturák a Štefan Paločko analyzovali význam mukačevského biskupa m. m. Olšavského pre upevnenie únie.

Zmenám náboženských pomerov sa venuje tretí tematický blok príspevkov. Náboženskými pomermi v Levoči sa zaoberala Monika Bizoňová (Náboženské pomery v Levoči v 16. – 18. storočí, s. 265 – 276). Autorka samostatne analyzovala príchod jezuitov na Spiš, pričom konštatovala, že so Spoločnosťou Ježišovou sa „môžeme prvýkrát stretnúť v roku 1604. Ich príchod súvisel s osobou a činnosťou kaločského arcibiskupa a zároveň aj spišského prepošta Martina Petheho de Hethes, o ktorom je známe, že sa zasadzoval o rekatolizáciu na tomto území“ (s. 268). Marie Marečková sa vo svojej štúdii zamerala na moravských novokrstencov (K dejinám moravských novokřtěnců, s. 277 – 282). Levočským evanjelikom v kuruckej dobe sa venoval Czenthe Miklós (A lőcsei evangélikusok a kurucokorban (1671 – 1711), s. 300 – 309). Lucia Šteflová analyzovala kanonickú vizitáciu z Gemerského seniorátu z roku 1742. Problematiku židovstva v slovenskej historiografii opísala Veronika Drábová (Uhorskí židia 18. storočia v najnovšej slovenskej historiografii, s. 360 – 367). Na záver svojho uvažovania zhodnotila historiografiu o židovstve, viažucu sa k 18. storočiu: „V súčasnosti už existujú viaceré práce, skúmajúce z rôznych aspektov problematiku židovstva aj v tomto období. Je to nevyhnutnosť pri nadväznosti na neskoršie súvislosti“ (s. 367).

Vo štvrtom tematickom bloku sa nachádza sedem štúdií, analyzujúcich literatúru, pramene a tradície. Petrőczy Éva priblížila osobnosť lučeneckého a komárnanského kazateľa Jakuba Czecha Csúziho (A protestánsok üldözése Czúzi Cseh Jakab írásaiban, s. 395 – 403). Patrik Derfiňák sledoval rekatolizáciu v Pamätnej knihe mesta Prešova (Rekatolizácia na stránkach Pamätnej knihy mesta Prešova, s. 412 – 419). Hoci nebol autor kroniky Belo Klein Tesnoskalský profesionálnym historikom a ako kronikár sa

k udalostiam zo 17. – 18. storočia vracal iba retrospektívne, autor štúdie Patrik Derfiňák hodnotí jeho prácu ako dôležitú: „Napriek tomu možno označiť Pamätnú knihu mesta Prešova za zaujímavý a pre poznanie minulosti mesta i v súčasnosti dôležitý prameň“ (s. 419). Príspevok z oblasti knižnej kultúry predstavuje štúdia Marcely Domenovej, analyzujúca práce vybraných osobností evanjelickej cirkvi a. v. (Práce vybraných osobností evanjelickej konfesie a ich dielo v historickom fonde Univerzitnej knižnice v Prešove I., s. 420 – 431). Autorka si v samotnom úvode stanovila ambiciózny cieľ, a to „prezentovať fragmenty knižnej kultúry – doložené diela osobností evanjelickej konfesie zachované v aktuálne vyčlenenom historickom fonde Univerzitnej knižnice v Prešove (HF UK PU). Štúdia dokumentuje aj snahy odborne spracovať HF UK PU a stav zachovanej pramennej bázy“ (s. 420).

Vedecký recenzovaný zborník Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí prináša nové výsledky z oblasti výskumu konfesiónálnych aspektov obdobia rekatolizácie, ktoré vo svojom vedeckom bádání prezentuje viac ako tridsať autorov zo štyroch krajín. Čitateľom i odbornej verejnosti tak poskytuje nové a zaujímavé východiská pre ďalšie výskumy obdobia rekatolizácie.

Lucia Šteflová

JANOVSKÁ, Magdaléna – OLEJNÍK, Vladimír (eds.). *Katedrála sv. Martina v Spišskej Kapitule. Spišské Podhradie : Rímskokatolícka cirkev Biskupstvo Spišské Podhradie, Spišská Kapitula, 2017. 389 s.*

ISBN 978-80-971341-5-0.

Spišská Kapitula je odpradávná sídlom kláštora, spišských prepoštov a biskupov, sídlom hodnoverného miesta, ale taktiež jedným z najstarších centier vzdelávania na Spiši. Predkladaná publikácia je venova-

ná jej „srdcu“, a to sídelnému biskupskému chrámu – Katedrále sv. Martina, ktorá patrí k najstarším zachovaným architektonickým pamiatkam na Slovensku. Dejinami katedrály na zaoberali viacerí historici a kunsthistorici, výsledky ich výskumov však boli doteraz zhrnuté iba v niekoľkých parciálnych výstupoch. Na základe rozsiahleho archeologického a architektonicko-historického výskumu, ktorý bol realizovaný v rokoch 2006 – 2007, prepracoval kolektív autorov výsledky doterajších výskumov a svoje závery spracoval do podoby predkladanej publikácie.

Katedrála sv. Martina zastupuje románsku architektúru zo začiatku 13. storočia a od roku 1993 je zapísaná v Zozname svetového dedičstva UNESCO. Autori v úvode uvádzajú, že mali ambíciu monograficky predstaviť „históriu a stavebný vývoj tejto pamiatky v podobe generačnej interdisciplinárnej výpovede jej autorov“ (s. 9). Publikácia je rozdelená do dvoch hlavných častí – štúdie a katalógovej časti. Štúdiová časť má takmer 150 strán, čo predstavuje naozaj slušný výskumný materiál. Okrem polohy kostola, jeho okolia, archeologických výskumov, románskej stavby, gotickej prestavby, neskorogotickej prestavby, novovekých úprav, barokových úprav, neoslohových úprav v 19. storočí, je v závere venovaný priestor aj katedrále v súčasnosti.

Samotný katalóg obsahuje archeologické nálezy, architektonické tvaroslovie, zachované drevené stavebné konštrukcie, umeleckohistorické diela, zvony a krypty Katedrály sv. Martina. Na záver autori ešte uviedli zoznamy prelátov spojených s dejinami katedrály, zoznam použitých skratiek, pramene, edície prameňov, literatúru, index a profile autorov.

Publikácia Katedrála sv. Martina v Spišskej Kapitule je precízne graficky spracovaná, bohatý obrazový materiál obsahuje detailné fotografie, ktoré vynikajú na kriedovom papieri. V katalógu sa čitateľ môže veľmi jednoducho zorientovať vďaka odborným popisom zachovaných artefaktov.

Publikácia je určená širokej verejnosti, ale aj odbornému publiku, nakoľko sa v nej kombinuje odborný výklad s esteticky zladenou obrazovou prílohou.

