

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
NEJSTARŠÍ ŽIDOVSKÝ “BEJT HAKNESET” V PRAZE V KONTEXTU USTANOVENÍ HALACHY.....	3
<i>The oldest Jewish BEIT HA-KNESSET in Prague in context of provision of the halakhah</i> <i>Marie ROUBALOVÁ – Viliam JUDÁK – Roman KRÁLIK –</i> <i>Katarína SLOBODOVÁ–NOVÁKOVÁ – Patrik MATURKANIC</i>	
IVOVSKÍ ŽIDIA V KULTÚRNOM A SOCIÁLNO KONTEXTE ROZVOJA MESTA	17
<i>Jews of Lviv in cultural and social context of urban development</i> <i>Andrej NIKULIN – Ján ŠAFIN</i>	
A FELFÖLDI KÁNONOKRÓL.....	32
A reformáció évszázadában meghozott szabályozások nyomai a Szlovákiai Református Keresztény Egyház jelenleg élő jogrendjében <i>On the Church Canons of the Highlands of historic Hungary. The Imprints</i> <i>of the Regulations Set in Ecclesiastical Laws during Reformation in the Life and Laws</i> <i>of the Reformed Christian Church of Slovakia Today</i> <i>SOMOGYI Alfréd</i>	
REFORMÁTUS EGYHÁZ ÉS ISKOLA SZEPSIBEN 1563 ÉS 1608 KÖZÖTT	55
<i>Reformed church and grammar school in Moldava nad Bodvou between 1563 and 1608</i> <i>SZABÓ András</i>	
K OTÁZCE KONFESNÍ PŘÍSLUŠNOSTI OBĚTÍ STAROMĚSTSKÉ EXEKUCE (1621)	63
<i>On the question on confessional membership of the victims of the Old Town execution (1621)</i> <i>Jan KILIÁN</i>	
VARANNÓ – EGY FELSŐ-ZEMPLÉNI MEZŐVÁROS, MINT REFORMÁTUS KULTURÁLIS CENTRUM A KORA ÚJKORBAN.....	78
<i>Vranov – Upper-Zemplín landlord town, as an important cultural center in the Early modern age</i> <i>DIENES Dénes</i>	
HISTORISCHE UND RELIGIÖSE PROPAGANDA IN SARMATICA VON MARTIN OPITZ.....	91
<i>Historiography and religious propaganda in Martin Opitz's Sarmatica</i> <i>PAP Levente</i>	
MOROVÁ EPIDÉMIA ROKOV 1709 – 1710 V KONFESIONÁLNO VÝVINE PREŠOVA.....	107
<i>Plague epidemic between the years 1709 and 1710 in the confessional development of Prešov</i> <i>Peter KÓNYA</i>	
HISTÓRIA EVANJELICKEJ A. V. CIRKVI V JELŠAVE V DIELE PAVLA VALASKÉHO „WÝŤAH HISTORICKÝ O CYRKWI EWANGELICKÉ GELSSAWSKÉ“.....	125
<i>History of the Evangelical Church of the Augsburg confession in Jelšava in the work of Pavol Valaský</i> <i>„Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangelické Gelssawské“</i> <i>Eva BENKOVÁ</i>	

K ROLI ALEXEJE GEROVSKÉHO V PRAVOSLAVNÉM HNUTÍ V ČESKOSLOVENSKU NA POČÁTKU 20. LET 20. STOLETÍ	152
<i>On the Role of Aleksey Gerovskiy in the Orthodox Movement in Czechoslovakia in the Early 1920s</i>	
<i>Jurij DANILEC – Pavel MAREK</i>	

OKTATÁSSZERVEZÉS AZ ELSŐ CSEHSZLOVÁK KÖZTÁRSASÁGI EGYETLEN MAGYAR FŐISKOLÁJÁN.....	173
<i>Organization of education at the only Hungarian university in the period of the first Czechoslovak Republic</i>	
<i>STRÉDL Terézia</i>	

EDUARD NÉCSEY – NEZNÁMY KONCILOVÝ OTEC SPOZA ŽELEZNEJ OPONY.....	183
<i>Eduard Nécsey – unknown council father from behind the Iron Curtain</i>	
<i>Emília HRABOVEC – Viliam JUDÁK</i>	

Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum 201

MORÁLNE A DUCHOVNE NEGATÍVNE JAVY V ŽIVOTE KREŠŤANOV V 1. STOROČÍ	201
<i>Moral and spiritual difficulties of the life of Christians in the 1st century</i>	
<i>Štefan PRUŽINSKÝ</i>	

FEJEZETEK A KOMÁROMI REFORMÁTUS EGYHÁZKÖZSÉG TÖRTÉNETÉBŐL 1790-IG.....	213
<i>Chapters from history of Reformed Congregation of Komárom till 1790</i>	
<i>TÖMÖSKÖZI Ferenc</i>	

VÝSKYT CHOLERY V ROKU 1831 VO VYBRANÝCH RÍMSKOKATOLÍCKYCH FARNOSTIACH NA SPIŠI	237
<i>Occurrence of cholera in year 1831 in selected parishes of Roman Catholic Church in Spiš region (based on duplicate registries)</i>	
<i>Monika BIZOŇOVÁ</i>	

MARIÁNSKA HORA V LEVOČI V ZDRUŽENÍ EUROPEAN MARIAN NETWORK.....	244
<i>Marian Hill in Levoča in the European Marian Network Association</i>	
<i>Ondrej ŠTEFAŇAK</i>	

TEOLÓG – NÁRODOVEC DR. JÁN LAJČIAK (K 100. VÝROČIU DIELA SLOVENSKO A KULTÚRA)	255
<i>The Theologian and Political- Cultural- Revivalist Activist Dr. Ján Lajčiak (To the Century of his work Slovakia and Culture)</i>	
<i>Viera BILASOVÁ</i>	

XIII. ZJAZD A X. SLET SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO SOKOLA 21. – 29. augusta 1936 Pittsburgh, Pennsylvania, USA	264
<i>XIII. congress and X. festival of the Slovak Catholic Sokol (21st – 29th August 1936 Pittsburgh, Pennsylvania, USA)</i>	
<i>Martin JAVOR</i>	

Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia	271
--	------------

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika	292
---	------------

NEJSTARŠÍ ŽIDOVSKÝ “BEJT HAKNESET” V PRAZE V KONTEXTU USTANOVENÍ HALACHY

Marie ROUBALOVÁ – Viliam JUDÁK – Roman KRÁLIK¹ –
Katarína SLOBODOVÁ–NOVÁKOVÁ – Patrik MATURKANIČ

The oldest Jewish BEIT HA-KNESSET in Prague in context of provision of the halakhah
This study deals with the oldest synagogue in Prague. It not only explains the significance of BEIT HA-KNESSET for the religious community, but also describes the origin and history of the oldest functional synagogue north of the Alps. The authors analyse the meaning and symbolism of the building, as well as the conditions and equipment that are necessary for the building and must be included in the synagogue. Attention is also paid to items and mysterious inscriptions in the synagogue. The study describes the religious rites, customs and traditions associated with the synagogue. Another interesting feature of the study is the story of the Golem.
Keywords: synagogue, Prague, Beit ha-knesset, symbolism, religion, Jews, Golem.

Úvod

Židovská literatura je zdrojem historických zpráv, poskytnout poznání a umožnit vývoj židovského monoteizmu a poskytuje také velké množství pramenných údajů v dějinách Izraele od konce druhé tisíciletí př. n. l.² Projevem pousta mezi Bohem a Izraelem byl Zákon. Jeruzalemská svatyně bola jediné místo, kde přinášejí Bohu oběti. Byla duchovním centrem židovského národa. Každý den byl spojen s Bohem. Proto denně dva krát - o 9. a 15. hod. - přinášejí do chrámu oběti za požehnání národa. Připojovali k ní soukromé oběti: zápalné, děkovné, kající, odprošující. Život kromě toho formovala modlitba, kterou se má povinně modlit každý muž (od 13. roku života). S modlitebním šálem na hlavu (talit) a na ramelech, a s malým koženým pouzdrém, v kterém byly pergamenové svitky s textem Písma přivázané na čelo a ruky³ se Žid modlil obrácený k Jeruzalému, a v Jeruzalémě ke svatyni, ve svatyni zase k velesvatyni. Ráno i večer odříkal Šema začínající slovy: „Slyš Izrael“. Kromě toho ráno, v poledne a večer se modlil modlitbu složenou z 18 fragmentů (proto název: Šmona ésre = 18 krátkých modliteb).

Protože někteří rabíni učili, že je třeba modlit se pouze ve svatyni, nebo v synagoze vznikalo nebezpečí spojovat Boha pouze se svatými místy k velesvatyni.

¹ Korespondenční autor.

² ČEŠKA, J. Předmluva, In Flavius Iosephus. *Válka židovská I.* Praha : Academia, 2004, s. 9.

³ Cf. Ex 13:1-10. 11-16; Dt 6:4-9; 11:13-21.

Rabínska literatura je plná druhotných textů, které se ke svým posluchačům dostávají přes hlubiny času. Historie a legendy, halachické (právní) a agadické (narativní) látky se v nich zvláštním způsobem snoubí, aby svým tajuplným jazykem mluvily o životě člověka v tomto světě (olam haze) i ve světě budoucím (olam haba).

Místy v nichž jsou nejvýznamnější z těchto textů veřejně předčítány a interpretovány jsou “domy shromáždění” (batej kneset, synagogy).⁴ V takových domech se setkávají lidé, kteří tvoří “svatou obec” (kehila kedoša). Zároveň, se tyto domy sami staly předmětem zájmu rabínů, kteří diskutují o právních předpisech týkajících jejich zbudování i fungování a vyprávějí si téměř každé této stavbě tajuplné příběhy v nichž šustí křídla holubic i andělů.⁵

Jedním z nejkrásnějších měst světa, kde stojí mnoho starobylých židovských “domů shromáždění” před nimiž se můžeme se v tichém úžasu zastavit je Praha. Rabínské texty, záznamy historiků i legendy o těchto zvláštních domech byly v tomto městě utkány z hebrejských, českých a německých (resp. Jidiš) slov, tak jak se v něm po dlouhá staletí prolínaly všechny tyto kultúry.

1. “Bejt hakneset” z rabínského pohledu

Vznik instituce “bejt hakneset” je zahalen tajemstvím.⁶ Podle představ rabínů vznik těchto domů souvisí s Božím příkazem, aby mu synové Izraele udělali svaty-

⁴ Hebrejské označení “bejt hakneset” (aramejsky “bejt keniša”) tzn. “dům shromáždění”. Rabíni tuto instituci nazývali také “mikdaš meat” (“malá svatyně” na základě Ezechiel 11,16). Prorok Ezechiel mluví o tom, že Bůh se stane pro svůj lid “malou svatyní”. Talmud interpretuje Ezechielův “mikdaš meat” jako dům shromáždění nebo jako studovnu, které částečně nahradily zbořený chrám (BT, Megila 29a; Targum Jerušalmy k Jechezkel 11,16; Kicur šulchan aruch 13,1). Další hebrejské názvy pro “bejt hakneset” jsou “bejt tefila” (dům modlitby) a “adat Jisrael” (shromáždění Izraele). Tyto názvy ukazují, že jde o místo na němž se Židé shromažďují k veřejné bohoslužbě. Všeobecně je však tato instituce známější pod svým řeckým názvem “synagógé” (synagoga). Toto označení používali Židé mluvící řecky ve významu hebrejského “kahal” (společenství, shromáždění). Řecky mluvící Židé synagógu nazývali také “proseuché” (modlitebna) nebo “oikos proseukos” (modlitební dům). Ve střední a východní Evropě byl (v jidiš) dům shromáždění nazýván “šul” (z německého “die Schule” - “škola”), protože se zde učí Tóru, ale nejde o školu v pravém slova smyslu. V Čechách a další zemích Rakouska - Uherska byla synagoga běžně nazývána “tempel” (chrám). Chasidé synagogu někdy nazývají “štibl” (což v jidiš znamená “pokojíček”).

⁵ O Staronové synagoze v Praze se například vypráví legenda, že na její stavbu andělé přinesly kameny ze zničeného chrámu v Jeruzalémě. Jednoho dne budou tyto kameny na své původní svaté místo vráceny. Zdrojem pro tuto legendu byly pravděpodobně texty po synagogách postavených v Babylónii, například o synagoze v Nehardeji. (BT, Megila 29a; BT, Roš Hašana 24,b). Jiná legenda popisuje záchranu Staronové synagogy při požáru ghetta, když se na ní slétli holuby, rozprostřeli nad ní křídla a zabránili její skáze. Ani jejich křídla ji však nedokázaly ochránit při poýárech v letech 1689 a 1754, kterými byla značně poškozena.

⁶ Za nejstarší odkazy “Bejt hakneset” považovali rabíni označení “Bejt haam” (dům lidu), který je zmíněn u proroka Jeremiáše 39,8. (BT, Šabat, 39a, Raši, Jirmejahu 39,8; Kimchi 39,8) a “moadej el” (místa Božích shromáždění) uvedené v Žalm 74,8) Akvila, Tehilim 74, 8). V těchto textech Tanachu jsou však míněna jakákoliv místa shromáždění ke službě Bohu a ne speciální instituce synagogy. V jakémkoliv domě se mohlo shromáždit větší množství kolem významné autority, která jim zodpovídá jejich aktuální otázky. Taková spontánní neformální shromáždění lidí se soustředily například v domě proroka Ezechiela. (Ez. 14,1; 20,1). V těchto shromáždění jsou kořeny vzniku instituce nazývané “Bejt hakneset”. Později vznikají speciální domy, které plní pro komunitu další funkce (veřejné bohoslužby, vzdělávací a výchovná akce, právní věci obce, sociální a charitativní funkce).

ni, ve které bude bydlet uprostřed nich (Ex. 25, 1.8). Židé jej poslechli a zbudovali mu nejprve "miškan" (stan setkávání) na poušti, později "bejt hamikdaš" (Chrám) v Jeruzalémě a nakonec mnohé domy shromáždění ve všech zemích, kde se usadili.⁷ Rozšíření těchto domů bylo všeobecné už ve starověku. "Bejt ha kneset" fungoval v rámci chrámového komplexu⁸ i za jeho hranicemi v oblasti Jeruzaléma.⁹ Domy shromáždění existovaly také v jiných městech Izraele¹⁰ i diaspory (Rabi Jehuda například řekl, že kdo nespátřil "bejt hakneset" v egyptské Alexandrii, nespátřil slávu Izraele).¹¹

Vybudování "bejt hakneset" a udržování jeho chodu je úkolem členů obce po "bar micva" za předpokladu, že jich je více než deset.¹² "Bejt hakneset" má být posvátným, krásným, čistým a dobře osvětleným místem, kde člověk pobývá rád,¹³ protože se zde setkává s Bohem.¹⁴

"Bejt hakneset" je podle rabínů "mikdaš meat" (malý chrám), který podíl na svatosti Chrámu (velký "bejt hamikdaš"). Z toho pramení důraz na rituální čistotu každého, kdo vstupuje do tohoto domu. Budova i velké množství symbolů uvnitř "bejt hakneset" odkazuje na Chrám.¹⁵

2. Nejstarší "bejt hakneset" v Praze

Nejstarší¹⁶ zachovaný a stále funkční "bejt hakneset" na sever od Alp se nachází v Praze na Starém městě (mezi dnešní ulicí Maiselovou a Pařížskou) v blízkosti

⁷ Zohar, Naso 126a; Zohar, Bešalach 2,59b.

⁸ Mišna, Joma 7,1; BT, Sota 7,7-8; Tosefta, Suka 4.

⁹ Před zničením Titem zde existovalo podle Talmudu 394 (BT, Ketuvot 105a) nebo 480 (JT, Megila 73d) domů shromáždění.

¹⁰ V Tiberias se například uvádí existence 13 synagog (BT, Berachot 8a).

¹¹ BT, Suka 51a,b.

¹² Rambam, Mišne Tóra, Hilchot Tefila, 11,1-2; Igrot Mošé, Orach chajim 2,44; Šulchan aruch 150,1; Mišna berura 150,1. Členové obce, kteří nejsou schopni financovat "bejt hakneset", si musí dům vhodný k tomuto účelu pronajmout (Mišna berura 150,1-2). "Bejt ha kneset", v němž se stále schází "minjan" nesmí být stržen, pokud nehrozí jeho zborcení (Šulchan aruch, Orach chajim 153,7), nesmí být prodán (Šulchan aruch, Orach chajim 153,7) ani zavřen, protože je vlastnictvím všech Židů, kteří mají právo sem kdykoliv přijít na bohoslužbu (Igrot Mošé, Orach chajim 3,29). "Bejt hakneset" může být přestavěn pouze ve studovnu (Šulchan aruch, Orach chajim 153,1).

¹³ Muž by si měl zajistit ve svém "bejt hakneset" stálé místo (Mišna berura 90,60). Do shromáždění má každý spěchat, protože tím projevuje své nadšení (Šulchan aruch, Orach chajim 90,12). Ze shromáždění má odcházet pomalu, protože tak vyjadřuje lítost, že opouští místo, kde se setkal s Bohem (BT, Berachot 6a, Šulchan, Orach chajim 90,19). Kdo tak činí, zaslouží si dlouhý život (BT, Berachot 8a; Šulchan aruch, Orach chajim 90,11). Muž, který do "bejt hakneset" vůbec nechodí, je nazýván zlým sousedem a zaslouží si vyhnanství (BT, Berachot 8a).

¹⁴ BT, Šabat 133b; Šulchan aruch, Orach chajim 151,1.9.

¹⁵ BT, Berachot 62b. Hala synagogy odkazuje na hlavní chrámovou loď, "parochet" připomíná oponu oddělující nejsvětější svatyni, "aron hakodeš" odkazuje na archu úmluvy, svitky Tóry jsou uloženy v "aron hakodeš" tak, jak byly uloženy desky Zákona ve Svatyni svatých, "ner tamid" připomíná sedmiranný svícen "menora", název ženského oddělení "ezrat našim" je odkazem na chrámové nádvoří ("ezrat Jisrael"), kam směly vstupovat i ženy. Zároveň však platí, že přesné repliky chrámových předmětů nemohou být v synagoze používány.

¹⁶ Synagoga v německém Wormsu z 12. století, která byla podle některých architektů vzorem pro Staronovu synagogu, byla zničena v roce 1938. Zrekonstruována byla v polovině 20. století. Podle jiných byla vzorem Staronové synagogy synagoga v Sezně, z počátku 13. století byla zničena 1519.

Vltavy.¹⁷ Tento “bejt hakneset” se nazývá Staronová synagoga dříve Altneuschul.¹⁸ Jeho základní kamenná část vzbikla mezi léty 1270-1280. Na stavbě synagogy pravděpodobně podílela cisterciacká stavební huť.¹⁹ Hlavní velmi jednoduchá budova synagogy byla postupně (od 14-18. století) obklopena ze tří stran cihlovými přístavbami. Tyto přístavby tvoří jižní síň (ze 14. století), vchod a prostory určené pro ženy (západní ženské křídlo z 16. a 17. století a severní ženské křídlo z 1823).²⁰

Staronová synagoga je samostatně stojící raně gotická budova. Podle halachy²¹ by synagoga měla stát na vyvýšeném místě,²² aby převyšovala okolní obydlené domy,²³ protože bylo řečeno: “Bude zničeno každé město, jehož střechy převyšují synagogu.”²⁴

¹⁷ Praxe budovat synagogy blízko řeky nebo moře je zmínována již Josefem Flaviem (Josephus Flavius, *Antiquities* 14, 258) a také ve Skutích apoštolských, kde je řečeno: ¹³ vyšli jsme v sobotu za město k řece, kde bylo zvykem se modlit. Sk. 16,13a. Voda umožňovali udržovat rituální čistotu lidí, kteří se chtěli bohoslužeb zúčastnit.

¹⁸ Původně se nazývala “Nová” nebo “Velká” (Soustředili se kolem ní Židé, kteří do Prahy přišli od západu. Starší a menší synagoga (Soustředili se kolem ní Židé, kteří přišli od východu) stále v dnešní Dušní ulici (v místech, kde se dnes rozkládá Španělská synagoga postavená 1868. Po zbudování dalších synagog v 16. Století (např. v dnešní Široké ulici) přestala být synagoga “novou” a začala být “starou”, resp. “Staronovou”. Podle jiného názoru dostala synagoga své jméno po změnách provedených v letech 1142-1171. Legendy přináší také další vysvětlení. Podle kameny, z nichž byla synagoga postavena, pocházely ze zničeného chrámu v Jeruzalémě (viz výše). Andělé je přenesli do Prahy podmíněně (“al tenaj” - “pod podmínkou, že”). Jejich podmínkou bylo, že kameny budou po Příchodu Mesiáše vráceny, aby mohl být Chrám obnoven. Podle této legendy vzniklo z “al tenaj” postupně “altneu” (staronový). Podle další legendy byla kvůli výstavbě “nové” synagogy zbourána “stará”, která původně stála na jejím místě. Halacha však zakazuje bourat synagogu, aby mohla být na jejím místě zbudována nová. Teprve poté, co byla postavena nová synagoga, může být stará zbourána. (BT, Megila 26a; Rambam, Mišné Tóra, Hilchot tefila 11,16; Mišna berura 152,1-2). Podle dalších legend byly při výstavbě synagogy odkryty základní kameny starší dynagogy. Tyto kameny byly použity pro stavbu nové synagogy a proto byla nazvána “Staronová” (archeologické výskumy ve 20. století skutečně prokázaly existenci starší stavby na místě, kde nyní stojí Staronová synagoga).

¹⁹ “K těmto úvahám vedla shoda, projevující se stejným typem zejména u listové dekorce hlavy, konzol a tympanonů. Nabízí se rovněž předpoklad, že na stavbě pracovala stejná kamenická královská huť, která v téže době realizovala některé stavby blízkého kláštera svatě Anežka Na františku.” In: RYBÁR, C. Židovská Praha. Glosy k dějinám a kultúře. *Průvodce památkami. Most* : TV Spektrum Akropolis, 1991, s. 285.

²⁰ FIEDLER, J. *Židovské památky v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1992, s. 130. Velké opravy a rekonstrukce probíhaly v synagoze v roce 1716. (Iniciativou Karla VI.), 1883 (práce vedl architekt Josef Mocker, při této rekonstrukci bylo mnoho původních prvků nahrazeno kopiemi, např. krov) a v letech 1921 až 1926 (v tomto období byly napraveny některé předchozí úpravy), 1957, 1966-1967 a 1989-1999, poslední velké opravy proběhly po katastrofálních záplavách Prahy v roce 2002.

²¹ BT, Šabat 11a; Tosevta, Megila 4, 22-23; Šulachan aruch, Orach chajim 150,2.

²² Šulachan aruch, Orach chajim 150,2.

²³ Šulachan aruch, Orach chajim 150,2-3. V praxi však nebyl tento požadavek dodržován, jak dokládají často archeologické nálezy. Určitým vysvětlením této praxe může být skutečnost, že sa nejvyšší místo domu není považována střecha domu, nýbrž nejvyšší funkční prostor domu (zpravidla obývané podkrovní), tj. všechny domy, jejichž střecha v dnešní době převyšuje synagogu, ještě nemusí porušovat uvedené ustanovení halachy. Rabi Avraham Gombiner v Magen Avraham uvádí, že požadavek, aby synagoga byla nejvyšším místem, nelze vztahovat na města v nichž žijí Židé a také lidé s jiným vyznáním. Židovské domy nesměly podle papežského rozhodnutí převyšovat křesťanské budovy.

²⁴ BT, Šabat 11a.

V době svého vzniku Staronová synagoga tento halachický požadavek pravděpodobně splňovali, protože kolem stály pouze přízemní a jednopatrové domy, které synagogu nepřevyšovaly.

Orientace Staronové synagogy je od západu na východ (což je nejčastější orientace v Evropě i v Americe). Směřování synagogy k východu v těchto oblastech převládá, protože je to směr k místu, kde dříve stál chrám v Jeruzalémě.²⁵ Stejným směrem se Židé obrací při modlitbě,²⁶ v diaspoře²⁷ a to základě praxe uvedené v Tanachu: Daniel. 6.11 - "Daniel... vešel do svého domu, kde měl v horním pokoji otevřená okna směrem k Jeruzalému. Třikrát za den klekal na kolena, modlil se a vzdával čest svému Bohu." A na základě příslibu krále Šalomouna: "A budou se k tobě modlit směrem ke své zemi, kterou si dal jejich otcům, k městu, které jsi vyvolil a k domu, který jsem vybudoval tvému jménu." (1 Královská 8,48b).

Dominantou Staronové synagogy je sedlová střecha²⁸ s pozdně gotickými cihlovými štíty členěnými panelováním, které byly renovovány v roce 1883 (puristická úprava).²⁹ Střecha synagogy (minimálně prostor bezprostředně nad "aron

²⁵ JT, Berachot 4,5.

²⁶ BT, Berachot 28b; 30a; Šulchan aruch 94,1; Rambam, Mišne Tóra, Hilchot tefila 1,3; Chajej adam 22,10; Kicur šulchan aruch 18,10. Talmud zmiňuje také názory rabinů, kteří doporučují obrátit se při modlitbě z různých důvodů jiným směrem. Kromě orientace k chrámu zvažují další možnosti: (1) Orientace na západ kvůli Boží přítomnosti. "*Rabi Abahu říká, že Boží přítomnost je na západě*" a "západ je stálým příbytkem Šechina (Boží přítomnost)" (2) Orientace na jih, protože rabi Jicchak řekl: "*Ten, kdo se chce stát moudrým, by se měl během modlitby otočit na jih.*" (3) Orientace na sever, aby modlitebník zbohatl, protože bylo řečeno "*ten, kdo chce zbohatnout, by se měl obrátit na sever.*" (4) Jakýmkoliv směrem, protože rabi Ošaja a rabi Jišmael řekli, že "*Boží přítomnost je všude.*" BT, Bava batra 25a. Někteří rabíni dokonce zakazovali obracet se k východu, protože to vnímali jako praxi cizích národů: "*Jak řekl rav Šejšet: Mohu se modlit v jakémkoliv směru, ale ne na východ a to ne proto, že by tam nebyla Boží přítomnost, ale protože se nežádá tímto směrem.*" BT, Bava batra 25a. V praxi však převládla modlitba směrem k Jeruzalému. Zároveň však stačí, když je tímto směrem obrácena pouze tvář člověka, zatímco jeho nohy mohou směřovat jinam." Raši, Bava batra 25a. Raši tímto způsobem sjednotil požadavky uvedené v Berachot 30a, kde požadováno pouze to, aby člověk k Izraeli obrátil pouze svou tvář s požadavkami uvedenými v Bava batra 25a,b, kde se hovoří o směřování nohou.

²⁷ "*Ten, kdo stojí stojí mimo zemi Izrael, by měl nasměřovat své srdce k Izraeli. Ten, kdo stojí v Izraeli, by měl nasměřovat své srdce do Jeruzaléma... Ten, kdo stojí v Jeruzalémě, by měl směřovat své srdce do Chrámu. Ten, kdo stojí u velesvatyně, by měl nasměřovat své srdce do archy ... Ten, kdo se ocitne na východě Izraele, by měl obrátit svou tvář na západ. Ten, kdo se nachází na západě Izraele, by měl obrátit svou tvář na východ. Ten, kdo se nachází na jihu, by měl obrátit svou tvář na sever. Ten, kdo se nachází na severu by měl svou tvář obrátit na jih, takže ... celý Izrael směřuje svá srdce na stejné místo.*" BT, Berachot 30a.

²⁸ Kniha Devarim požaduje, aby na střechě nového domu bylo zhotoveno zábradlí. Dt. 22,8. Střecha synagogy však žádné takové zábradlí nemá. Talmud z uvedeného ustanovení (konkrétně ze slov "pro tvou střechu") vyvodil, že zábradlí je nezbytné pro střechy soukromých domů, které mají pouze jednoho majitele (protože bylo řečeno: "tvá střecha") a ne pro střechy jiných domů, protože nebylo řečeno "vaše střecha". BT, Chulin 136a. V tomto ustanovení nejde o to, že by veřejné místo, kde se schází velké množství lidí, mělo být méně bezpečné, spíše jde o účel střechy. Ploché střechy Izraelských domů v horkých letních nocích sloužily jako místo pro spaní, zatímco střechy synagog k přespávání sloužit nesmí. To potvrzuje také skutečnost, že "střecha jejichž plocha je menší než 4x4 lokty (1,28m x 1,28m) je od zbudování zábradlí osvobozena, protože nemůže sloužit pro spaní rodiny." <https://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/kiteze/gol.html> Bar-Ilan University's Parashat Hashavua Study Center Parashat Ki-Tetze 5766/ September 2, 2006. Prof. Yair Goldreich.

²⁹ FIEDLER, J. Židovské památky v Čechách a na Moravě. Praha : Sefer, 1992, s. 130.

ha kodeš”) je posvátným místem, stejně jako byla posvátná střecha chrámu. Rovněž prostor bezprostředně pod střechou půda synagogy je tajuplné³⁰ a zapovězené místo (např. se na ní nesmí spát³¹). Vstup na střechu Staronové synagogy je zakázán. Z tohoto důvodu byly odstraněny do výšky tří metrů výstupky podobné žebříku, po nichž se na půdu chodilo po jedné z venkovních zdí. Odůvodnění zákazu vstupu na střechu Staronové synagogy přináší jedna z pražských legend³² (doložena v několika variantách) podle nížž rabín Jehuda Löw ben Becalel (Maharal) na této půdě uložil pozůstatky golema.³³ Umělé bytosti bez minulosti a bez budoucnosti, kterou podle legendy utvořil.³⁴

³⁰ Takový přístup k půdám je znám již od starověku. Původní obyvatelé Kenaánu a mnohé jiné starověké kultury uctívali svá božstva na půdách a střechách domů. Vyznavači Hospodina tak nečiní, jak ukazuje mimojiné i prohlubeň v podlaze synagogy pro toho, kdo při modlitbě zastupuje obec, protože k Hospodinu se má volat z hloubky a nikoliv z půdy.

³¹ Podle jiných autorit nelze spát na půdě synagogy pouze nad místem, pod nímž je umístěn “áron hakodeš” Mišna berura 151,40.

³² Pražský golem nazývá Josele byl vytvořen (podle jedné z verzí) z hlíny Maharalem a její asistenty. Maharal jej pravidelně oživoval pergamemem, který pravděpodobně obsahoval Boží jméno. Golem se v mnohém podobal člověku, neuměl však mluvit (lidské řeči však rozuměl). Jeho úkolem bylo sloužit ve všedních dnech synagoze a při ohrožení ghetta chránit jeho obyvatele. Každý pátek, před odchodem do synagogy Maharal odebral golemovi oživující “šem”. Jednoho dne na to zapomněl. Po odchodu svého tvůrce do synagogy začal vše kolem ničit a bořit. Maharalovi to oznámili uprostřed recitace žalmu 92, kterým se vítá příchod soboty. Rabín přerušil recitaci a odešel za golemem. Poté co situaci vyřešil, se vrátil do Staronové synagogy a začal znovu s recitací žalmu, který předtím přerušil. Tato legenda vysvětluje proč se ve Staronové synagoze Židé modlí žalm 92 dvakrát. (Tato praxe však byla ve Staronové synagoze zavedena pravděpodobně až koncem 17. nebo počátkem 18. století. Jak známá fascinující a stále živá je tato legenda mezi lidmi, ukazuje hledání golema na půdě synagogy novinářem Egonem Erwinem Kischem ve 20. letech 20. Století a spisovatelem Ivanem Mackerlem ještě o 60 let později.

³³ Tato legenda byla pravděpodobně k vyprávění o životě Maharala přidána nejdříve koncem 17. století. Mnohé motivy byly doplněny dokonce až v 19. století. Podobná legenda se daleko dříve vyprávěla o Eliášovi z Chelmu. (1550-1583). Jeho vnuk byl vyprávěním o svém dědečkovi a golemovi tak silně ovlivněn, že vznesl oficiální oficiální dotaz, zda může být golem započítán do minjanu. (minimum 10 dospělých mužů pro konání veřejné bohoslužby), bylo mu odpovězeno, že nikoliv. Stvoření golema Maharalem, je pouhá legenda. (více k této problematice In NEHER, A. *Faust et le Maharal de Prague; Le mythe et le réel*. Par André Neher. Année 1987; André Neher. *Puits de l'exil, la theologie dialectique du Maharal de Prague*. Paris: Albin Michel, 1966.

³⁴ Golem označuje beztvarou hmotu nebo věc v nedokonalém stavu. Může to být a) “zárodek” Žalm 139, 16; b) “hlupák, nekultivovaná osoba” Pirkej Avot 5,9; c) “člověk bez duše” BT, Sanhedrin 38b; d) “nedokonalá věc, která nemůže sloužit svému účelu, např. jehla bez oúška, nebo neprovdaná žena, která ještě nebyla těhotná BT, Sanhedrin 22b; 52b; 77b; 95a; BT, Chulin 25a. více: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6777-Golem> Ludwig Blau, Joseph Jacobs, Judah David Eisenstein. V Jidiš se slovo “gojlem” používá ve významu - “nemotorný člověk, nemotorný blázen”. Pokyny pro jeho vytvoření uvádí již Eleazar, z Wormsu (1165-1230). Ve svém komentáři k Sefer Jecira. Starověké kořeny pražské legendy o golemovi, která se v podobném znění vyskytuje v nesčetných středověkých legendách celé Evropy (u německých židů a křesťanů již od 15. století, lze nalézt již v Talmudu. Stvoření člověka a zvířete písmeny Božího jména zmiňuje Berachot 51a. Tyto výtvořby byly zpočátku velmi pasivní a téměř okamžitě zanikaly. Rava stvořil člověka, který nebyl schopen mluvit (BT, Sanhedrin 65b; Raši, Sanhedrin 65a) a rabíni Chananja a Hošaja stvořili tříleté tele, které poté snědli (JT, Sanhedrin 7). S pražskou legendou spojuje tyto příběhy především: 1. Motiv stvoření; 2. Materiál, který byl ke stvoření použit (hlína smíchaná s vodou); 3. Ochrana, kterou stvořená bytost poskytuje (v případě telete ochrana před smrtí hladem); 4. Uvolnění nebezpečných sil; 5. Zničení nebo sněžení umělého výtvořu. Oproti legendám o golemovi je v tanachu stvoření (konkrétní sloveso “bara” - “stvořil”) vyhrazeno pouze Bohu. Člověku je přiznána pouze možnost “formování” (“jacar”) a “činění” (“asa”). Někteří rabíni považovali za prvního tvůrce golema Boha, který stvořil Adama. Adam byl, podle jejich názoru,

Hlavní vnější stěny Staronové synagogy jsou kamenné více než metr široké a zesílené pilíři. Podle halachy je nezbytné, aby v nich byla okna.³⁵ Po obvodu Staronové synagogy je jich rozmístěno celkem dvanáct, což je podle halachy ideální počet.³⁶ Pět z nich směřuje na jih,³⁷ dvě na západ, pět na sever. Vysoká gotická velmi úzká okna se mírně rozšiřují směrem ven, aby světlo Tóry mohlo šířit do okolního světa. V čelní východní zdi jsou ještě dvě barokní rozety. Požadavek halachy, aby před okny synagogy nebyly budovány jiné stavby je splněn jen částečně.³⁸

Vchod do Staronové synagogy je umístěn na jižní straně i přes doporučení halachy (Tosefta doporučuje vstup z východní strany³⁹ a Šulchan aruch doporučuje, aby vchod do synagogy byl ve stěně, která je protilehlá vůči stěně, umístěné ve směru modlitby obce.⁴⁰ Několik schodů vede z ulice dolů do nižší podélné předsíně s lomenou klenbou, která je připojena k hlavní dvoulodi na jihu. Právě zde byly v 17. století vestavěny dvě pokladnice pro výběřcí daní.⁴¹ Budova má samostatné vstupy pro muže a pro ženy. Oddělení prostor pro ženy se nazývá "ezrat našim" (ženský dvůr).⁴² Oddělení mužů a žen v "bejt hakneset" souvisí s mužskými a ženskými sekcemi v Chrámu.⁴³ Stěna s úzkými průzory mezi mužskou a ženskou částí synagogy se nazývá "mechica" (oddělení oddělení, zástěna).⁴⁴ "Mechica" umožňuje mužům i ženám soustředit se na slova Tóry a ma modlitbu, protože nejsou vzájemně rozptylováni jsou přítomností.