Lucia Šteflová

LÍŠKA Anton – GOJDIČ Ivan. *História a architektúra gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu na Slovensku*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015. 581 s. ISBN 978-80-555-1546-5

Už spomínanú publikáciu vydalo vydavateľstvo Prešovskej univerzity v roku 2015. Táto predkladaná kniha vznikla z podnetu Antona Líšku a Ivana Gojdiča. Prvý z autorov, Anton Líška, vyštudoval učiteľstvo dejepisu v kombinácii s náboženskou výchovou. V roku 2012 mu bol udelený titul PaedDr. v odbore didaktika dejepisu a o dva roky neskôr v roku 2014 získal titul ThLic. v odbore katolícka teológia. O rok neskôr získal na Katedre historických vied Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove titul PhD. v odbore katolícka teológia. V súčasnosti sa vo svojom výskume zaoberá dejinami a sakrálnou architektúrou gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Ivan Gojdič v rokoch 1967 až 1973 študoval na Katedre architektúry Stavebnej fakulty SVŠT v Bratislave. Po absolvovaní štúdia pôsobil vo vtedajšom Slovenskom ústave pamiatkovej starostlivosti a ochrany prírody. Ivan Gojdič počas pôsobenia v tejto a ďalších organizáciách, ktoré sa podieľali na ochrane kultúrnych pamiatok, prešiel viacerými funkciami až po riaditeľa Slovenského pamiatkového ústavu v období 90. rokov. Svoj odborný výskum zamerl na urbanizáciu historických sídel a, samozrejme, na výskum a obnovu sakrálnych pamiatok. Táto predstavená monografia je rozdelená do piatich kapitol, ktoré sú následne členené na ďalšie podkapitoly. Súčasťou publikácie je aj ob-

razová príloha, liturgický slovník a taktiež architektonický slovník.

Autori v prvej kapitole s názvom Úvod do problematiky gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu (s. 21 – 86) popisujú tzv. historické spojitosti a podmienky vývoja sakrálnych architektúry. Podľa nich, práve ony mali vplyv na vznik a postupnú výstavbu gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu. Zároveň objasňujú činnosť a samotné fungovanie štátnych inštitúcií, ktoré zodpovedali za vznik typových projektov a realizáciu výstavby gréckokatolíckych murovaných chrámov. Záver prvej kapitoly je venovaný obrazovej prílohe, ktorá zachytáva podrobný popis troch všeobecných typových projektov vidieckych chrámov a osemnásť typových projektov vidieckych chrámov, ktoré boli určené výlučne pre potreby gréckokatolíckej cirkvi.

Druhá kapitola s názvom Gréckokatolícke murované chrámy tereziánskeho typu na Slovensku a ich architektúra (s. 89 – 142) zachytáva históriu a architektúru 82 gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu z územia Slovenska. Charakterizovať gréckokatolícke murované chrámy tereziánskeho typu z územia dnešného Slovenska je možné z viacerých hľadísk. Autori pri písaní tejto časti publikácie zvolili osem kritérií, a to: dobu vzniku; urbanistické hľadisko; architektúru, slohovú orientáciu a typológiu; príslušnosť k národným kultúrnym pamiatkam Slovenskej republiky; patrocinium; územno-správne členenie Mukačevského a Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva; územno-správne členenie Prešovskej gréckokatolíckej metropolie; územno-správne členenie Slovenskej republiky. Všetky údaje o jednotlivých chrámoch autori usporiadali do prehľadných tabuliek. Taktiež záver druhej kapitoly je venovaný obrazovej prílohe, ktorá zachytáva lokality s výskytom gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu.

Tretia kapitola s názvom Jednolodové gréckokatolícke murované chrámy tereziánskeho typu s predstavovanou vežou (s. 143 – 350) predstavuje históriu a architektúru jednolodových chrámov s predstavovanou vežou. Ako zo samotného názvu vyplýva, ide o chrámy, ktorých západná veža je predstavená pred chrámové priečelie. Zároveň poukazujú na to, že sú najrozšírenejším typom gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu. Z celkového počtu 82 chrámov patrí do tejto skupiny 48 sakrálnych objektov. Autori podávajú jednotlivý opis gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu s predstavovanou vežou, pričom sa zameriavajú na históriu a architektúru chrámu. Sú to napr. Chrám sv. Juraja veľkomučeníka v Byšte; Chrám sv. Mikuláša v Bžanoch; Chrám sv. Kozmu a Damiána vo Fulianke; Chrám Narodenia Presvätej Bohorodičky v Ľubovci; Chrám sv. Bazila Veľkého v Medzilaborciach či Chrám Zoslania Svätého Ducha v Zubnom a mnoho ďalších. Záver kapitoly je takisto venovaný obrazovej prílohe.

Štvrtá kapitola nesie názov Jednolodové gréckokatolícke murované chrámy tereziánskeho typu so vstavanou vežou (s. 351 – 426). Autori približujú históriu a architektúru jednolodových chrámov so vstavanou vežou. Súčasne zdôrazňujú, že sú menej rozšíreným typom gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu. Poukazujú na to, že z celkového počtu 82 chrámov patrí do tejto skupiny 19 sakrálnych objektov. Ide o chrámy, ktorých západná veža je vstavaná do chrámového priečelia, zameriavajú sa na históriu a architektúru chrámov. Sú to napr. Chrám sv. Lukáša v Kurove; Chrám sv. Bazila Veľkého v Markovciach; Chrám sv. Juraja veľkomučeníka v Novosade; Chrám sv. apoštolov Petra a Pavla v Zemplínskej Širokej a pod. Záver štvrtej kapitoly je opäť venovaný obrazovej prílohe.

Posledná piata kapitola nesie názov Jednolodové gréckokatolícke murované

chrámy tereziánskeho typu s bočnými výklenkami (s. 427 – 500). Venuje sa histórii a architektúre jednoloďových chrámov s bočnými výklenkami. Tieto chrámy sú najmenej rozšíreným typom gréckokatolíckych murovaných chrámov, z celkového počtu 82 chrámov patrí do tejto skupiny len 15 sakrálnych objektov. Táto kapitola opisuje chrámy, ktorých bočné steny lodí sú v poslednom klenbovom poli rozšírené o výklenky vybudované na spôsob niky. Sú to napr. Chrám sv. Michala archanjela v Beloveži; Chrám Ochrany Presvätej Bohorodičky v Čičarovciach; Chrám Nanebovstúpenia Pána v Dobrej; Chrám sv. Paraskev v Stebníku a pod. Záver piatej kapitoly je taktiež venovaný obrazovej prílohe.