Vstup do hlavní lodi tvoří raně gotický lomený portál, jehož tympanon zdobí reliéf špirálovitě stočených výhonků s hrozný vinné révy vyrůstající z jednoho

golemem do chvíle než obdržel "nešama" - "Boží dech" (BT Sanhedrin 38b). Druhým tvůrcem golema byl podle nich praotec Abraham, protože v Tanachu je řečeno, že při své cestě do Kenaánu vzal s sebou kromě své rodiny také: "*Duše (osoby), které získali (doslovo: učnili) v Charánu.*" (Genesis 12,5). Osoby "udělaná" v Charánu považovali tito rabíni za golemy. (In: http://bieganski-the-blog.blogspot.com/2016/07/golem-as-gentile-golem-as-sabra_5.html)

³⁵ BT, Berachot 31a.

³⁶ Každá synagoga by měla mít podle halachy 12 oken, jedno pro každý kmen Izraele. (Šulchan aruch, Orach chajim 90,4 srovnej Zohar, P. Pikudej 251,1).

³⁷ Budova synagogy musí mít minimálně jedno okno směřující na východ na základě textu Daniel 6,11. Pravděpodobně z tohoto důvodu jsou lidé varováni před modlitbou v místnosti bez oken. (BT, Berachot 34b). Raši se domníval, že okna jsou vyžadována při modlitbě proto, aby jimi modlitebník viděl nebe (Raši, Berachot 34b).

³⁸ Šulchan aruch, Orach chajim 150,4. Proti jižní straně jtojí židovská radnice, oddělená jen úzkou uličkou. Před východní a západní stěnou jsou ulice oddělující ji od kolem stojících domů. Prostor na sever od synagogy je volný. V parčíku je zde umístěna socha Mojžíše od Fránška Bílka, která je kopií z roku 1948, protože původní odlitek z roku 1905 zničili nacisté. In: Fiedler, J. Židovské památky v Čechách a na Moravě. Sefer: Praha 1992, s. 130.

³⁹ Tosefta, Megila 3,14; 4,22 požaduje vstup na východě podle starověké praxe v Izraeli, protože "Ohel moed" i "bejt hamikdaš" měly přední část na východní straně. (Numeri 2,2-3; 3,38; Ezechiel 43,2).

⁴⁰ Šulchan aruch, Orach chajim 150,5.

⁴¹ RYBÁR, C. *Židovská Praha : Glosy k dějinám a kultuře : Průvodce památkami*. 1. vyd. TV Spektrum, 1991, s. 285.

⁴² Některé synagogy prostor pro ženy původně vůbec neměly, protože ženy nemusí vykonávat "mivcot" (náboženské příkazy) závislé na čase (včetně povinnosti pravidelných denních modliteb). Žena se má soustředit na zajištění správného rodinného prostředí a je jí proto poskytnut maximální prostor, proto je po ní vyžadována pouze individuální každodenní modlitba.

⁴³ BT, Suka 52,b.

⁴⁴ Igrot Moše, Orach chajim 1,39-42; 2,40; 3,23-24.

kmene, které odkazují na dvanáct izraelských kmenů, které také vyrostly z jediného předka. Modlitebna je dvoulodní prostor osm metrů široký a štrnásť metrů dlouhý. Její interiéř je jednoduchý, vše je zaměřeno na funkčnost. Strop je vysoký a klenutý. Jeho klenba je vytvořena tím způsobem, že do křížové žebrové klenby je vloženo páté žebro⁴⁵ (čímž je odstraněn nežádoucí tvar kříže). Strop podpírají dva obrovské osmihranné pilíře. Jejich konzole jsou zdobeny ornamenty s rostlinnými motivy (zejména vinnou révou). Tyto pilíře mají bezpochyby nejen funkci technickou, ale rovněž symbolickou. Připomínají dva sloupy (Jakín a Bóaz), které stály u předsíně chrámu (1. Kralovská 7,21). Pilíře tvoří spojnicí místa, na němž při modlitbě stojí s prostorem symbolizujícím svou výškou nebe.⁴⁶

V centru modlitebny je mezi sloupy, umístěno vyvýšené podium (řečniště) nazývané východními Aškenazim “bima”⁴⁷ (z hebrejštiny). Západní Aškenazim toto místo nazývají “almemor” (z arabštiny).⁴⁸ Zde je umístěn pultík pro předčítání Tóry. “Bima” má být uprostřed modlitebny z praktických i symbolickým důvodů.⁴⁹ Slova Tóry, která z tohot místa šíří musí být v celém prostoru dobře slyšet, proto je to místo umístění nejvhodnější a zároveň toto místo připomíná svou polohou zlatý oltář v Chrámu. Tóře tak patří centrální místo na “bima”⁵⁰ a patří ji i východní stěna (viz. dále). “Bima” je chráněná pozdně gotickou ozdobnou železnou mříží z 15. století. Podél stěn a kolem “bima” byly původně rozmístěny kamenné lavice. V současné době zde Židé sedí na samostatných sedadlech pocházejících z 19. století. Sedadla se v synagoze z generace na generaci. V případě, že žádný mužský potomek jako dědic nebyl k dispozici, bylo místo prodáno. Nejvýznamnější sedadla jsou v blízkosti “aron hakodeš” (viz. dále)⁵¹ u východní stěny synagogy zde sedávali nejvýznamnější členové obce.

V blízkosti “aron hakodeš” je umístěno v jiho-východním rohu sedadlo rabína a sedadlo pro Eliáše na němž se konají obřizky. Sedadlo u východní zdi modlitebny označené číslem jedna má nad sebou na stěně vyobrazenu Davidovu hvězdu resp. Davidův štít (viz dále), podle tradice právě zde sedával Maharal.⁵² Toto sedadlo původně sloužilo i pro další rabíny. Rabi Ezechiel Landau (1713-1793) jej

⁴⁵ RYBÁR, C. *Židovská Praha : Glosy k dějinám a kultuře : Průvodce památkami*. 1. vyd. TV Spektrum, 1991, s. 286.

⁴⁶ Podobně spojoval nebe a zemi Jakobův žebřík (Genesis 28,12), který také pravděpodobně více připomínal sloup s postranními výstupky než žebřík v našem slova smyslu.

⁴⁷ Mišna, Megila 3,1; Šulchan aruch, Orach chajim 150,5.

⁴⁸ Simon Philip de Vries, *Židovské obřady a symboly* – Praha, Vyšehrad, 2008, s. 18.

⁴⁹ “Bima” uprostřed synagogy je nařízena na základě ustanovení BT, Suka 52. Obdobně Rambam Mišne Tóra, Hilchot Tefila 11,3; Rama, Orach chajim 150,5. Od polovice 19. století se začínají budovat synagogy, které mají “bimu” umístěnou v přední části, pravděpodobně z estetických důvodů a vlivem architektury křesťanských kostelů. Někteří rabíni však zakazují modlit se v synagogách, které nemají “bimu” uprostřed. Podle názorů jiných rabínů nemá neumístění “bimy” na posvátnost synagogy vliv.

⁵⁰ Na “bimu” se při bohoslužbě přináší svitek Tóry z “aron hakodeš”, který je zde odstrojen (zbaven svrchního ozdobného pláště a ozdob). Po přečtení je svitek srolován, zabalen, ozdoben a ve slavnostním průvodu odnesen zpět do “aron hakodeš”.

⁵¹ Tosefta, Megila 4,21a.

⁵² RYBÁR, C. *Židovská Praha : Glosy k dějinám a kultuře : Průvodce památkami*. 1. vyd. TV Spektrum, 1991, s. 288.

z úcty k Maharalovi zakázal používat, od jeho dnů zůstává toto křeslo neobsazené.⁵³

Nad "bimou" (bima) je zavěšena korouhev.⁵⁴ Na purpurovém podkladu je na ní zobrazen žlutý "magen David" (hvězda tvořena dvěma trojúhelníky⁵⁵) se špičatým židovským kloboukem

v jejím středu.⁵⁶ Stejný motiv se nachází také na portálu Staronové synagogy. Legendy ze čtyřicátých let 19. století tento židovský klobouk mylně interpretovaly jako švédskou helmici, která měla připomínat pomoc Židům při obraně Starého Města před Švédy (1648-1649). Existence korouhve patřící židovské obci v Praze je doložena od 15. století. Při oslavách korunovace Vladislava Jagellonského uherským králem (v roce 1490) ji nesli ve slavnostním průvodu. V roce 1598 císař Rudolf II. povolil Mordechaji Maiselovi vystavit v synagoze druhou korouhev, která měla stejný tvar (běžný tvar cechovních praporů) a symboliku, jako korouhev původní. Synagogu jen při výjimečných událostech (sjezd panovníka, narození následníka trůnu, korunovace). Současná korouhev pochází z počátku 18. století.⁵⁷

Ve východní stěně⁵⁸ ("mizrach") synagogy je vytvořen vyvýšený výklenek. Tato kamenná goticko-renesanční schrána se nazývá "aron hakodeš"⁵⁹ (svatostánek) nebo "teva" (Sefardim toto místo synagogy nazývají "hejchal").⁶⁰ "Aron hakodeš" je nejvýznamnějším místem synagogy, protože právě v něm jsou uloženy svitky Tóry.⁶¹ "Aron hakodeš" je zdoben dvěma renesančními sloupky z 16. století a tympanonem zdobeným vinnými listy, hrozný, kraby a kyticí.⁶² Vstup do "aron

⁵³ Putík, Alexandr. Cesta života Rabi Jehuda Leva Ben Bacalel 1525 - 1609. Acedemia Praha s. 256.

⁵⁴ Mnozí rabíni diskutují o tom, zda v synagoze mohou být prapory. Rav Moše Feinstein se domníval, že v synagoze mohou být pouze předměty, které mají vztah ke stanu setkávání nebo k Chrámu. Z tohoto důvodu by podle jeho názoru neměl být v synagoze prapor umístěn. (Případně by aspoň neměl být umístován "aron hakodeš"). Zároveň Feinstein připouštěl, že umístění praporu do synagogy halachu neporušuje (Igrot Moše, Orach chajim 1,46).

⁵⁵ Tuto hvězdu Židé od středověku nazývají "magen David" ("Davidův štít"), arabské prameny ji označují "Šalomounova pečeť" (Spojení těchto označení se objevuje například v kronice Václava Hajka z Libočan z roku 1541, který uvádí, že korouhev nesla "štít Davidův a pečeť Šalomounovu"). Tento symbol neměl původně jednotný tvar (šesticípá hvězda, pěticípá hvězda, tvar písmena "V" s malými kruhy na konci ramen a podobně). V 19. století zcela převládl tvar šesticípé hvězdy.

⁵⁶ Stejný motiv hvězdy a klobouku se nachází rovněž na pečeti, kterou měla právo židovská obec v Praze používat od roku 1623 na základě rozhodnutí Ferdinanda II.

⁵⁷ FIEDLER, J. *Židovské památky v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1992, s. 130.

⁵⁸ "Aron hakodeš" je umístěn ve směru kam se modlíci obrací při modlitbě "šmone esre" (Mišna berura 94,9; 150,11).

⁵⁹ Mišna, Megila 3,1.

⁶⁰ "Teva" v Tanachu označuje předmět, který chrání všechny, kteří jsou uvnitř. "Teva" je tak označení Noemovi archy i název ošatky v níž byl zachráněn Mojžíš na hladině Nilu.

⁶¹ BT, Berachot 30a; Tosefta, Megila 4,22. Původně však "aron hakodeš" centrálním místem synagogy nebyl. V době říšonim byla centrem synagogy "bima", protože svitky Tóry nebyly uloženy uvnitř hlavní modlitebny, ale přinášely se do ní před bohoslužbou z venku nebo z vedlejší místnosti (svitky byly původně ukládány do přenosné schrány). Dnes má synagogy dvě ohniska "bimu" a "aron hakodeš", která spolu úzce souvisí, protože z "aron hakodeš" je v současné době přinášén svitek Tóry, který je na "bimě". Šulchan aruch požaduje, aby člověk, který vstupuje do modlitebny stál tváří právě proti "aron ha kodeš" a ani při odchodu se k ní neobracel zády ("Šulchan aruch 150,5).

⁶² RYBÁŘ, C. *Židovská Praha : Glosy k dějinám a kultuře : Průvodce památkami*. 1. vyd. TV Spek-

hakodeš” zakrývá ornamentální vyšívaný závěs “parochet” (opona) obdobně jako v Chrámu.⁶³

Před “aron hakodeš” visí na řetízku malá lampička “ner tamid” (věčné světlo) připomínající světlo “menory” (MENORA) (Levitikus 24,4). “Ner tamid” nemá pevně stanovený tvar, nesmí se však chrámové “menoře” (“menora” - sedmiramenný svícen). Věčné světlo symbolizuje věčné osvětlení, které světu přináší Tóra.

Před “hakodeš” stojí “amud” - kamenný sloupek sloužící jako pultík pro “šliach cibur” (vyslanec obce, vedoucí modlitby). Místo před tímto sloupkem je snížen pod úroveň podlahy na znamení pokory modlitebníka, protože bylo řečeno: “Člověk by neměl stát na vysokých místech a modlit se, spíše by měl stát na nízkých místech a modlit se.”⁶⁴

Obvodové stěny ústřední lodi zdobí výrazná římsa a zvláštní hebrejské nápisy (obnovené při rekonstrukci v roce 1966). Jejich černá barva kontrastuje se šedivou malbou stěn. Stěny interiéru synagogy údajně nebyly dlouhé roky bílé, aby zde zůstaly stopy krve těch, kteří zde marně hledali útočiště před pogromem. Tuto tragickou událost připomínají některé nápisy na stěnách. Nápisy mají funkci dekorativní i poučující:

Na čelní východní stěně jsou nad rozetou napsána písmena: “šin-jod-jod-la-med-tav”. Tato písmena jsou zkratkou slov: “Šiviti (šin) Hašem (dvě písmena jod, která jsou zkratkou tetragramu - 4 písmenného vlastního Božího jména), Lenegdi (lamed) tamid (tav).” Jsou to slova Žalmu: “Hospodina stále před očí si stavím.” (Žalm 16,8a).

Na stejné stěně vlevo od “aron hakodeš” je ještě jeden nápis, který tvoří písmena: “dalet - lamed - mem - alef - ajin”. V tomto nápisu jde o zkratku výroku rabiho Eliezera: “Deu (dalet) lifnej (lamed) mi (mem) atem (alef) omdim (ajin), který znamená: “Vězte, před kým stojíte!”⁶⁵ Podle traktátu Derech erec raba pronesl rabi Eliezer tento výrok před svou smrtí.⁶⁶ Tento jeho výrok je nejčastějším textem psaným na stěny synagog.

Na protilehlé západní stěně nápisy v pravém a v levém rohu. V pravém rohu je namalováno šest písmem rozdělených do dvou skupin. První tvoří písmena: “gimel - hej - alef” a druhou skupinu písmen tvoří: “jod - mem - hej”, což je zkratka výroku rabiho Jose: “Gadol (gimel) haone (hej) amen (alef) joter (jod) min (mem) hanevarech (hej)”, což v překladu znamená: “Větší je ten, kdo odpovídá amen, než ten, kdo žehná.”⁶⁷ Rabi Nehoraj zdůvodňuje tento výrok tím, že slovem “amen” řekne: “Při všem, co je mu svaté, že je tomu tak.”⁶⁸ Tento výrok může být velkou pomocí pro člověka, který se účastní bohoslužby, ale není schopen se v daném

trum, 1991, s. 287.

⁶³ Exodus 40,21; 2 Paralipomenon 3,14.

⁶⁴ BT, Berachot 10b.

⁶⁵ BT, Berachot 28b.

⁶⁶ KATZ, E. Nástenné nápisy Staronovej synagogy. Židovská ročenka 5725/1964-1965. Praha : Rada židovských náboženských obcí, 1965, s. 127.

⁶⁷ BT, Berachot 53a, 54b.

⁶⁸ BT, Berachot 54b.

okamžiku pomodlit. Jak řekl rabi Katz: "Zbožně povedané amen je hodnotnější jako povrchná modlitba."⁶⁹

Na levé straně západní stěny je namalováno devět písmen rovněž rozdělených do dvou skupin. První skupinu tvoří první skupinu: "Samech - mem - vav - tet." Tato písmena jsou zkratkou slov Žalmu: "Sur (samech) mera (mem) vaase (vav) - tov (tet)." Jejich význam je: "Odstup od zlého a konej dobré!" (Žalm 34, 15a). Vlevo od nich následují písmena druhé skupiny: "Alef - tet - lamed - jod - [samech]." Význam těchto písmen není jednoznačný. Mohou být chápány jako zkratka čtyř slov (bez zohlednění poslední písmena samech). V tomto případě by pravděpodobně byla předlohou slova žalmu: "Ach (alef) tov (tet) lejisrael (lamed - jod) [Elokim]" ve významu: "Jak je dobrý pro Izrael [Bůh]" (Žalm 73, 1). Tato interpretace přináší dva problémy. V textu zmíněného žalmu chybí slovo, které by mělo začínat na poslední písmeno "samech". Z toho důvodu je za slovo "Izrael" nebo až za slovo "Bůh" přidáváno slovo "sela" (v targumech vykládané jako "na věky"). Druhá obtíž s písmenem "jod". Z českého textu to není patrné, protože v češtině slovní spojení "lejisrael" překládáme dvěma slovy "pro Izrael" v hebrejštině je to však jediné slovo, které mu v nápisu na stěně odpovídá písmeno "lamed". Za ním by mělo být uvedeno první písmeno slova "Elohim", tedy písmeno "alef". Vzhledem k tomu, že "Elohim" je jedno z mnoha Božích jmen mohla pro něj snad být použita zkratka "jod" (pro tetragram se používaly dvě písmena jod) nebo "jod" zastupuje slovo "Izrael", přestože nejde o samostatné slovo. Záměrem toho, kdo rozhodoval o nápisu na tomto místě synagogy, jistě mohla být snaha zaznamenat uvedená slova. Svým povzbudivým obsahem by na toto místo byla jistě vhodná. Oproti tomu se musíme ptát proč autor nezvolil, čtyři písmena přesně odpovídající textu žalmu? Navíc by tímto způsobem byla vytvořena symetrická čtyřpísmenná skupina písmen k sousední čtyřpísmenné skupině. Z tohoto důvodu jsou hledány i jiné způsoby interpretace tohoto nápisu. Jednu z možností uvádí Stern: "Ach (alef) Tov (tet) Lecha (lamed) jihje (jod) sela (samech)" ve významu: "Jen dobře ti bude na věky"⁷⁰ což však není doslovný citát Tanachu. Rabi Katz považuje tuto možnost za nejpravděpodobnější, vzhledem k tomu, jak v tomto případě spolu oba nápisy souvisí: "*V prvom je to morálna povinnosť, ktorá nám ukladá vystríhať sa zla a len dobro činiť, a v druhom je to už nevyhnutný následok, hojnosť odmeny za to, čo sme dobrého učinili.*"⁷¹

Rabi Katz zároveň připomíná, že uvedené dvě skupiny písmen tvoří dvě slova "samut" (skvostný šat) a "atlis" (hostinec), jakoby tedy stěna synagogy hlásala: "*Ani samet ani hostinec nemohou člověka učinit šťastným, ale jedině jen ctnost a dobré skutky utvrzují člověka v přesvědčení, že koná dobře.*"⁷² Na jižní stěně lodi

⁶⁹ KATZ, E. Nástenné nápisy Staronovej synagógy. Židovská ročenka 5725/1964-1965. Praha : Rada židovských náboženských obcí, 1965, s. 128.

⁷⁰ STERN, A. *Handbuch der Hebräischen Abbreviaturen*. Sighetul-Marmatiei, 1929.

⁷¹ KATZ, E. Nástenné nápisy Staronovej synagógy. Židovská ročenka 5725/1964-1965. Praha : Rada židovských náboženských obcí, 1965, s. 128-129.

⁷² KATZ, E. Nástenné nápisy Staronovej synagógy. Židovská ročenka 5725/1964-1965. Praha : Rada židovských náboženských obcí, 1965, s. 129.

jsou napsána slova proroka Zachariáše: “Hašem echad užmo echad” ve významu: “Hospodin je jediný a jeho jméno je jediný”. (Zachariáš 14,9b).

Vlastní Boží jméno (tetragram) zde není zapsáno pomocí dvou písmen “jod”, jak je tomu na východní stěně, ale písmenem “dalet”. Hebrejská písmena mají zároveň číselnou hodnotu. Písmeno “dalet” je čtvrté písmenko hebrejské abecedy proto má hodnotu “4” a tím odkazuje na čtyři písmena vlastního Božího jména (tetragram). Běžnější bylo pro tetragram používat písmeno “hej”, které se liší od písmena “dalet” pouze krátkou svyslou čárkou na levé straně písmena. Před nápisem je uvedeno slovo “leprat”, které upozorňuje, že v nápisu je v číselné hodnotě písmen zakódován letopočet (uváděný od stvoření světa bez uvedení tisíců). Jaký letopočet v nápisu skrývá není zcela jisté. Zpravila se uvádí číselná hodnota 378, která vznikne započítáním tetragramu v jeho plné podobě a vynecháním slova “echad” (jediný), které se v textu opakuje.⁷³

Na severní stěně lodi je nápis: “*Ki vachar Hašem Sijon iva(h) lemošav*” ve významu: “*Neboť vyvolil Hospodin Sion, zatoužil jej mít za příbytek*.” (Žalm 132, 13). Před tímto nápisem je uvedeno: “Bylo obnoveno podle letopočtu.”⁷⁴ Předpokládá se, že letopočet může být skryt v poslední slovu “za příbytek”, který je jako jediný obodován. (((má nad sebou body-puntíky pro Alenku na překlad))). Jeho číselná hodnota je stejná jako nejčastěji udávaná číselná hodnota předchozího výroku tj. 378. Protože jsou vynechány tisíce, jde o rok 5378 od stvoření světa tedy o rok 1617/1618 občanského letopočtu. V tomto roce proběhla v synagoze rekonstrukce. V synagoze byly podle legendy odstraněny spolu se starou malbou také stopy krve po masakru z 18. dubna 1389.

Závěr

Každý dům je pro člověka, kterému patří a pro jeho rodinu nejdůležitějším místem v životě. V minulosti byl jeho význam ještě větší, protože ve svých domech lidé nejen žili, ale také se v nich rodili a umírali. Člověk bez domova (obdobně jako děti bez otce a jejich matky) byl po staletí považován za toho nejubožejšího z ubohých. V nejlepším případě takový člověk trpěným hostem. Není tedy divu, že “člověk, který nepatřil k žádnému domu, byl .. považován za člověka bez existence.”⁷⁵

Svou strukturou každý dům symbolizuje celý svět. Strop odkazuje k nebi, prostor mezi podlahou a stropem symbolizuje zemi a základy domu (někdy práh) připomínají člověku, že jednou ulehne ke svým předkům.

Tím, čím je pro rodinu dům, je pro komunitu “bejt hakeset”. Tóra a podobnost s chrámy dávají synagoze její svatost. Ani Tóra ani synagoga však nenahrazuje Boha. Talmud zdůrazňuje, že člověk, který má Tóru, ale nemá bázeň před

⁷³ KATZ, E. Nástenné nápisy Staronovej synagógy. Židovská ročenka 5725/1964-1965. Praha : Rada židovských náboženských obcí, 1965, s. 129.

⁷⁴ KATZ, E. Nástenné nápisy Staronovej synagógy. Židovská ročenka 5725/1964-1965. Praha : Rada židovských náboženských obcí, 1965, s. 129.

⁷⁵ PRŮKA, M. *Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení*. Centrum pro náboženský a kulturní dialog při HTF UK v Praze. Edice Pontes Pragenses (sv. 55). Brno, L. Marek 2009, ISBN 978-80-87127-19-3, s. 7.

Bohem, je jako člověk, který na své cestě staví bránu, ale na konci té cesty není žádný dům.⁷⁶

Staronová synagoga je takovou branou, kterou její návštěvník přistupuje k Bohu a zároveň je domem, na konci cesty.

Literatura:

- Abrahams, M. Francis. 2018. *Aquila's Greek Version of the Hebrew Bible*. London: Forgotten Books.
- Bacher, Wilhelm, and Lewis Dembitz. 1901–1906. *Jewish Encyclopedia* I.–XII. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14160-synagogue> (accessed 11. 2. 2020).
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Biblická společnost: Praha, 1985.
- Blau, Ludwig, Joseph Jacobs, Judah David Eisenstein. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6777-golem> (accessed 13. 2. 2020).
- Bleich, David. *Contemporary Halakhic Problems* III. https://www.sefaria.org/Contemporary_Halakhic_Problems%2C_Vol_I%2C_Part_I%2C_CHAPTER_III_The_Synagogue?lang=bi (accessed 2. 1. 2020).
- Češka, J. 2004. Předmluva, In: Flavius Iosephus: *Válka židovská* I. Academia: Praha.
- Chaim, Chofetz. 1990. *The Concise Book of Mitzwoth*. Jerusalem: Feldheim.
- Chatam sofer on Shulchan Arukh, Orach Chayim: commentary https://www.sefaria.org/Chatam_Sofer_on_Shulchan_Aruk_h,_Orach_Chayim?lang=bi (accessed 20. 1. 2020).
- De Vries, and Philip Simon. 2008. *Židovské obřady a symboly*. Praha: Vyšehrad.
- Deutsch, Gotthard, and Schulim Ochser. 1901–1906. *Jewish Encyclopedia* I.–XII. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12329-prague> (accessed 11. 2. 2020).
- Elliger, Karl, and Wilhelm Rudolph (eds). 1990. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fiedler, Jiří. 1992. *Židovské památky v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.
- Fischman, Stuart. *The Sacred Synagogue*. <https://www.webyeshiva.org/course/the-sacred-synagogue/> (accessed 14. 2. 2020).
- Flavius, Iosephus. 2005. *Judean Antiquities*. Leiden-Boston: Brill.
- Ganzfried, Rabi Šlomo (ed.). 2012. *Kicur šulchan aruch* I. Těšín: Agadah.
- Goldreich, Yair. 2006. *A Parapet for your Roof*. Parashat: Bar-Ilan University's Parashat Hashavua Study Center. <https://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/kiteze/gol.html> (accessed 5. 2. 2020).
- Hyman, Aaron (ed.). 1967. *Iggeret Rav Sherira Gaon: [The] Epistle of Rav Sherira Gaon*. Jerusalem: Boys Town Jerusalem Publishers.
- Idel, Moše. 1996. *Golem. Židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*. Praha: Vyšehrad.
- Jacobs, Joseph, and Arnold W. Brunner. 1901–1906. *Jewish Encyclopedia* I.–XII. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14161-synagogue-architecture> (accessed 11. 2. 2020).
- Katz, Eliáš. 1965. *Nástenné nápisy Staronové synagogy. Židovská ročenka*, no. 5725:127–133. Praha: Rada židovských náboženských obcí.
- Krause, R. Andrew. 2017. *Synagogues in the Works of Flavius Iosephus: Rhetoric, Spatiality, and First-Century Jewish Institutions*. Ancient Judaism and Early Christianity. Leiden and Boston: Brill.
- Löw, Leopold. 1870. *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*. Leipzig: Leiner.
- Maimon Ben Moše/Maimonides, and Rabbi Eliyahu Touger (ed.). 1989. *Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah. The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah*. Brooklyn: Moznaim Pub Corp.
- Mishnah. *A New Translation with a Commentary by Rabbi Pinehas Kehati*. 1994. Jerusalem: Eliner Lib-rary.
- Mišna berura. <http://mishnaberura.eu5.org/> (accessed 20. 1. 2020).
- Neusner, Jacob (ed.). 2002. *The Tosefta. Translated from Hebrew with and New Introduction*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Peabody.
- Newman, Yakov, and Gavriel Sivan. 1992. *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer.

⁷⁶ BT, Šabat 21a

- Nosek, Bedřich, and Pavla Damohorská. 2005. Úvod do synagogální liturgie. Praha: Karolinum.
- Nosek, Bedřich, and Pavla Damohorská. 2011. Židovské tradice a zvyky. Praha: Karolinum.
- Průka, Miloslav. 2009. Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení. Edice Pontes Pragenses. Sv. 55. Brno: Centrum pro náboženský a kulturní dialog při Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.
- Putík, Alexandr. 2009. Pražským ghettem po stopách Maharala. In: Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel (kol. 1525–1609). Ed. Putík, Alexandr. Praha: Academia a Židovské muzeum v Praze.
- Raši al haTóra. Der Raschi kommentar zu den fünft Büchern Moses. Budapest: [s.n.], 1887.
- Rybár, Ctibor. 1991. Židovská Praha. Glosy k dějinám a kultuře. Průvodce památkami. Praha: TV Spek-tum, Akropolis, Most.
- Sadek, Vladimír. 1979. Rabbi Loew. Sa Vie, Heritage Pedagogique, et sa Legende. *Judaica Bohemiae* XV, no. 1:27–40.
- Shulchan Aruch Harav. The Alter Rebbe's Shulchan Aruch – Code of Jewish Law. http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/3127874/jewish/Shulchan-Aruch-Harav.htm (accessed 12. 1. 2020).
- Sicher, Gustav. 1981. Dům shromáždění. Židovská ročenka, no. 5741:7–14. Praha: Rada židovských náboženských obcí.
- Skolnik, Fred, and Michael Baerenbaum. 2007. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House LTD.
- Sládek, Pavel. 2008. Malá encyklopedie rabínského judaismu. Praha: Libri.
- Sofer, Yaakov Chaim (ed.). 1905. Kaf Hachaim I.–X. Jeruśalajim: Hotzaat Machon HaRishonim.
- Sperling, Harry (ed.). 1984. Zohar. New York: Soncino.
- Stern, Alfred. 1929. *Handbuch der Hebräischen Abbreviaturen*. Marmatiei: Sighetul.
- Šulchan Aruch. <http://www.Tórah.org/advanced/shulchan-aruch/> (accessed 10. 1. 2019).
- Talmud Bavli. The Schottenstein Daf Yomi Edition. New York: Menorah Publications, Ltd., 1997.
- Talmud Jeruśalmi. <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm> (accessed 2. 1. 2020).
- Targum. https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Ezekiel?lang=bi, https://www.sefaria.org/Targum_Jo-nathan_on_Exodus?lang=bi (accessed 20. 2. 2020).
- Vlnas, Vít. 2009. Hrad, město, ghetto. O Praze za časů Rudolfa II. a Maharala. In: Cesta života: Rabi Je-huda Leva ben Becalel (kol. 1525–1609). Ed. Putík, Alexandr. Praha: Academia a Židovské muzeum v Praze.
- Volavková, Hana. 1959. Židovské Město Pražské. Praha: STN.
- Zygas, Egle (ed.). 1997. Bieganski the blog: Golem as Gentile, Golem as Sabra: An Analysis of the Manipulation of Stereotypes of Self and Other in Literary Treatments of a Legendary Jewish Figure. *New York Folklore* XXIII, no. 1–4: 39–64.

ĽVOVSKÍ ŽIDIA V KULTÚRNOM A SOCIÁLNO KONTEXTE ROZVOJA MESTA

Andrej NIKULIN – Ján ŠAFIN

Jews of Lviv in cultural and social context of urban development

The work provides a historical overview of the life of Jews in Lviv, starting from the first historical mention of them in the chronicle of the city from the middle of the XIIIth century to the present. Based on the analysis of the Jewish historiography from the end of the 19th and the beginning of the 20th century and monographs of its greatest representatives we can see how the life of the Jewish community developed in different historical periods and we can follow their cultural, religious and social development. The work captures the main historical milestones of the history of the city itself which was part of various states and cultures during its existence. That was reflected both in the city itself and in its national minorities.

Keywords: Jews, Lviv, culture, social context, urban development, Jewish historiography.

Mesto Lvov ako kultúrna križovatka regiónu

Mesto Lvov (nem. Lemberg, lat. Leopoldis, pl. Lwow) bolo pravdepodobne pomenované podľa Leva, syna kniežata Daniela Haličského, jedného z najvýznamnejších predstaviteľov Haličského kniežatstva, ktorý sa považuje za zakladateľa mesta. V priebehu dejín Lvov patril a až do súčasnosti patrí medzi najväčšie mestá a je považovaný za vedecké, kultúrne a v istom zmysle aj náboženské centrum regiónu. Vďaka svojej geografickej polohe a umiestneniu bol už od stredoveku významnou obchodnou a politickou tepnou, a križovatkou ciest, ktorá tvorila dôležité obchodné spojenie a popri tom aj kultúrne ovplyvňovanie vzťahov medzi východom a západom, čo dodnes reprezentuje výrazná pestrosť architektúry mesta. Na počiatku svojho vzniku bol Lvov hlavným mestom Haličsko-volyňského kniežatstva, po pripojení k Poľsku v roku 1349 sa stáva administratívnym centrom Ruského vojvodstva, neskôr autonómneho Haličsko-vladimírského kráľovstva. V roku 1918 bol na krátky čas hlavným mestom ZUNRu,¹ a v súčasnosti je administratívnym centrom Ľvovskej oblasti na západe Ukrajiny.

Ako dôležitá obchodná a kultúrna spojka medzi východom a západom sa Lvov hneď stáva zaujímavým pre mnohé etnické skupiny obyvateľstva, pre ktoré bude neskôr útočiskom pred prenasledovaním, miestom pre rozvoj, čím sa pre nich stane doslova druhým domovom, v ktorom sa usadia na ďalšie a ďalšie generácie.

Prvé osídlenia Ľvova sa vytvárali okolo Vysokého a Nízkeho zámku ako sídla prvých kniežat a hneď popri nich vyrastajú prvé štvrte. Pokiaľ budeme sledovať etnografickú mapu Ľvova, počnúc od prvej písomnej zmienky o meste, ktorá je datovaná rokom 1256, tak už v tomto období jeho obyvateľstvo zďaleka nebolo

¹ Západoukrajinská ľudová republika.

tvorené len miestnymi etnickými skupinami Rusínov. Medzi vtedajšie obyvateľstvo mesta Ľvova patrili napr. aj Poliaci, Tatári a Arméni. Dôkazom prítomnosti arménskeho osídlenia je katedrála, ktorá sa zachovala v centre mesta z roku 1363. Osobitnou skupinou obyvateľstva mesta, ktorá bola od začiatku jeho neoddeliteľnou súčasťou, boli aj Židia, ktorí v rôznych obdobiach dejín tvorili až tretinu celého obyvateľstva mesta.

Život Židov v tomto meste striedali rôzne obdobia v dejinách. Boli to obdobia zlatého veku, ako hovorí židovský historik Majer Balaban,² kedy sa komunity Židov mohli naplno rozvíjať a tvoriť svoju kultúru, harmonicky spolunažívať s ostatným obyvateľstvom, a tak vytvárať neopakovateľný kolorit mesta. Boli aj obdobia prenasledovania a potláčania ich práv, či už prevažne zo strany kresťanského obyvateľstva alebo zo strany dobyvateľov mesta ako je to v prípade kozákov Bohdana Chmeľnického. Najhorším obdobím židovského národa zostáva ako u väčšiny Židov v Európe obdobie Holokaustu, ktoré natrvalo zmenilo pomery a štruktúru židovského obyvateľstva, poškodilo, ale aj zničilo početné množstvo kultúrnych a sakrálnych pamiatok mesta. Počnúc od konca minulého storočia po vznik nezávislej Ukrajiny sa začína obrozenie Židovskej obce vo Ľvove a postupná reštaurácia pamiatok, ktoré bude už asi v plnom rozsahu veľmi ťažké vrátiť do pôvodného stavu.

Prvé zmienky o Židoch vo Ľvove

Prvé zmienky o židovskom obyvateľstve Ľvova sú z roku 1288, kedy celé obyvateľstvo mesta trúchlilo nad smrťou bratranca kniežaťa Leva Vladimíra (Volynského). Vtedy, ako uvádza Ruský letopis, „*Židia plakali ako počas dobytia Jeruzalema a ich odvečenia do Babylonu*“.³ Správy o Židoch žijúcich vo Ľvove v polovici XIII. storočia nachádzame v spise „*Leopolis Triplex*“ historika Bartolomeja Zimorowicza. V ňom sa spomína nielen zmienka o Židoch, ktorí patrili medzi pôvodné obyvateľstvo mesta, ale sa aj presne popisuje časť predmestia, kde mali svoje sídlo. Podľa záznamu to bola južná strana smerom od Vysokého zámku.⁴ Postupne sa ich sídlo posúvalo smerom na severozápad, na miesto kde bola neskôr vystavaná Veľká synagóga predmestia.

Neexistuje presný pôvod alebo oblasť odkiaľ by sa Židia mohli do Ľvova prisťahovať. Mohli to byť potomkovia Chazarov alebo prisťahovalci z východu Kyjevskej Rusi, ale pokojne mohli prichádzať aj zo západu. Haličské kniežatá Danylo (Daniel) a Lev mali veľmi dobré vzťahy s okolitými panovníkmi a v rámci upevnenia politických a obchodných vzťahov bola prítomnosť Židov iba vítaná. Možno aj kvôli tomu, že životný štýl, kultúrne tradície a spoločenská organizácia Židov v období panovania kniežaťa Leva sa máločím líšila od miestneho obyvateľstva.

² Majer (Meir) Balaban (1877 – 1942) významný židovský historik, zakladateľ poľskej židovskej historiografie.

³ *Галицько-Волинський літопис*. [cit. 2020-10-4]. Dostupné na internete: <http://litopys.org.ua/links/galvol.htm>

⁴ ЗІМОРОВИЧ, Б. *Потрійний Львів (Leopolis Triplex)*. Львів 2002, s. 51.

Až ku koncu XIV. stor. začína ich spôsob života nadobúdať črty aškenázskych Židov.⁵

Mesto dávalo Židom od začiatku možnosť vytvoriť dobré podmienky pre usídlenie a rozvoj ich komunity. Istú expanzívnosť môžeme pozorovať už v druhej polovici XIII. stor., kedy sa mesto muselo viackrát po útokoch mongolských vojsk obnovovať. Nové múry mestskej časti (Nízkeho zámku) ešte výraznejšie oddeľovali samotné mesto od jeho predmestia. Po požiari mesta v roku 1349, kedy mesto bolo znovu obnovované, vznikajú, ako v máloktorom inom meste Európy, dve židovské komunity – mestská a predmestská. Každá z týchto komunít si žila svoj vlastný život a mala vlastný organizačný a administratívny poriadok. Väčšina Židov, ako ďalej uvádza autor, zostávala v pôvodnej časti predmestia, ktorá bola aj početnejšia aj staršia. Pôvod mestskej komunity nie je dostatočne presne preukázateľný. Mohli to byť ako presídlenci z predmestia, tak aj prisťahovalci zo západnej Európy, ktorá sa spamätávala z morových epidémií a kde narastala vlna antisemitizmu. Je zrejmé, že v priebehu stáročí samotní Židia z obidvoch komunít viedli uzavretý spôsob života, mali svoje obchody, synagógy a školy. Každá komunita zachovala svoje typické kultúrne a špecifické znaky, ktoré sa prejavovali aj v bohoslužobnom poriadku. Židia aj po zrušení mestského múru nevchádzali na územie druhej komunity, vedeli dobre rozoznať, kto je odkiaľ. Vzájomné súperenie sa prejavovalo v istej nedôvere a vzájomným pohrdaním, ako píše Balaban, tí z predmestia považovali mestských za hlúpych a mestskí, Židov z predmestia za neporiadnych a lenivých.⁶ Až od polovice XIX stor. sa obidve komunity spojili do jednej.

Podľa Schalla v XIII. stor. existovala vo Lvove aj tretia židovská obec karaitov.⁷ Presné informácie však o nej nie sú takmer žiadne. Predpokladá sa, že sa mohla nachádzať v blízkosti komunity Židov z predmestia. Avšak vzhľadom na ich uzavretý spôsob života bližšie informácie o tom, kde presne mohla byť ich synagóga alebo cintorín nie sú známe. Pravdepodobne koncom XV. stor. sa presťahovali z Lvova do obce v blízkosti mesta Davidov.⁸

Právne ukotvenie Židov v stredoveku

Pre rozvoj a existenciu židovskej komunity boli veľmi dôležité práva a privilégia, ktoré Židia dostávali od kráľov. V priebehu stáročí privilégia v rôznej miere približovali alebo vzdalovali Židov od určitej autonómie v rámci pestrej komunity mesta. Tak ako v okolitých štátoch aj Lvovskí Židia od polovice XIII. stor. dostali privilégia, ktoré im mali garantovať slobodu náboženského vierovyznania, kultúrnej identity a osobnej bezpečnosti. Tiež sa mohli venovať tradičným remeslám, ale aj obchodu. Mesto poskytovalo rovnaké práva pre všetky národnostné menšiny, čo sa uvádzalo v listine z roku 1356, ňou poľský kráľ Kazimír Veľký udelil mestu možnosť pridržiavať sa Magdeburského práva, ktoré umožňovalo

⁵ МЕЛАМЕД, В. Евреи во Львове первая половина XIII – XX века. Львов 1994, s. 50.

⁶ BALABAN, M. *Dzielnica żydowska jej dzieje a zabytki*. Lwow 1909, s. 16.

⁷ Hnutie v judaizme niekedy považované za sektu, ktoré vzniklo v VIII. stor. na území súčasného Iraku. Odmietajú Talmud a učenie rabínov a držia sa presného a jednoduchého výkladu Tóry.

⁸ SCHALL, J. *Prewodnik po zabytkach Żydowskich m. Lwowa*. Lwow 1935, s. 9.

všetkým občanom mesta riadiť sa vlastnými zákonmi pod dohľadom mestského sudcu (richtára). Privilegiá Kazimíra Veľkého zabezpečovali Židom slobodu pohybu, bývania, obchodu, zabezpečovali osobnú bezpečnosť a zrovnoprávňovali ich s kresťanmi, napr. v oblasti platenia daní. Židia mohli tiež prenajímať pôdu, čo bolo skôr výsadou mešťanov a šľachty. Taký vzťah k Židom nebol typický pre toto obdobie a nezodpovedal duchu doby. Kráľ Kazimír v mnohých svojich rozhodnutiach predbiehal dobu, v ktorej žil, jeho vzťah a ochrana sa netýkala iba komunity Židov, ale všetkých menších a prisťahovalcov. Vytvorenie takej spoločenskej klímy malo predovšetkým priaznivý ekonomický dopad na rozvoj remesiel, obchodu a infraštruktúry miest. Jeho snahou bolo zotrieť priepasť, medzi kresťanmi a Židmi a urobiť z nich plnoprávných občanov. Zodpovedali tomu postihy, ktoré sa v prípade vraždy Žida mohli pohybovať od konfiškácie majetku vraha až po hrdelný trest.⁹ Aj napriek tomu, že väčšina privilegií platila iba počas panovania kráľa Kazimíra, mala pre Židov, ako občanov mesta, veľký význam a mala výrazný vplyv na ich právny status, ktorý sa práve v tomto období začínal formovať.

Od tohto obdobia vývoj židovskej komunity v meste Lvov aj v celom Haliči sa dá rozdeliť do troch období. V prvom období od polovice XIV. do začiatku XVI. stor. mali komunity všetkých menších rovnaké zriadenie. V židovskej komunite sa naplno rozvíjal obchod a podnikanie, rozrastalo sa osídlené územie. V druhom období približne od prvej polovice XVI. stor. sa formuje hierarchická štruktúra riadenia komunity na čele s radou starších, členov, ktorú schvaľoval kráľ, a ktorá sa riadila vlastnými náboženskými zákonmi (Mojžišovým zákonom). V treťom období od konca XVI. do XVIII. stor. komunita Židov nadobúda širokú autonómiu v rámci mesta, rozvíja vlastnú infraštruktúru, aktívne sa zapája do kultúrneho a politického diania v meste.

Dodržiavanie privilegií vždy záviselo od konkrétneho panovníka a jeho vzťahu ku náboženskej komunite Židov, ale nezávisle od jeho naklonenosti, Židia vždy zohrávali dôležitú úlohu v ekonomickom a hospodárskom živote mesta. Nástupca Kazimíra, Ľudovít Uhorský, už nebol Židom taký naklonený ako jeho predchodca a obmedzil niektoré ich občianske práva, ale nebránil ich obchodným aktivitám a zvlášť nepreclieval ich tovar. Vzťah k Židom sa rovnako zhoršil po nástupe nového poľského kráľa Vladislava II. Jagelovského. To však neprekážalo jednotlivým Židom získať vysoké úradnícke funkcie. Tak sa vyberateľom daní vo Lvove stáva Žid menom Volčko. V kronike mesta sa jeho meno prvýkrát spomína v roku 1409. Bol to človek, ktorý sa okrem obchodu a financií podieľal na zakladaní sídel v blízkosti mesta. Aj keď s časom stratil svoje postavenie kvôli odmietnutiu prijať kresťanstvo, zostal v meste vplyvným človekom, ktorý okrem obchodu vlastnil pozemky a budovy v meste a okolí.¹⁰ Na mieste jedného z jeho domov neskôr bola postavená jedna z najkrajších renesančných synagóg mesta, Turej Zahav alebo Zlatá Ruža.

Počas vládnutia Vladislava II. Jagelovského mali Židia väčšinový podiel na obchodovaní, či už, ako bolo spomínané, s krajinami na západ od Lvova, ale aj na

⁹ GUMFLOWICZ, L. *Prawodawstwo Polskie względem Żydów*. Krakow 1867, s. 23.

¹⁰ BALABAN, M. *Z historii Żydów w Polsce. Szkice i studia*. Warszawa 1920, s. 9.

východ. Po páde Carihradu r. 1453 a rovnako aj celej Byzantskej ríše, kedy výrazne klesol obchod u kresťanov, Židia posilnili svoju pozíciu v prístavoch Čierneho mora a vo Ľvove ako tranzitnom meste obchodu. V polovici XV. a začiatkom XVI. stor. Židia upevnili vo Ľvove svoje ekonomické postavenie aj vďaka nárastu obchodu a remesiel, ktoré vykonávali. Mali na starosti zásobovanie Vysokého zámku, obchod a prenájom nehnuteľností. Stúpajúce zisky z obchodu a daní, ktoré Židia odvádzali do pokladnice mesta vyhovovali všetkým stranám. Počas vládnutia Alexandra Jagelovského (1501 – 1506) Židia získali úľavy pre obchodovanie a možnosť bez obmedzenia predávať na jarmokoch. Dane, ktoré mali platiť Židia, nemali byť vyššie, ako tie, ktoré platili ostatní občania mesta. Aj Žigmund I. Starý, ktorý nastúpil po svojom bratovi bol tolerantný ku všetkým poddaným nezávisle od ich postavenia a vierovyznania. V tom období sa veľa Židov, ktorí utekali pred prenasledovaním z Nemecka, Čiech a Maďarska usídlili v meste. Kráľ im umožnil obchodovať so všetkým tovarom na celom území Poľska.

Proti narastajúcemu vplyvu Židov v ekonomickej a sociálnej oblasti ostro vystupovali mešťania a predstavitelia rímskokatolíckej cirkvi. Pod ich nátlakom kráľ v roku 1521 upravil zoznam komodít, ktorými mohli Židia obchodovať. Zakázal im obchodovať s dobytkom a súknom, tiež zakázal prevádzkovať malé obchodíky a sklady a na záver boli pridané ešte obmedzenia na predaj vosku a kože. Napokon v roku 1527 Židia presadili zrušenie všetkých obmedzení výmenou za zvýšenie ročnej dane.¹¹

Najväčšie privilégia získali Židia za čias panovania kráľa Žigmunda II. Augusta, ktorý v roku 1551 vydal dekrét, ktorý umožňoval im samým si vyberať svojho sudcu, a ktorý sa mal zodpovedať iba kráľovi. Všetky tieto dekréty v konečnom dôsledku smerovali k vzniku plnej autonómie židovských komunít mesta. Ako uvádza M. Balaban, od polovice XVI. stor. do polovice XVII. stor. sa u Ľvovských Židov začína obdobie „zlatého veku“. M. Schorr publikoval prelomové nariadenie Žigmunda II. Augusta, v ktorom vymenoval za prednostu pre všetkých Židov v Haliči Ľvovského Žida Solomona.¹² Ten mohol súdiť Židov plne podľa ich práva, zriaďovať školy (ješivy) pre štúdium Talmudu. Do jeho rozhodnutí mal právo zasahovať jedine kráľovský súd.

Koniec XVI. a začiatok XVII. stor. okrem hospodárskej konjunktúry začína duchovný a kultúrny rozvoj komunity. Spomedzi Židov v XVII. stor. vynikali nielen finančníci a obchodníci, ale aj lekári, znalci Talmudu, práva a filozofie. V tom období dochádza k presunu duchovného centra Židov zo západnej Európy smerom na východ na územie Poľska a východnej Haliče. V XVI. stor. vo Ľvovskej ješive pôsobili uznávaní učitelia Talmudu Joshua Falk¹³ a bratia talmudisti, rabíni Izák a David ha-Levi.¹⁴

¹¹ МЕЛAMEД, В. *Евреи во Львове первая половина XIII – XX века*. Львов 1994, s. 60.

¹² SCHORR, M. *Organizacja Żydów w Polsce*. Lwów 1899, s. 37.

¹³ Joshua Falk (1555 – 1614) talmudista a osvietenec, bol zakladateľom v tom čase najznámejšej ješivy, v Poľsku učiteľ známych rabínov, okrem pedagogickej činnosti bol aktívny aj v sociálno-charitatívnej oblasti.

¹⁴ Izák ha-Levi (1580 – 1646) starší z bratov, rabín a talmudista, žiak Falka, zložil Pieseň spásy pri príležitosti obhajoby práva na synagógu Zlatá Ruža. Tiež bol známy svojim negatívnym posto-

Roky 1571 a 1586 boli prelomové pre život židovskej obce. V roku 1571 sa na mieste požiarom zničenej drevenej štvrte začína budovať nová, kamenná. Peniaze na jej obnovu boli pridelené samotným kráľom, ktorý počas obnovovania štvrte, zbavil Židov platenia všetkých daní. V roku 1586 Izák Nachmanovič, ktorý stál na čele komunity, odkúpil dom mestského kata, ktorý sa nachádzal v tesnom susedstve s jeho domom, a tým ako prvý spustil proces nadobúdania nehnuteľností Židmi v mestskej časti. Za krátky čas boli nimi odkúpené takmer všetky domy mesta. Neskôr celý postup nadobúdania nehnuteľností bol viackrát napadnutý zo stany miestneho biskupa a niektorých šľachticov, ale v konečnom dôsledku väčšina budov zostala v ich trvalom vlastníctve.

V porovnaní s predchádzajúcimi obdobiami napriek viditeľnému nárastu obchodnej aktivity Židov a zisku majetkov, najbohatšími rodinami v meste zostávali rodiny talianskych a gréckych obchodníkov Korniaktov, Bojimov, Kampianov, domy, ktorých sa dodnes nachádzajú v oblasti Radničného námestia a širšieho centra mesta. Až koncom XVII. stor. niektoré židovské rodiny získavajú významné sociálne postavenie a začínajú vplývať na mestský život. Jednou z takých rodín bola spomínaná rodina Izáka Nachmanoviča.

Rodina Izáka Nachmanoviča a synagóga „Zlatá Ruža“

Izák Nachmanovič zbohatol najmä vďaka obchodovaniu, požíciavaniu peňazí a spravovaniu mestských peňazí a výberu daní. V židovskej obci mal Nachmanovič funkciu sudcu a predsedu seniorátu Židov v celej Haliči. Mal tiež vplyv na vtedy vládnuceho kráľa Žigmunda- Augusta.

Najprv Izák v roku 1580 kúpil pozemok na mieste požiarom zničeného mestského mlyna, a neskôr v roku 1582 nechal postaviť známym renesančným poľským architektom talianskeho pôvodu Pavlom Sčastlivým (pol. Paweł Szcześliwy) mestskú murovanú synagógu.¹⁵ Spolu so synagógou si postavil rodinný dom, do ktorého sa vchádzalo z terajšej ulice I. Fedorova. Prístup k synagóge, ktorá bola postavená vo dvore rodinného domu bol iba cez súkromný pozemok, čo neskôr zohralo veľkú úlohu pre jej záchranu. Vchod cez bránu rodinného domu bol povolený počas modlitieb pre všetkých Židov mesta. Začiatkom XVII. stor. sa táto synagóga stala hlavnou mestskou synagógou. Sem v roku 1603 boli prenesené zasadnutia židovského súdu a v roku 1604 bola zriadená knižnica, v ktorej sa uchovávala náboženská literatúra pre potreby židovskej obce. Úprava interiéru synagógy sa dorábala synmi Izáka Nachmanom a Mordechajom. Po jeho smrti v roku 1595 Mordechaj rozšíril majetok rodiny kúpou ďalšej nehnuteľnosti v blízkosti domu, kde zriadil nemocnicu a ubytovňu pre návštevníkov mesta.¹⁶ Historické svedectvá hovoria o ňom ako o vzdelanom človeku so silným sociálnym cítením a zmyslom pre pomoc bližným. Veľmi veľa vlastných prostriedkov venoval na charitu a pomoc chudobnejším spoluobčanom nielen z komunity Židov, ale aj kresťanov, ktorí k nemu prejavovali úctu a rešpekt. Jeho pomoc sa týkala viace-

jom voči úrokom z požíciavania.

¹⁵ BALABAN, M. *Izak Nachmanowicz zid lwowski XVI wieku*. Lwow 1904, s. 15.

¹⁶ BALABAN, M. *Żydzi Lwowszczy na przełomie XVI i XVII wieku*. Lwów 1906, s. 120.

rých sociálnych oblastí života napr. vyčleňovanie finančných prostriedkov (veno) pre nemajetné nevesty, ponúkal bezúročné pôžičky chudobným, rozdávanie oblečenia chudobným deťom, finančná a potravinová pomoc nemajetným pred sviatkami. Tiež sa podieľal na vyčleňovaní finančných prostriedkov pre výkup vojnových zajatcov a robil zbierky pre chudobných do Svätej Zeme. Vo svojom dome organizoval stretnutie s mládežou, ktorá navštevovala miestnu ješivu. V tom, čo robil výrazne predstihoval svoju dobu, keďže rozvoj charity naplno organizovaný židovskou obcou sa začínal vo Lvove na konci XIX. začiatkom XX. stor.

Pôsobenie bratov Nachmanovičov prebieha počas vlády poľského kráľa Žigmunda III. Vasu. Ten na rozdiel od svojho predchodcu, Štefana Bátoryho, nebol Židom veľmi naklonený. V roku 1603 sa začal odohrávať niekoľkoročný súdny proces s mestskými Židmi, ktorý sa týkal pozemku pod synagógou Zlatá Ruža, a ktorý mal byť podľa rozhodnutia kráľa odovzdaný jezuitom. Zámienkou pre toto rozhodnutie bolo podozrenie, že mesto predalo pozemok síce so súhlasom kráľa, ale bez súhlasu vtedajšieho arcibiskupa Solikovského. Celý proces trval takmer desať rokov, počas ktorých sa menili znenia súdnych rozhodnutí. V roku 1605 vyšlo rozhodnutie kráľa, podľa ktorého mala byť synagóga v priebehu ôsmich týždňov odovzdaná jezuitom. Tu sa však stal zaujímavý príbeh, ktorý podľa M. Balabana krásne poukazuje na odhodlanosť Židov, najmä Nachmana brániť si svoj majetok, a tiež majetok náboženskej obce. Súd sa na základe obvinenia v nezákonnom nadobudnutí pozemku a výstavby synagógy rozhodol, aby Židia odovzdali synagógu miestnej komunite jezuitov pre zriadenie ich kostola.¹⁷

Celému procesu pomohlo to, že vchod do synagógy viedol cez bránu a dvor Nachmana, ktorý zostával v jeho osobnom vlastníctve. Keď sa prišlo odovzdávať synagógu, nových vlastníkov upozornil na to, že iný vchod neexistuje a zároveň bola navrhnutá zo strany Židov ponuka, odkúpiť vlastnú synagógu späť. Ponuka bola odmietnutá a o to väčšie bolo prekvapenie nových vlastníkov, ktorí prišli na ďalší deň vymeniť zámky, že vždy otvorené dvere do domu Nachmana boli zatvorené. Nikto zrejme nečakal, že Židia sa takto zachovajú, teda preukážu odvahu a schopnosť veľmi kompetentne sa vyznať v úskaliach zákona a využiť to na svoju obranu. S rokmi trvania konfliktu celý proces nadobudol aj politický podtext, na stranu Židov sa pridali protijeziuitsky naladení šľachtici. Po víťazstve v Kráľovskom tribunáli boli Židom vrátené ich pozemky a majetky a na oplátku mali Židia poskytnúť finančné prostriedky na kúpu pozemkov pre jezuitov v inej časti mesta. Po množstve odvolaní sa celý proces skončil v roku 1608 a v roku 1609 bola židovskej obci definitívne vrátená ich synagóga a na jar toho istého roku im bolo povolené v nej vykonávať bohoslužobné úkony. Na česť tejto udalosti spomínaný rabín Izák ha-Levi zložil Pieseň spásy, ktorá sa čítala vždy v deň spomienky na túto udalosť.

Na koľko dôležité bolo pre Židov víťazstvo v tomto procese na formovanie ich sebedomia, svedčia legendy, ktoré neskôr v súvislosti s tým vznikali. Jednou bola legenda o statočnej Róze, žene Mordechaja, ktorá pomáhala manželovi obhajovať právo na vlastný majetok. Po smrti manžela Róza pokračovala v riadení

¹⁷ BALABAN, M. *Żydzi Lwowsky na przełomie XVI i XVII wieku*. Lwów 1906, s. 123.

finančných záležitostí rodiny vo filantropii, ktorú založil jej manžel. Podľa M. Balabana to bezpochyby bola energická a vplyvná žena, dobročinná, pripravená sa obetovať pre iných.¹⁸

V tomto období, ktoré z viacerých strán prialo rozvoju židovskej komunity a jej jednotlivcom, sa budoval sociálny základ, ktorý mal pomôcť Židom zvládať obdobie skúšok, ktoré prišlo spolu s ukrajinsko-poľskými vojnami.

Lvovskí Židia v XVII. – XVIII. stor.

Spomínaný proces s jezuitmi sa odohral začiatkom obdobia, v ktorom boli obidve komunity Židov vystavené výzve prežitia a zotrvania v meste. V porovnaní s predchádzajúcim obdobím sa výrazne zvýšili útoky na jednotlivcov a celú komunitu. Najčastejšie to boli útoky agresívne naladených študentov jezuitského seminára, ale aj obyčajných mestských obyvateľov. Aby nejakým spôsobom zmiernili dosť napätú situáciu, rozhodli sa Židia prispievať na réžiu seminára čiastkou 30 poľských zlotých ročne. Neskôr sa tento dobrovoľný príspevok stal povinnou ročnou platbou, ktorá v skutočnosti iba zmierňovala napätie, ktoré panovalo v meste vo vzťahu k Židom. Veľkou skúškou pre Židov bolo obliehanie mesta vojskom Bohdana Chmeľnického v rokoch 1648 a 1658. Balaban nazýva toto obdobie desaťročím katastrof. Pri každom obliehaní bola zničená židovská obec v predmestí a Židia z mesta poskytovali utečencom z predmestia podporu a strechu nad hlavou. Obzvlášť ťažké bolo obliehanie mesta v roku 1648, kedy úzke uličky židovského geta boli preplnené utečencami z predmestia, ktorí nocovali v podkroviach a dvoroch domov. Epidémia, deficit potravín a vody spôsobil v tomto období smrť približne 10 000 ľudí.¹⁹ Ale aj napriek tomu, podľa svedectva Maurycyja Horna, sa Židia aktívne zúčastňovali na obrane mesta. Pri obliehaní mesta mali Židia svoje pásmo múru, ktoré hraničilo s ich getom, a ktoré bránili pomocou sekier a strelných zbraní.²⁰ Existujú dve verzie, podľa Melameda, ako prebiehalo obliehanie mesta. Podľa prvej sa po pár dňoch útoku začali vyjednávania, v ktorých vojsko Chmeľnického chcelo výkupné za to, že na mesto nezaútočia. Požadovanou sumou bolo 200-tisíc zlotých, z ktorých podstatnú časť mali zaplatiť Židia. Podľa verzie Zubrického, Chmeľnický požiadal namiesto obliehania mu vydať Židov tak, ako to bolo v mestách Tulčín a Nemirov. Odpoveď mesta však bola záporná a zdôvodnená tým, že Židia sú poddaní kráľa, a že sú rovnakými občanmi mesta ako ostatní a znášajú spolu s ostatnými aj dôsledky tejto vojny. Napokon sa obidve strany dohodli na výkupnom.²¹ Takým spôsobom sa predišlo v tomto období pomerne častému masovému vyvražďovaniu Židov, ktoré spôsobovali kozácke a tatárske vojská na svojich cestách.

Celkovo vojny, ktoré zasiahli mesto od polovice 17. stor. či už spomínané poľsko-ukrajinské alebo rusko-švédske vojny spôsobovali rast náboženskej intolerantnosti, ktorá sa v prvom rade prejavovala vo vzťahu k Židom. Ťažké obdobia

¹⁸ BALABAN, M. *Żydzi Lwowszczy na przełomie XVI i XVII wieku*. Lwów 1906, s. 123.

¹⁹ BALABAN, M. *Żydzi Lwowszczy na przełomie XVI i XVII wieku*. Lwów 1906, s. 171.

²⁰ HORN, M. *Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku*. Warszawa 1978, s. 98.

²¹ МЕЛАМЕД, В. *Евреи во Львове первая половина XIII – XX века*. Львов 1994, s. 89.

obliehaní a dobýjanie mesta vystriedala vlna protižidovských útokov. Tak došlo po rusko-švédскеj vojne v roku 1663 a 1664 k masovému vraždeniu Židov. Najväčšie bolo v roku 1664, v ktorom mestskí obyvatelia spolu so študentmi jezuitského seminára, podpálili synagógu, v ktorej sa nachádzali Židia počas bohoslužby. Vzhľadom na situáciu, aká bola v meste a neschopnosť mesta ochrániť Židov bolo z ich radov zabitých 75 a zranených 200 osôb.²² Nepomohla im ani snaha mešťanostu Bartolomeja Zymorowicza zabrániť násiliu. Rozsah tohto zločinu bol natoľko veľkým, že kráľ Ján Kazimír nariadil súdiť zločincov a poškodenej židovskej obci vyplatiť materiálne kompenzácie.²³

Život ľvovských Židov sa mierne zlepšil počas vlády poľského kráľa Jána III. Sobieskeho. Židom boli prinavrátené niektoré privilégia a možnosť pôsobiť v najvyšších úradníckych a spoločenských funkciách, napr. miesto osobného kráľovského lekára. Ale tak ako to už bolo zaužívané s príchodom nového kráľa, všetko sa radikálne menilo. Počas Severnej vojny v roku 1704 bol Lvov obsadený Švédmi, ktorí vyrabovali židovskú štvrť a donútili obec vyplatiť im 60 000 toliarov výkupného. Podobná situácia bola aj v roku 1709, kedy obec splácala výkupné vojsku Stanislava Leščinského, ktorý bojoval na strane Švédov. V roku 1722 bol vydaný príkaz vysťahovať Židov zo všetkých ulíc mimo geta, to sa ale v praxi neuskutočnilo. Ďalšie roky prenasledovaní boli 1718, 1728, 1732, 1751, 1762. Pričom dôvody pre to mohli byť rôzne. Veľmi často Židov obviňovali z rituálnych vražd podobne ako to bolo aj na našom území v prípade Orkucianskeho procesu z roku 1764.²⁴ Vo Lvove v roku 1728 sa začalo prenasledovanie kvôli návratu pokrsteného Žida Jána Filipoviča k judaizmu, z čoho bola obvinená celá židovská obec. Odsúdení boli rabíni a starší obce. Súd, ktorý označil M. Balaban za stredovekú inkvizíciu, odsúdil obvinených a vyniesol trest smrti upálením.²⁵ Podobná situácia bola v celej Haliči. Ťažký život nútil Židov hľadať útočisko v susedných štátoch. V 18. storočí Židia z Haliče prichádzali na územie východného Slovenska a usádzali sa v desiatkach šarišských obcí a dokonca i v slobodnom kráľovskom meste Bardejov.²⁶ Tí, ktorí zostali, museli čeliť problémom a ťažkej situácii vyvíjajúcej pri tom aktívne úsilie najmä v oblasti obchodu a služieb. Naplno bolo rozbehnuté stavanie murovaných domov a prenájom pre účely obchodu prízemných domov iných obyvateľov mesta.

Život ľvovských Židov pred rozdelením Poľska v roku 1772 bol veľmi ťažký, ale aj napriek tomu to dokázali ustáť a rozširovať svoju komunitu. Prosperujúci obchod nútil Židov brať do prenájmu prízemných domov iných občanov mesta za účelom odchodu. Svoje pôsobenie postupne rozširovali už aj za hranicami svojej štvrte. Podľa sčítania ľudu z roku 1764 v obidvoch komunitách žilo viac ako 6 000 ľudí, pričom dve tretiny pripadali na Židov z predmestia, ktoré sa veľmi rýchlo

²² SCHALL, J. *Prewodnik po zabytkach Żydowskich m. Lwowa*. Lwow 1935, s. 17.

²³ SCHALL, J. *Prewodnik po zabytkach Żydowskich m. Lwowa*. Lwow 1935, s. 18.

²⁴ KÓNYA, P. Okrucianská „rituálna vražda“ v roku 1764. In *Historia Ecclesiastica*. 2016, roč. VII, č. 1, s. 38.

²⁵ BALABAN, M. *Dzielnica żydowska jej dzieje a zabytki*. Lwow 1909, s. 35.

²⁶ KÓNYA, P. Konfesionálne pomery v Prešove v 18. storočí (1711-1780). In *Historia Ecclesiastica*. 2018, roč. IX, č. 2, s. 90.

rozširovalo. Zlomovým momentom pre zmenu k lepšiemu sa stal rok 1789, kedy Lvov už ako súčasť Rakúsko-Uhorska získal Tolerančný patent Jozefa II.

Kultúrne osvietenstvo, ľvovskí Židia v Rakúsko-Uhorsku

Tolerančný patent Jozefa II. mal v prvom rade zrovnoprávniť Židov s ostatnými občanmi ríše, odstrániť nejednotný dosah práva a zvýšiť toleranciu Židov v spoločnosti. Preambula patentu vysvetľovala jeho zmysel ako odstránenie rozdielov medzi kresťanmi a Židmi, pričom mal Židom ponúknuť rovnaké práva ako ostatným občanom. Nové usporiadanie židovskej obce okrem stability prinieslo aj rušivé a nežiaduce zmeny. Po prvé sa narúšala storočiami zaužívaná vnútorná štruktúra riadenia obce, tiež systém vzdelávania, pribudli obmedzenia rôzneho druhu. Obmedzoval sa pohyb a možnosť bývania v meste, uzatváranie manželstiev v meste. Žid z mesta sa mohol oženiť so ženou mimo mesta, iba za predpokladu, že nebudú bývať v meste. Nová rodina mohla bývať v meste iba v prípade, že sa z mesta vysťahujú dve iné rodiny. Zámožnejší Židia vedeli tento problém vyriešiť, ostatní uzatvárali manželstvá tajne a neoficiálne. Ako píše M. Balaban od roku 1825 do 1828 bolo uzavretých oficiálne 137 manželstiev, ale nových rodín vzniklo 2 122. Napokon úrady tento zákon v roku 1859 zrušili.²⁷

Výrazným spôsobom a prejavili zmeny vo vzdelávaní a jeho štruktúre. V roku 1787 sa otvorili nové školy, v ktorých vyučovali Židia z Nemecka a Čiech. Školy s vyučovacím jazykom nemeckým mali postupne vytláčať klasické židovské školy Ješivy, kde sa hlavný dôraz kládol na štúdium Talmudu. Jedným z prvých učiteľov, ktorý prišiel do Lvova z Rakúska bol Herz Homberg,²⁸ ten za krátky čas založil tri také školy pre chlapcov a jednu pre dievčatá. Ako jeden z predstaviteľov židovského osvietenstva Haskaly²⁹ bol prijatý miestnou komunitou Židov s veľkou nedôverou a nechotou spolupracovať. Všetky pokusy o spoluprácu z jeho strany zostali bez odozvy. Napokon pod nátlakom ortodoxných Židov a chasidov v roku 1797 mesto opustil. Až na počiatku XIX. stor. sa Lvov stáva jedným z centier židovského osvietenstva v Haliči. V meste pôsobilo niekoľko žiakov zakladateľa hnutia Mosesa Mendelssohna ako Mendel Levin, spisovateľ a filozof Nachman Krochmal, učenec a neskôr pražský rabín Šlomo Rappaport. V meste bol založený spolok, členovia ktorého sa pravidelne stretávali u jedného z jeho zakladateľov Júdu Mizesa. Samozrejme, stupňujúca sa aktivita a vplyv Haskaly nezostali bez reakcie ortodoxného rabína Jakoba Ornsteina, ktorý účastníkov tohto hnutia preklial. Haskala, napriek nesúhlasu ortodoxných Židov, získavala postupne od začiatku XIX. stor. čoraz väčší vplyv v oboch komunitách mesta. Po smrti Jakoba

²⁷ BALABAN, M. *Dzieje Żydów w Galicyi i w Rzeczypospolitej Krakowskie 1772-1868*. Lwow 1916. s. 75.