Je potrebné zdôrazniť, že štruktúra kapitola 3 až 5 je skoro jednotná. Táto predložená publikácia sa výhradne venuje problematike gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu. Čo sa týka priestorového vymedzenia práce, tak sa vzťahuje na územie Slovenskej republiky. Avšak, treba si uvedomiť, že územie, na ktorom sa nachádzajú gréckokatolícke murované chrámy tereziánskeho typu, vymedzujú hranice Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva, cirkevne erigovaného v roku 1771. A teda Slovenská republika nie je jedinou krajinou s výskytom sakrálnej architektúry východného byzantského obradu. S takýmto typom chrámov sa môžeme stretnúť aj na území SV Maďarska, JV Poľska

a na Zakarpatskej Ukrajine. Hlavným cieľom autorov bolo zmapovanie problematiky gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu, ktoré sa nachádzajú na území dnešného Slovenska, a to prostredníctvom archívneho výskumu. Výskum bol realizovaný zväčša v slovenských štátnych a cirkevných archívoch, múzeách umenia, terénnym výskumom na lokalitách s výskytom predmetných objektov sakrálnej architektúry. Samozrejme, že autori vychádzali aj z vedeckej a odbornej literatúry viažucej sa k danej

problematike. Táto spomínaná publikácia História a architektúra gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu na Slovensku zachytáva históriu a architektúru 82 gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu z územia Slovenska. Treba veľmi oceniť aj to, že autorov k vydaniu publikácie viedlo aj to, že venovanej problematike histórie a architektúry gréckokatolíckych murovaných chrámov tereziánskeho typu sa slovenská i zahraničná historiografická spisba doteraz venovala len okrajovo. Táto monografia ponúka detailné informácie o histórii a architektúre už spomínaných sakrálnych objektov. Publikácia je veľmi pútavo písaná a predstavuje obrovský prínos tak ako pre odbornú, tak aj pre laickú verejnosť.

Jana Dziaková

***Dokumente zur Kirchenpolitik
des Dritten Reiches Bd. VI/1-2:
Die Kirchenpolitik in den ein- und
angegliederten Gebieten
(1938 – 1945). Herausgegeben von der
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche
Zeitgeschichte, bearbeitet von Gertraud
Grünzinger. Gütersloh :
Gütersloher Verlagshaus 2017. LXXXI +
1336 Seiten.
ISBN 978-3-579-08177-9.***

Mit diesen beiden Bänden wird ein Editionsunternehmen abgeschlossen, das maßgeblich vom seinerzeitigen Leiter der Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Prof. Carsten Nicolaisen (1934–2017) initiiert und redigiert wurde. Er trug auch die Verantwortung dafür, dass der Begriff „Drittes Reich“ als Fachterminus der Kirchlichen Zeitgeschichte verwendet wurde, obwohl er ursprünglich ein Ausdruck der nationalsozialistischen Propaganda war. Denn damit wurde die Weimarer Republik bei der Zählung übergangen, das „System von Weimar“, das die National-

sozialisten nicht als „Reich“ anerkennen wollten. Vielfach wurde dann der Begriff „Drittes Reich“ unter Anführungszeichen gesetzt. In dieser Edition, die 1971 in Angriff genommen wurde, folgte man der Schreibweise ohne Anführungszeichen und legitimierte so den Propaganda Ausdruck ohne es zu wollen. Er war in der Wissenschaftssprache schon so geläufig, dass der nazistische Hintergrund nicht mehr auffiel. Ich habe Prof. Nicolaisen wiederholt darauf aufmerksam gemacht, aber er wollte die 1971 bzw. schon im Vorfeld des ersten Bandes getroffene Entscheidung nicht mehr revidieren. Nun liegt der abschließende Doppelband vor, der dem Gedenken an diesen maßgeblichen kirchlichen Zeithistoriker gewidmet ist, den wir als kenntnisreichen Interpreten der Reichsbekenntnissynoden von Barmen (Mai 1934) und Dahlem (Oktober 1934) in Erinnerung behalten. Die beiden Bände wurden von Gertraud Grünzinger, einer Mitarbeiterin der ersten Stunde, mustergültig redigiert. Frau Grünzinger sind darüber hinaus auch eine tiefeschürfende Einleitung und wertvolle Register zu verdanken. Schon beim Durchblättern des Quellen- und Literaturverzeichnisses wird dem Leser klar, welche enorme wissenschaftliche Editionsleistung diesen Bänden zugrunde liegt, die in einer repräsentativen Auswahl von Quellen „grundsätzliche Aspekte nationalsozialistischer Kirchenpolitik“ in den seit 1938 dem Deutschen Reich ein- und angegliederten Gebieten dokumentieren: Neben Österreich ist dies der Sudetengau, das Protektorat Böhmen und Mähren, das Memelgebiet (vorher Litauen), Danzig-Westpreussen, die sog. „Ostgebiete“ (Ostoberschlesien und Süd-Ostpreußen), das Reichsgau „Wartheland“, das Generalgouvernement, Eupen, Malmedy und Moresnet (Belgien), Elsass, Lothringen, Luxemburg, sowie Unterkärnten, Untersteiermark und Krain (Jugoslawien). Insgesamt sind dies 507 Quellentexte, davon betreffen 223 Österreich bzw. nach dem Ostmarkgesetz vom 14.4.1939 die

„Ostmark“, wobei die Texte betreffend die Römisch-katholische Kirche überwiegen (z.B. zu Konkordat und konkordatsfreier Raum, zur Schließung Theologischer Fakultäten etc.). Die auf den Protestantismus bezüglichen Quellentexte betreffen die komplizierte kompetenzrechtliche Konstellation zwischen dem Wiener Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten, dem Reichsstatthalter in Wien, dem Reichskirchenministerium in Berlin und der Parteikanzlei der NSDAP in München und bestätigen die listige Absicht des kommissarischen Präsidenten Dr. Robert Kauer, durch seine kompromisslose Unterstützung des kirchenpolitischen Kurses des Reichskirchenministeriums die gegensätzlichen Positionen gegeneinander auszuspielen und daraus Vorteile für die Kirche zu erzielen. Von einer juristischen Autonomie konnte nicht die Rede sein, aber eine kirchenpolitische Eigenständigkeit war zu erwägen, freilich um den Preis einer Gleichschaltung mit der Deutschen Evangelischen Kirche und der Unterstellung unter deutsches Kirchenregiment. Aber dieses Konzept einer weltanschaulichen Einbindung der Kirchen in den NS-Staat mit staatskirchlichen Konsequenzen, wie er vom Reichskirchenminister betrieben und vom Präsidenten des staatskirchlich gebundenen Wiener Oberkirchenrates umgesetzt wurde, war politisch umstritten und stieß auf heftigen Widerstand von Seiten der Münchener Parteikanzlei. Deren Leiter Martin Bormann nützte den konkordatsfreien Raum in Österreich dazu aus, um ein striktes Trennungsprogramm durchzusetzen und die Kirchenpolitik zu radikalisieren. Ein erster Schritt dazu war die Entstaatlichung des Oberkirchenrates (1939). In Österreich wurden jene Grundsätze entwickelt, die späterhin im Generalgouvernement zur Anwendung kamen und nach dem Krieg auch im sogenannten „Altreich“ hätten rezipiert werden sollen.