²⁸ Herz Homberg (1749 – 1841) rakúsky pedagóg a spisovateľ židovského pôvodu, širiteľ myšlienok haskaly a reformovania židovského školstva, žiak Mosesa Mendelssohna hlavného predstaviteľa tohto hnutia.

²⁹ Haskala alebo židovské osvietenstvo ideologické hnutie vzniklo v druhej polovici XVIII stor. v Nemecku a Poľsku. Hlavnou myšlienkou bolo presadzovanie osvieteneckých hodnôt vo vzdelávaní a integrácii Židov do kultúrneho a spoločenského života spoločnosti. Veľký dôraz sa kládol na vzdelávanie a emancipáciu.

Ornsteina v roku 1840 bol za predsedu židovskej obce zvolený predstaviteľ Has-kaly doktor Blumenfeld a reformovaným rabínom sa stal Čech Abrahám Kohn.

Vplyv osvietenstva si získaval stále viac židovskej mládeže, ktorá často napriek zákazu rodičov šla študovať na ľudovú školu a potom na univerzitu. Obec všetkými možnými spôsobmi podporovala vzdelávanie a dobročinnosť. Boli zriadené štipendiá pre remeselníkov, otvorená ubytovňa pre siroty, organizovaná štvorročná škola pre židovské deti. Na území námestia Starý rynek, aj z iniciatívy novozvoleného rabína Kohna, sa začala v roku 1846 stavať nová reformovaná synagóga Tempel. Rabín Kohn bol aktívny aj v oblasti vzdelávania, vydával knihy venoval sa literárnej činnosti.

V XIX. stor. vo Lvove okrem ortodoxných a reformovaných Židov existovala aj tretia komunita chasidov,³⁰ ktorá sa začala objavovať v meste od polovice XVIII. stor. Medzi týmito tromi hnutiami boli veľmi zložité niekedy až nevraživé vzťahy. Najväčšie napätie panovalo medzi ortodoxnými a reformovanými Židmi, o niečo menšie medzi ortodoxnými Židmi a chasidmi, ktorých spájali silný tradicionalizmus. Na druhej strane práve aktívna občianska pozícia a otvorenosť reformovaného krídla, aktívne zapájanie sa do udalostí roku 1848, viedli k získaniu občianskej rovnosti Židmi a zrušeniu mnohých ponižujúcich vyberaní daní, napr. zo sviečok, košérneho mäsa atď. Židia sa čoraz aktívnejšie zapájali do politického diania v meste, zúčastňovali sa demonštrácií, mali svojich predstaviteľov v mestskom zastupiteľstve.

V podstate revolúcia 1848 naštartovala úsilie ľvovských Židov o docielenie svojich občianskych práv. Hlavnou snahou bolo zrušiť obmedzenia v mieste byvania a zrušenie geta. Až v roku 1868 bolo definitívne zrušený zákaz Židom kupovať nehnuteľnosti mimo územia geta, a tým vlastne boli zrušené aj stáročné hranice dvoch židovských komunít predmestskej a mestskej.³¹ V tom období žilo vo Lvove okolo 27 000 Židov, pre ktorých sa otvorili dvere všetkých vzdelávacích inštitúcií mesta. Ku koncu XIX. stor. bolo židovských študentov v polytechnickej univerzite okolo 20 %, zmenila sa aj mapa územia, kde vznikajú nové sídla Židov. Väčšinou išlo o ľavý breh pri rieke Poltva, pozdĺž súčasnej ulice Horodockej v miestach, kde sa predtým oficiálne nedalo získať nehnuteľnosť a bývať v tejto časti. Tiež sa začína intenzívne budovanie sakrálnych budov – synagóg a mikiev,³² ktorých bolo ku koncu XIX. stor. okolo 200.³³ Najznámejšími boli už spomínané „Zlatá Ruža“, Tempel, Veľká mestská synagóga a Veľká synagóga predmestia, synagóga na starom židovskom cintoríne, a Synagóga chasidov. Takmer všetky synagógy okrem poslednej boli zničené počas druhej svetovej vojny.

³⁰ Chasidizmus je nábožensko-mystické hnutie, ktoré vzniklo na počiatku XVIII stor. na území súčasnej Ukrajiny. Postupne sa rozšírilo do celej strednej a východnej Európy. Kladie dôraz na osobný kontakt s Bohom a morálnu čistotu, čím sa podobá hnutiam v iných náboženstvách, napr. hesychizmu v kresťanstve. Podrobnejšie o tejto otázke pozri ŽUPINA, M. Historicko-teologický vývoj ischazmu v pravoslávnej tradícii s akcentom na obdobie 9. – 11. storočia. In *Historia Ecclesiastica*. 2019, roč. X, č. 2, s. 50.

³¹ BALABAN, M. *Dzielnica żydowska jej dzieje a zabytki*. Lwow 1909, s. 11.

³² Židovské rituálne kúpele, ktoré sú nevyhnutnou súčasťou rituálu očistenia najmä u žien.

³³ МЕЛАМЕД, В. *Евреи во Львове первая половина XIII – XX века*. Львов 1994.

Veľkú úlohu pre šírenie osvety medzi mládežou zohralo aj založenie Židovského náboženského spolku, ktorý mal okrem nábožensko-spoločenskej činnosti na starosti aj zriaďovanie nových ľudových škôl, napr. aj škola pre nepočujúce deti. Spolok bol tiež tesne spojený so sociálno-charitatívnou činnosťou. Pod jeho patronátom boli zriadené domovy pre siroty, zariadenie pre seniorov, nemocnica, v ktorej sa poskytovala pomoc všetkým občanom mesta. Pre deti zo sociálne slabých rodín boli pri školách zriadené jedálne, v ktorých sa denne stravovalo okolo 650 detí. Tiež boli zriadené dobročinné fondy na zabezpečenie šatstva pre deti zo sociálne slabších rodín, pre tie isté deti bol zriadený fond na zabezpečenie školských učebníc, fond pre sociálne slabších pri magistráte mesta. Celkovo na začiatku XX. stor. bolo zriadených okolo 86 rôznych fondov a okolo 200 súkromných.³⁴

Obdobie konca XIX. stor. bolo mimoriadne úspešné pre Židov v ďalších mnohých oblastiach. Darilo sa im v ekonomickej oblasti, ale tiež vo vede, vzdelávaní a umení. Židia tvorili podstatnú časť mestskej inteligencie. Ako uvádza Melamed, 70 % advokátov a 60 % lekárov mesta, 70 % predstaviteľov obchodnej komory a v univerzitách mesta 33 % študentov tvorili Židia. Do začiatku druhej svetovej vojny bol Lvov jedným z centier židovskej kníhtlače.

Ku koncu druhej polovice XIX. stor. sa židovské reformačné hnutie začína stále viac zameriavať na asimiláciu na jednej strane s nemeckou a na druhej strane s poľskou kultúrou. Obidva prúdy vydávali časopisy v jazyku príslušnom ich orientácii. V nemeckom jazyku vychádzal časopis „*Izraelita*“ v poľskom jazyku vychádzal časopis „*Ojczyzna*“ (vlast). Časopisy sústreďovali okolo seba mladých zanietencov, cieľom ktorých bolo cez zblíženie sa s majoritnou kultúrou rozvíjať v židovskej inteligencii zmysel pre občiansku spolupatričnosť, ktorá by mala prekonať storočné kultúrne a náboženské prekážky na oboch stranách. Zvykom mladých bolo v tom čase aj medzi sebou rozprávať v poľskom jazyku, čo ešte pred niekoľkými rokmi bolo nepredstaviteľné. Avšak čas ukázal, že snaha samotných Židov stať sa rovnoprávnymi občanmi Rakúska a neskôr Poľska nemohla zrejme vyriešiť problémy, ktoré sa zbierali storočiami. Emancipácia a prijatie majoritnej kultúry vôbec neriešilo židovskú otázku, ako to uvádza Melamed, pretože vždy existovali mentálne prekážky, ktoré aj napriek asimilácii nedokázali zotrieť rozdiely. Práve v tomto období, kedy sa začali nové vlny antisemitizmu v židovskej komunite, čoraz silnejšie zaznievala potreba brániť vlastnú identitu. Podnecovalo to aj nové hnutie sionizmu, ktoré si našlo medzi ľвовskými Židmi veľa sympatizantov. Židia vstupovali do nového storočia z kultúrneho hľadiska ako rozmanitá komunita, aktívna v politickom a hospodárskom živote mesta.

Sociálny život Židov vo Ľvove v XX. stor.

V období medzi dvoma svetovými vojnami bola Židovská obec vo Ľvove najvýznamnejšou na západnej Ukrajine. Za pomerne krátke obdobie od roku 1921 do roku 1941 sa počet Židov žijúcich v meste zdvojnásobil zo 77 000 na 150 000 a tvoril tretinu celkového obyvateľstva mesta. Z pohľadu náboženského zastúpe-

³⁴ МЕЛАМЕД, В. Евреи во Львове первая половина XIII – XX века. Львов 1994, s. 110.

nia, ako uvádza Melamed, boli Židia druhou najpočetnejšou náboženskou skupinou (35 %) po rímskokatolíkoch, ktorí tvorili polovicu obyvateľstva mesta.³⁵

Pre židovský Lvov medzivojnového obdobia bola príznačná veľká rozmanitosť náboženských, humanitných a dobročinných spolkov, ako aj množstvo rozličných politických strán a hnutí. Hlavná politická rivalita sa odohrávala medzi stúpenkami kultúrnej a sociálnej asimilácie a stúpenkami radikálnych a konzervatívnych názorov najmä sionistov.³⁶ Práve toto hnutie ku koncu 30. rokov, kedy mesto zažívalo návrat antisemitských nálad a prenasledovanie Židov, začalo naberať na sile. Rovnako obľúbené boli socialistické a sociálno-demokratické strany. Židia boli výrazným spôsobom zastúpení vo všetkých významných oblastiach života mesta.

Najviac sa im darilo v ekonomickej oblasti, podnikaní a obchode, tiež bankovníctve, potravinárstve, odevnom, drevárskom priemysle a obrábaní kovov. Začiatkom storočia bola v meste zriadená Židovská vysoká pedagogická škola, v ktorej sa veľký dôraz kládol na štúdium dejín, súčasnej literatúry, vyučujúcim jazykom školy bol ivrit. Vznikali osvetové a študentské spolky zamerané na štúdium židovskej kultúry a jazyka. Veľký dôraz sa kládol na charitatívnu činnosť so zameraním na všetky rizikové skupiny,³⁷ stavali sa útulky pre bezdomovcov, domovy pre sirotu a opustené deti. Na začiatku storočia v blízkosti starého židovského cintorína bola otvorená nová židovská nemocnica, stavbu ktorej financoval v tom čase známy bankár Maurícus Lazarus. V roku 1935 v nemocnici bolo okolo 200 lôžok. Samotná nemocnica patrila medzi najnavštevovanejšiu v meste a bola oficiálnym miestom stáže všetkých začínajúcich lekárov.³⁸ Lekárska pomoc v nej bola poskytovaná všetkým ľuďom bez rozdielu vierovyznania, pre chudobných bolo liečenie bezplatné. Sociálnu podporu poskytovalo mesto aj počas svetových vojen, kedy bol v meste prisun utečencov. Počas prvej svetovej vojny to boli utečenci z prihraničných oblastí Ruska, počas druhej svetovej vojny, kedy sa Lvov stal súčasťou ZSSR, to boli utečenci, ktorí prichádzali z Poľska. Boli to obdobia, keď znovu stúpili antisemitské nálady a útoky na Židov. Najväčšou katastrofou, ktorú zažila židovská obec bola fašistická okupácia mesta v roku 1941 – 1944, vtedy bolo vyvraždené a deportované takmer cele pôvodné obyvateľstvo mesta a zničená drvivá väčšina kultúrnych pamiatok Židov.

Situácia sa pre Židov v meste začína meniť v roku 1939, kedy sa Lvov a západná Ukrajina stali súčasťou ZSSR. V rámci novej politickej ideológie, bola zakázaná činnosť viacerých politických a občianskych organizácií, začali sa represie a deportácia Židov. V kultúrnom živote Židov sa začína klásť dôraz na používanie jidiš. V roku 1939 vzniká židovské divadlo, v roku 1941 vychádzajú noviny a v rozhlase hodinová relácia v jidiš. Obmedzenia, ktoré súviseli s novou ideológiou, vystriedala otvorená nenávisť a likvidácia, ktorá nastala obsadením mesta nemeckou armádou, a ktorá spolu s niektorými radikálne naladenými obyvateľmi

³⁵ МЕЛАМЕД, В. *Евреи во Львове первая половина XIII – XX века*. Львов 1994, s. 137.

³⁶ ŠAFIN, J. Paradoxy ruského porevolučného vývoja. Židia a euroázijské hnutie. In *Historia Ecclesiastica*. 2017, roč. VIII, č. 2, s. 105.

³⁷ HANGONI, T. 2016. Social work and its role in improving the quality of society life. In *Charity, philanthropy and social work*. Jaroslaw 2016. No. 4/2016. s.13-17.

³⁸ МЕЛАМЕД, В. *Евреи во Львове первая половина XIII – XX века*. Львов 1994, s. 139.

v priebehu troch dní učinili vyvražďovanie niekoľko tisíc Židov. Do novembra 1941 z pôvodných 150 000 už bolo vo Lvove iba 136 000 Židov, ktorých bolo rozhodnuté sústrediť do geta, v ktorom bolo okolo 300 domov, napokon boli opatrenia rozšírené na štvrt', v ktorej bolo Židom bolo dovolené bývať. Na začiatku roku 1942 bol vo Lvove na ulici Janivskej zriadený koncentračný tábor, v ktorom v priebehu vojny zomreli tisíce Židov z mesta a celého regiónu. Ďalším miestom deportácie ľvovských Židov bol vyhladzovací tábor v mestečku Belžec na východe Poľska, do ktorého bolo len v marci 1942 deportovaných 15 000 ľvovských Židov. Pre zvyšných obyvateľov boli vytvorené v gete dielne, v ktorých sa vyrábalo oblečenie a spotrebný tovar pre nemeckú armádu a rodinných príslušníkov vojakov. Židia pracovali tiež v zbrojárskych dielnach a fabrikách. 10. augusta v roku 1942 sa vo Lvove začala vyhladzovacia „Veľká akcia“, počas ktorej v priebehu dvoch týždňov bolo deportovaných a zavraždených okolo 50 000 Židov z ľvovského geta. Po tejto akcii vo Lvove zostalo okolo 60 000 Židov, ktorí boli v priebehu nasledujúceho roka zavraždení. Medzi obeťami bol aj židovský historik Jakub Schall a vo Varšavskom gete zomrel ďalší známy historik, rodák z Lvova, Majer Balaban.

V takých zložitých podmienkach Židia podobne ako vo Varšave organizovali v gete odboj, ktorý sa snažil spojiť s partizánskymi oddielmi pôsobiacimi v regióne. V roku 1943 výbor, ktorý bol na čele odboja organizoval tlač propagačných materiálov a úteky z koncentračných táborov, ako aj získavanie zbraní. Koncom roku 1943 vypuklo v gete povstanie, pri ktorom bolo zlikvidovaných niekoľko dôstojníkov nemeckej armády, a ktoré bolo napokon potlačené.

Rozmery tragédie, ktorá zasiahla ľvovských Židov počas druhej svetovej vojny zobrazujú čísla. V júli 1944 kedy bolo mesto oslobodené sovietskou armádou, bol vytvorený Židovský výbor pre poskytnutie pomoci tým, ktorí prežili holokaust. Bolo zaregistrovaných 3 400 Židov z toho 820 boli obyvateľmi geta. Výbor vynakladal úsilie nájsť všetkých tých, ktorí by mohli prežiť túto katastrofu.

Z množstva sakrálnych budov, ktoré patrili Židom, predovšetkým synagóg a modlitebných domov, z pôvodného počtu okolo 350, zostala iba jedná funkčná synagóga „Cori gilod“, zvyšné boli zničené alebo s nástupom sovietskeho režimu používané ako viaceré sakrálne stavby mesta na iné účely. Najväčšie skvosty kultúry a umenia ako spomínaná „Zlatá Ruža“ a Veľká synagóga mesta a Veľká synagóga predmestia boli úplne zničené. Rovnaký osud čakal jeden z najstarších a najkrajších židovských cintorínov v strednej Európe, ktorý bol po stáročia jediným miestom pochovávania všetkých Židov mesta.³⁹ Po vojne nemeckou armádou rozbombardovaný a zničený cintorín bol v 1947 roku definitívne zlikvidovaný a na jeho mieste bola postavená tržnica. Najväčšie straty však boli na ľudských životoch. Mesto prišlo takmer o všetkých pôvodných obyvateľov židovskej národnosti. Po vojne sa do mesta sťahovali Židia z východu Ukrajiny, ale ich najvyšší počet 25 000 v roku 1959 sa zďaleka nepribližoval počtom, ktoré boli pred začiatkom druhej svetovej vojny. Ďalšou demografickou vlnou bola emigrácia Židov na konci 80. rokov 20. stor. do Izraela. Zároveň koncom 80. rokov Židia mohli vo Lvove oficiálne obnoviť svoju kultúrnu a náboženskú činnosť. V roku 1988

³⁹ МЕЛАМЕД, В. Евреи во Львове первая половина XIII – XX века. Львов 1994, s. 185.

bola obnovená židovská obec a v nasledujúcom roku Židom bola vrátená jedná zo synagóg na ulici bratov Rohatyncov. V nasledujúcich rokoch bola obnovená tlač židovských novín „Šofar“, v sociálnej oblasti obnovila činnosť charitatívny spolok „Chesed Izrael“. Podľa súpisu obyvateľstva mesta z roku 2001 vo Ľvove sa k židovskej národnosti hlásilo 1 900 ľudí, čo je 0,3 % celkového obyvateľstva.⁴⁰ Momentálne sa opravujú a reštaurujú pozostatky kultúrnych pamiatok hlavne synagóg, napr. synagógy „Zlatá Ruža“, ktoré sú posledným svedectvom kedysi hojnej prítomnosti Židov v tomto starobylom meste.

⁴⁰ Электронная еврейская энциклопедия. Львов. [cit. 2020-10-4]. Dostupné na internete: <https://eleven.co.il/diaspora/communities/12523/>

A FELFÖLDI KÁNONOKRÓL

A reformáció évszázadában meghozott szabályozások nyomai
a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház jelenleg élő jogrendjében

SOMOGYI Alfréd¹

On the Church Canons of the Highlands of historic Hungary. The Imprints of the Regulations Set in Ecclesiastical Laws during Reformation in the Life and Laws of the Reformed Christian Church of Slovakia Today

The study investigates the statute books of the Reformed church which were accepted in the northern part of Hungarian Kingdom in the sixteen century with is customary called Highlands of historic Hungary, where the area today is named Slovakia. These collections of law are rather similar to each other and provide additions or complement former laws. Many of the laws regulate situations in life or phenomena that exist in our congregations today. Such themes are the training of ministers, the process of election a clergyman of the local congregation, or how certain ecclesiastical liturgies should be conducted, and what conditions must be observed. These issues are governed by church law even today. The current work seeks to highlight and explore through 4 church canon laws what kind of issues needed to be regulated by the young and newly emerging Reformed churches in the sixteenth century. Furthermore, the study investigates which ones of the selected themes could be found in the current and effective canon laws of the Reformed Christian Church of Slovakia. As a result of original research, it became apparent that one third of laws formulated and accepted centuries ago, when its contents are examined, remarkable can be found in the regulatory laws of the ecclesiastical life of this region.

Keywords: church law, reformation, canons, Reformed life, ecclesiastical life, laws.

Bevezetés

Tudjuk, hogy tájainkon a keleti és a nyugati részek – vagyis a tiszai és a dunai régió – között különbség volt mind a reformáció terjedésében, mind annak meghonosodásában. Ez az eltérés – gyülekezeteink mentalitásában – ma is tapasztalható a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházban². Sokat emlegetett tény, hogy keleten korábban meghonosodott a kálvini helvét irány, míg nyugaton jó ideig együtt élt a lutherivel. A definitív elkülönülést mindig egy egyházjogilag releváns és értelmezhető aktus hozta meg, ami egy kézzelfogható dokumentumhoz köthető.

Ilyen volt az 1592-es Galántai zsinat, amelyen a dunai régió protestánsai között következett be az elválás. Innentől kezdve beszélhetünk a Dunántúlon – vagy Csalálóközben és Mátyusföldön – kálvini-, vagy helvét irányról, azaz reformátu-

¹ ThDr. Somogyi Alfréd, PhD., Apácaszakállas református lelkipásztora, a komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Karának tanára. Egyházjogász, egyháztörténész. somogyia@ujs.sk

² A tanulmányban – ha nincs külön jelezve, akkor – a „református egyház”, az „egyházunk”, a „szlovákiai református egyház”, a „felvidéki református egyház” kifejezések és a „SZRKE” rövidítés alatt minden esetben a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházat értjük.

sokról, illetve lutheri- vagy ágostai irányról, azaz evangélikusokról. Addig a protestánsok egy közös egyházkerületben éltek, amit Felső-Dunamelléki Protestáns Egyházkerületként emlegetünk. A Galántai zsinat elfogadta a különválást kimondó rendelkezéseket, amelyeket emlegetnek úgy is, hogy „Galántai cikkek”³, meg úgy is, hogy „Barsmegyei kánonok”. Azt mondjuk, hogy ezek a törvények alapozták meg az ekkor megalakult Samarjai Református Egyházkerület közigazgatási rendjét. Nevezzük ezt az egyházkerületet Csallóköz-Mátyusföldi egyházkerületnek, de Komáromi egyházkerületnek és Felső-dunamelléki egyházkerületnek is. Első püspöke, a Galántai zsinaton elnöklő, akkor érsekújvári lelkipásztor: Dobronoki Miklós lett. A zsinat mind hitelvi, mind közigazgatási kérdésekben kánonokat alkotott. Látnunk kell, hogy abban az időben az eszme terjedésével párhuzamosan az egyházi szabályozás dolga is alapozódott, fejlődött és e tekintetben is terjedtek a hasznos információk. A szerveződő egyháztestek egymástól vettek át, alakítottak, bővítettek, vagy éppen szűkítettek szabályozási rendszerüket, kánonjaikat, a helyi szükségnek és látásnak megfelelően.

A „Felföldi kánonok” megnevezés tisztázása

Magyarázatra szorul tanulmányom címe, mert az igazság az, hogy „Felföldi kánonok” nincsenek. Legalábbis nincs olyan szabálygyűjtemény, amit így nevezne a református jogtörténet. Mokos Gyula⁴ nevezte így egy 1912-ben megjelent tanulmányában⁵ ezt a földrajzilag ide köthető joganyagot. A „Felföldi kánonok” megnevezés, tehát egy gyűjtőfogalom.

Az 1592-es galántai zsinaton elfogadott ún. Galántai cikkek helyes neve „Barsmegyei kánonok”⁶. Azért hívjuk így, mert a megtalált példányon az akkori Barsi egyházmegye lelkészeinek aláírásai szerepelnek. De nem egyházmegyei, hanem egyházkerületi hatályú kánonokról van szó. Három év múlva, 1595-ben jelentek meg nyomtatásban az ún. Felső-magyarországi cikkek, amelyek már sokkal „reformátusabb” szabályok voltak, mint a Barsmegyei kánonok, így ezek léptek a Galántai zsinat végzéseinek helyébe. A Felső-magyarországi cikkek a Tiszáninneni egyházkerület számára készültek, s később ebből kiindulva állította össze, 1615-ben, Czeglédi Szabó Pál a komjáti kánonokat⁷.

De ne feledjük el, hogy az 1567-es Debreceni zsinat megalkotta az Articuli Majores-t, ami zömében egyház-igazgatási szabálygyűjtemény. A Gönczi György szerkesztésében, 1577-ben kiadott Majores is forrásként szolgált: nyugatabbra a Galántai zsinat atyáinak a Barsmegyei kánonok megalkotásához, keletebbre meg a Felső-magyarországi cikkek – más megnevezéssel az Abaúji kánonoknak a – megfogalmazásához. A Felső-magyarországi cikkekben azonban találunk más

³ ZOVÁNYI, J. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. 3. bővített és javított kiadás. Szerkesztette: Dr. Ladányi Sándor. Budapest : A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977. 209. p

⁴ Mokos Gyula (1857-1931) egyháztörténész.

⁵ MOKOS, G. A felföldi kánonok. In *Protestáns Szemle*, 1912.

⁶ ZOVÁNYI, J. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* , 51.p

⁷ Komjáti zsinat, 1615. Itt önállósultak definitíven a felső-dunamelléki reformátusok, s csak 1734-ben egyesült, s jött létre ebből az egyesülésből a későbbi Dunántúli egyházkerület.

átvételeket is. Például az 1577. évi Váradi zsinaton elfogadott „A Tisza mellékén Isten igéjével egybegyűjtött egyházak törvénycikkei”-ből is vannak átvett kánonok. S ez teljesen természetes dolog. Számunkra lényeges azonban megfogalmazni, hogy a mai Felvidék reformátussága, a 16. század végétől, vagyis az önálló kerületté szerveződésétől kezdve, erősen és szinte kizárólag a magyar református egyháztesthez kötődött: arra figyelt, azt követte, onnan merítette saját szabályai megalkotásakor.

A továbbiakban négy gyűjteménnyel szeretnénk részletesebben foglalkozni⁸. Ezek:

1. az 1568-as kassai zsinaton elfogadott hitvallás;
2. az 1577. évi nagyváradi zsinat által megerősített: „Az egyházfegyelemről, vagyis az egyházi kormányzatnak törvényes alakjáról” című törvénycikkek;
3. az 1595-ből való Felső-magyarországi cikkek;
4. a XVI. század végéről való Borsod-Gömör-Kishonti cikkek.

És elsősorban az érdekel minket, hogy mennyire tekinthetők ezek a hajdani „alapozó kánonok” jogforrásnak, vagyis mi van még meg belőlük a mai református egyházi joggyakorlatban?

A felső-magyarországi igazhitű egyházak hitvallása, melyet a kassai zsinatban írtak és kihirdettek.

A hitvallás – Egri Lukács tanításával⁹ szemben – tisztázta a Szentháromság kérdését és megnevezi a három személyt: Atya, Fiú, Szentlélek és tisztázza a ma is vallott tanítást, hogy a Fiú, az Ige (vagyis a Logosz) az Atyától való, a Szentlélek pedig az Atyától és a Fiútól. Ez a három személy az egy és örök Isten, s az Atya, Fiú, Szentlélek öröktől fogva ugyanazon lényegű volt és ma is az. Ezt a megállapítást a Szentírásra hivatkozva teszi meg a hitvallás, ami így kezdődik: „Mi a próféták, apostolok, evangélisták szent irataival, a szent atyákkal, a három hitvallással és a zsinatokkal egyezően valljuk...”. Az örökkévaló Isten a teremtésben lett nyilvánvalóvá a teremtetett ember számára, az Ószövetségben – ahogy fogalmaz a hitvallás – „jóllehet homályosan”, de az Újszövetségben – a Logosz, vagyis a Fiú személyében – sokkal tisztábban kijelentette magát. Szép és biblikus magyarázatot ad arra a hitvallás arra, hogy Isten miért így jelentette ki magát az embernek? A mondanivaló lényege: azért, nehogy egyszerre sok legyen és végzetes az ember számára. „Az örök életben pedig ... hisszük, hogy eme hypostasisok nyilván láthatók lesznek. Ebben a rendben kell az embernek teremtetője ismeretére eljutni. Mert valamint a hirtelen kibukkant napnak az ember szemébe csillámló vagy villanó sugarai azt megvakítják, lassudan kelő fénye pedig mit sem árt: azonképen, ha a lényegében egy, személyében három Isten magát, amint van, vagy, a mint jövődöben meglátjuk, vagy a teremtésben vagy az ó-testamentomban úgy kinyi-

⁸ KISS, Á. *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Protestáns teológiai könyvtár* (szerk: Kováts Albert) XV. kötet. Budapest : Magyarországi Protestáns Egylet, 1881. alapján.

⁹ Egri Lukács, egri (1555-1558), kolozsvári (1558-1565), ismét egri (1565-1567), 1567-től ungvári protestáns lelkész, majd az Ungi egyházmegye esperese, akit a magyar unitáriusság elfutárának is tartanak, antitrinitárius felfogása miatt.

latkoztatta volna, hogy többé semmit sem hagyott volna fenn az örök életre, az is megtörtént volna, hogy azt többé senki felül nem élné, mert (azt mondja az ur) „nem láthat engemet egy ember sem élvén.”

Ez a Kassán elfogadott hitvallás utal a niceai hitvallásra is, az Atya és a Fiú személyének kapcsolatát taglalva. Kimondja, hogy a Fiú egylényegű az Atyával: „isten az istentől, fény a fénytől, igaz isten az igaz istentől; született és nem lett az Atyával egy lényegűvé”. A saját magyarázata pedig így hangzik: ahogy „nincs sugár Nap nélkül, láng tűz nélkül, úgy az Ige (a Logosz) sincs az Atyán kívül, hanem az Atyában; és az Atya nem előbb az örökkévalóságban, időben, helyben, méltóságában, hanem csak a rendben, mert szüli a Fiút, hanem öröktől fogva, örök okfeje a Fiúnak, de az örök Fiúnak, mint a Nap okfeje a sugaraknak, mely azonban együtt kezdődik azokkal”. És kimondja azt is, hogy miért nincs igaza Egre Lukácsnak: „gonosz következtetés az, hogy mivel a teremtésben és azután az Ótestamentumban nem ismerték a háromságot, hanem csak az Újtestamentumban: tehát akkor nem volt háromság. Mert ez az esetleg nem az isteni lényre nézve, hanem mi ránk nézve történik, kiket az Úr lassanként vezet az ő ismeretére. Minthogy tehát először a teremtésben, azután az Ótestamentumban, végre az Újtestamentumban így jelentette ki magát: ebből következtetjük, hogy a háromság öröktől fogva meg volt az Istenben”.

A kassai zsinat felszólította Egre Lukácsot, hogy írja alá a hitvallást, de ő ezt megtagadta. Ezért Schwendi Lázár, császári hadvezér, felső-magyarországi főkapitány letartóztatta. Csak később, a váradi püspök nyomásának engedve írta alá a Szentháromságról szóló hitvallást.

A fenti fejtegetés inkább dogmatikai vonalat sejtet és nem egyházjogit. Fontosnak tartottuk azonban érzékeltetni, hogy a reformáció évszázadában megszülető szabályok, kánonok, rendelkezések, igen erős bibliai, igei, és dogmatikai alapot építettek. A reformáció terjedésénél elsődleges volt a tiszta tan, s utána jött csak az egyházi szabályozás.

A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház jelenleg hatályos jogrendje nem tartalmaz ilyen jellegű dogmatikai elemeket. Az a tartalom, ami ebben a kánonban szerepel, ma már nem képzí az egyházi jogrend részét.

A Tisza mellékén Isten ígéjével egybegyűjtött egyházak törvénycikkei, melyek az előbbeniekből kiválogattak és a váradi közzsínaton kihirdettetek, az Ur 1677. évében február 4-dikén.

A 26 törvénycikket ugyanaz a Gönczi György debreceni lelkész, később püspök szerkesztette egybe, aki az 1567-es debreceni zsinaton az „Articuli minores”-t jegyezte. Bevezetőjében szépen tisztázza, hogy „egyházi fegyelemnek nevezzük tehát a törvényes kormányzatnak, vagyis szervezetnek azt a nemét, mely a széniorok tekintélyével vétetett és szentesített az Isten ígéjéből, az egyházi szolgák életének és erkölcsének igazgatása végett, hogy az egyházban mindenek jó renddel intéztessenek a kegyesség és tisztesség fenntartására”. A ma élő jogrendünkre tekintve azt is látjuk, hogy fegyelmi kérdésekben sokkal pontosabb és részletesebb

az „egyházi szolgálók” – lelkészek, gondokok, presbiterek – ügyeinek szabályozása, mint az „egyszerű” egyháztaggal kapcsolatos rendelkezések.

Az egyes törvénycikkek lényegét megragadva, lássuk, hogy mennyire élnek még ma is az évszázadokkal ezelőtt lefektetett szabályok:

(I) *Az egyházfegyelem a Szentírás alapján szükséges.* Ezt ma is így gondoljuk és így is gyakoroljuk.

(II) *A Szentháromság tagadókat inteni kell, ha nem változnak meg, akkor ki kell tagadni őket az egyházból.* Az antitrinitarizmus megnevezése korhoz és helyzethez kötött dolog. A mai egyházi szabályozás nem fogalmaz ilyen konkrétan, hanem átfogóbb a tévtanításokkal kapcsolatban. És jó pár évtizede nem életszerű, hogy tantisztaságbeli kérdések miatt valakit kizárjanak az egyházból. Az a helyzet ugyanis, hogy aki más tanokat terjeszt, az vagy nem is tekinti magát a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház tagjának, vagy magától ki lép az egyházból.

(III) *A püspök nemcsak felügyeli a tantisztaságot, hanem vitákban meg is védi a tiszta tanokat. Tanítja a katekizmust az ifjúságnak, mint ahogy Pál parancsolja Timóteusnak.* A hitviták ideje lejárt, tehát ilyen jellegű gyakorlati feladata nincs a mai püspöknek. Az ifjúság tanítása is megváltozott, de a katekizmus tanítása, mint a konfirmációra való felkészítés elengedhetetlen része, ma is megvan. Ez a lelkési szolgálat természetes része. A jelenleg érvényes jogrendünkben nincs külön ilyen püspöki kötelezettség megfogalmazva. A szabályozást – annak lényegét tekintve – azonban megtaláljuk a ma is érvényes lelkési eskü szövegében.

(IV) *A gonosz tudományt le kell győzni, megcáfolni, elítélni. Az eretnekekkel csak felkészült emberek vitázhatnak. Engedély nélkül nem szállhat vitába velük senki, s ha mégis, akkor azt az embert inteni kell, vagy hivatalától megfosztani a következő zsinatig, amikor döntenek róla.* Mára elmúlt a hitviták ideje, olyan szabályozás, hogy kinek van joga az egyház nevében vitázni, ma már nincs az egyházunk élő jogrendjében.

(V) *A tanokban, liturgiában és a sákramentumok kiszolgáltatásában kötelező egységnek kell lenni: senki ne merjen változtatni, vagy újítani azokon. Változtatni csak a közzsínatnak van joga ezekben a kérdésekben. Aki mégis... azt hivatalától megfosztják a következő közzsínatig.* Ebből a törvénycikkből máig megvan református jogrendünkben az, hogy a zsinat a legfelsőbb törvényhozó, végrehajtó és törvényértelmező szerve az egyháznak. Ma is csak a zsinat jogosult tantételeket, vagy liturgiát megállapítani. A liturgiai változtatások tilosak, hivatalosan csak a zsinat által elfogadott istentiszteleti rend használható. Jogorvoslati kérdésekben is van (kellene, hogy legyen) döntési hatásköre a zsinatnak. A szabályozás második része is érinti a zsinat jogkörét, mert a felfüggesztett személy a zsinathoz fellebbezhet. Ez a rendelkezés máig megvan a református gyakorlatban, bár az egyházi igazságszolgáltatás javarészt lefedi a fellebbezési eljárásokat. De nincs kizárva az, hogy bármelyik sértett a zsinathoz forduljon jogorvoslati kérelmével.

- (VI) *Csak a Szentírásból lehet prédikálni. Akinek nincs Bibliája, nem lehet lelkész: „Sőt, hogy sokaknak hanyagsága megszüntetessék, tetszett a szent zsinatnak, hogy azok, akiknek Bibliájuk nincsen, a lelkézségtől eltiltassanak”.* A szabályozás első része sokáig természetes volt. De napjainkban kezd újra időszerűvé lenni az, hogy ezt kimondjuk és szabályozzuk. Nyugati hatások okán, egyre gyakrabban kell mondanunk, hogy a Szentírás igéit vesszük alapul az igehirdetésnél, nem filozófiai „lózungokat”, vagy társadalmi jelenségeket, híradós híreket... mert ilyenre is van már példa. Könnyen mondanánk azt, hogy a Biblia használata mára evidencia lett. De lassan – igaz kicsit árnyalva, de – újra szabályt lehetne hozni arra, hogy a lelkipásztor papír alapú Bibliával végezze a szószéki szolgálatait, ne tabletről vagy mobiltelefonról olvassa az igét...
- (VII) *A lelkészek ruházata: tisztességes legyen „Tehát katonai vagy más illetlen öltönyt ne viseljen senki, hanem a ruhákban is a kegyességre, szerénységre és középszerűségre (értsd: átlagos, nem kirívó) figyeljenek és kerüljenek el minden fényűzést”.* A 20. században sokáig elégséges volt az istentiszteleti rendtartás arra, hogy a lelkészi öltözködést leírja. Ma már van egy külön protokollszabályunk¹⁰, s biztos vagyok benne, hogy ezt a kérdést hangsúlyosabban kell majd a jövőben kezelnünk, mint eddig.
- (VIII) *Csak a zsinat előtt vizsgázott személy hirdetheti Isten igéjét és szolgáltathatja ki a sákramentumokat. Szükséghelyzetben a seniorok kibocsáthatnak szolgálatra „ismert kegyességű és feddhetetlenségű embereket”, de a következő közsszinaton nekik is vizsgáznuk kell.* Két jelenség is megvan máig a fenti szabályozásból. Az egyik a lelkésképesítés, amelyre maga az egyház jogosult, és zsinati szinten rendezett kérdésről van szó ma is. A Zsinatnak van egy lelkésképesítő bizottsága, amelyik előtt kétszer is vizsgáznak a teológiai tanulmányaikat befejezett lelkészjelöltek és segédlelkészek. A másik a szolgálatba való kibocsátás ügye, ami – szükséghelyzetben – ma is történhet lelkésképesítő vizsga nélkül is. Alaphelyzetben azonban az első lelkésképesítő vizsga után történik. A szolgálatba való kibocsátás ma már zsinati szintű intézkedés és nem szeniori (esperesi) hatáskör.
- (IX) *Bábák nem keresztelhetnek, csak lelkészek. Ha mégis, ki kell őket közösiíteni.* Ez a szabályozás a kórházban szülés gyakorlata miatt ma már nem kérdés. Egyházi jogrendünk szerint a sákramentumok kiszolgáltatására kizárólag a segédlelkészek és lelkészek jogosultak. Lévíta sem keresztelhet, és nem oszthat úrvacsorát.
- (X) *Meghívás nélkül és a meghívási időtartam után senki sem szolgálhat lelkipásztorként egy gyülekezetben. A lelkész nem erőszakolhatja rá magát a gyülekezetre.* Ma megvan a református egyház jogrendjében a lelkéשמeghívás eleme. Elmaradt viszont a meghívás időtartama, mert a lelkészt 70 éves koráig választja meg az egyházközség. Ami a „ráerőszakolást” illeti, igazából ez nincs szabályozva. Pontosabban nincsenek ilyen jellegű jogosítványok az egyházközségek kezében. Van arra törvényi alap, hogy egy megválasztott lelkészt

¹⁰ A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház belső használatú protokollszabályzata. 2011. július 1-n lépett hatályban a SZRKE Zsinati Tanácsának ZST-123/2011 számú határozatával.

elmozdítsanak a szolgálati helyéről: vagy – valamilyen oknál fogva – alkalmazatlanná vált a szolgálatra, s ezt a Lelkészképesítő Bizottságnak kell kimondania, vagy fegyelmi eljárás indul ellene és akkor a bírósági határozat nyomán válik elmozdíthatóvá. Mindkét esetben az egyházi főhatóságnak vannak jogosítványai az eljárásra.

- (XI) *A szuperintendens a széniorok beleegyezésével csináljon mindent. Ne önkényeskedjen. Évente legalább 1, ha kell 2 zsinat tartassék.* A püspöki hatáskör nincs így definiálva a református egyház jelenlegi jogrendjében. Ma már kollektív döntéshozatalról beszélünk, amely döntések az egyház szerveiben születnek meg. A püspöknek mégis van mozgástere, még ha korlátozott. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyházban sok mindent megváltoztatott az a tény, hogy a püspök és a főgondnok gyakorolja a lelkészek és egyházi alkalmazottak fölött a munkáltatói jogköröket. Hatáskörrel bíró, vagy ellenőrzési jogkörrel felruházott esperesi tanács, esperesi grémium, esperesi kollégium, nincs az egyház jogrendjében. Ugyanakkor a gyakorlatban működik az esperes-gondnoki értekezlet, amelyen a Zsinati Elnökség tagjain kívül minden egyházmegye esperese és gondnoka részt vesz. Ez a testület évente legalább egyszer – de szükség szerint többször is – ülésezik.
- (XII) *Fiúk és lányok este nem találkozhatnak, menyecskék esti vendégeskedéseit a gyermekágyas összejöveteleknél meg kell bírságolni.* Ilyen jellegű szabályozás nincs a jelenlegi jogrendünkben. Az egyháztagok életvitelét, erkölcsi magatartását – konkrét vétségek tekintetében – nem szabályozza egyházi törvény.
- (XIII) *Szombaton és vasárnap nem lehet lakodalom. A házasulandókat a szószékről ki kell hirdetni.* A hétvégi tiltás ma már nem gyakorlat. Nincs is ilyen szabályozás a hatályos egyházi jogrendben. A házasulandók hirdetése még megmaradt a gyakorlatban, de az oka már nincs benne az egyházi köztudatban, tudniillik, hogy a gyülekezet jelezze, hogy a hirdetett pár összehadható-e vagy sem. A kihirdetés gyakorlata megvan, de ezt jelenleg liturgiai kérdésként kezeli az egyház és nem egyházjogi kérdésként, ezért nincs ilyen szabályozás az élő jogrendünkben.
- (XIV) *Csak szabad és tisztességes személyek házasodhatnak. Életkorban nagyon különbözők nem, hitvesüket elhagyók sem, amíg a zsinat nem döntött felőlük.* Alapjában – és elméletben – egyfajta erkölcsi elvárás ma is megvan az egyházban a házasulandókkal szemben, de gyakorlatilag a XIV. kánonban felsorolt konkrét esetek, ma már nem akadályai a házasságkötés megáldásának. Maga a házasságkötés engedélyezésének ügye ugyanis állami – az anyakönyvi hivatalra tartozó – feladat lett. Az egyháznak ebben nincs illetékessége. Egyházi törvényünk¹¹ arról rendelkezik, hogy a református egyházban végzett házasságkötésnél, legalább az egyik fél református kell, hogy legyen.
- (XV) *A lelkész elmehet a lakodalomba, ha hívják. De kocsnába nem mehet, nem ihat, hanem jó példát kell mutatnia és le kell beszélnie az embereket a szemtelenkedésről és a buja táncokról. „Midőn pedig a hangászok és cimbalmosok megjelennek, hogy az illetlen táncoknál szolgáljanak, a lelkészek magok kelje-*

¹¹ Lásd az Egyes egyházi szertartások végzésének feltételeiről szóló 2/2011 sz. törvényt.

nek fel és távozzanak el, nehogy jelenlétükkel azt a fajtalankodást megerősíteni látszassanak”. Ez az elvárás ma is él a társadalomban. Egyetlen közösség sem lenne büszke a papjára, ha az kocsmázós és mulatós lenne... De így konkrétan ez a szabályozás ma már nincs benne a református egyház írott jogban. És ma már nincs olyan református egyházi szabály, hogy egy rendezvényen, ha megjött a zenekar, akkor a lelkésznek el kellene mennie. Sőt, egyre gyakoribb szokássá válik a református egyházi bálók megszervezése, elsősorban jótékonyági céllal.

- (XVI) *A zsinatról távol maradó és felettesüknek engedetlen lelkészeket meg kell büntetni: a senior 6 forint, a többiek 3 forint bírságot kell fizessenek.* Ilyen jellegű bírságolás ma már nincs a gyakorlatban, mert a zsinat összetétele más, mint a reformáció századában volt. Ma mind a lelkészi, mind a világi rendes képviselők helyett, vannak választott pótképviselők. És az esetleges távolmaradás nem von maga után ilyen jellegű szankciót.
- (XVII) *A lelkész csak annyi szolgálatot vállaljon, amennyit elbír. Nyereségért ne vállaljon több gyülekezetet. A három falu még rendben van, de csak szükség-helyzetben vállalhat a negyedikben, vagy több helyen is szolgálatot.* Jó szabályozás, bár egyre gyakrabban hallani manapság, hogy a lelkészi állás fenntartása miatt, szükség van az egyházközségek „bokrosítására”, vagy társegyházközség-gé való átminősítésére. De ilyen jellegű szabályozás, ami a lelkész megélhetése szempontjából tekintene a szolgálatára, nincs a jelenlegi jogrendben.
- (XVIII) *A lelkész csak a saját gyülekezetében szolgálhat, máshová nem mehet be hívatlanul sem prédikálni, sem egyéb szolgálatot végezni. Ha a helyi lelképásztor megengedi, akkor bemehet. A törvényesen helyben lévő lelkészt nem kergetheti el senki.* A parokiális jog – részben írott formában¹², részben a szokásjog szintjén – ma is él az egyházi joggyakorlatban. Lényegében ugyanezzel a tartalmi szabályozással.
- (XIX) *A lelkészek közül senki nem hagyhatja el a helyét, amíg le nem telt a szolgálati ideje. Akkor is csak a senior tudtával és beleegyezésével mehet más gyülekezetbe szolgálni. Ha valaki mégis... az hivatalától megfosztassék.* Ez a szabályozás – bár nincs így kimondva jogrendünkben – de él az egyházi köztudatban. Elvértve van példa arra, hogy egy-egy lelkész szó nélkül és felsőbbssége tudta nélkül hosszabb időre, vagy véglegesen elhagyja a szolgálati helyét. Ez a magatartás ma is fegyelmi eljárást von maga után.
- (XX) *A seniorok és presbiterek vezessenek nyilvántartást a rájuk bízottakról. A senior csak a saját lelkészeit hívhatja össze: Zsinatot nem hívhat, máshonnan lelkészeket nem hívhat.* Az egyházmegyei illetékesség és hatáskör ma is tisztázott. Bár az esperes nem vezet lelkészi törzskönyvet, mert ennek vezetése egyházkerületi szintre tevődött át az évek során. A presbiterek által vezetett nyilvántartást viszont felfoghatjuk úgy, mint az egyházközség választói névjegyzéket. Ezt ma is a presbitériumok kötelessége évről évre összeállítani.

¹² Lásd pl. az Egyes egyházi szertartások végzésének feltételeiről szóló 2/2011 sz. törvény vonatkozó rendelkezéseit.

- (XXI) *Amíg a „régí” lelkész nincs kifizetve és nem költözött el, addig az „új” nem költözhet be. Ha mégis, hivatalából felfüggesztetik.* Ez a jelenség ma már nincs szabályozva a jogrendben, mert nem életszerű a „ráköltözés”. De a szabályozás „üzenete” létezik: addig az egyházközség nem is választhat „új” lelkészt, amíg a „régí” lelkésze tölti be a lelkészi állást. Csak a lelkészi állás megüresedése után van joga az egyházközségnek elindítani új lelkész megválasztásának folyamatát.
- (XXII) *A lelképásztor példás életet éljen. Aki részegeskedik, azt egy évre felfüggesztik. Az iskolaigazgatókat is.* A részegeskedést nem emeli ki – külön megnevezve – a mai jogrendünk a fegyelmi vétségek sorából. Az azonnali felfüggesztés jelensége azonban megvan az egyházban, de nem egy évre, hanem – a SZRKE jogrendjében – legfőljebb kétszer 30 napra, s ezalatt az idő alatt el kell kezdeni a felfüggesztett lelkésszel szemben a fegyelmi eljárást. A felfüggesztést a püspök és a főgondnok hatáskörébe utalja a törvény¹³. Az eljárás végén hozott bírósági ítélet pedig – egyebek mellett – lehet a „viselt hivatal elvesztése”, ami nem felfüggesztést, hanem a szolgálati kötelekből való elbocsátást (palástvesztést) jelent. Ez lehet végleges, de lehet meghatározott időre szóló szankció is¹⁴.
- (XXIII) *A sákramentumok kiszolgáltatása és a házasságkötés nyilvános alkalommal, délelőtt legyen. Aki másképp cselekszik, azt a szenior a zsinatig felfüggeszti.* Ez a szabályozás – igaz, csak hasonló megfogalmazással – megvan máig egyházunk jogrendjében. A szentségeket mindig nyilvános és rendes istentisztelet keretében kell kiszolgáltatni¹⁵. A házasságkötésnek is legalább két tanú jelenlétében kell végbemennie¹⁶. Ha a lelkész ezeket a szabályokat nem tartja be, úgy fegyelmi eljárás alá vonható.
- (XXIV) *A tanítók engedelmeskedjenek a lelkészeknek és ne intrikáljanak ellenük. A zsinatokon a lelkészekkel együtt jelenjenek meg.* Ilyen szabályozás ma már nincs az egyházunkban, mert teljesen más rendszerben működik az egyházi iskolarendszer, mint a korábbi századokban.
- (XXV) *A lusta tanítót, aki csak a pénzért tanítana, nem alkalmazzuk. „Hasonlag eltiltjuk a részegeskedőket, fajtalanokat, rendetlen éltűket és a kóborló bohócokat”.* Ilyen szabályozás ma már nincs az egyházunkban. Az egyházi iskolák pedagógusai, ugyanis magának az iskolának – mint jogi személynek – az alkalmazottjai és nem az egyházközség gyakorolja felettünk a munkáltatói jogköröket.
- (XXVI) *A lelkészek karolják fel a tanítókat, ne használják ki és ne károsítsák meg őket. „más jó hírének s életének rágalmozói keményen rendre utasítandók és büntetendők. A gúnyiratok és mászt gyalázó levelek írása letétel büntetése alatt kerülendő”.* Ilyen szabályozás ma már nincs az egyházunkban, a fent már jelzett körülmények miatt.

¹³ A lelkészek választásáról szóló 3/2012 sz. törvény 21. §-a.

¹⁴ Lásd a SZRKE Alkotmánya 17. §-át.

¹⁵ Lásd az Egyes egyházi szertartások végzésének feltételeiről szóló 2/2011 sz. törvény vonatkozó rendelkezéseit.

¹⁶ A két tanú gyakorlatát a 36/2005 Z.z. számú állami törvény írja elő.

Felső-magyarországi cikkek az 1595. évből

Ez a gyűjtemény 55 törvénycikket tartalmaz és azoknak a felső-magyarországi reformátusoknak készült, akik sokáig nem fogadták el a püspöki vezetést, hanem egyházmegyei rendszerben szervezték meg az életüket. Ilyen volt az Abaúj-torna-sárosi egyházmegye,¹⁷ a Borsod-gömör-kishonti egyházmegye¹⁸, az Ungi egyházmegye¹⁹ és a Zempléni egyházmegye²⁰.

A gyűjtemény pontos címe: „Cikkelyek, amelyek szerint igazgattatik az egyház Magyarország felsőbb részeiben”. Egy későbbi – 1709. évi kiadás – már beleteszi a címbe azt is, hogy „a helvét hitvallást követő egyház” számára készült. Értékes része a törvénytárnak, hogy az egyes szabályozások igei alapjait úgy adja meg a szövegében, mint a Heidelbergi káté: lábjegyzetként, az egyes cikkek alatt található.

Az I. cikkely a Szentháromság Istenről szól, s arról, hogy aki nem így hirdeti, azt két megintés után el kell mozdítani és ki kell közösiíteni. Ilyen jellegű, ill. hasonló szövegezésű szabályozás külön nincs a református egyház jelenlegi jogrendjében.

A II. cikkely kimondja, hogy a lelkésznek meg kell várnia, amíg meghívják, vagy kiküldik egyházi szolgálatra. Meghívás, ill. kiküldés nélkül nem „szabad vak-tában rohanni a szentséges egyházi szolgálai hivatalra”. Ez a szabályozás megvan a mai jogrendben. Egyfelől a segédlelkészi szolgálatra való kihelyezés is szabályozva van, másfelől pedig a lelkészválasztási törvény pontosan rögzíti a lelkészi állás elfoglalásának módját. A beosztott lelkészek és a helyettes lelkészek szolgálatvége-zése is törvényileg szabályozott.

A III. cikkely a lelkésképesítésről – a vizsgáról – szól, hogy e nélkül nem állhat szolgálatba: nem prédikálhat és a sákramentumokat nem szolgálthatja ki. Ez a szabályozás ma is megvan a református egyház jogrendjében.

A IV. cikkely a lelkésképesítést szabályozza. A „felavatást” a közzsínat idején, az összes közönség beleegyezésével kell végrehajtani. Ebből mára annyi maradt meg, hogy a kibocsátások ünnepi istentisztelet alkalmával történnek, nem feltétlenül zsinat alkalmával. Az „összes közönség beleegyezése” – szó szerint – ma már nincs, mert a lelkésképesítést egy zsinati szintű bizottság adja meg, s a zsinat személyi összetétele is más, mint a 16. században volt. Amennyiben a „felavata-s” kifejezés alatt nemcsak a kibocsátást értjük, hanem a felszentelést is beleértjük, akkor megvan ma is ez a szabályozás, hiszen a lelkésszentelések zsinatok alkalmával mennek végben egyházunkban. De a szabályozást nem a jogrendben, hanem a liturgiában találjuk.

Az V. cikkely arról szól, hogy ki nem lehet lelkész: „aki legalább középszerű ismeretével nem bír a mi hitünk ágazatának és nem alkalmas a tanításra”. A lelkész legyen művelt, józan és tiszta erkölcsű. Ez ma is szabályozott terület: mind a képesítést, mind az alkalmasságot vizsgálja az egyház. Tartalmilag tehát él ez

¹⁷ Nevezték Kassa-völgyi esperességnak is. A XVIII. század elején, 8 körben 108 anya- és számos leányegyháza volt.

¹⁸ A XVIII. század elején, 6 körben 133 anyaegyháza volt.

¹⁹ A XVIII. század elején 117 anyaegyháza volt.

²⁰ A XVIII. század elején, 4 körben 83 anya és sok leányegyháza volt.

a szabályozás ma is, de nem indirekt módon, hogy „ki nem lehet”, hanem direkt módon, hogy „ki lehet”. Pontosabban, a lelkészi szolgálatot végző személyektől elvárható adottságok, műveltség, végzettség és készségek oldaláról közelíti meg a kérdést az érvényes szabályozás²¹.

A VI. cikkely a lelkészek tanulásáról és tanításáról rendelkezik. A lelkészek ne feledjék el: „az Úr gabonájába hívatottak”, ami azt jelenti, hogy „olvasással, tanulással és tanítással kell foglalkozniuk és nem henyélésre, vagy gazdálkodásra. Ezt a jelenséget ma három helyen is megtaláljuk a református egyház jogrendjében. Tartalmazza ezt a lelkipásztori eskü, a lelkészi szolgálatról szóló törvény²² és a lelkésztovábbképzőről szóló szabályrendelet²³. Vagyis a továbbképzés nemcsak az önképzés szintjén, hanem egyházilag, szervezeten történik jelenleg az egyházunkban.

A VII. cikkely kimondja, hogy a felavatott lelkésznek a szeniorok adjanak oklevelet. Ezt a szabályozást két szempontból is értelmezhetjük. Ha az „oklevél” kifejezést szó szerint vesszük alapul, akkor annyiban más ez a szabályozás, hogy nem a szenior (esperes) adja ki a segédlelkészi, majd a lelkészi oklevelet, hanem az egyetemes egyház. Ha az „oklevél” kifejezés alatt egy esperes által kiállított okmányt értünk, ami a „felavatott”, vagyis a megválasztott lelkésszel van összefüggésben, akkor a megválasztott lelkész ma is megkapja az esperesi concessáját az esperestől, ami gyakorlatilag feljogosítja a lelkészt az adott lelkészi állás elfoglalására és az adott lelkészi hivatal viselésére. A kánon szerint erre azért van szükség, hogy a lelkészek „egyházukban kedveltebbek lehessenek és nagyobb tekintéllyel is taníthassanak”. Ilyen megfogalmazást ma nem találunk a jogrendünkben.

A VIII. cikkely kimondja, hogy a felavatott (értsd: kibocsátott) lelkész két évig nem hagyhatja el szolgálati helyét, hacsak ebbe az érintett gyülekezet bele nem egyezik. Konkrétan ilyen szabályozás nincs a kihelyezett lelkészekre vonatkozóan. Maga a jelenség azonban megvan a jogrendünkben, de a megválasztott és beiktatott lelkésszel kapcsolatban. Az a lelkész, aki elfogadta egy gyülekezet meghívását, a beiktatásától számított két éven belül nem fogadhat el más gyülekezettől meghívást.

A IX. cikkely kimondja, hogy a prédikációk alapja a próféták és apostolok írásai legyenek, s a lelkészek kötelezően ezekből merítsenek az egyházi beszédeikhez. Ilyen szabályozás jelenleg nincs a református egyház jogrendjében.

A X. cikkely a fiatalok naponkénti tanítást rendeli el, hogy elsajátítsák a keresztyén hit alapigazságait. Elrendeli azt is, hogy ugyanazt a kátét kell tanítani, nehogy a „lelkipásztorok változásával a tudomány és az oktatás alakja is megváltozzák”. A gyermekek és fiatalok oktatásának kötelezettsége mind a lelkipásztori esküben, mind a lelkészi szolgálatról szóló törvényben megtalálható. A „naponkénti” kifejezésre utalva, azonban ki kell mondjuk, hogy ez – a református egyházi iskoláink kivételével – ma már nem valósul meg. Él a konfirmáció előkészítés intézménye,

²¹ Lásd: Szabályzat a Zsinati Lelkészképesítő Bizottság működéséről és a lelkészképesítő vizsgák rendjéről.

²² Lásd: A lelkészi szolgálatról szóló 1/2005 számú törvényt.

²³ Lásd: Szabályzat a lelkésztovábbképzés rendjéről.

amit törvényileg szabályozott²⁴: legalább két éven keresztül kell, hogy történjen az egyházközség szintjén. És létezik az állami és önkormányzati iskolákban a református hittanoktatás. Az oktatás tartalmát minden esetben a zsinat határozza meg. A nem egyházi iskolákban használható hittankönyveket is a Zsinat hagyja jóvá.

A XI. cikkely a sákramentumokról és a kazuáliákról rendelkezik, s kimondja, hogy a lelkész kötelessége az igehirdetés, a keresztség és az úrvacsora kiszolgáltatása a szereztetési igékkel. Külön beszél a gyermekek és a felnőttek kereszteléséről is, utóbbiaknál előírja a katekézist. Egyházunknak 2011-től van törvénye az egyes egyházi szertartások végzésének feltételeiről. Tartalmát nézve: a sákramentumok kiszolgáltatásánál nem írja elő az igehirdetést, mert ez ma már egyfelől természetes, másfelől pedig a liturgiában szabályozott kérdés. A törvény igazából nem azt szabályozza, hogy „hogyan?”, hanem azt, hogy „kinek?”. Vagyis arról szól, hogy kit, és milyen feltételek mellett lehet – gyermeket, felnőttet – megkeresztelni, konfirmálni. Milyen feltételekkel lehet a házasulandó feleket összeesketni és mikor vállalható a református egyházban egy temetési szolgálat. A felnőtt keresztség esetében a törvény megtartotta a kötelező katekézis (felkészülés) intézményét.

A XII. cikkely a keresztség és az úrvacsora kiszolgáltatásáról szól: mindkettőt délelőtt kell kiszolgáltatni, „kivéve mindazáltal a szükség esetét”. Külön ilyen szabályozása nincs az egyházunknak. A már említett ún. kazuália törvény mondja ki, hogy a sákramentumokat rendes, nyilvános istentiszteleten kell kiszolgáltatni. Nincs olyan szabályozásunk, ami meghatározná, hogy délelőtt, vagy délután lehet kiszolgáltatni a szentségeket.

A XIII. cikkely határozottan tiltja, hogy a keresztséget asszonyok (értsd: bábák, szülésznők) szolgáltatassák ki, még ha halálos szükség is állna fenn. Mert „akiknek tiszte a tanítás, ugyanazoké a sákramentumok kiszolgáltatása is”. – Korábban már említettük, hogy részben a kórházban szülés gyakorlata miatt, részben civilizációs változások miatt, ez a szabályozás ma már tartalmában nincs meg az egyház jogrendjében. A keresztség kiszolgáltatásánál a lelkési jelleg a döntő: csak lelkész szolgáltathatja ki a keresztség sákramentumát, akár nő, akár férfi a lelkész.

A XIV. cikkely arról beszél, hogy az elvetemültektől, istentelenektől, akik sem az apostoli hitvallást, sem a Miatyánkot nem tudják, meg kell tagadni a keresztséget, az úrvacsorát és a temetést, „mert a mi szent, azt nem kell az ebeknek adni, sem pedig a gyöngyöt a disznóknak oda vetni”. Ahogy említettük, ma már nem az van szabályozva, hogy kit kell eltiltani a szentségektől, hanem a kazuália törvényünk azt szabályozza, hogy ki jogosult az egyházi szertartásokkal való élésre. Ugyanakkor a liturgiánk – istentiszteleti rendtartásunk – szabályozza azt, hogy a szentségekhez méltatlanul járuló személyeknek nem kell kiszolgáltatni a szentségeket.

A XV. cikkely kimondja, hogy a lelkészünkkel ellenségeskedőket kétszer meg kell inteni, nyilvánosan meg kell dorgálni, s ha ez sem segít, ki kell őket közönségtől kizárni. Ráadásul úgy, hogy a családtagjaik felé is meg kell tagadni minden szolgálatot, még a temetést és a temetőt is. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

²⁴ Lásd az Egyes egyházi szertartások végzésének feltételeiről szóló 2/2011 sz. törvényt.

A XVI. cikkely a szentek ünnepeiről mondja ki, hogy azokat nem kell megtartani. De megtartandó ünnepnek nevezi az úrnapot, karácsonyt, vízkeresztet, a nagypénteket, a húsvétot és a pünkösdöt. Mindet két napos ünnepként jelzi. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XVII. cikkely a szombat nap megszenteléséről szól, s kimondja, hogy a lelkész kötelessége felvigyázni, hogy a szombat megrontóit pénzbírságra büntesse a hatóság. Ha ez nem használ, akkor a templomból és a sákramentumoktól kell az illetőt eltiltani. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XVIII. cikkely a szertartásokról mondja, hogy az elrendelt szertartásokat meg kell tartani. De „ne csatolják ahhoz az isteni tiszteletnek, érdemnek vagy szükségnek képzeletét”. Legyen fontosabb az ige hallgatása, mint a szertartás. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XIX. cikkely a lelkész szolgálati helyéről kimondja, hogy egy lelkész egy helyen szolgáljon. Csak azokon a helyeken szolgálhat több faluban, ahol korábban is így volt. Ha anyagiak miatt szolgálna több helyen a lelkész, akkor a szeniora a másodikként vállalt hely egy évi jövedelmének megfelelő összegre büntesse. Szándékát tekintve, ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XX. cikkely kimondja, hogy ott, ahol diakónus, vagy társlelkész szolgált, ezt továbbra is fenn kell tartani. Egy lelkész se vegye el más tisztársa hivatalát és fizetését. Szándékát tekintve ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XXI. cikkely az iskolákról szól és a lelkész kötelességévé teszi, hogy olyan tanítót állítson szolgálatba, aki a gyermekeket jól és szorgalmasan tanítja kegyességre és tudományra. Tartalmában hasonló szabályozást találunk egyházunk közoktatási törvényében, amely az egyházi iskolákról rendelkezik²⁵. Az adott egyházközség lelkészének azonban nincs közvetlen hatása a tanító (tanítók) alkalmazásába, mivel a jelenlegi rend szerint az iskolát fenntartó intézmény (ez általában az egyházközség) az igazgatót nevezi ki. Ez a presbitérium jogköre és nem a lelkészé. Minden további tanító fölött már az igazgató gyakorolja a munkáltatói jogköröket. Alapelveként azonban rögzített elvárás az, hogy az egyházi iskola igazgatója református legyen, jelentkezéséhez csatoljon lelkészi ajánlást.

A XXII. cikkely: az iskolatanítók és a tanulók engedelmeskedjenek a lelkésznek. Az engedetlen tanítót a lelkész elküldheti, ha előtte bejelentette a szeniornak. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. Az egyházi iskola működését is az állami közoktatási törvény szabályozza.

A XXIII. cikkely: a tanítók elégedjenek meg azzal, amit a lelképásztor tud adni nekik: ételmezt és javadalmat. – Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XXIV. cikkely: a tanítók tanítsanak becsületesen, a tanulók előmenetelét szem előtt tartva. Az tananyagot egy év alatt át kell venniük, ha nem, akkor jövedelem nélkül lesznek elbocsátva. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. A tananyagot és az iskolai kötelező előmenetelt állami szabályok rögzítik

A XXV. cikkely a tanítói, kántori, harangozói hivatalra választottokról szól. Ezeket a tisztségeket nem töltheti be akárki, csak olyanok, akiktől remélni lehet, hogy az egyház javára fognak munkálkodni. A kántorokról és harangozókról van

²⁵ Lásd az Egyház közoktatásáról szóló 1/2000 számú törvényt.

rendelkezés a jogrendünkben²⁶. A kántori szolgálatot képesítéshez kötjük. A kántornak rendelkeznie kell kántori oklevéllel, amit egyházunk kántorképző tanfolyamának elvégzése nyomán szerezhethet meg. A harangozó (ill. egyházi) személyét illetően a presbitériumnak van jogosítványa arra, hogy megválassza, kinevezze.

A XXVI. cikkely a tanulókkal kapcsolatban mondja ki, hogy szerényen és erkölcsösen kell viselkedniük, öltözködniük. „Azokat pedig, a kik őhozzájuk nem illő katonai öltönyt, felmetszett süveget, lovagcsizmát, török hajnyíratot és más efféléket bitorolnak, s helytelenül fegyvereket viselnek és dorbézolnak, az iskolából ki kell csapni”. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. Ezeket a kérdéseket ma az iskolai rendtartások szabályozzák.

A XXVII. cikkely. A lelkész csak a szenior tudtával és beleegyezésével változtathat szolgálati helyet. Ha ezt megszegi, úgy egy évre hivatalától megfosztatik. Ezt a jelenséget ma is – igaz csak részben, de – szabályozza a jogrend. A lelkészválasztás folyamatában az esperesnek véleményezési joga van. Abban az esetben, ha a lelkészt egy másik egyházmegye területére hívták meg, akkor az esperesnek elbocsátó levelet kell kiállítania.

A XXVIII. cikkely tiltja, hogy a lelkész korteskedjék egy lelkészi állás elnyeréséért, vagy ócsárlással kimozdítsa onnan lelkésztársát, hogy a helyére mehessen. Az ilyen büntetése egy év felfüggesztés. Törvényünk ma is tiltja a korteskedést. A szankció nem egy éves felfüggesztés, hanem a választás megsemmisítése. Súlyosabb esetekben pedig fegyelmi eljárás is indítható a lelkészi állás ügyében tisztességtelenül korteskedő lelkésszel szemben.

A XXIX. cikkely: A lelkész ne kötelezze el magát egy gyülekezetnek, amíg erre nincs jogalapja: nincs kinevezése, és ott van még az elődje. Ha ilyet tesz, elbocsátják hivatalából. Ez a jelenség – éppen a törvényi szabályozásoknak köszönhetően – ma nem fordulhat elő az egyházunkban, tehát konkrétan ez a jelenség nincs szabályozva.

A XXX. cikkely: A másik egyházmegyébe átmenő lelkész bizonyítványt kell, hogy vigyen az esperesétől az ottani esperesnek. Ez megvan ma is a joggyakorlatunkban: lelkészmeghívás esetén esperesi elbocsátásra és esperesi véleményre, ajánlásra van szüksége a másik egyházmegyébe meghívott lelkésznek.

A XXXI. cikkely arról szól, hogy a lelkészek, ha meg vannak elégedve a szolgálati helyükkel, fizetésükkel, s „az ő munkájuk kedves a hallgatóiknak”, ne változtassák meg gyakran a helyüket, hogy ne a maguk hasznát keressék, hanem az egyház javát szolgálják. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban, mert ma már más a lelkészi állás betöltésének rendje, mint a 16. században.

A XXXII. cikkely kimondja, hogy ahol a lelkésznek nem adják ki a fizetését, vagy becsapják a fizetéssel, azt a gyülekezetet azzal büntetik, hogy elveszik onnan a lelkészt. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. A lelkészek fizetését, díjazását egyházunkban nem a gyülekezetek állják.

A XXXIII. cikkely arról rendelkezik, hogy azokat a „hallgatókat” (értsd: gyülekezeti tagokat), akik elűzik a jó lelkészt, addig el kell tiltani a lelkészi szolgálatától,

²⁶ Lásd a SZRKE II. Szabályrendeletét.

amíg tettüket a zsinat előtt nem indokolják meg. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XXXIV. cikkely szerint megbüntetik azokat, akik – népszerűségért, vagy pártfogók kegyéért – kisebbitik, vagy csonkítják a lelkészek korábban megszabott javadalmát. Az ilyenek a közjó tolvajai – mondja a törvénycikk. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XXXV. cikkely az egyházi szőlőkkel foglalkozik: „Ha valamelyik pap a lelkészséghez tartozó szőlőket elhanyagolja és műveletlen hagyja, az általa okozott kárt törvényes becsű szerint térítse meg”. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XXXVI. cikkely attól óvja a lelkészeket, hogy világi ügyekbe – törvényszéki perek, behajtások – keveredjenek. Ha mégis, úgy 2 forint büntetésre ítéltetnek. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XXXVII. cikkely tiltja, hogy a lelkész uzsorát vegyen, kereskedjen, nyereszkedjen. Ha mégis, akkor el lesznek bocsátva lelkészi hivatalukból. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. A lelkészek „másodállását” szabályozza a jogrendünk, s kimondja, hogy csak a lelkészi szolgálat méltóságával és tekintélyével összeegyeztethető tevékenységet vállalhat a lelkész.