Die Quellentexte können hier nicht im Einzelnen besprochen werden. Die The-

men sind dermaßen vielfältig, können aber über das Inhaltsverzeichnis, ein Orts- und Sachregister und ein durch biographische Angaben erweitertes Personenregister gut erschlossen werden. Die nun abgeschlossene Quelledition ist ein herausragendes Hilfsmittel für die kirchliche Zeitgeschichte und macht der herausgebenden Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München alle Ehre.

Karl W. Schwarz

LIPTÁK, Richard. *Znovuzrodenie gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968. Prešov: Univerzum, 2016. 191 s. ISBN 978-80-89046-96-6.*

Napriek tomu, že ústava z roku 1948 zaručovala slobodu vyznania, cirkevný a náboženský život veriacich, ako aj ich duchovných predstavených, sa v Československu dostal do úplne inej roviny. Gréckokatolícka cirkev po tzv. Prešovskom sobore oficiálne neexistovala. Autor tejto publikácie sa snaží priblížiť, ako po spoločenských zmenách v roku 1968 v súvislosti s presadzovaním „socializmu s ľudskou tvárou“ v ČSSR dochádza k znovuzrodeniu gréckokatolíckej cirkvi.

V prvej časti monografie s názvom Gréckokatolíci v rokoch 1918 – 1967 sa zaoberá postavením gréckokatolíckej cirkvi v Československej republike v medzivojnovom období, jej postavením v rokoch 1939 – 1945, v období po druhej svetovej vojne s dôrazom na sobor a likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi, ako aj postavením gréckokatolíkov v 50. a 60. rokoch 20. storočia.

Nosná časť publikácie Obnovenie gréckokatolíckej cirkvi má dve podkapitoly. Prvá – Situácia v ČSSR v roku 1968, sa zaoberá politickou situáciou v ČSSR a vzťahom cirkvi a štátu. Druhá – Obnovenie gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968, má časti: Gréckokatolíci sa aktivizujú, Nová etapa konsolidácie, Po príchode vojsk, Rok 1969 – obdobie „konsolidácie“, Rok 1970 – plne „nesvojprávna“ a Štúdium a periodiká, ktorá sa člení na časti Štúdium teológie, Gréckokatolícke periodiká. Posledná kapitola sa zaoberá vývojom gréckokatolíckej cirkvi v 70. a 80. rokoch 20. storočia.

Autorovi publikácie sa na základe pramenného materiálu podarilo priblížiť problematiku znovupovolenia gréckokatolíckej cirkvi koncom 60. rokov minulého storočia, čím sa mu, ako sám tvrdí, podarilo zaplniť medzeru v slovenskej historiografii, ktorá doposiaľ nepoznala komplexnejšie spracovanie tejto tematiky. Zachytáva tiež prejavy náboženskej slobody a ich opätovné potlačenie v gréckokatolíckej cirkvi pred rokom 1968 aj po ňom. Analyzuje tiež vzťah gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi v uvedenom období, ale i podiel pravoslávnej cirkvi na likvidácii gréckokatolíckej cirkvi. Ponúka aj množstvo ďalších zaujímavých pohľadov na túto problematiku, čo len zvyšuje pozitívny význam tejto monografie pre lepšie poznanie dejín gréckokatolíckej cirkvi v 20. storočí v Československu.

Ján Džujko

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

**Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft
27. – 29. April 2018 in Lauf an der Pegnitz, Deutschland**

Die nach dem Lutherschüler Johannes Mathesius (1504-1565) benannte Gesellschaft verfolgt das Ziel, "Erbe und Auftrag der Reformation in den böhmischen Ländern" (so auch der Name ihrer zwischen 1960 und 2000 erschienenen Zeitschrift) zu untersuchen, im Dialog mit der tschechischen Forschung zu diskutieren und darzustellen und zur Versöhnung zwischen der (sudeten-)deutschen und tschechischen Volksgruppe beizutragen.

Mathesius war freilich kein Sudetendeutscher, sondern stammte aus Rochlitz in Sachsen und war nach seinen Studien in Wittenberg nach Joachimsthal, heute Jáchymov zugezogen, im 16. Jahrhundert wegen der Silbervorkommen die zweitgrößte Stadt in Böhmen. Er wirkte dort als Rektor und Pfarrer und sorgte für die Stabilisierung der Reformation in der den Grafen Schlick gehörigen Stadt, die sich schon früh der Wittenberger Reformation geöffnet und mit Luther korrespondiert hatten. Sie verfügten in Elbogen / Loket über ihren Stammsitz, aber ihr Vermögen verdankten sie dem Bergbau im Erzgebirge, insbesondere der Silbermine in Joachimsthal, deren Münze Taler genannt wurde und noch heute im amerikanischen Dollar weiterlebt. Mathesius war der erste Lutherbiograph, weil er in insgesamt siebzehn Predigten Leben und Werk des Reformators darstellte (posthum 1566 in Nürnberg erschienen) und er war als unmittelbarer Zeitzeuge im Hause Luther zwischen 1540 und 1542 an der Sammlung der Tischreden beteiligt. Unter den Reformatoren der zweiten Generation nahm Mathesius einen prominenten Platz ein. Das wurde von der Reformationsgeschichtsforschung bestätigt, wie zwei ihm gewidmete Symposien an der Leucorea in Wittenberg eindrücklich zeigten (Armin Kohnle / Irene Dingel [Hg.]: Johannes Mathesius (1504-1565). Rezeption und Verbreitung der Wittenberger Reformation durch Predigt und Exegese, Leipzig 2017).

Es gereicht der Mathesiusgesellschaft zur Ehre, dass einer ihrer Vorsitzenden nicht nur einen Ausstellungskatalog zum 450. Todestag des Mathesius herausbrachte (Horst G. Schinzel: Johannes Mathesius ... Reformator des Erzgebirges/Krušnohorský reformátor, Cheb 2015), sondern auch den Reprint einer vom Evangelischen Bücher-Verein 1883 veranstalteten Edition der erwähnten Predigten („Dr. Martin Luthers Leben. In siebenzehn Predigten dargestellt von M. Johann Mathesius“ 3. Auflage Berlin 1883 – Nachdruck Markkleeberg 2017) besorgte.

Die Mathesius-Gesellschaft weist zur Wirkungsstätte ihres Namenspenders eine besondere Beziehung auf und zeigte sich auch bestrebt, dort ihren statu-

tarischen Sitz zu nehmen und die Mitglieder regelmäßig zu versammeln, aber das ist bisher nur 2016 gelungen. Im vergangenen Jubiläumsjahr der Reformation wählte sie die Alma Mater Carolina in Prag, wo sie im Patriotischen Saal tagte. Heuer fiel die Wahl des Tagungsortes auf Lauf an der Pegnitz, in der Umgebung von Nürnberg. Diese Stadt liegt an der „Goldenen Straße“ („Königlichen Stras“) von Prag nach Nürnberg, die von König und Kaiser Karl IV. aus dem Geschlecht der Luxemburger befestigt und gesichert wurde und deshalb auch Via Carolina und der umliegende oberfränkische Landstrich „Neuböhmen“ genannt werden. Zur Sicherung der Straße diente das Wenzelsschloss in Lauf, das nunmehr vom bayerischen Freistaat verwaltet wird. Möglicherweise wird in Zukunft auch die Mathesiusgesellschaft dort Herberge finden. In diesem Jahr fand die Mitglieder-versammlung in einem stattlichen Haus am Marktplatz statt, in dem Jan Hus auf seiner Reise zum Konzil von Konstanz 1415 nächtigte.