A XXXVIII. cikkely a lelkészek feddhetetlenségéről rendelkezik. Akit gyilkosságban, lopásban, paráznságban találnak, azt hivatalától meg kell fosztani és a polgári hatóság kezébe kell adni. Hasonló szabályozás él ma is: köztörvényes bűncselekményt elkövető esetében, vagy az állami törvények megsértőivel szemben az egyházi igazságszolgáltatásnak is lépnie kell és fegyelmi eljárást kell kezdeményezni az ilyen vétséget, vagy bűncselekményt elkövető lelkésszel szemben. A SZRKE Alkotmánya szerint, lelkész esetében automatikusan fegyelmi vétségnek számít „olyan bűncselekmény elkövetése, amely az állami törvényekbe ütközik és a társadalomra nézve veszélyes”²⁷.

A XXXIX. cikkely. A részegeskedő papot kétszer inteni kell, de ha nem javul meg, akkor a hivatalából el kell mozdítani. Ugyanígy kell eljárni a verekedő, szemtelen, szitkozódó és perlekedő lelkészekkel, akik a lelkészség nagy gyalázatára vannak. Konkrétan ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. Nincs külön meghatározva a „részegeskedés” büntetése. A lelkész ilyen jellegű – a lelkészi hivatáshoz méltatlan – magatartása automatikusan fegyelmi eljárást von maga után.

A XL. cikkely a kizárt és eltiltott lelkészeknek tiltja meg a lelkészi szolgálatot. Ha mégis lelkészi szolgálatot végeznének, akkor az egyházból is kizáratnak. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. A lelkészi szolgálatából elmozdított, palástvesztésre ítélt lelkésznek, igazából nincs módja rendszeres gyülekezeti szolgálatot végezni, hiszen ezzel parokiális jogot érintene. A szolgálatban lévő lelkészi kar jelenti a garanciát arra, hogy a szolgálatvégeztől eltiltott lelkész nem tud gyülekezeti szolgálatot végezni.

A XLI. cikkely a kizárt és büntetésben lévő lelkészek más egyházmegyében sem szolgálhatnak mindaddig, amíg saját seniorukkal és az egyházzal meg nem békültek. Bár törvény nem szól erről a jelenségről, de a gyakorlatban ez ma is

²⁷ Lásd a SZRKE Alkotmánya 17. §-át.

így van. Ugyanakkor egy lelkészi szolgálatából elmozdított lelkész – függetlenül az egyházmegyei illetékességétől – az egész egyházunkra vonatkozóan veszíti el a lelkészi szolgálat végzéséhez való jogosultságát.

A XLII. cikkely arról rendelkezik, hogy az egyházi büntetés elszenvedői ne keressenek világi hatalmasokat és pártfogókat az egyházukkal szemben. Aki ilyet tesz, azt ki kell zárni az egyházból. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban. Ezt a jelenséget maga a Szentírás szabályozza: „Hogyan merészeli közületek valaki, akinek peres ügye van a másikkal szemben, a hitetleneknél keresni igazságot és nem a szenteknél? Amikor tehát világi dolgokban pereskedtek, azokat tesztitek meg bírónak, akik az egyházban semmit sem számítanak?” (1Kor 6,1.4).

A XLIII. cikkely a lelkészek családjáról, feleségeikről, magaviseletükről, öltözködésükről mondja el, hogy egyszerű és a hivataluk méltóságához illő legyen. Kerüljék a fényűzést, a drága ruhákat, „ne láttassanak többet ügyelni a külső tisztességre, mint a belsőre”. Ezt a jelenséget – a lelkész családtagjainak viselkedését – nem szabályozza a jelenleg érvényes egyházi jogrendünk.

A XLIV. cikkely teljesen megtiltja a lelkésznek a táncolást (lejtést), mind magánhelyen, mind közösségi helyen. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XLV. cikkely a házasságkötésről rendelkezik. Tisztázza, hogy sem 14 év alatti lányok, sem elhagyott személyek nem léphetnek házasságra. Ez utóbbi esetben, akkor lehet szó házasságról, ha az elhagyott személy bemutatja az esperes által korábban kiállított válólevelet. Tartalmát tekintve ilyen szabályozás nincs az egyházunkban, mivel a házasságkötési szabályokat ma már állami törvények szabályozzák.

A XLVI. cikkely a lelkészekre bízta, hogy a városokban és falvakban igyekezzenek elejét venni az egyenlőtlen házasságoknak, ahol össze nem illő felek lépnének házasságra. Ahogy írja: „igen gyakran terhes viszályok, perek és nyilvános botrányok származnak, midőn a vén banyák és részeges asszonyok hasuk kedvéért, csakhogy annál kényelmesebben élhessenek, hozzájuk nem illő személyeket kényszerítenek a velük egybekelésre”. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XLVII. cikkely a keresztség és a házasságkötés kapcsán kimondja, hogy a lelkész ne végezze el ezeket a szolgálatokat idegeneknek mindaddig, amíg nem bizonyítják, hogy saját lelkészül távol volt, vagy beteg volt. Ezt a jelenséget a mai jogrendünk a parokiális jog keretében kezeli a kazuália törvény keretei között.

A XLVIII. cikkely kimondja, hogy úrnapon nem kell megengedni a lakodalom tartását. Ha valaki mégis így tenne, azt 12 forintra kell büntetni. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A XLIX. cikkely szerint az esketést nyilvános hirdetésnek kell megelőznie. A cikkely megadja az indoklást is: „az egyház népes gyülekezetében ki kell hirdetni azokat a személyeket, akik házasságra összekötendők, komoly megintésével a hallgatóknak, hogy ha azok közt valami össze nem illőt, akadályt tudnak, arról a lelkészt idejekorán értesítsék”. Ilyen írott szabályozás nincs az egyházunkban. A házasságkötés hirdetése azonban szokásban van ma is az egyházunkban, de már nem azzal a céllal, amiről a XLIX. cikkelyben olvashatunk. Inkább csak szo-

kásként maradt meg a házasságkötés hirdetése, amit ma már liturgiai kérdésként kezel az egyház.

Az L. cikkely: „Az új házások és gyermekágyasok úgynevezett „bevezetését” el kell hagyni, mert amaz pápistas, ez pedig zsidós dolog” – mondja a cikkely. Ilyen szabályozás már nincs az egyházunkban.

Az LI. cikkely is ismerős lehet: a fiúk és lányok esti összejöveteleit tiltja, az ifjú asszonyok gyermekágyas és keresztlői látogatásait, dorbézolásokat, vendégeskedéseket tiltja. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

Az LII. cikkely szól a visitatióról, amit minden évben meg kell tartani, az egyház bevett szokása szerint. A jelenlegi jogrendünk ugyanígy rendelkezik, csak az egyházlátogatást az esperes kötelességeként írja elő. A szabályozás megengedi, hogy az esperes megbízottakat is küldhet maga helyett az egyházlátogatás elvégzésére²⁸.

Az LIII. cikkely kimondja, hogy az ügyek intézésére évente legalább egyszer zsinatot kell tartani, s azon minden lelkésznek és tanítónak részt kell vennie. Ez a szabályozás megvan a mai jogrendünkben. Bár a mai zsinatunk nem hasonlítható össze a 16. századi zsinatokkal, mivel összetételét és kompetenciáját tekintve is jelentősen eltér a kettőtől. A SZRKE Alkotmánya szabályozza azt, hogy évente legalább egy alkalommal zsinatot kell tartani egyházunkban.

Az LIV. cikkely szerint a távolmaradókat 3 forintba kell büntetni, hacsak nem igazolják a szeniornál, a szomszédjuk által, vagy levélben a távolmaradásukat. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban, mivel a zsinat összetétele más, mint a 16. században volt. Az egyházmegyéek által választott rendes zsinati képviselők mellett, vannak zsinati pótképviselők is, akik a távolmaradók helyett vesznek részt a zsinati ülésen. Mindazonáltal a rendes zsinati képviselőnek ma is az a kötelessége, hogy az esperesnek jelentse a zsinatról való távolmaradását. Az esperes intézkedik a pótképviselő értesítéséről és a zsinatra való küldéséről. De a távolmaradót – ahogy korábban már említettük – nem szankcionálja a jelenlegi jogrend.

Az LV. cikkely arról rendelkezik, hogy a szenior meghívásának és megbízásának nem eleget tevő lelkészt először egy, azután három forintba kell büntetni, harmadszor, mint makacs embert, el kell bocsátani a szolgálatból. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

A Borsod-, Gömör- és Hont vármegyékben lévő reformált egyházak cikkelyei.

Korban ugyanott vagyunk, mint eddig, a XVI. század végén. A Felső-magyarországi cikkekről elmondtuk, hogy az egyházmegyei rendszerben működő tájegységre készült, ezét is találkoztunk benne annyiszor a szenior-ral. A Borsod-gömör-kishonti egyházmegyének külön kánonai is voltak. Debreczeni Ember Pál ír róluk először, s más nem is említi ezt a gyűjteményt. Nem tudjuk, hogy hol keletkezett, de hasonlít a kor többi kánonjához. Bevezet azonban olyan dolgokat is, amelyek innentől kezdve lesznek ismertek, mint például a templomi eklésia követés.

²⁸ Lásd a SZRKE II: Szabályrendeletét.

Mivel az egyes kánonok között sok az átfedést – olykor szó szerint azonosak – ezért most már csak kulcsszavakkal jelzem a korábban ismertetett szabályozásokat.

I. Szükség van – igei alapokon – az egyházfegyelemre. – Ezt rögzíti ma is az egyházi törvénytárunk.

II. Isten, akié az egyház, mindenek ura és királya, s minden földi fejedelmeken felül áll: illő, hogy minden más földi fejedelmek előtt egyedül őhozzá ragaszkodjunk és a vallás ügyében minden hatalmasság felett csak egyedül őt féljük. Ezt az inkább hitvallásba való bizonyágtételt – tartalmát tekintve – nem találjuk meg a jelenleg érvényes jogrendünkben.

III. Az Isten a Szentháromság Isten. Ezt a dogmatikai igazságot nem a jogrendünkben találjuk.

IV. A püspök Istentől kap megbízást arra, hogy a kormányzás „rá bízassék”. Feladata: tisztelet, igehirdetés, tanítás. Ez a szabályozás így – *expressis verbis* – nincs meg a jogrendünkben.

V. A szenior, vagy püspök legyen példa a többiek előtt tudományban, hitben, életének, erkölcsének feddhetetlenségében. Mindent a társak egyetértésével tegyen, és fontos dolgokban semmit ne próbáljon magán nézetéből tenni. A példaképűséget nem írja elő a jogrendünk. Az említett tisztségekkel szembeni elvárások a jelöltállítás szintjén vannak szabályozva. Ezek a szabályok azonban a tapasztalatra és a képességekre vonatkoznak, nem a tisztviselő erkölcsi és tartásbeli jellemvonásaira.

VI. A lelkipásztoroktól megkívánjuk, hogy engedelmesek legyenek a szeniornak és megbízásait teljesítsék. Az engedetlenség pénzbürságra büntessenek meg. Ilyen szabályozás nincs az élő jogrendünkben. Az engedelmesség kérdését a lelkészi eskü tartalmazza, miszerint: „törvényes elöljáróm törvényes utasításait betartom”.

VII. A vizitációról szól, hogy a szenior ismerkedjen meg a gyülekezetekkel, szükségükről és előmenetelükről gondoskodjon, vezetésükre presbitereket állítson. Rendelkezik a lelkészi vizsgáról: tudományból, erkölcsből kell vizsgázni, a zsinat bocsátja ki, de a szenior a következő zsinatig szolgálatba állíthatja vizsga nélkül is az arra alkalmas egyént. Ez a szabályozás mind a vizitáció, mind a lelkészi alkalmasság vizsga általi mérése tekintetében megtalálható egyházunk jogrendjében.

VIII. Az istentiszteleti szolgálatok helyének és végzésének rendjéről szól: szent helyen és szent napon végezzék. Ez a szabályozás megvan a jogrendünkben, de nem egy helyen. Az egyes szertartásokkal kapcsolatos szabályozásokban – több helyen – szerepel az, hogy az istentiszteleteket, szertartásokat nemcsak templomban, hanem arra alkalmas és méltó helyeken²⁹ lehet megtartani. Ennek eldöntése az adott egyházközsgés presbitériumának hatáskörébe tartozik.

IX. Az Úr napjának és az ünnepnapok megszenteléséről, megtartásáról rendelkezik. Az ünnepeket – az Apostoli Hitvallásnak megfelelően – így nevezi meg: „a Krisztus születésének, körülmetéltetésének, szenvedésének, feltámadásának

²⁹ Lásd az Egyes egyházi szertartások végzésének feltételeiről szóló 2/2011 sz. törvényt.

és a pünkösdsnek ünnepei”. A szentek ünnepeit „a pápistákhoz utasítjuk vissza”. A megszentelendő napon tiltja a dorbézolást, ünnepet, de a lusta henyélést is. Hasonló tartalmú szabályozás nincs a jelenlegi jogrendünkben.

X. A fiatalok tanításáról rendelkezik és megadja, hogy tanítani kell a kátét, Apostoli Hitformát, Üri imádságot, Tízparancsolatot azok magyarázatával: Bati-zi³⁰ és Siderius³¹ kátéja szerint. Szándékát tekintve van hasonló szabályozásunk, tartalmát tekintve viszont nincs, mert az egyházi közoktatás szakmai része ma már állami előírások alapján működik.

XI. Parokiális jogot érint: a lelkész otthon szolgáljon és engedély nélkül ne menjen más gyülekezet területére, kivéve, ha helyettesítenie kell. Kazuáliát sem végezzen máshol a helyi lelkész engedélye nélkül. Helyettesítés esetén a stólája felét adja a helyi lelképásztornak. Ez a szabályozás megtalálható a mai jogrendünkben.

XII. A házasságkötést is a lelkész végezze és legalább egy héttel korábban hirdesse, hogy kiderüljön az, ami a házasságot megakadályozná. Ez a szabályozás megvan a mai jogrendünkben.

XIII. Lakodalmat nem lehet tartani úrnapon, ünnepnapon, az ünnepek másodnapján és szombaton sem, mivel „ha szombaton esküsznek, a következő úrnapon borral dözsölnek”. Továbbá a rendes ünnepek előtti és utáni héten is tilos a házasságkötés, lakodalom. Ilyen jellegű tiltásokat nem tartalmaz a jelenlegi törvénytárunk. Csak szokásjogként él az, hogy a húsvét előtti nagyhéten nincs esküvő.

XIV. A házasulandók csak szabad és becsületes emberek lehetnek. Az ismeretlenektől a lelkész kérjen bizonyítványt és „ifjú embereket 13 évesnél ifjabbakkal, az éretteket 16 éven alul levőkkel nem kell összeesketni: mert a természet, az isteni és császári törvények ezt az időt nyilvánítják a nősülés alkalmas korának”. Ilyen szabályozás nincs az egyházi jogrendben, mert ezt a kérdést az állami előírások szabályozzák, amelyeket az egyháznak is be kell tartania.

XV. Nők és világiak nem hirdethetnek ígét, mert „az asszonyi állat csendességben legyen a gyülekezetben”. Nő nem keresztelhet, ha igen, egyházi büntetés alá vetik. Ilyen szabályozás ma már nincs az egyház jogrendjében. Sőt, szolgálatvézés tekintetében az Alkotmányunk kimondja a nők és férfiak közötti egyenlőséget.

XVI. A lelkész legyen példaadó életű. Ruhájuk legyen tisztes és szerény, kerüljenek minden fényűzést. Ez a szabályozás – tartalmát tekintve – megvan a jelenlegi jogrendünkben.

XVII. Az egyházban senki ne vállaljon bármilyen más hivatalt a senior tudta nélkül, mert azt a renddel ellenkező dolognak ítéljük. Ma hasonló szabályozás van

³⁰ Batizi András (lutheránus) kátéja elterjedt volt a XVI. században. Eredeti címe: Keresztyéni tudományról való rövid könyvecske. 1550-ben jelent meg először Krakkóban. Elterjedtségét bizonyítja, hogy 1555-ben már a harmadik kiadása jelent meg Kolozsvárott.

³¹ Siderius János, szepsi lelkész, abaúji esperes. Kátéja címe: Kisded gyermekeknek való Catechismus, az az a keresztyéni hitnek fő ágazatairól rövid kérdések és feleletek által való tanítás. Első kiadása 1597-ben jelent meg, s később még 37 kiadást ért meg a kimondottan gyermekek számára készült káté.

érvényben: a lelkészek – hittanoktatást kivéve – másodállását az egyházmegyei tanácsnak kell jóváhagynia.

XVIII. A lelkészek csak annyi szolgálatot vállaljanak, amennyit el tudnak látni. Itt is a 3 falu a „határ”. Csak akkor szolgálhat több helyen, ha a lelkészhiány ezt szükségessé teszi. Ma másképp van szabályozva ez a rendszer, így – tartalmát tekintve – ez a szabályozás nincs meg az egyházi jogrendünkben.

XIX. A lelkész nem hagyhatja el szolgálati helyét engedély nélkül. Helyet változtatni csak a szenior engedélyével lehet. Aki másként cselekszik, azt a következő zsinatig felfüggesztik. Hasonló rendelkezés ma is van, de ha szó szerint vesszük a szabályozást és annak szándékát, akkor – a lelkészválasztási törvényünkől kiindulva – ez a szabályozás csak részben található meg a jelenlegi jogrendünkben.

XX. Az egyházmegyét váltó lelkésznek szüksége van az elengedő egyházmegye szeniorának bizonyítványára. A lelkész önmagát ne ajánlja annak a gyülekezetnek, ahol még van helyben szolgáló lelkész. Aki ellenkezőleg cselekszik, azt addig kell felfüggeszteni, míg elődjének a magáéból eleget nem tesz. Ez a szabályozás máig megvan egyházi törvényeinkben.

XXI. A gyülekezet tisztelje a lelkészét, bérét megadják, „biztos és kényelmes” lakhatását biztosítsák. Ahol ezt megsértik, oda nem engednek mást választani a helyébe. Tekintettel arra, hogy a lelkész bérezését nem az egyházközség biztosítja, ez a szabályozás ma nincs meg az egyházunk jogrendjében. De ha a lakhatást érintő előírást nézzük, akkor igen, mert az egyházközség ma is köteles a lelkész lakhatását biztosítani.

XXII. Tilos a lelkésznek világi foglalkozást vállalnia. Elégedjenek meg a fizetésükkel, mert senki sem szolgálhat két úrnak. „Akik tehát kezeiket egyszer a Bibliára vetették és az Úr szolgálatára magokat elkötelezték, tartsák vissza magokat a mezei munkáktól, az üzlettől és más az ő hivatalukkal ellenkező dologtól”. Ha viszont nem tud megélni a lelkészi béréből, akkor vállalhat munkát – földművelés, gépészeti kézimunka – Pál apostol példája szerint. Ez a szabályozás – mint ahogy a XVII. cikkelynél utaltunk rá – megvan a mai jogrendünkben is. Másodállás – ami nem pedagógiai jellegű – csak az egyházmegyei tanács engedélyével vállalható.

XXIII. Ezt a cikket szó szerint idézem: „A régiek szokását és tisztességes eljárását a nyilvános engedelemkérésben, visszahozzuk az egyházba. Azért minden lelkész egyházi szolgálata utolsó hónapjának eljöttével mindjárt kérjen nyilvánosan engedelmet hallgatóitól, hogy így megtudva azoknak gondolkodását, ha azoknak úgy tetszik és igaz okuk az ő elbocsátására nincsen, tisztességesebben megmaradhasson a következő évre. Ha pedig egy hét alatt a hallgatók az ő jövő állapotáról és maradásáról vele nem egyezkednek: menjen el a lelkipásztor szeniorához, s szerezzé meg annak engedélyét a máshova költözésre. Mert nem kell megvetésnek kitennünk a szent szolgálatot, sem magunkat az egyházak akarata ellenére azokra fel nem kell tolnunk.” A szabályozást nevezhetjük a hajdan gyakorolt „papmarasztalás” leírásának. Ma már ilyen nincs a hatályos jogrendünkben.

XXIV. A lelkész korábban meghatározott jövedelmét csorbítás nélkül fizesse meg a gyülekezet. Ahol ezt nem teszik, ott az egyház a lelképásztortól megfosztatik. Ilyen szabályozás nincs az egyházunkban.

XXV. A gyülekezet rosszindulatból ne küldje el a lelkészét. Ha ilyen történik, akkor az a gyülekezet nem kap másik lelkészt. Ilyen jellegű szabályozás nincs a jogrendünkben.

XXVI. Az egyházfegyelem gyakorlati részévé kell tenni azt, hogy az egyházba visszatérni akaró bűnös a gyülekezet előtt kérjen bocsánatot. „Közegyetértéssel elhatározzuk, hogy minden egyházban legyenek bűnbánati székek és gyász vagy fekete ruhák, részint a mások intéséül és rémítéséül, hogy a hason megeséseket kerüljék el, részint hogy legyen az némi vizsgálatul, hogy vajon a bűnbánók igazán kívánnak-e visszavétni”. Okkal nevezhetjük ezt a szabályozást egyházkövetésnek, aminek a törvényi szabályozása hosszú időn keresztül élt a református egyházban. Ma már nincs ilyen jogszabályunk.

XXVII. A kiközösítettekkel tilos a kapcsolattartás: beszéd, evés, ivás. Aki ezt teszi, az az Isten tekintélyét veti meg, mert egyetértenek a gonosztevőkkel. Nincs ilyen szabályozásunk.

XXVIII. Az ige megvetőit, istentiszteletek és az úrvacsorával élés elhanyagolóit ki kell közösíteni és meg kell tagadni az eltemetésüket. Ez a cikkely még egy részletkérdést is érint, amit szó szerint idézek: „A cigányoknak pedig vagy a moréknak, mivel az igét és sákramentumokat megvetik, megtiltjuk, hogy egyik sákramentumot sem kell mindaddig kiszolgáltatni, míg csak megtérésüket be nem bizonyítják”. Nincs ilyen szabályozás a jelenlegi jogrendünkben. Ma már nem gyakorlat sem az úrvacsorától való eltiltás, sem a temetés megtagadása. A faji, vagy származási alapon való megkülönböztetés pedig ma már távol áll az egyháztól.

XXIX. „A betegekről és az ördög által meglepettekről gondoskodni kell; azért ha a lelkészek azoktól hívatnak, tartoznak hozzájuk elmenni és őket az Isten igéjéből vigasztalni”. Megjelenik tehát a szabályozásban a család- és beteglátogatás követelménye. Ilyen jellegű jogszabály nincs a jelenleg érvényes egyházi törvényeink között. A pasztoráció itt említett gyakorlatára a lelkészi esküben van utalás.

XXX. Nem lehet lelkész és tanító, aki még nincs húsz éves és az alkalmassága megítélését nem kérte a zsinattól. Itt találkozunk még azzal a szabályozással, hogy az érintett jelöltnek kell kérnie a vizsgára bocsátását és nem az egyház „hívja be” a vizsgázót. Ilyen jellegű szabályozás ma nincs a jogrendünkben.

XXXI. Az iskolaigazgatók (rektorok) legyenek engedelmesek a lelkészüknak, végezzenek szolgálatot az istentiszteletek és temetések alkalmával, tanítsanak lelkiesen, becsületesen. Nincs ilyen szabályozásunk.

XXXII. Ha a tanító csak megélhetés miatt állt szolgálatba és nem végzi jól a munkáját, akkor el kell bocsátani. Aki tanítás mellett tovább tanul, annak is le kell tennie tanítói hivatalát. Tanuljon, művelje magát, s majd térjen vissza a tanítói szolgálatba, s „nyerjenek alkalmat a nagyobb előmenetelre”. Nincs ilyen szabályozásunk, sőt, a továbbtanulást támogatja az egyház abban az esetben is, ha gyülekezeti szolgálatban álló lelkésze van szó.

XXXIII. Azok a tanítók, akik méltatlanságot szenvedtek el a lelkészüktől, forduljanak az egyházi törvényszékhez. Tartalmát tekintve nincs ilyen szabályozás, de az alapfilozófia megvan: az egyháztag akár a lelkészével szemben is indíthat egyházi fegyelmi eljárást.

XXXIV. A lelkészek keresztyéni szeretettel szeressék a tanítókat, adják meg nekik a méltányos ellátást, javadalmat. Ha nincs otthon a lelkész – főleg, ha egyházi ügyben van távol –, akkor a tanító „a saját asztaláról éljen”. Korábban már említettük, hogy miért nincs ilyen szabályozás.

XXXV. Az éves vizitációról rendelkezik: vizsgálni kell a szolgák munkáját. A vizitáció a zsinat előtt legyen, hogy az észrevételeket a zsinat el lehessen terjeszteni, megbeszélni. Ez a szabályozás megvan ma is.

XXXVI. A lelkészek közötti peres ügyeket a senior előtt kell lefolytatni, és ne menjenek a lelkészek világi bíróság elé. Ilyen írott szabályozás nincs az egyházban. De a gyakorlat azt mutatja, hogy a szokásjog szintjén ma is él ez a gyakorlat.

XXXVII. A világi hatalmasságokra apellálva kéri, hogy ismerjék el ezeket az egyházi cikkeket és segítsenek – a világi hatalomnak adott karddal – annak érvényesítésében. A világi hatalmasok pártfogolják az egyházat. Ilyen szabályozás nem található egyházunk jogrendjében.

XXXVIII. A cikkeket írja alá valamennyi jelenlévő lelkész, jelölve annak, hogy elfogadta. Ez ma már nem gyakorlat, a törvényeink nem az aláírás aktusával, hanem a hatályba léptető záradékkal nyerik el hatályukat.

Összegzés

Kirajzolódik tehát a XVI. században tájainkon meghozott hitvallásokból és törvénytárakból mindaz, ami az egyházi életben fontosnak és szabályozandónak mutatkozott. Itt látjuk – református térfélen megfogalmazva – a lelkészképesítés és lelkészkibocsátás szabályozását, a lelkészi szolgálat szabályozását, az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatásának feltételrendszerét, az egyházi vezető hatáskörét, a parokiális jog alapjait, s az egyház lelkészi és világi tagjai fegyelmi ügyei közötti különbségtételt. És erősen megvan a 16. század egyházi szabályozásában az emberek erkölcsi életének „kordában tartása”. Ez annak tudható be, hogy az egyház – a helyi egyházközség – nemcsak szakrális és kegyességi feladatokat látott el abban az időben, hanem a szolgálat a – mai értelemben vett – közigazgatási kérdésekre is kiterjedt.

Azok a szabályozások, amelyek ma már nem találhatók meg az egyházunk jogrendjében, vagy közigazgatási kérdések, vagy liturgiai kérdések, vagy olyan élethelyeztek szabályozásai, amelyeket ma már más testületek (állami szervek) vettek át az egyháztól. És jócskán vannak olyan szabályozások is, amelyek az életformánk megváltozásával koptak ki a századok folyamán az egyházi közéletből.

Amelyek viszont megvannak, vagy csak tartalmunkat tekintve visszaköszönnek a mai egyházi jogrendünkből is, olyan kérdéseket szabályoznak, amelyek valóban az egyház hatáskörébe és illetékességébe tartoznak. Ha százalékbán kellene kifejezni, akkor – egy szubjektív számítás nyomán – azt tudjuk mondani, hogy tartalmát tekintve az 1577. évi nagyváradi zsinat által megerősített: „Az

egyházfegyelemről, vagyis az egyházi kormányzatnak törvényes alakjáról” című törvénycikkek 38,46%-a, az 1595-ből való Felső-magyarországi cikkek 40,00%-a és a a XVI. század végéről való Borsod-Gömör-Kishonti cikkek 31,57%-a ma is megtalálható a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház jelenleg érvényes jogrendjében. Ez pedig azt jelenti, hogy elődeink jó alapoztak, s nekünk az a dolgunk, hogy ezeket az értékeket és egyházjogi alapokat ne mozdítsuk el, ne hígítsuk fel még akkor sem, ha a világi „trendek” és a világi jogszabályozás nagyon is errefelé kényszerítene minket.

Felhasznált irodalom:

A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház hatályos egyházi jogszabályainak hivatalos gyűjteménye. Internetes forrás:

<http://reformata.sk/data/documents/2019/11/26/Torvenytar-2019-3.pdf>

KISS, Áron. A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Protestáns teológiai könyvtár (szerk: Kovács Albert) XV. kötet. Budapest : Magyarországi Protestáns Egylet, 1881.

KÓNYOVÁ, Annamária. Prvé reformované synody a vierovyznania v hornom Uhorsku v 16. storočí. In *Od reformácie po založenie cirkvi = A reformációtól egyházalapításig : k 400. výročiu synody v Spišskom Podhradí = a Szepesváraljai zsinat 400. évfordulójára*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015. 81-93.p.

LÉVAI, Attila. *Honi egyháztörténet 1520-1920*. 1. vyd. Komárno : Univerzita J. Selyeho, 2015. 121 s. ISBN 978-80-8122-127-9.

MOKOS, Gyula. A felföldi kánonok. In *Protestáns Szemle*, 1912.

ZOVÁNYI, Jenő. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. 3. bővített és javított kiadás. Szerkesztette: Dr. Ladányi Sándor. Budapest : A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.

O CIRKEVNÝCH KÁNONOCH NA HORNEJ ZEMI.

Výtlačky nariadení stanovených v cirkevných zákonoch počas reformácie v živote a zákonoch Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku dnes

Štúdia skúma stanovy reformovanej cirkvi, ktoré boli prijaté v severnej časti Uhorského kráľovstva v 16. storočí so zaužívaným názvom Horná zem. Tieto zbierky zákonov sú si navzájom dosť podobné a poskytujú dodatky alebo dopĺňajú predchádzajúce zákony. Mnohé zo zákonov upravujú životné situácie alebo javy, ktoré dnes existujú v našich zboroch. Takýmto témami sú príprava kňazov, proces voľby duchovného miestneho zboru, alebo ako sa majú viesť niektoré cirkevné liturgie a aké podmienky treba dodržiavať. Tieto otázky upravuje cirkevné právo aj dnes. Súčasná práca sa snaží prostredníctvom štyroch cirkevných kánonických zákonov poukázať na to, aký druh tém potrebovali regulovať mladé a novovznikajúce reformované cirkvi v 16. storočí. Štúdia ďalej zisťuje, ktoré z vybraných tém možno nájsť v súčasných a účinných cirkevných zákonoch Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku. Pôvodným výskumom sa ukázalo, že tretina zákonov, formulovaných a prijatých pred stáročiami, keď sa skúma ich obsah, sa nachádza v zákonoch cirkevného života tohto regiónu.

REFORMÁTUS EGYHÁZ ÉS ISKOLA SZEPSIBEN 1563 ÉS 1608 KÖZÖTT

SZABÓ András

Reformed church and grammar school in Moldava nad Bodvou between 1563 and 1608

In the town of Szepsi (Moldava nad Bodvou) the Calvinist church began its full function from 1563. The first pastor arrived from the Ottoman Empire, he was possibly of Greek origin. Among his later fellow-preachers we find some well-educated intellectuals who studied abroad. From the end of the 16th century the preacher of Sepsi had a chaplain as well. The grammar school of the town was serving the secondary education from the end of the Middle Ages, its rectors arrived here partly after being educated in Hungary, (mostly at the Reformed College of Sáropatak) and partly after their peregrination at foreign universities. We know only some of these educators by names, only from the last years of this period, but many of their disciples' names can be identified, due to the documents of their later ecclesiastical and educational activities. Some of them became men-of-letters: György Sepsi Korocs translated the famous Basilicon doron of King Jacob I., Márton Sepsi Csombor wrote the very first Hungarian travelogue, entitled Europica varietas, and Máté Sepsi Laczkó became the author of a Chronicle, about the most important events of this age. Two grammar school note books also survived, witnessing the educational level of the Calvinist grammar school of Sepsi.

Keywords: reformed church, grammar school, Moldava nad Bodvou, Szepsi, pastor, Hungary.

Szepsi (ma: Moldava nad Bodvou, németül: Moldau) város Kassától délnyugatra, mintegy 30 kilométerre található, a Boldva völgyében. A középkorban német telepesek alapították, akik a Szepességből érkeztek ide, innen ered a település magyar neve. Gótikus templomát a 14. században építették, lakossága a 16. századra elmagyarosodott. A virágzó mezőváros elősorban a borkereskedelemnek köszönhette a jólétét; saját boraikat is árulták, de a hegyaljai borok szállításával is foglalkoztak. Szekeresfalvának is nevezték, mivel háborúk idején a szepsi gazdák szekereikkel voltak kötelesek szolgálatba állni.¹

1553-ban ecsedi Báthory György volt a város földbirtokosa, az ekkor készült összeírásban 86 porta, 5 pusztá telek, 14 zsellér és 3 egyéb kategóriába tartozó família (feltehetően egyházi ember vagy kisnemes) szerepel.² 1598-ra az összeírt háztartások száma 178-ra emelkedett, ami nagyjából 1000 lakost jelenthetett.³ A reformáció ezen a területen már az 1540-es években igen elterjedt volt, Szepsiben azonban sokáig megmaradt a középkori egyház hitgyakorlata. Ez annál is

¹ BOROVSKÝ, S. (red.). *Magyarország vármegyéi és városai. Abauj-Torna Vármegye és Kassa.* Budapest : Apollo, 1896, s. 350–351.

² MAKSAI, F. *Magyarország birtokviszonyai a 16. század közepén. I. kötet.* Budapest : Magyar Országos Levéltár, 1990, s. 91.

³ DIENES, D. *A Tiszáninnen Református Egyházkerület története. A kezdetektől a Türelmi Rendelgetig.* Sáropatak : Hernád Kiadó, 2017, s. 25.

érdekesebb, mert ecsedi Báthory György és felesége, somlyai Báthory Anna már 1550-től a reformáció legnagyobb támogatói közé tartoztak.⁴ 1561-ben még sajátjai közé sorolja a katolikus egyházlátogatás az egyházközséget,⁵ két év múlva viszont már egyenesen református gyülekezet léteével szembesülhetünk. Szepsi Laczkó Máté krónikája írja a következőket, az 1563-as esztendőről szólván: „Egy török deák fő nemzet Debrecenben az Krisztust vallja, Szepsiben leszen prédikátorrá: Stephanus Galatinus – ugyanott halt meg.”⁶ A feljegyzés valóságértékét nincs okunk kétségbe vonni, a krónikaíró jól ismerte szülővárosának történetét, s Galatai Istvánról más adatok is szólnak.