Nach einer knappen historischen Einführung zur böhmisch-fränkischen Nachbarschaft durch Horst Schinzel begrüßte die Leiterin des Laufer Stadtarchivs Ina Schönwald die zahlreichen Tagungsteilnehmer und gab einen Einblick in die Geschichte der Stadt, des Neuböhmischen Landstriches und des Wenzelsschlusses. Den Hauptvortrag zum Jahr 1618 hielt der katholische Kirchenhistoriker Prof. Rudolf Grulich vom Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien im Haus Königstein. Er analysierte den „fälschlicherweise“ so genannten Dreißigjährigen Krieg, erörterte die Voraussetzungen, Ursachen und Anlässe der Kriegshandlungen, wobei er militärische und machtpolitische Überlegungen den Vorrang einräumte und diesen keineswegs als „Glaubenskrieg“ bezeichnet wissen wollte. In seinen weit ausholenden Ausführungen widmete er sich aber auch der böhmischen Kirchen- und Konfessionsgeschichte, der böhmischen („ersten“) Reformation unter Jan Hus, den Hussitenkriegen, er erörterte die unterschiedlichen konfessionellen Bekenntnisschriften in Oberungarn (Confessio Pentapolitana, Confessio Montana, Confessio Scepusiana), vor allem die mild-melanchthonische Confessio Bohemica von 1575, und spannte einen Bogen zum letzten Bischof der Brüdergemeine Jan Amos Comenius (1592-1670), dessen berühmtes Lehrbuch „Orbis sensualium pictus – Die sichtbare Welt / Das ist Aller vornehmste Welt=Dinge und Lebens=Verrichtungen, Vorbildung und Benamung“ 1658, vor 360 Jahren, in Nürnberg erstmals erschien. Es wurde das bekannteste und am weitesten verbreitete Lehrbuch aller Zeiten.

Der Besuch der Kaiserburg gipfelte in der heraldischen Analyse des Wappensaales durch den Bamberger Historiker Prof. Franz Machilek. Dieser Besichtigung schloss sich ein Besuch des Laufer Friedhofs an, wo am Grabe des langjährigen Präsidenten der Mathesiusgesellschaft Prof. Alfred Eckert (1934-2012) dessen Bedeutung in wissenschaftlicher, volksbildnerischer und organisatorischer Hinsicht gedacht wurde, mit welcher Leidenschaft er sich der Reformationsgeschichte des böhmischen Raumes, insbesondere der lexikographischen Darstellung der lutherischen Pfarrer im 16. Jahrhundert widmete und wie er seine Schüler für diese Fragen zu sensibilisieren und zu begeistern vermochte. Das letzte Heft „Erbe und Auftrag der Reformation in den böhmischen Ländern“ (Nr.

35-38/2000) hat er vor 17 Jahren herausgegeben – eine bunte Palette kirchengeschichtlicher Reflexionen aus dem Arbeitsbereich der Mathesiusgesellschaft. Die Teilnehmer der Mitgliederversammlung waren sich sehr rasch darüber einig, dass die Publikationstätigkeit wieder aufgenommen und eine neue Folge dieser Zeitschrift als Visitenkarte gedruckt werden sollte.

Im Rahmen der Jahresversammlung gab der Vorsitzende Honorarkonsul Karlheinz Eichler einen ernüchternden Bericht, er musste mitteilen, dass die Mitgliederzahl auf 42 gesunken ist, davon 29 in Deutschland und 13 in Österreich, Tschechien, Slowakei, sowie einen Interessenten in der Schweiz. Daraus ergab sich die Frage, ob angesichts der dramatischen Entwicklung zurückgehender Mitgliederzahlen eine weiterführende Tätigkeit der Mathesiusgesellschaft überhaupt sinnvoll sei. Sie wurde eingehend diskutiert und von allen Teilnehmern ausdrücklich bejaht, insbesondere auch im Blick auf die aufgetragene Versöhnungsarbeit zwischen Deutschen und Tschechen. Die österreichische Delegation brachte ein Votum von Prof. Ernst Hofhansl mit, der sich mit Nachdruck für diese Weiterführung aussprach und bei deren Zielsetzung namentlich auf das europäische Erbe rekurrierte, um den Auftrag zur Versöhnung und Einigkeit der Völker Europas anzunehmen und einen Beitrag zu deren Verwirklichung zu leisten. Darum gelte es, das Interesse an der Kirchengeschichte im „Alten Österreich“ zu wecken und konfessionsübergreifend zu pflegen. Für die notwendige personelle und institutionelle Vernetzung könnte der Verein als Einrichtung zur Verfügung stehen, um mit anderen wissenschaftlichen Gesellschaften und Institutionen, in erster Linie dem Collegium Carolinum in München (Leitung: Prof. Martin Schulze Wessel) und der Historischen Kommission für die Geschichte der böhmischen Länder / Historická komise pro dějiny českých zemí (Leitung: Prof. Robert Luft) zusammenzuarbeiten, ein Anliegen, das schon auf der Gründungsversammlung 1960 artikuliert wurde. An weiteren Kooperationspartnern wurden die Kirchenhistoriker an den Theologischen Fakultäten der Alma Mater Carolina in Prag (Prof. Jan B. Lášek, Doz. Martin Wernisch, Doz. Peter Moree) benannt, aber auch das Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes / Inštitút pre církevné dejiny v oblasti Dunaja a Karpát in Pressburg/Bratislava (Leitung: Prof. Karl W. Schwarz), das katholische Schwesterinstitut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien in Nidda (Leitung Prof. Helmut Gehrman) oder die Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (Leitung Prof. Rudolf Leeb), schließlich aber einzelne Forscher und Interessierte, namentlich die evangelisch-lutherische Kirchengemeinde St. Michael in Prag (Superintendent Mag. Marian Čop). Die Person und der Name „Johannes Mathesius“ soll als Ausgang für die weitere Erforschung und Vermittlung der reformatorischen Anliegen im Herrschaftsbereich der Habsburger seit 1526 gelten, wobei aber auch die Konfliktgeschichte seit dem 19. Jahrhundert und die nötige Versöhnungsarbeit seit 1945 bis zur Gegenwart ins Auge zu fassen sind.