Az ő működési idejére esik egy tragikus esemény, amelyet a helybéli születésű Szepsi Laczkó Máté krónikájából ismerünk: „1567. Szepsi városát meggyújták történetből [véletlenül] a magyar katonák, a napkeleti szert, mely mind megége éppen a templommal együtt és a napnyugati szernek egy darabjával; három jelös harangok is olvadtanak el.” A tornyot csak 1574-ben javították ki, a templom javítása pedig 1582–1583-ra maradt: „A szepsi templom híjaztatik az égés után és megpadoltatik, a kápolnát is megcsinálják. 1583. A szepsi templom megfejejtetik belől, és Asztalgártó Máthé megírta festékkel az bót alatt.”⁷ A hányatott sorsú egyházi épület későbbi történetében nem ez volt az egyetlen ilyen katasztrófa.

Galatai István nevét ott találjuk az Egri Lukácsot elítélő 1568-as kassai zsinat iratai között, a helvét irányú aláírók sorában. Az utolsó híradás 1580-ban szól róla, mint szepsi prédikátorról, valamikor az év közepén halhatott meg. Prédikátorunk talán egy kisázsiai (Galata) vagy Isztambul Galata városrészében született előkelő származású keresztyén férfi volt, akinek esetleg még színleg mohamedánná is kellett lennie. Hosszabb ideje a török hódoltság területén tartózkodhatott, innen az elengedhetetlen magyar nyelvtudás, majd Debrecenben „Krisztust vallotta” – hihetőleg ünnepélyes külsőségek között, hisz a kor protestáns gondolkodásától nem volt idegen az iszlám hitűek megtérítésének eszméje. Miután tudásáról megbizonyosodtak, illetve megtanulta mindazt, amire prédikátorként szüksége lesz, Melius Péter kézrátétellel felszentelhette, és erről egy írásos igazolást is kaphatott. Ezután a török területektől távolabb eső Szepsibe ment, ami csak az akkoriban alakuló kassavölgyi senioratus (esperesség) és annak vezetője, Károlyi Gáspár beleegyezésével és tudtával történhetett.

Ezekben az esztendőkből, az 1560-as évek első felében alakult ki az ország keleti felében magyar református egyház szervezete. Az úgynevezett tiszáninneni területen önálló eszprességek szövetsége jött létre, ezek egyike volt a kassavölgyi (abaúji). A 17. században készült egyházmegyei lista alapján Szepsi anyaegyház volt, Kis- és Nagybodollóval (ma: Budulov, Szepsi része), mint leányegyházzal.⁸

⁴ BARÁTH. B. L. Adalékok az Ecsedi Báthoriak 16. századi patrónusi tevékenységéhez és Nyírbátor reformációjához. In *Egyháztörténeti Szemle*. ISSN 1585-7476, 2008, roč. 9, č. 2, s. 38–39.

⁵ DIENES, D. A *Tiszáninneni Református Egyházkerület története*, s. 61.

⁶ SZABÓ, A. „Török” prédikátor Szepsiben. In *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*. ISSN 0586-3708, 1985, roč. 21, s. 175-176.

⁷ SZEPSI, LACZKÓ M. Krónikája és emlékezetre méltó hazai dolgoknak rövid megjegyzései 1521–1621. In MIKÓ, I. (red.). *Erdélyi történelmi adatok, III*, Kolozsvár : Ev. Ref. Főtanoda, 1858, s. 20–22.

⁸ LAMPE, F. A. *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania*. Utrecht : van Pools,

A 17. század elejéről fennmaradt töredékes egyházlátogatási adatok szerint néha Makranc (ma: Mokrance) is a leányegyháza volt. Valamikor a 16. század végén második lelkészi állás is létesült, s ismerjük az alkalmazottak (lelkész, beosztott lelkész, rektor, harangozó) jövedelmét is.⁹

Galatai István halálát követően, 1580 második felében Iklódi Miklós lett a város lelkésze. Ő 1578. november 6-án iratkozott be a wittenbergi egyetemre, s tagja lett a magyar diáktársaságnak, a coetusnak is. Rövid kinti tartózkodás után 1579-től 1580 májusáig Kassán volt magyar káplán (segédlelkész), de itt összeütközésbe került főnökével, Károlyi András magyar prédikátorral. Szepsiben 1583-ig szolgált, jómódú ember lehetett, mert Kassán akart házat venni, amit a város nem engedélyezett. Szőlője volt Mádon, de másutt is birtokolt szőlőket és földeket. 1583 után nem tudjuk, hol dolgozott, az biztos, hogy 1599-ben Tállyán volt lelkész.¹⁰

1583-tól vagy 1584-től egy még nagyobb nevű lelkészt tudott magának megnyerni a város, Egerből ide érkezett Paksi Cormaeus Mihály. Ő Pakson született, s iskolai tanulmányait Tolnán kezdhette, majd Kolozsváron lett Szikszai Fabricius Balázs tanítványa. Itt latin epigrammája jelent meg Heltai Gáspár Bonfini-kiadásában, amelyhez mestere írta a bevezetést. Telegdi Miklós 600 forinttal támogatta peregrinációját; 1566. május 20-án iratkozott be a wittenbergi egyetemre, s tagja lett a magyar diáktársaságnak is, november 12-én Wittenbergben két latin epigrammát írt be Claudius Textor emlékkönyvébe. 1567–1568-ban rövid ideig Genfben tartózkodott, magával vitte Théodore de Bèze-hez Telegdi Miklós ajánlólevelét. Innen Bázélbe ment, majd Thúri Mátyással és Thúri Czakó Jakabbal együtt 1568 szeptemberében Wittenbergből ismét Genfbe indult, de Zürichből visszafordultak a pestisjárvány miatt, s a heidelbergi egyetemre irakoztak be. 1569-ben Skaricza Máté és Thúri Mátyás társaságában Frankfurt am Mainban járt, 1570-ben Heidelbergben, Zürichben és Krakkóban tartózkodott, a lengyel fővárosban Christophorus Thretiussszal került közeli kapcsolatba. 1570 tavaszán érkezett ismét Genfbe, de októberben már Zürichben, 1571-ben pedig Straßburgban volt, aztán ismét Heidelbergben tanult. 1572 elején Lyonban is járt, 1572–1573-ban három levelet írt Zürichbe Josias Simlerhez, 1573. április 5-én Heidelbergből intézett hosszú episztolát Bèze-nek, azt kérve tőle, hogy teológiai leveleinek gyűjteményét ajánlja Telegdi Miklósnak (ami meg is történt). A Neckar-parti városban Dudith András ajánlásával a lengyel főnemes Hieronim Ossoliński nevelője lett, s vele ment Párizsba 1573–1574-ben, de közben Lengyelországot is meglátogatta, s útközben Bécsben beírt Hugo Blotius albumába. 1575 márciusának elején érkezett meg néhány fiatal lengyel nemessel Franciaországból Padovába, ahol 1576 nyaráig maradt. Hazatérve Sárospatakon lett lektor Szikszai Fabricius Balázs mellett, majd annak halála után 1577–1578-ban rektor, miközben még külföldi utat tervezett, s Gian Michele Bruto történetíró újabb gazdag tanítványokat is ajánlott

1728, s. 582.

⁹ KOVÁCS, B. *A szepsii ev. ref. egyház története*. Sárospatak : Steinfeld, 1896, s. 8–10. – DIENES, D. (red.). *Református egyházlátogatási jegyzőkönyvek 16–17. század*. Budapest : Osiris Kiadó, 2001, s. 13–14.

¹⁰ SZABÓ, A. *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613*. Budapest : Balassi Kiadó, 2017, s. 155.

volna neki. 1579 elején Egerben vállalt református lelkészi állást. Ide kerülésében szerepe lehetett a művelt Ecsedi Báthory Istvánnak, aki apja után Szepsi földbirtokosa lett. Paksi kortársai szerint hat nyelven beszélt, Kornis György 1591-ben ezt írta róla: „Michael Paxi, kinél az mű saeculumunk magyart tudósbat nem láttott.” A teljes Bonfini-kiadást (Bázel, 1568) azonnal megvette, possesszorbejegyzése Wittenbergben kelt ugyanabban az évben, a példány ma Marosvásárhelyen található. Jean-Jacques Boissard francia szonettet és latin epigrammát írt neki emblémáskönyvében (1588), Paksi pedig latin verset alkotott Boissard arcképe alá, amelyet a francia humanista újabb epigrammával viszonzott (1599). Paulus Melissus (Schede) *Schediasmata poetica* című kötetében (1586) egy latin verset találunk Paksinak, s még egyet közösen Paksinak és Thúri Mátyásnak címezve. Feltehetően részt vett a vizsolyi Biblia fordítási munkálataiban, amelyet az egyházmegye tanultabb lelkészei készítettek Károlyi Gáspár vezetésével. Haláláról – Szepsi, 1585. március 2. – rokona, Thúri György latin epicédiummal és epitáfiummal emlékezett meg. Újabban – életútjára, itáliai peregrinációjára, műveltségére és kapcsolataira hivatkozva – Kőszeghy Péter lehetségesnek tartja, hogy ő a „Paktaki Névtelen”, a Sárospatakon 1577-ben írt *Eurialus és Lucretia* című magyar nyelvű széphistória szerzője. Ezt a feltételezést, tekintettel az egyháziak elitélő álláspontjára a szerelmi témájú irodalommal kapcsolatban, el kell utasítanunk.¹¹

Paksi Cormaeus Mihály pestisben bekövetkezett halála után Laskai Ambrus lett Szepsi református lelkésze. Róla keveset tudunk, neve alapján a hódoltságban Laskón született, külföldi egyetemen nem járt, de háromszor küldött pénzt a wittenbergi egyetemen tanuló magyar diákoknak 1585–1587-ben.¹² Korábban Bodollón (1580) és Makrancon (1581–1583) szolgált, mindkét község később Szepsi leányegyháza volt.¹³ Ő sem viselte sokáig ezt a tisztséget, mert Szepsi Laczkó Máté 1587-ben már a haláláról tudósított.¹⁴ Még ugyanebben az esztendőben Körösi Lukács lépett a helyére,¹⁵ aki szintén domidoctus volt, s legkésőbb 1595-ig töltötte be ezt az állást. Az ő idejében, 1592-ben – a készülődő törökellenes háború légkörében – a templomot kőfallal vették körül.¹⁶

A következő református lelkész helybeli születésű volt: Szepsi Vendégi Balázs, más néven Szepsi W. Balázs. Ő 1585-ben iratkozott be a wittenbergi egyetemre, s tagja lett a magyar coetusnak is. 1586-ban augusztusában még ott tanult, de nem tudjuk, mikor jött haza. 1593-ban mint meg nem nevezett helyen működő lelkész maga és mások nevében három tallért küldött a coetusnak. 1595. november 28-án mér szepsi prédikátorként írt be a peregrinációjáról frissen hazatért Újfalvi Imre emlékkönyvébe. 1598. május 28-án még mindig Szepsiben volt. Halálára – amely 1598 második felében vagy 1599 első felében következhetett be

¹¹ SZABÓ, A. c. d. s. 207–208.

¹² SZABÓ, A. c. d. s. 179, 241, 269.

¹³ ZOVÁNYI J. Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett. In *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár. XIII. kötet*. Budapest : Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1929, s. 10, 19.

¹⁴ SZEPSI, LACZKÓ M. c. d. s. 23.

¹⁵ KOVÁCS B. c. d. s. 7. – a szerző tévesen írja, hogy 1607-ig maradt.

¹⁶ SZEPSI, LACZKÓ M. c. d. s. 24.

– Thúri György írt gyászverset és epitáfiumot. Négyéves, János nevű kisfiának 1596-ban bekövetkezett elhunytára latin gyászverseket jelentettek meg 1597-ben Wittenbergben.¹⁷

Az elhúzódó háború eközben nyomot hagyott a városban is: Eger 1596-os eleste után német csapatokat telepítettek a városba, s Basta generális 1599-ben – annak kálvinistaságára hivatkozva – feldúlta és felégette a várost. A földbirtokos, Ecsedi Báthory István meditációiban hosszan siratja kedvenc oppidumát, dicséri hitét és erkölcsait, de jelzi, hogy a templom ekkor nem égett le.¹⁸ A következő esztendőben 1600 júliusában a várost erős palánkkal is körbe kerítik.¹⁹ Ilyen körülmények között foglalta el lelkészi hivatalát 1599-ben a szikszói születésű Siderius János, aki 1583 májusában iratkozott be a wittenbergi egyetemre, s tagja lett a magyar diáktársaságnak is. Hazatérve 1584 őszétől 1585 tavaszáig Kassán volt magyar prédikátor, ezután pedig 1599 elejéig Tarcalon református lelkész; 1598 elejétől – Szegedi Tamás utódaaként – az önálló abaúji egyházmegye seniora (esperese) is 1604-ig, amikor lemondott tisztségéről. 1599-től 1608. augusztus 31-én bekövetkezett haláláig Szepsiben prédikátor. Latin nyelvű alkalmi versein kívül 1597-ben jelent meg először Debrecenben gyermekek számára írt népszerű, később sokszor újra kiadott katekizmus; a 17. századi énekeskönyvekben három magyar nyelvű egyházi éneke is szerepel.²⁰ Egy darabig Szenci Molnár Albert (1574–1634) pártfogója volt, de amikor 1601–1602-ben hiába hívta haza Németországból, megharagudott rá. 1600 januárjában és februárjában Szenci Molnár nála vendégeskedett, Siderius ajánlotta be őt komájának, egy jómódú kassai polgárnak, Békési Jánosnak, aki 100 magyar forintot adott a későbbi zsoldárfordítónak.²¹

Ecsedi Báthory István 1605-ös halála után a város földbirtokosa a szintén református Nyáry család lett. Legkésőbb Siderius idejében létesült a városban második lelkészi állás. A századforduló környékén egy bizonyos Böszörményi Nagy Andrást említ a szakirodalom, aki egy görög-latin keresztnéveket felsoroló kéziratot hagyott az utókorra.²² Utána, 1604–1605 körül Újfalvi Katona Imre töltötte be ezt az állást, róla alább, a rektorok között beszélék részletesebben.

Miközben a Szepsiben szolgált lelkészekről csaknem teljes listát lehetett összeállítani, jóval kevesebbet tudunk a városban működő tanárokról. A Szepszhez hasonló mezővárosokban már a középkor végén is plébániai iskolák oktatták a helybéli, tanulni vágyó diákokat. Bizonyítékot szolgáltatnak erre a krakkói egyetem iratai: 1502 téli félévében tanult itt Szepsi Pál, s 1557 nyári szemeszterében Szepsi Macer Gergely baccalaureus.²³ Az utóbbi egy olyan időszakban, amikor a krakkói

¹⁷ SZABÓ, A. c. d. s. 242.

¹⁸ ERDEI K. – KEVEHÁZI K. (red.). *Ecsedi Báthory István meditációi*. Budapest–Szeged : MTA Könyvtára, 1984, s. 117–118, 146, 248–249. – Lehetséges, hogy ez az esemény nem 1599-ben történt, amint a szövegkiadás sajtó alá rendezői állítják, hanem a Bocskai-felkelés kitörése után.

¹⁹ SZEPSI, LACZKÓ M. c. d. s. 38.

²⁰ SZABÓ, A. c. d. s. 220–221.

²¹ SZENCI MOLNÁR, A. *Naplója*. Red. Szabó András. Budapest : Universitas Kiadó, 2003, s. 72–73, 134–135.

²² NAGY, K. „Vagyon egy Oremus nevű szőlő, fő bort termő...” A sátoraljaújhelyi Oremus szőlő történetéhez. In *Történelmi Szemle*. ISSN 0040-9634, 2014, roč. 56, s. 104.

²³ SCHRAUF, K. *Regestrum bursae Hungarorum Cracoviensis. A krakkói magyar tanulók-háza la-*

diákok között már protestánsok is voltak. A plébániai iskola legkésőbb 1563-ra már biztosan protestáns, sőt református volt. Erre utalnak az egyetemi névsorok, elsősorban a wittenbergi, ahol a következő diákok neve utal szepsi születésre: Szepsi István (1575), a már említett Szepsi W. Balázs (1585), Szepsi Lentulus János (1587), Szepsi Korocs András (1594), Szepsi Fabricius János (1601), Szepsi Láni Mihály (1607), Szepsi Sartoris István (1609). Külön ki kell emelnünk Szepsi Laczkó Mátét, aki 1570 körül született. Peregrinációja előtt 1603-tól 1607-ig Olaszliszván volt rektor. Külföldi tanulmányait Wittenbergben kezdte 1608 márciusában, ő lett a magyar diáktársaság utolsó seniora. 1609. augusztus 25-én a heidelbergi egyetemre iratkozott be. Hazatérve 1610-től Kassán volt rektor, innen 1612-ben református lelkésznek hívták meg Erdőbényére, amely akkor Lorántffy Mihály birtoka volt. Utolsó éveiben a zempléni egyházmegye vezetőségéhez tartozott, jó barátságban (s egy időben rokonságban) volt Miskolci Csulyak Istvánnal. Agyvérzésben halt meg; temetésén, 1633. január 24-én Tolnai István sárospataki és Komjáti Mátyás tolcsvai pap prédikáltak, s húsz pataki diák énekelt. Krónikája a korszak egyik fontos történelmi forrása, ebben gondosan feljegyezte a szülővárosára vonatkozó fontosabb eseményeket is, ezért ismerjük az átlagnál jobban a város egyháztörténetét a 16. század második felében. A hagyomány szerint ő találta fel a tokaji aszú készítésének módszerét (valójában ez már sokkal korábban megtörtént).²⁴ És akkor még nem beszéltünk a heidelbergi egyetemen tanult Szepsiekről, köztük Szepsi Korocs Györgyről, I. Jakab angol király királytükrenek magyar fordítójáról.²⁵ Sőt, ebben az iskolában kezdte el tanulmányait az első magyar nyelvű útleírás, az *Europica varietas* szerzője, Szepsi Csombor Márton (1595–1622).²⁶ Innen indultak el azok a „Szepsi” nevű domidoctus lelkészek is, akiket Zoványi Jenő sorol fel a quartanyugták alapján.²⁷

Az első évtizedekből egyetlen rektor nevét sem ismerjük. Ahogyan az ilyen méretű mezővárosokban az megszokott volt, az iskola vezetője felváltva lehetett domidoctus, a sárospataki iskolából érkezett fiatalember, vagy külföldi egyetemet is megjárta. Erre utal a 17. századi eleji díjszabásnak az a részlete, amely szerint a szepsi rektor fizetése évi ötven forint, de ha „Vitebergust fogad a város”, tehát Wittenbergben, külföldi egyetemen is megfordultat, akkor hatvan forint.²⁸ Az első ismert iskolamester Újfalvi Katona Imre az egykori, ma már nem létező Baranya vármegyei Újfaluban született 1572-ben, felsőbb iskoláit Sárospatakon járta, in-

kóinak jegyzéke (1493–1558). Budapest : Magyar Tudományos Akadémia, 1893, s. 10, 34, 68, 105.

²⁴ SZABÓ, A. c. d. s. 238–242.

²⁵ HELTAI, J. Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról. In *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve 1980*. ISSN 0524–8868, 1982. s. 327–330.

²⁶ leg részletesebben még mindig: KOVÁCS S. I. Szepsi Csombor Márton. In: *SZEPSI CSOMBOR, M. Összes művei*. Red. Kovács Sándor Iván, Kulcsár Péter. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1968, s. 7–112.

²⁷ ZOVÁNYI, J. c. d. s. 235. (Azoknak a lelkészeknek a listáját tartalmazza, akik nyugtát adtak a tized nekik járó negyedéről.) – Lásd még: UGRAI, J. *A Tiszáninnen Református Egyházkerület lelkészei a kezdetektől a Millenniumig*. Adattár: <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/tiszaninnen.pdf> [cit. 2021-01-26]

²⁸ DIENES, D. (2001) c. d. 14.

nen 1594-ben Szepsibe ment rektornak. 1596 áprilisában iratkozott be a wittenbergi egyetemre, 1597–1598-ban a magyar diáktársaság, a coetus vezetője is volt. 1598. május 22-én a heidelbergi egyetemre is beiratkozott, de már szeptember 29-én hazaindult. David Pareusnak írott levelében utólag úgy nyilatkozott, hogy idejét és pénzét botor módon Wittenbergre fordította, ezért nem tudott négy hónapnál tovább maradni Heidelbergben. Decembertől Sárospatakon volt rektor, 1602 végén vagy 1603-ban Rákóczi Zsigmond udvari prédikátora lett Szerencsen, majd nem sokkal később Szepsiben második lelkész Siderius János mellett. 1606-tól Göncön, 1610 tavaszától Bodrogheresztúron volt első pap, ahol 1610. október 22-én elhunyt. Latin nyelvű teológiai művét (*Tractatus de patrum, conciliorum, traditionum auctoritate*) halála után adta ki egykori heidelbergi professzora, David Pareus leírva benne a szerző életrajzát is (Frankfurt am Main, 1611). Magyar és latin nyelvű verseket is írt.²⁹

A következő rektor talán Debreceni Péter lehetett, erre következtethetünk abból a kéziratos latin grammatikai jegyzetből, amely a következő címmel maradt ránk: „Brevia quaedam erotematam grammatices dictata in schola Szep. per ... Pe. De. ... 1596.” A kötet egy későbbi lapján a Szepsi János név is olvasható, talán ő volt leíró.³⁰ A grammatika oktatása jelentette az alapszintet a korszak iskoláiban, ennél azonban többet is tanítottak Szepsiben. Szerencsés módon ismerünk még egy iskolai jegyzetet néhány évről későbből, amely a Csáky család levéltárában maradt fenn. A kéziratot Mészáros István adta közre és dolgozta fel,³¹ a leírója két Abaúj vármegyei középnemes fiatalember volt: Mérey István és öccse Mérey János. 1601 és 1607 között írták tele a kis füzet lapjait, tanáruk Polyák Vince volt. Először egy latin-magyar frázisgyűjteményt találunk benne, majd jönnek a fordítási-fogalmazási gyakorlószövegek, köztük főként levelek. Ez követi két nevelő tartalmú magyar nyelvű olvasmány, valamint egy allegorikus vitairat (rongyos Magyarország üzenete Itáliának). A latin versek írását olyan gyakorló költemények segítik, amelyek szórendjét összekeverték, s a diáknak kell azt úgy helyreállítania, hogy a metrum helyes legyen. Végül az egészet egy magyar nyelvű karácsonyi prédikáció zárja, amelyben az egyes retorikai elemek részenként megvannak jelölve. Némi hasonlóságot mutat ez a jegyzet azzal a kézírral, amely Thoraconymus Mátyás (Matej Kabát) késmárki rektor szövegeit tartalmazza az 1570-es évekből. Azzal a nagy különbséggel, hogy a késmárki a tanár példánya volt, s rengeteg levelet tartalmaz, prédikációi pedig – amelyekből szintén sok van – latin nyelvűek.³² A szepsi iskola a két középnemes számára tanulmányaik befejezését jelentette: Mérey István rögtön megnősült, a kéziratban már gyermekei

²⁹ SZABÓ, A. c. d. s. 279–280.

³⁰ A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának kézirattára, Debrecen, R 555. *Grammatica Latina manu scripta. Diktatumok, 1595–1597.*

³¹ MÉSZÁROS, I. *Iskolai jegyzetkönyv a XVI–XVII. század fordulójáról.* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1976. – A színvonalas feldolgozás egyedül abban téved nagyot, hogy a város katolikussá válását feltételezi 1630 után. Valójában az erőszakos, fegyveres ellenreformáció hatására lett 1671 után a templom és a város többsége katolikus.

³² SZABÓ, A. Thoraconymus Mátyás levél- és beszédgyűjteménye mint tankönyv. In Kecskeméti, Gábor, Tasi, Réka (red.). *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban.* Miskolc : Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2012, s. 127–137.

megszületését is feljegyezte, öccsét viszont 1607-ben megölték a hajdúk. A diákok egy része viszont nyilván továbbment más tanintézményekbe, ahogyan azt néhány évvel később Szepsi Csombor Márton is tette, de legtöbben csak Sárospatakra.

A jövő feladata lenne a szepsi református egyház és iskola történetéből a következő időszak feltárása. A 17. században már több a levéltári forrás, ezek segítségével – hosszabb alapkutatás után – már sokkal többet megtudhatnánk arról, hogyan alakult a város élete 1671-ig.

REFORMOVANÁ CIRKEV A GYMNÁZIUM V MOLDAVE NAD BODVOU V ROKOCH 1563 AŽ 1608

V meste Szepsi (Moldava nad Bodvou) začala reformovaná cirkev naplno fungovať od roku 1563. Prvý pastor prišiel z Osmanskej ríše, pravdepodobne bol gréckeho pôvodu. Medzi jeho neskoršími kolegami-kazateľmi nájdeme niekoľko vzdelaných intelektuálov, ktorí študovali v zahraničí. Od konca 16. storočia mal kazateľ v Moldave nad Bodvou aj kaplána. Gymnázium v meste slúžilo stredoškolskému školstvu od konca stredoveku, jeho rektori sem prichádzali z časti po vzdelaní v Uhorsku (najmä na Reformovanom kolégiu v Sárospataku) a z časti po pricestovaní z rôznych zahraničných univerzít. Po menách poznáme len niektorých z týchto vychovávateľov z posledných rokov tohto obdobia, no mnohé mená ich žiakov možno identifikovať vďaka dokumentom o ich neskorších cirkevných a vzdelávacích činnostiach. Niektorí z nich sa stali literátmi: György Szepsi Korotz preložil slávny Bazilikon doron kráľa Jakuba I., Szepsi Czombor Márton napísal úplne prvý maďarský cestopis s názvom Europica varietas a Matej Szepsi-Lacko (Matej Lacko) sa stal autorom Kroniky o najdôležitejších udalostiach tejto doby. Zachovali sa aj dva zošity z gymnázia, ktoré svedčia o vzdelanostnej úrovni kalvínskeho gymnázia v Moldave nad Bodvou.

K OTÁZCE KONFESNÍ PŘÍSLUŠNOSTI OBĚTÍ STAROMĚSTSKÉ EXEKUCE (1621)

Jan KILIÁN

On the question on confessional membership of the victims of the Old Town execution (1621)

On June 21, 1621, 27 participants of the estate uprising were executed in the Old Town Square. Historiography was in their case still satisfied with the statement that one of them was a Catholic and the others were non-Catholics, without considering the plurality of the Evangelical Churches in the pre-White Mountain Bohemia. Newly found documents make it possible to focus on the confessional issues of the victims of the Old Town Square execution in more detail and to classify them among the members of the Kalisz, Luther, and the Czech Brethren confession.

Keywords: *Thirty Years' War, Bohemian Estate Uprising, Old Town Square execution 1621, Ultraquism, Lutheranism, Catholicism, Unity of Brethren.*

V roce 2021 si připomínáme výročí čtyři sta let staroměstské exekuce, která symbolicky zakončila neúspěšný ozbrojený odpor evangelických českých stavů proti habsburské nadvládě. Na jeho počátku stálo vyhrocení vztahů mezi katolíky a nekatolíky, které se dalo v Čechách pozorovat již od sklonku 16. století, kdy císař Rudolf II. za podpory papežského nuncia a španělského vyslance provedl personální změny v nejvyšších zemských úřadech a o několik let později (1602) obnovil starší mandát proti údajným „pikartům“, namířený ovšem proti příslušníkům Jednoty bratrské. Ta tehdy svého mluvčího našla ve Václavu Budovcovi z Budova. Při střetu mezi Rudolfem II. a jeho mladším bratrem Matyášem v roce 1608 zůstala česká opozice na císařově straně a uhájila mu český trůn – očekávala za to však ústupky, majestát na náboženskou svobodu.¹ Po jeho vydání o rok později si začali čeští evangelíci budovat nové kostely a školy, někde ale i ve velmi sporných lokalitách. Zatímco víru mohl každý vyznávat zcela svobodně, budování nekatolických kostelů a škol zůstalo omezeno jen na svobodné stavy. Kromě bratrských sborů napříč Čechami a mj. dvou známých luteránských kostelů v Praze (sv. Salvátor a Nejsvětější Trojice)² vyrostl také kostel v Hrobu na statcích pražského arcibiskupa, zatímco v benediktinském, poddanském Broumově se tamní luteráni zmocnili staršího svatostánku a začali jej využívat. První byl zbořen, druhý se majitelé

¹ K Majestátu nejnověji JUST, J. 9. 7. 1609. *Rudolfův majestát. Světla a stíny náboženské svobody*. Praha 2009. Zde i další literatura.

² Srovnej KAI, W. Konfese a chrámová architektura. Dva luteránské kostely v Praze v předvečer třicetileté války. In *Pražský sborník historický* 36, 2008, s. 31–103 a 37, 2009, s. 7–66 a HREJSA, F. *U Salvátora. Z dějin evangelické církve v Praze (1609–1632)*. Praha 1930.

pokusili uzavřít.³ Obě kauzy měly být „důkazem“ údajného útlaku českých nekatolíků a porušování Majestátu a staly se hlavním tématem stavovského sněmu v březnu 1618. Sněm skončil bez výsledku, ale měl pokračovat – jenže císař Matyáš další sjezd zakázal. Pobouření stavové se sešli zákazu navzdory a své názory posléze přišli sdělit místodržícím na Pražský hrad do české dvorské kanceláře.

Jejich obvinění vůči místodržícím 23. května vyústila ve třetí pražskou defenestraci a vojenský konflikt s Habsburky, jenž se rozvinul ve třicetiletou válku.⁴ Stavové si nejprve zvolili třicetičlennou vládu, direktorium, v němž bylo (zdánlivě demokraticky) zastoupeno po deseti pánech, rytířích a měšťanech. Slezsko a Lužice se ke vzbouřencům přidaly, Morava odmítla. Do povstání se zapojila až o rok později, po puči, při němž umírněného předáka Karla st. ze Žerotína nahradil jeho radikální bratranec Ladislav Velen ze Žerotína.⁵ Posilu dostali stavové také od savojského vévody v podobě menšího sboru pod velením Petra Arnošta z Mansfeldu, jemuž se obratem podařilo dobýt katolickou baštu Plzeň.⁶ Během prvních dvou let byly síly obou stran poměrně vyrovnané, krachu českých vzbouřenců zatím nic nenasvědčovalo. Tím spíš, že si v létě roku 1619 místo zamítnutého Ferdinanda II. zvolili za krále kalvinistického Fridricha Falckého, hlavu protestantské Unie a zetě anglického krále.⁷ Jenže tím dali konfliktu mezinárodní rozměr a pohnuli jak Španěly, tak bavorského vévodu Maxmiliána I. (a také luteránského kurfiřta saského!) k výraznější pomoci středoevropským Habsburkům. Misky vah se na přelomu let 1619–1620 převážily na císařovu stranu. Spojenci českých stavů naopak zklamali, pomoc z Anglie a Nizozemí byla minimální,⁸ sedmihradský spojenec Gábor Bethlen nespolehlivý. Bitva na Bílé hoře 8. listopadu 1620⁹ zápolení o české země v podstatě ukončila, ačkoli ojedinělý odpor kladly některé posádky a jednotlivci (mj. Jan Jiří Krnovský) ještě celá další dvě léta.¹⁰

Ti, kteří po bělohorské bitvě neuprchli s Fridrichem Falckým za hranice, se poddali a doufali v císařovu milost. Do čela země byl jako místodržící postaven kníže Karel z Lichtenštejna. Zpočátku skutečně nic nenasvědčovalo tomu, že by se císař hodlal se svými odpůrci vypořádat krvavě – vždyť ti hlavní vzbouřenci

³ Podrobně KILIÁN, J. Boj o kostely, aneb Kauzy údajného porušování Rudolfova majestátu v předbělohorských Čechách. In *Historický časopis* 66, č. 2, 2018, s. 241–269.

⁴ K českému stavovskému povstání výběrově PETRÁŇ, J. *Staroměstská exekuce*. Praha 1996; GINDELY, A. *Dějiny českého povstání léta 1618 I–IV*. Praha 1870–1880 či STURMBERGER, H. *Aufstand in Böhmen. Der Beginn des Dreissigjährigen Krieges*. München – Wien 1959.

⁵ K oběma Žerotínům viz KNOZ, T. *Karel st. ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa*. Praha 2008 a HRUBÝ, F. *Ladislav Velen ze Žerotína*. Praha 1930.

⁶ Srovnej KILIÁN, J. *Dobytí Plzně 1618*. České Budějovice 2018; a k Mansfeldovi KRÜSSMANN, W. *Ernst von Mansfeld (1580–1626). Grafensohn, Söldnerführer, Kriegsunternehmer gegen Habsburg im Dreißigjährigen Krieg*. Berlin 2010.

⁷ Jeho životopis naposledy viz ČECHURA, J. *Zimní král aneb české dobrodružství Fridricha Falckého*. Praha 2004.

⁸ Srovnej POLIŠENSKÝ, J. *Anglie a Bílá hora*. Praha 1949; a též, POLIŠENSKÝ, J. *Nizozemská politika a Bílá hora*. Praha 1958.

⁹ Nejnověji CHALINE, O. *Bílá hora*. Praha, 2013. Zde i další literatura

¹⁰ Posádky v jižních Čechách (Zvíkov, Tábor, Třeboň aj.) a na západě (mj. Loket či Sokolov) postupně kapitulovaly, naposledy pak pevnost Kladsko roku 1622. K tomu FUKALA, R. *Konec zimního království a poslední ohniska odporu*. České Budějovice 2016.

byli stejně již v exilu nebo po smrti. Jenže v onom pověstném tichu před bouří císař a jeho poradci ve Vídni pracovali na seznamu provinilců. Do Prahy dorazil 20. února 1621 a obratem začalo zatýkání. Vězni pak byli vyslýcháni před Lichtenštejnovým soudním tribunálem, který navrhl tresty, většinou kapitální, navíc zostřené. Počty se v průběhu procesu měnily, a i z konečných osmadvaceti jmen se nakonec díky jednomu omilostnění přímo na popravišti stalo jmen sedmadvacet.¹¹ Dne 21. června 1621 tak naposledy vydechli nejprve páni Jáchym Ondřej Šlik, Václav Budovec z Budova a Kryštof Harant z Polžic a Bezdrožic, poté rytíři Kašpar Kaplíř ze Sulevic, Prokop Dvořecký z Olbramovic, Fridrich z Bílé, Jindřich Otta z Losu, Diviš Černín z Chudenic, Vilém Konecchlumský z Konecchlumí, Bohuslav z Michalovic, následně příslušníci měšťanského stavu Valentin Kochan z Prachové, Tobiáš Štefek z Koloděj, Jan Jessenius, Kryštof Kober z Koberšperku, Jan Šultys z Felsdorfu, Maxmilián Hošťálek z Javořice, Leandr Rüppel z Ruppachu, Jiří Hauenschild z Fürstenfeldu, Václav Litoměřický (Maštevovský) z Jizbice, Jindřich Kozel z Peclínovce, Ondřej Kocour z Votína, Jiří Řečický, Michal Wittmann, Šimon Vokáč z Chýš a oběšen Jan Kutnauer ze Sonnenštejna, Šimon Sušický ze Sonnenštejna a Nathanael Vodňanský z Uračova.