Der Vorstand, bestehend aus Karlheinz Eichler (Markkleeberg), Horst Schinzel (München), Pfarrer Pavel Kučera (Asch/Aš) und dem Schatzmeister Helmut Süß (Hersbruck) wurde in seiner Funktion per Akklamation bestätigt.

Aus vereinsrechtlichen Gründen konnte eine Statutenänderung nur angeregt, nicht beschlossen werden, sie wird im Rahmen der nächstjährigen Mitgliederversammlung zur Beschlussfassung vorliegen: Auf die ergänzende Vereinsbezeichnung „Gemeinschaft evangelischer Sudetendeutscher“, die auf eine vorgängige Vereinsgründung (1953 in Marburg/Lahn) zurückzuführen ist und mit der Fusion der beiden Vereinigungen als Interpretament im Untertitel bewahrt wurde, soll hinkünftig verzichtet werden. Begründet wird dieser Schritt mit dem Umstand, dass die „sudetendeutsche“ Erlebnisgeneration weitgehend abgetreten ist und an der weiteren Arbeit der Mathesiusgesellschaft nicht mehr Anteil nimmt.

Die Mathesiusgesellschaft war an der Leucoreatagung (Karl W. Schwarz), am Sudetendeutschen Tag (Oskar Sakrausky), am Dialogsymposium in Brunn „Europa zwischen Integration und Desintegration 1918/2018“ (Helmut Süß), an der Mährischen Exulantentagung in Zauchtel/Suchdol nad Odrou (Horst Schinzel) und an den Tagungen der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa [EKMOE] (Karlheinz Eichler, Horst Schinzel) beteiligt.

Im Anschluss an die Jahresversammlung hielt der Berichterstatter einen Vortrag zur Geschichte der Mathesiusgesellschaft und stellte einen ihrer Gründungspräsidenten vor, nämlich Erwin Eugen Schneider (1892-1969), einen aus Brunn stammenden evangelischen Theologen und bildenden Künstler, der nach seiner pastoralen Tätigkeit in Karlsbad/Karlovy Vary, Laibach/Ljubljana, Belgrad/Beograd und Wien 1948 zum Professor für Systematische Theologie A.B. berufen wurde und im Studienjahr 1958/59 als erster evangelischer Theologe als Rector Magnificus der Alma Mater Rudolfina fungierte. 1960 bei der Gründung der Mathesiusgesellschaft in Wels in Oberösterreich wurde ihm die Präsidentschaft übertragen, die er bis zu seinem Tod bekleidete, posthum ausgezeichnet durch die Johannes-Mathesius-Medaille.

Mit dem Besuch des Gottesdienstes in der evangelisch-lutherischen Johanniskirche am Sonntag Kantate, in dem die Johannes-Mathesius-Gesellschaft sehr herzlich begrüßt wurde, nahm die Jahrestagung ihr Ende.

Karl W. Schwarz

**Medzinárodná interdisciplinárna vedecká konferencia
„TEOLÓGIA, JAZYK A DUCH DOBY“
Praha, 8. – 9. jún 2018**

Pri príležitosti 1150 výročia uznania slovanského bohoslužobného jazyka bola v dňoch 8. – 9. júna 2018 v priestoroch Pravoslávneho katedrálneho chrámu svätého Cyrila a Metoda v Prahe organizovaná medzinárodná interdisciplinárna vedecká konferencia s názvom „TEOLÓGIA, JAZYK A DUCH DOBY“. Konferencia sa konala pod patronátom Pražskej pravoslávnej eparchie a Vojenského historického ústavu Praha. Po slávnostnom otvorení a požehnaní Jeho Vysokopreosvieteným Michalom, arcibiskupom pražským a českých zemí, sa pristúpilo k prezentácii príspevkov. Tie sa týkali predovšetkým širších aspektov dejín pra-

voslávia na území strednej Európy, problematiky bohoslužobného jazyka, ako aj tradície prinesenej k nám svätými bratmi Cyrilom a Metodom.

Ako prvý vystúpil vedúci oddelenia paleoslovenistiky a byzantológie Slovanského ústavu Akadémie vied ČR PhDr. Štefan Pilát, PhD., s názvom *Paleoslovenistika v Slovanskom ústave AV ČR*. Vo svojom príspevku pútavým spôsobom priblížil činnosť ústavu, jeho dlhoročný výskum a unikátne výsledky, venované štúdiu staroslovenského a cirkevnoslovanského jazyka, písomníctvu a pamiatkam pochádzajúcim z veľkomoravského obdobia. Referát Klimenta Mikulku bol venovaný zamysleniu sa nad spôsobom prekladu teologického textu do staroslovenčiny. Po ňom nasledoval podnetný príspevok riaditeľky Ústavu cudzích jazykov Univerzity Palackého v Olomouci, doc. PhDr. Evy Márie Hrdinovej, PhD., venovanej prekladu s názvom *České pravoslavné preklady Chryzostomovej liturgie v premenách času*. Taktiež bol odprezentovaný príspevok dekana PBF PU Prof. ThDr. Jána Šafina, PhD., s názvom *Napísanie o pravej viere Konštantína Filozofa v kontexte polemickej literatúry medzi Východom a Západom*. Otázkou špecifického prijatia antilatinskej polemiky v starej Rusi sa venoval prorektor pre vzdelávanie Petrohradskej duchovnej akadémie doc. Konstatnin Kostromin. Za ním nasledoval ThDr. Vladimír Kocvár, PhD., ktorý zaujímavým spôsobom odprezentoval príspevok venovaný chybám pri prednese bohoslužobných textov. Dopoludňajšie sekciu venovanú osobnosti Michala Psella ukončil doc. ThDr. Václav Ježek, PhD. Popoludňajší blok príspevkov otvoril doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD., s referátom *Otázka slovanského jazyka v kontexte historických udalostí v životoch sv. Konštantína a Metoda*. Prístup k Svätému písmu predstavil doc. ThDr. Ján Husár, PhD. Téma eschatológie a nádeje sa vo svojom príspevku s názvom *Eschatologickosť našej doby ako nádej na renesanciu kresťanstva* venoval doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD. Dedičstvu svätých Cyrila a Metoda bol venovaný referát Mgr. Petra Savčáka, PhD. *K otázke latinizácie pravoslávnych kresťanov v stredovekých Košiciach* bol názov zaujímavého príspevku prof. PhDr. ThDr. Petra Zubka, PhD. Druhý deň konferencie po ukončení archiejejskej sv. liturgie otvoril doc. PhDr. Tomáš Hangoni, PhD., mim. prof., venujúci sa otázke duchovného poradenstva pre spoločensky neprispôsobivé osoby. Názov, počet a delenie starozákonných kníh v Septuaginte predstavil prof. ThDr. Alexander Cap, CSc. *Český pravoslávny liturgický jazyk*, bol názov referátu Dr. h. c. prof. ThDr. Kryštofa R. Puleca, PhD. Problematiku dogmatickej závažnosti anafory liturgie sv. Bazila Veľkého a jej preklad do češtiny predstavil doc. ThLic. Pavel Milko, PhD. Téma svätých Cyrilovi a Metodovi ako patrónom Európy venoval svoju pozornosť Mgr. Milan Lupták, PhD. ThDr. MUDr. Miroslav Ščerbej predstavil osobnosť horlivého obrancu pravoslavia Meletija Smotrického ako zakladateľa vedy cirkevnoslovanského jazyka. Ďalšie príspevky boli venované osobnostiam, prorok Eliáš, archimandrita Sávva Struve, témam spravodlivosti, digitálnej osamelosti, pokániu a ďalším.

Medzinárodná vedecká konferencia, organizovaná Pražskou pravoslávnu eparchiou v spolupráci s Vojenským historickým ústavom v Prahe, venovaná 1150. výročiu uznania slovanského bohoslužobného jazyka a úlohy svätých bratov Cy-

řila a Metoda, bola dôstojnou oslavou tohto významného výročia, ktoré pozitívne ovplyvnilo celý slovanský svet. Spoločne si s bratskými národmi Čechov, Moravanov a Rusínov 28. 10. 2018 pripomínáme 100. výročie založenia nášho spoločného štátu, Československa, ktorý existoval len 75 rokov. A hoci dnes už existujú dva samostatné štáty, Česká republika a Slovensko, majú spoločnú minulosť. Minulosť, postavenú na svätých apoštoloch, rovných bratoch zo Solúna, pravoslávnych misionároch Veľkej Moravy, sv. Cyrilovi a Metodovi.

Marián Derco

**Medzinárodná vedecká konferencia
200 rokov Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva
Prešov, 20. – 21. september 2018**

Mesto Prešov predstavuje už po celé stáročia významné kultúrne, spoločenské i hospodárske centrum. Rovnako dôležitú úlohu však zohrával tiež v náboženskej oblasti. V tomto smere mimoriadny význam malo založenie a aktívne pôsobenie tamojšieho gréckokatolíckeho biskupstva. Významné jubileum, už dvesto rokov od jeho založenia, sa predstavitelia gréckokatolíckeho arcibiskupstva i pracovníci Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty, tvoriacej súčasť Prešovskej univerzity v Prešove, rozhodli pripomenúť a osláviť viacerými podujatiami. Jedným z nich sa stalo zorganizovanie vedeckej konferencie. Jej príprava v období, keď sa do centra pozornosti celej spoločnosti dostali významné výročia spojené so skončením prvej svetovej vojny, vznikom Československa či ďalšie „osmičkové“ udalosti, nebola jednoduchá. Organizátori však vynaložili nemalé úsilie, vďaka čomu sa v dňoch 20. – 21. septembra 2018 mohli stretnúť viac ako dve desiatky odborníkov nielen z Slovenska, ale i Poľska a Ukrajiny, aby sa mohli venovať rôznym otázkam a problémom predovšetkým z dejín gréckokatolíckej cirkvi.

Podujatie slávnostnými príhovormi otvorili prešovský arcibiskup a metropolita mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD., rektor Prešovskej univerzity v Prešove Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., a štátny tajomník Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu SR Mgr. Peter Krajňák. Spomedzi príspevkov, ktoré následne odzneli, by si aspoň krátku zmienku zaslúžili viaceré. Vzhľadom na skutočnosť, že v dohľadnej dobe vznikne z prednesených referátov samostatný vedecký zborník, spomenieme krátko aspoň štyri z nich. V jednom z úvodných vystúpení „*Obnova katolíckej cirkvi v Prešove v 17. a 18. storočí*“, oboznámil Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., prítomných s problematikou opätovného budovania pozícií katolíckej cirkvi v meste i širšom regióne, kde si najmä v priebehu druhej polovice 16. a prvej polovice 17. získali značný vplyv protestanti.

V rámci referátu „*Priebeh vzniku Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva*“ priblížil doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., východiská i samotný priebeh vzniku biskupstva. Išlo o proces, ktorý mal síce úspešný koniec, no počiatočné obdobie príprav ani samotné pôsobenie nebolo jednoduché. Slávnostný rámec konferen-

cie, samozrejme, priniesol viaceré príspevky hodnotiace úspechy, ktoré počas dvoch storočí zaznamenala gréckokatolícka cirkev. O to cennejšia je však skutočnosť, že účastníci sa nevyhýbali ani témam či obdobiam z pohľadu spoločnosti i cirkvi veľmi náročným. V tomto smere sa napríklad doc. ThDr. Peter Borza, PhD., v referáte „*Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*“, venoval aj v súčasnosti stále veľmi aktuálnej problematike obdobia druhej svetovej vojny. Tá v mnohých ohľadoch negatívne ovplyvnila nielen postavenie cirkvi, ale i spoločenskú, politickú a národnostnú situáciu na Slovensku. Vnímanie udalostí z tohto obdobia napriek intenzívnej práci historikov i odborníkov z ďalších oblastí nie je totiž medzi verejnosťou stále jednoznačné. Komplikované a smutné obdobie prežívali gréckokatolícki veriaci aj v priebehu päťdesiatych a väčšiny šesťdesiatych rokov 20. storočia. Z tohto uhla pohľadu bol mimoriadne zaujímavý príspevok „*Proces obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1968*“, ktorý predniesol mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. Stručne charakterizoval východiská, reformné snahy i celkovú spoločenskú situáciu umožňujúcu postupnú obnovu gréckokatolíckej cirkvi a jej štruktúr. Napriek tomu, že jej priebeh bol zložitý, záujem veriacich i kňazov o návrat do pôvodnej cirkvi dokazoval opodstatnenosť a správnosť celého procesu.

Po všetkých stránkach výborne pripravené podujatie, doplnené navyše prezentáciou unikátnej desaťväzkovej edície „*Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*“, kde jednotlivé publikácie predstavili ich editori, vytvorilo veľmi dôstojnú súčasť osláv významného jubilea.

Patrik Derfiňák

Medzinárodné vedecké sympóziu
Ethnical and Racial Discriminations and Religious Identities:
Norms, Practices and Interactions, 1400 – 1850
Florenca, 24. – 26. október 2018

V závere októbra *Istituto Sangalli per la storia e le culture religiose* zorganizoval v talianskej Florencii trojdňové vedecké sympóziu, primárne určené pre mladých vedeckých pracovníkov, ktoré sa z historickej perspektívy zameralo na v súčasnosti aktuálne témy spolužitia rôznych etnických a náboženských spoločností.

Príspevky na konferencii sa chronologicky zameriavali na raný novovek, teda obdobie, v ktorom boli ideály západného kresťanského univerzalizmu konfrontované s dramatickým vývojom, ktorý poukázal na ich neudržateľnosť. Geograficky nebolo sympóziu nijako limitované, čo sa odrazilo napokon aj na tematickej rôznorodosti príspevkov, ktoré odznali – zaoberali sa totiž širokou škálou problémov, od Nového Španielska v 16. storočí cez otázky konverzie židov a moslimov v ranom novoveku v Stredomorí, otázky obchodu s otrokmi v západnej Afrike, problémy zmiešaných manželstiev a protireformačné opatrenia v Európe, budo-

vanie identity v Osmanskej ríši prostredníctvom oblečenia až po protestantské misie na Ďalekom východe.

Letmý pohľad na témy príspevkov môže síce na prvý pohľad vzbudzovať pochybnosti o relevancii analyzovaných tém pre uhorský (a slovenský kontext). V tejto súvislosti je však dôležité poukázať na skutočnosť, že spoločného menovateľa predstavovala európska perspektíva. V takom duchu boli prostredníctvom prípadových štúdií trendy spoločné celej západnej kultúre demonštrované na zdánlivo od seba – priestorovo i mentálne – vzdialených prípadoch. Z množstva prezentácií možno konkrétne vyzdvihnúť aspoň niektoré.

Viacerí bádatelia sa venovali aj metodologickým a teoretickým východiskám, ktoré nemožno limitovať iba na jeden úzko vymedzený okruh problémov. V prvý deň sympózia v tomto duchu vystúpil Francisco Bethencourt, profesor King's College London, ktorý na príklade postupu španielskej a portugalskej inkvizície voči tzv. „novým kresťanom“ analyzoval možnosti používania odborných termínov (v prípade jeho príspevku šlo o „rasizmus“) aj pri výskume období, v ktorých takéto termíny ešte neboli používané, nemali súčasný význam príp. ani nejestvovali.

Problematika konvertovaných židov a moslimov a postup európskych mocenských štruktúr – tak svetských, ako aj cirkevných – voči nim vystupovala do popredia vo viacerých príspevkoch. Zaujímavé paralely pre stredoeurópsky kontext a protireformáciu v habsburskej monarchii priniesol Javier González Torres z Universidad Málaga. Na príklade postupu španielskych úradov voči „moriskom“ v 16. a 17. storočí poukázal na spôsoby inštrumentalizácie rímskokatolíckeho kultu a rituálov (napríklad zbožnosť viažuca sa k Eucharistii a sviatku Božieho tela alebo materiálna reprezentácia prostredníctvom barokovej sakrálnej architektúry) pre spoločenské a politické ciele. Podobným otázkam, ale na príklade protireformácie v hornouhorských mestách, sa venoval zástupca slovenskej historiografie na podujatí, Peter Benka z Katedry slovenských dejín UK v Bratislave. V príspevku zároveň oboznámil poslucháčov s konfesijnou a etnicko-lingvistickou rôznorodosťou regiónu, čo problematiku rozširuje o ďalšie zaujímavé otázky.

Úlohe vonkajšej prezentácie a náboženských rituálov sa venovala Rosa D'Amora z Università del Salerno. Na príklade nariadení týkajúcich sa oblečenia pre jednotlivé náboženské, etnické a sociálne skupiny v Osmanskej ríši v ranom novoveku poukázala na rôzne formy vzájomných interakcií ich príslušníkov a možnosti budovania skupinových identít. Zároveň ale zdôraznila limity takéhoto výskumu a potrebu vyhnúť sa absolutizácii zistení, keďže je potrebné reflektovať rozdiel medzi definíciou noriem na jednej strane a (ne)dôslednosťou ich uplatňovania v praxi na strane druhej.

„Konfliktu“ medzi zamýšľaným ideálom a skutočnosťou sa dotkla aj Irene Fosi z Università degli Studi di Pavia. Vo svojom príspevku sa venovala otázke zmiešaných manželstiev v ranom novoveku v celoeurópskom kontexte, obzvlášť z pohľadu rímskokatolíckej cirkvi a jej centrálnych úradov. Napriek deklarovanej

prítomnosti si realita medziľudských vzťahov neraz vyžadovala väčšiu mieru flexibility, než sa pôvodne zamýšľalo.

Vedecké sympóziu sa skončilo záverečnou diskusiou a poukázaním na trendy spoločné rôznym geografickým aj kultúrnym kontextom – medzi nimi napríklad limity uplatnenia nariadení v praxi, dôležitosti druhotných symbolov pre budovanie individuálnej a kolektívnej identity či stratégiám, ktorými sa jednotlivci alebo skupiny v menšinovom postavení usilovali uchovať svoju existenciu. Podujatie predstavovalo dobrú príležitosť pre nadviazanie kontaktov odborníkov z rôznych krajín a rôznych sfér výskumu, ako i pre porovnanie výsledkov svojej práce a hľadanie spoločných menovateľov aj odlišností vývoja v ranom novoveku.

Peter Benka

ZOZNAM AUTOROV

PhDr. ThMgr. Libor Bernát, CSc.

Trenčianske múzeum v Trenčíne

Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Katedra najstarších, stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Katedra historických vied, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Csorba Dávid

Nyíregyházi Főiskola, Bölcsészettudományi és Művészeti Kar, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet

Dr.h.c. Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Katedra najstarších, stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita

doc. PaedDr. Slávka Kopčáková, PhD.

Inštitút estetiky a umeleckej kultúry, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. ThDr. Roman Králik, ThD.

Filozofická fakulta, Univerzita Konštatína Filozofa v Nitre

prof. RNDr. René Matlovič, PhD., LL.M

Katedra geografie a aplikovanej geoinformatiky, Fakulta humanitných a prírodných vied, Prešovská univerzita v Prešove

doc. RNDr. Kvetoslava Matlovičová, PhD.

Katedra geografie a aplikovanej geoinformatiky, Fakulta humanitných a prírodných vied, Prešovská univerzita v Prešove

doc. HEDr. Peter Olexák, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

ThDr. Marie Roubalová, ThD.

Husitská teologická fakulta, Karlova univerzita v Prahe

doc. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.

Katedra najstarších, stredovekých a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Igor Tavilla, PhD.

Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, University in Parma

Tömösközi Ferenc, PhD.

Reformovaná teologická fakulta, Univerzita Jánosa Selyeho v Komárne

doc. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky, Filozofická fakulta, Univerzita Konštatína Filozofa v Nitre

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:

TIMKO, 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 (dizertačná, doktorandská). Miesto vydania : Názov vysokej školy, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

MIKULÁŠIKOVÁ, M. *Didaktické pomôcka pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl* : diplomová práca. Nitra : UKF, 1999. 62 s.

8. Príklad na heslo zo slovníka (Encyklopédie)

Slovenský biografický slovník. II. zväzok E-J. Zodp. red. Š. Valentovič. Martin : Matica slovenská, 1987. Heslo Krajňák Michal, s. 228 – 229.

9. Odkaz na archívny dokument. Prvky popisu:

Archív (zaužívaná skratka), názov fondu, signatúra (príp. inventárne číslo, krabica, č. mikrofilmu 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.

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.