Tradičně se zdůrazňovalo, že mezi těmito sedmadvaceti muži byl i jeden katolík – Diviš Černín z Chudenic. A to z propagandistických důvodů, aby se císaři nemohlo vyčíst, že si staroměstskou exekuci vypořádává své účty s protestanty. Pravdou je, že Černínovo provinění bylo minimální a jeho odsouzení právem vzbuzuje otázky a pochybnosti. Ostatní exekurovaní byli prostě označeni za evangelíky. Jenže v Čechách té doby existovala konfesně pluralitní společnost, v níž pospolu vedle menšinových katolíků žily nejrůznější evangelické denominace: kališníci (utrakvisté, dále dělení na starokališníky a novokališníky, inklinující k luteránství), luteráni, čeští bratři, kalvinisté a také několik sekt, včetně novokřtěnců. Problematikou konfesní příslušnosti obětí staroměstské exekuce se samostatně dosud nikdo nezabýval, nehledě na to, že někteří byli dlouhodobě zařazováni chybně. Bohužel, ne u všech lze o jejich konfesi definitivně rozhodnout; snad přinese nová zjištění do budoucna detailní archivní průzkum.

Strýcem Divíše Černína byl Humprecht st. Černín z Chudenic, který svému mladému synovci dopomohl na císařský dvůr do pážecí služby u Rudolfa II. Humprecht byl přitom podle zpráv papežských nunciů tuhým kalvinistou. Útok katolíků na pozice protivníků koncem 16. století skončil odvoláním Černína z funkce hejtmána Pražského hradu, kterou místo něj dostal katolický exponent.¹² Jenže je otázkou, zda byl Humprecht opravdu kalvinistou, ba vůbec nekatolíkem. Historik Zdeněk Kalista si to nemyslel a svou úvahu doložil listem, který tento Černín dostal přímo od papeže, žádajícího o podporu pražského arcibiskupa, v němž se na adresáta obracel přímo jako na katolíka. Rovněž ve svém posledním pořízení se Humprecht přihlásil ke katolické víře, již si měl jeho rod povždy tradičně udržovat. Kalista jej proto s ohledem na nunciovo udání považoval spíš za staroutrak-

¹¹ Podrobně PETRÁŇ, J. *Staroměstská exekuce*.

¹² Kauzu líčí STLOUKAL, K. *Papežská politika a císařský dvůr pražský na přelomu XVI. a XVII. věku*. Praha 1925, s. 181 a BOROVIČKA, J. Pád Želinského. Obsazení nejvyšších zemských úřadů v Čechách v letech 1597–1599. In *Český časopis historický* 28, č. 3–4, 1922, s. 300.

vistu, který žil v souznění s katolicismem. Nazýval jej „katolíkem podobojí“, který neměl potíže se přátelit s jinověrci.¹³ Podobně na tom byl asi i Diviš Černín, o němž posléze kališnický kněz Jan Rosacius Hořovský hovořil jako o muži, který byl v mládí kališníkem, až poté se stal katolíkem. To zřejmě není přesný výklad. Snad by se i u Diviše dalo uvažovat o dnes s oblibou používaném termínu „nadkonfesijní křesťanství“. Jezuité Černína každopádně měli podezřívát z kacírství, protože byl příliš mírný a směrem k nim vlažný. Nejinak to bylo koneckonců třeba i u Kryštofa Haranta, vedeného sice mezi katolíky, ale i vlastním bratrem považovaného za evangelíka. Striktní dělicí linie byla tehdy očividně obtížná. Jisté je, že na Rudolfově dvoře existovala skupina formálních katolíků, na jejichž pozice se tlačili vyhranění, útoční katolíci a tím je nutili více se sbližovat s protestanty a stavovskou opozicí.¹⁴

Zmíněný Kryštof Harant z Polžic a Bezdrůžic je asi vůbec nejznámější postavou z těch, kteří onoho červnového dne zahynuli rukou kata Jana Mydláře. Slavný cestovatel do Palestiny a Egypta, autor populárního cestopisu, významný renesanční hudebník, v době stavovského povstání prezident české komory a velitel stavovského dělostřelectva, které ostřelovalo Vídeň.¹⁵ Okolnosti jeho konverze k evangelické víře jsou velmi ožehavou otázkou. Stalo se tak v osudovém roce 1618 a mnozí, dnešní čtenáře a badatele nevyjímaje, v Harantově kroku spatřovali krátkozrakost podobného počínání, kdy spíše opak byl pravidlem. Roli v tom mohla sehrát jak četba (měl v knihovně nekatolické autory, např. Jana Husa), tak úzké styky s evangelickou šlechtou. Následně si Harant přál, aby i jeho děti byly vychovány v evangelické víře, to ale jeho manželka, která se posléze provdala za katolíka Heřmana Černína z Chudenic (bratra výše uvedeného Diviše), nemohla a zřejmě ani nechtěla respektovat. Podle historičky Marie Koldinské byla konverze výsledkem Harantova osobnostního zrání a vlivu evangelických přátel,¹⁶ jiný Harantův životopisec, Jan Racek, strážlivě konstatoval, že její úplné objasnění je obtížné.¹⁷

Ostatní s katolictvím neměli nic společného. Prvním exekuovaným byl Jáchym Ondřej Šlik, lužický zemský fojt, nejvyšší český sudí, majitel panství Svijany, významný exponent saského kurfiřta Jana Jiřího I. Šlikové byli luteránským rodem již od první poloviny 16. století a Jáchym Ondřej své souvěrce výrazně podporoval. Na svijanském panství měl vybudovat a osadit hned několik nových luteránských far.¹⁸ V Praze se po vydání Majestátu pro své souvěrce snažil zajistit vlastní svatostánky, nebo aspoň kázání v německém jazyce. Od roku 1611 si tu luteráni budovali vlastní kostel sv. Salvátora a přilehlou školu gymnaziálního typu. Šlik k tomu zakoupil staveniště a z vlastních prostředků na stavbu kostela věnoval

¹³ KALISTA, Z. Diviš Černín. In *Časopis Společnosti přátel starožitností českých* 37, 1929, s. 26–31.

¹⁴ Tamtéž, s. 31–32.

¹⁵ O Harantovi KOLDINSKÁ, M. *Kryštof Harant z Polžic a Bezdrůžic. Cesta intelektuála k popravě*. Praha – Litomyšl 2004; RACEK, J. *Kryštof Harant z Polžic a jeho doba I–III*. Brno 1970–1973; FRANCEK, J. *Kryštof Harant z Polžic a Bezdrůžic*. Pecka 1994.

¹⁶ KOLDINSKÁ, M. *Kryštof Harant z Polžic a Bezdrůžic*, s. 316–329.

¹⁷ RACEK, J. *Kryštof Harant z Polžic a jeho doba II*, s. 47–51.

¹⁸ LUKÁŠEK, J. *Jáchym Ondřej hrabě Šlik*. Praha 1913, s. 23.

částku ve výši dvanácti set tolarů.¹⁹ Škola, podpořená Šlikem pro změnu sedmi sty tolarů,²⁰ byla otevřena již na podzim uvedeného roku, kostel se dokončení dočkal roku 1614. Šlik navíc poskytl obnos potřebný na pořízení kazatelny a určil i to, jaké biblické nápisy na ní budou. Když se kostel v říjnu 1614 otevíral, patřil k těm, kdo byli zváni na prvním místě. Šlikův erb nechyběl ani ve výzdobě interiéru. Ustavenému sboru a jeho představeným svijanský pán v únoru 1612 poskytl svůj dům se zahradou na Staroměstském náměstí. Patřil k předním patronům sboru a jako takový se zasadil o to, že právo kolatury měli mít sami staroměstští měšťané, kteří si také volili zádušní úředníky.²¹

Luteránem byl rovněž Fridrich z Bílé, příslušník drobného rytířského rodu durynského původu, od první poloviny 16. století díky jedné větvi usedlého v severních Čechách na tvrzi v Řehlovicích. Fridrich z Bílé se stal v době stavovského povstání direktorem a hejtmánem německých lén. Jeho rodina byla luteránskou po několik generací, z luteránského prostředí si vybral asi i obě své známé manželky, i když prokazatelně to lze tvrdit až u druhé z nich, Anny ze Salhausenu.²² Jedním z preceptorů jeho synů byl zhořelecký rodák Jakob Hanisius, absolvent školy ve Frankfurtu nad Odrou.²³ Důležitá role Fridrichovi z Bílé připadla již při událostech kolem vzniku Rudolfova majestátu v roce 1609. Fridrich z Bílé byl na jaře zvolen mezi ty, kteří se vypravili jako poselstvo ke kurfiřtovi saskému, v čele s Jáchymem Ondřejem Šlikem. Z měšťanů byl v delegaci např. staroměstský měšťan a luterán Jan Kirchmajer z Rejchvic. Vzhledem k tomu, že není jisté, zda nakonec do Drážďan odjel i Linhart Colonna z Felsu, mohlo Fridrichovi v poselstvu co do důstojnosti náležet hned druhé místo po Šlikovi.²⁴ Česká delegace, složená (opět nikoli náhodou) snad ze samých luteránů, na drážďanském dvoře jednala o podpore požadavků evangelických stavů. Při královské volbě v roce 1619 Fridrich z Bílé svůj hlas odevzdal saskému kurfiřtovi Janu Jiřímu I.²⁵ Jistě nikoli překvapivě. Svou volbu prý hájil slovy, že saský kurfiřt bude českým stavům užitečný.²⁶ V rytířské sekci ovšem zůstal osamocen a rovněž celková volba jasně vyzněla pro Fridricha Falckého.

Překvapivě komplikovanou se jeví otázka, jaké víry byl direktor Bohuslav z Michalovic, po dlouhá léta český místopísař a poté místokancléř, v době stavovského povstání purkrabí Hradeckého kraje. Na seriózní české wikipedii se objevuje informace, že se jednalo o bratrsko-kalvínského politika a právníka.²⁷ Obojí je ovšem vyloučeno, ačkoli jisté sympatie ke kalvinismu se Michalovicovy nedaly upřít.²⁸ Koneckonců, jeho syn Jan Smil studoval jak v Heidelbergu, tak

¹⁹ SCHREIBER, R. (Hg.). *Das Spenderbuch für den Bau der protestantischen Salvatorkirche in Prag (1610–1615)*. Salzburg 1956, s. 27.

²⁰ HOLÝ, M. *Vzdělanostní mecenáš v zemích České koruny (1500–1700)*. Praha 2016, s. 110.

²¹ HREJSA, F. *U Salvátora*, s. 27–28, 30 a 43–44.

²² *Ottův slovník naučný* 4. Praha 1891, s. 53.

²³ HOLÝ, M. *Ve službách šlechty. Vychovatelé nobility z českých zemí (1500–1620)*. Praha 2011, s. 186.

²⁴ LUKÁŠEK, J. *Jáchym Ondřej hrabě Šlik*, s. 32.

²⁵ JANÁČEK, J. (ed.). *Pavel Skála ze Zhoře. Historie česká. Od defenestrace k Bílé hoře*, s. 201.

²⁶ BÍLEK, T. *Dějiny konfiskací v Čechách po r. 1618 I*. Praha 1882, s. 25.

²⁷ https://cs.wikipedia.org/wiki/Bohuslav_z_Michalovic [cit. 26. března 2021].

²⁸ KRAMÁŘ, V. *Zpustošení Chrámu svatého Víta v roce 1619*. Praha 1998, s. 47.

v nizozemském Leidenu a sám Bohuslav byl příznivcem Fridricha Falckého, jeho kazatele Abrahama Sculteta i kalvinistického ikonoklastu. Odborná literatura se většinou shoduje na tom, že se Bohuslav z Michalovic hlásil k luterství, které mělo být v jeho rodině tradiční a korelovat se studií Michaloviců ve Wittenbergu a na dalších luteránských akademiích. Jasnou řečí hovoří jeho kontakty s předáky staroměstského luteránského kostela sv. Salvátora. Když se kladl základní kámen ke kostelu a když se otevíralo gymnázium, vypisovala se finanční sbírka s očekáváním štědrých darů od movitých příznivců. Jedním z nich byl také Michalovic, který dar opravdu poskytl, přičemž se svým listem ze září 1611 ještě omloval, že se nemohl zúčastnit oné slavnosti. Slíbil i další pomoc a na závěr sboru popřál pobožné a pokojné duchovní správce. Slib dodržel hned příštího léta, kdy přispěl částkou jednoho sta tolarů na stavbu salvátorského kostela.²⁹ Dále také víme, že se v roce 1619 na jeho panství, na osobní Michalovicovu nabídku, přistěhoval významný luteránský duchovní Theophil Lehmann, rodák ze Saska, který předtím působil jako pastor v České Lípě. Na michalovických statcích si ale přílišnou oblibu tento přísný následovník Matthiase Hoěho mezi svými farníky nezískal.³⁰ Jak si tedy ve světle uvedených faktů vyložit skutečnost, že poslední zaopatření před staroměstskou exekucí Michalovicovi neposkytli luteránští duchovní ze salvátorského sboru v čele s Davidem Lippachem, ale kališnický duchovní Jan Rosacius, od něhož přijal i svátost a jímž byl s modlitbami doprovázen až na popraviště?³¹ Snad zklamáním z postoje saského kurfiřta Jana Jiřího I. a jeho dvorního kazatele Matthiase Hoěho za stavovského povstání, které mohlo vést až k jeho konverzi ke kališnictví v posledním roce či pár měsících jeho života? Ať už tomu bylo jakkoli, „dobrý luterán“³² Michalovic jistě neměl daleko ke kališnictví, resp. k jeho novoutrakvistické verzi,³³ a asi ani k tomu, co dnes označujeme termínem nadkonfesijní křesťanství.

Sporu naopak není o tom, že luterány byli oba exekurovaní právníci, Leandr Ruppel z Ruppachu (mj. agent saského kurfiřta a několika dalších luteránských knížat), olomoucký rodák Jiří Hauenschild z Fürstenfeldu a lékař uhersko-slezského původu Jan Jessenius, v době stavovského povstání čelný diplomat.³⁴ Když se po vydání Majestátu v roce 1609 začal v Praze utvářet luteránský sbor, ustavilo se i jeho představenstvo v podobě dvanácti starších. Ti k sobě zanedlouho přizvali dalších dvanáct mužů, včetně Leandra Ruppela či Jiřího Hauenschilda. Když se pokládal základní kámen ke stavbě kostela, byli v čele Matthias Hoë z Hoěneg-

²⁹ HREJSA, F. *U Salvátora*, s. 26 a 28.

³⁰ VOLE, J. *Čeští exulanti ve Freiberce v l. 1620–1640*. Praha 1912, s. 117.

³¹ *Historie o těžkých protivenstvích církve české. S připojením historie o persekuci Valdenských roku 1655 stalé a Jana Rosacia Koruny neuvadlé mučedníků Božích Českých*. Praha 1902 (dále jen *Koruna neuvadlá*), s. 334 a 361–362.

³² KRAMÁŘ, V. *Zpustošení Chrámu svatého Víta v roce 1619*, s. 40.

³³ Srovnej František HRUBÝ, F. Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století. In *Český časopis historický* 45, č. 1, 1939, s. 31–44.

³⁴ K Jesseniovu monograficky POLIŠENSKÝ, J. *Jan Jesenský – Jessenius*. Praha 1965. Viz též *Ján Jessenius. Slováci na panovnických dvoroch*. Martin 2012; NEJESCHLEBA, T. *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*. Praha 2008 nebo ŠOLCOVÁ, K. (ed.). *Jan Jesenský. Proti tyránům*. Praha 2019.

gu coby duchovní správce sboru, a dále mj. i Hauenchild a Rüppel. Což platilo i v roce 1615, kdy byl Rüppel mezi nimi dokonce uveden na prvním místě. Sv. Salvátor byl dokončen a slavnostně otevřen na podzim 1614. Høe ale předešlého léta kvůli sporům s farníky odešel a jeho místo zaujal dr. Helvig Garth, předtím superintendent ve Freibergu. Již roku 1611 byla při budovaném kostele otevřena škola, *gymnasium illustre*, která se měla zařadit mezi přední vzdělávací ústavy v zemi. Vrchní dozor nad školou měl jednak Høe a jednak užší výbor salvátorských starších složený z trojice Jan Křitel Eisen z Lehrbergu, Mikuláš Langenbruck a Rüppel, rektorem se stal dr. Michael Gebhardt. Začátkem osudového roku 1618 disputoval pastor Garth s jezuitou na téma mše, Luther aj. Disputace se promítla i do literatury v podobě několika tisků. Pastorovu tištěnou reakci z března uvedeného roku podepsali mj. Jessenius coby rektor pražské univerzity, ale také (nyní již) falcký a (nadále) saský rada Rüppel a několik dalších. O rok později již Garth nebyl mezi živými. Posmrtný spis mu přitom věnoval jak Jan Jessenius, tak David Lippach („*Schmerzliche Klag- und Trawerpredigt*“), jenž jej v předmluvě dedikoval svým patronům: Šlikovi, Illgenovi a Rüppelovi.³⁵ Rüppel, Hauenschild a Šlik byli v salvátorském kostele po exekuci také pohřbeni, Jessenius nikoli, protože jeho tělo bylo rozčtvrceno o rozvěšeno podél cest, kde i zetlelo.

Mezi luterány náležel staroměstský měšťan domažlického původu Nathanael Vodňanský z Uračova, autor pozoruhodných rodinných pamětí, a zvláště spisu *Theatrum mundi minoris*. Že se Vodňanský o politiku a náboženskou problematiku zajímal, dostatečně dokazuje i jeho dílo. Přestože byl luterán, projevoval zájem o dění v Jednotě bratrské – skoro jako by koketoval s myšlenkou konverze. Do svých pamětí si totiž po vydání Majestátu poznamenával nejen informace o výstavbě bratrských sborů, ale i o úmrtí předních českobratrských osobností. K bratrům sice nepřešel, ale k roku 1618 byl evidován jako exponent bratrských zájmů ve staroměstské obci, kdy se společně s několika dalšími (Martin Fruwein, z Podolí Šimon Sušický, Jan a Pavel Kutnauerové či Samuel Adam z Veleslavína, všichni členové Jednoty bratrské) snažil usměrňovat výstupy jiných staroměstských politiků.³⁶

Staříckého Kašpara Kaplíře ze Sulevic považovala literatura donedávna za příslušníka Jednoty bratrské,³⁷ ačkoli šlo o kališníka. Kaplířův vztah k ostatním evangelickým konfesím je zajímavý. Zatímco luteránům projevoval až vřelou náklonnost a neváhal jim přispět sto padesáti toлары na výstavbu staroměstského kostela sv. Salvátora,³⁸ o jeho sympatiích k Jednotě bratrské se rozhodně hovořit nedá. Možná to bylo zakořeněno v jeho konzervativnosti a starokališnické orientaci, kdy mu i katolíci mohli být bližší než čeští bratři. A ani čeští bratři s Kaplířem neměli slitování. V roce 1611 bratrský biskup Matěj Cyrus st. připojil ve svém dopise knězi Matouši Konečnému na úplný závěr stížnost na Kaplíře a jím chystané úklady. Přitom starého rytíře přirovnal k ďáblu! V roce 1614 se Kaplíř písemně

³⁵ HREJSA, F. *U Salvátora*. Viz také LUKÁŠEK, J. *Jáchym Ondřej hrabě Šlik*, zvláště s. 92, 95–96, 99.

³⁶ FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*. Praha 2014, s. 39 a 51.

³⁷ Viz JANÁČEK, J. (ed.). *Pavel Skála ze Zhoře. Historie česká*, s. 399 (komentář).

³⁸ HREJSA, F. *U Salvátora*, s. 28.

přimlouval v utrakvistické konzistoři za Pavla Critona. Šlo o původně bratrského kněze, kterého ale bratrští biskupové kvůli jeho četným přestupkům zbavili kněžského svěcení. Ten pak požádal o přijetí mezi kališníky.³⁹ Záležitost vyvolala vleklý kompetenční spor mezi Jednotou a konzistoří, nicméně Criton dosáhl svého a již v roce 1615 byl kališnickým duchovním v Petrovicích u Sedlčan. Na Kaplíře si mezitím (prosinec 1614) znovu stěžoval Cyrus. Hovořil o blíže nespecifikovaných překážkách a také o tom, že Kaplíř utiskoval bratří, zřejmě ve Voticích, a zřejmě si také chtěl uzurpovat některé věci v tamním bratrském sboru.⁴⁰ Do střetu se občas dostal i s duchovními své vlastní kališnické konfese. Jan Herynk Nymburský, asi farář v Miličíně, byl kvůli němu předvolán před konzistoř. Nejen že prý totiž dlužil hned několika Miličinským peníze a přes urgence se neměl k jejich vrácení, kolovaly i zprávy, že tupí utrakvistické vyznání a zaobírá se myšlenkou změny víry.⁴¹ O tři roky dříve (1612) si Kaplíř konzistoři stěžoval také na přespolního faráře ve Střezimíři, který oddal dva jeho poddané, vydávající se za svobodné obyvatele. V tomto případě se konzistoř faráře zastala, protože sociální status oddaných poddaných nemohl znát, a Kaplíře požádala, aby od trvání na potrestání duchovního upustil.⁴²

Mezi kališníky můžeme zařadit rovněž Prokopa Dvořeckého z Olbramovic. Až do stavovského povstání veřejnými funkcemi nijak nevynikal, i když patřil mezi nejvyšší české berníky a jednou byl i krajským hejtmanem. Po defenestraci se stal direktorem a za vlády Fridricha Falckého podkomořím královských měst. Jeho vzdělání a precizní němčina jej předurčovaly k diplomatickým úkolům, ať už šlo o jednání s habsburskou stranou nebo se saským dvorem. Vírou byl Dvořecký sice kališník, ale smírlivý, s mnoha přáteli mezi katolíky a luterány. Na rozdíl od některých jiných kolegů asi nebyl nijak nadšený z obrazoborecké očisty chrámu sv. Víta na podzim roku 1619. Pavel Skála ze Zhoře dokonce tvrdil, že se jal společně s Vilémem st. z Lobkovic chrámové zařízení zachraňovat a jeho část nechal (především řezbářské ozdoby z hlavního oltáře) odnést do obou nových pražských luteránských kostelů, staroměstského sv. Salvátora a malostranského Nejsvětější Trojice.⁴³ Již Vincenc Kramář ale poukázal na to, že Skálovo tvrzení nelze nijak doložit.⁴⁴

Tobiáš Štefek z Koloděj pocházel z Náchodu, vrchnostenského města na východě Čech, u hranic s kladským hrabstvím, a byť se stal direktorem, sám byl původně poddaným rodiny jiného z direktorů, Albrechta Jana Smiřického ze Smiřic. Ve smiřických službách se coby regent dostal až na samotný vrchol patrimoniální správy – na dominiu, které bylo svého času největší v zemi. Věr-

³⁹ Nebyl v tomto směru výjimkou ani na Kaplířově statcích. V roce 1616 konzistoř potvrdila přijetí Kašpara Rezka (aneb Vališka Novopražského) mezi utrakvistické kněze a ten se pak stal farářem ve Voticích. TISCHER, F. *Dopisy konsistoře podobojí z let 1609–1619* II. Praha 1921, s. 362.

⁴⁰ JUST, J. (ed.). *Kněžská korespondence Jednoty bratrské z českých diecézí z let 1610–1618*. Praha 2011, s. 74–75, 90, 115, 128 a 130.

⁴¹ TISCHER, F. *Dopisy konsistoře podobojí z let 1609–1619* I. Praha 1917, s. 286. Předvolání proběhlo v květnu 1615.

⁴² Tamtéž, s. 109.

⁴³ JANÁČEK, J. (ed.), *Pavel Skála ze Zhoře. Historie česká*, s. 216.

⁴⁴ KRAMÁŘ, V. *Zpustošení Chrámu svatého Víta v roce 1619*, s. 100.

ná služba mu záhy přinesla i erb a přídomek, jímž se zařadil mezi nobilitované měšťany. Coby někdejší poddaný Smiřických a jejich loajální služebník byl kališnického vyznání. Jako takový se stal v září 1616 i jedním z defenzorů, tj. obránců utrakvistických práv a pražské univerzity.⁴⁵ V kontaktu byl i s Jednotou bratrskou, kterou Smiřičtí na svých panstvích tolerovali. Kupříkladu v roce 1612 Štefek korespondoval s novým bratrským biskupem Matějem Cyrem st. a informoval jej o bratrském knězi Václavovi Carionovi, tehdy duchovním v Konojedech na černokosteleckém panství, protože se Cyrovi dlouho neozýval.⁴⁶ Tentýž Cyrus přitom Štefka v jednom ze svých dopisů knězi Matouši konečnému označil za „úlisného našeho přítele“.⁴⁷ Proč by měl Štefek Jednotě bratrské nadbíhat, mi bohužel není známo. Pokud to tedy nemělo souvislost s jeho zájmem o kvalitního preceptora z řad českých bratří pro vlastního syna Štěpána a nevlastního Jana Havlíka z Varvažova, jejichž vychovatelem se stal právě v roce 1612 kladský rodák Jan Laubmann, v pobělohorském období mj. bratrský kazatel v polském Lešně. Laubmann oba Štefkovy syny doprovázel i na jejich studia do Brém.⁴⁸

Pokud jde o malostranského měšťana Kryštofa Kobera z Koberšperku (rovněž jednoho ze stavovských direktorů), v literatuře, i té nejnovější, se hovoří o jeho příslušnosti k Jednotě bratrské.⁴⁹ Zásadním pramenem, který by problematiku mohl vyřešit, je seznam pražských členů Jednoty, sepsaný v roce 1607 knězem Matoušem Konečným. Jenže ten neeviduje ani Kryštofa Kobera, ani jeho rodinu, i když jeho starší děti už dospívaly, nebo byly dospělé. Je opravdu možné, že by Kober unikl soupisu jen z toho důvodu, že se angažoval ve stavovské politice a pracoval v české komoře?⁵⁰ Domnívám se, že nikoli. Jak je navíc možné, že v roce 1602, po obnovení svatojakubských mandátů (namířených proti „pikartům“, ve skutečnosti však proti Jednotě bratrské), byl malostranský radní písař Jan Kocín z Kocinětu perzekuován, zatímco Kober si uchoval své místo v konšelském sboru?⁵¹ Přečteme-li si pozorně to, co si zapsal rožmberský kronikář, naše pochybnosti se ještě zvýší. Právě v červenci, kdy se stavové dočkali Majestátu, jim Petr Vok z Rožmberka půjčil mnohatisícovou částku a Březan zdůraznil, že šlo v tomto případě o zástupce utrakvistických, tj. kališnických stavů. Tím, kdo si jejich jménem pro peníze na Třeboň za Vokem přijel, nebyl nikdo jiný než v zacházení s penězi zběhlý Kryštof Kober z Koberšperka.⁵² Nejpádňější argument, vedoucí již téměř k jistotě, je ovšem ten poslední, z úplného závěru Koberova života. Zatímco na smrt odsouzeným členům Jednoty bratrské pobělohorská vláda znemožnila

⁴⁵ <https://stefek.estranky.cz/clanky/tobias-stefek-z-kolodej/> [cit. 10. března 2021].

⁴⁶ JUST, J. (ed.). *Kněžská korespondence Jednoty bratrské z českých diecézí z let 1610–1618*, s. 106.

⁴⁷ Tamtéž, s. 154.

⁴⁸ RŮČKOVÁ, M. (ed.). *Studium a korespondence kněžského dorostu Jednoty bratrské v letech 1610–1618*. Praha 2014, s. 230–231.

⁴⁹ BIŠKOVÁ, P. Městská rada na Malé Straně v letech 1547–1650. In *Documenta Pragensia* 21, 2002, s. 72; FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*, s. 26. Jenže druhá autorka podle všeho pouze vyšla z autorky první.

⁵⁰ FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*, s. 44–45.

⁵¹ Tamtéž, s. 25–26.

⁵² PÁNEK, J. (ed.). *Václav Březan. Životy posledních Rožmberků II*. Praha 1985, s. 606.

přítomnost kněze jejich víry, Kober přijímal svátost společně s dalšími kališníky od kněze Jana Rosacia Hořovského. A zatímco exekuované příslušníky jiných denominací ve svém díle o jejich hořkém konci Rosacius odbyl jednou nebo dvěma větami, či úplným mlčením, Koberovi věnoval celou stať. Navíc, Kober jej měl požádat, aby osobně dohlédl na pravověrnost jeho synů. Sotva může být pochyb, že šlo o kališníka a že se Matouš Konečný nedopustil nedopatření, když jej do svého seznamu neuvedl.

O tom, že byl kališnické víry bývalý kutnohorský primátor a jeden ze dvou mimopražských stavovských direktorů měšťanského původu Jan Šultys z Felsdorfu,⁵³ víme především díky jeho posledním chvilím, které zachytil kališnický kněz Jan Rosacius Hořovský. Na popraviště Šultys krácel právě po Kryštofu Koberovi. Těšil se přitom prý jako ostatní božími přísliby a slovy plašícími strach ze smrti. Přidal biblická slova o nepřítelích a jejich mylné představě, že když hubí jejich tělo, hubí tím i jejich duši. Odsouzení ale vědí opak, i to, že hned přijdou před tvář boží. Vzpomenul na své syny, zvláště na Mistra Jiřího Šultyse. Mluvil o něm jako o svém Jiříkovi, o němž se dověděl, že je vězněn ve svém domě. Rosacia poprosil, aby se za ním zastavil a vzkázal mu, že jej i jeho děti poroučí pánu bohu. Když byl povolán, rozloučil se a šel s knězem a jeho pomocníky na popravicí lešení a vestoje volal, že od svého mládí doufal v boha, kterému po pokleknutí poručil svou duši. Nakonec měl ještě latinsky zvolat, ať pro něj Kristus přijde a nenechává jej čekat.⁵⁴

Podobná slova platí o Šultysově kolegovi ze stavovského direktoria, žateckém primátorovi a kališníkovi Maxmiliánu Hošťálkovi z Javořice.⁵⁵ Z Hošťálkových slov před exekucí lze cítit zklamání z kapitálního trestu navzdory tomu, že jeho provinění bylo minimální, stejně jako bolest z opuštění rodiny s malými dětmi.⁵⁶ Uznal ale, že cokoli v direktoriu činil, bylo v souladu s jeho názorem. Když Rosacius ostatní těšil a činili tak i oni navzájem, chystajíc se na život věčný, připomínal si Hošťálek hříchy z mládí, i když doufal, že je z něj bůh sejme. Na popraviště šel Hošťálek po Šultysovi, prý značně zarmoucený a často vzpomínající na své děti. Při přečtení svého jména měl požádat boha, aby dohlédl na jeho cestu a on neusnul ve své smrti, čímž by jej nepřítel přemohl. Po cestě se s Rosaciem modlil. Na popravišti latinsky odříkal několik biblických vět. Poté poklekl a zvolal, že svou duši poroučí bohu.⁵⁷

Žádné podrobnosti ohledně konfese neznáme u novoměstského měšťana Jindřicha Kozla z Peclínovce. Studoval ale prokazatelně na pražské utrakvistické univerzitě, v září 1591 tu byl promován na bakaláře.⁵⁸ Víme, že od stavů v době povstání přijímal nejen nejrůznější úkoly, ale nepohrdl ani vysokým úřadem v zemské správě – stal se jedním ze šesti nejvyšších českých berníků. K pražské honoraci nepatřil ani tak svým spíše průměrným majetkem, jako svou

⁵³ K němu zvláště FIALA, J. Jan starší Šultys z Felsdorfu. In *Kutnohorské příspěvky k dějinám vzdělanosti české*, II. řada, 1. sešit, 1923, s. 17–27.

⁵⁴ *Koruna neuvadlá*, s. 328 a 367–368.

⁵⁵ O něm a jeho rodu ROEDL, B. *Žatecká rodina Hošťálků z Javořice*. Žatec 1997.

⁵⁶ Tamtéž, s. 177.

⁵⁷ *Koruna neuvadlá*, s. 329 a 369.

⁵⁸ HEJNIC, J. –MARTÍNEK, J. *Rukověť humanistického básnictví* 3. Praha 1969, s. 78.

prestiží, rozhledem a společenskými kontakty, které jej pojily s osobnostmi typu rektora pražské univerzity Marka Bydžovského z Florentina nebo lékaře Matyáše Borbonia z Borbenheimu. V humanistických kruzích byl velmi dobře znám. Pouze vzhledem k okolnostem (o luterána ani katolíka nešlo, soupis členů Jednoty bratrské jej nezná) a jeho členství mezi představenými novoměstské svatoštěpánské osady⁵⁹ předpokládám, že Kozel byl kališníkem.

Na základě farní příslušnosti – tentokrát k utrakvistickému kostelu sv. Jindřicha na Novém Městě pražském – lze podobně uvažovat o Ondřeji Kocourovi z Votína. Ten prakticky ničím nevynikal, novoměstským radním se stal až v době stavovského povstání⁶⁰ a patří nadále k nejméně poznaným postavám staroměstské exekuce.

Kališníkem byl jistě i novoměstský měšťan Michal Wittmann, který se v době povstání připojil k prohlášení o boji proti císaři do poslední kapky krve a až do definitivního rozhodnutí a od srpna 1618 se účastnil organizace novoměstských domobranců do vojenských útvarů.⁶¹ Jeho početné kontakty s utrakvistickým kostelem sv. Jindřicha jsou pro otázku jeho konfese jasnou indicií.⁶²

Poslední oběť staroměstské exekuce, Šimon Vokáč z Chyš a Špicberku, by také novoměstským měšťanem, ale teprve odnedávna, do Prahy přišel ze Dvora Králové nad Labem.⁶³ Ačkoli měl být horlivým kališníkem,⁶⁴ nezanechal o jeho posledních chvílích kněz Rosacius žádné svědectví. Naproti tomu, v českobratrském archivu v Herrnhutu se dochoval kancionál a k němu přivázaný rukopis práce *Registrum osob zejména dle abecedy položených, kdo kterou píseň v kancionálu tomto složil*, vzadu s dodatečně přivázanými listy s opisem sedmnácti písní, které byly zkomponovány v exilu, některé i se jménem autora. Na přední i zadní desce vazby je erbovní supralibros Šimona Vokáče.⁶⁵

Jednotu bratrskou na popravišti reprezentoval především Václav Budovec z Budova, exekuo vaný jako druhý v pořadí, hned po Šlikovi. Majitel panství Mnichovo Hradiště proslul i za českými hranicemi jako autor knihy *Antialkorán*, ostré polemiky s islámem. Stavovským předákem byl spíše v době kolem vydání Rudolfova majestátu, za stavovského povstání již za zenitem. Společně s Petrem Vokem z Rožmberka a Karlem st. ze Žerotína však patřil k čelným představitelům Jednoty bratrské po několik předbělohorských dekad. I vzhledem k poloze svých majetků měl Budovec blízko k mladoboleslavskému sboru, v jehož rámci získal funkci správce bratrského majetku, mj. společně s Bohuchvalem Berkou z Dubé. Osobně se také zúčastnil nejednoho jednání vedení bratrských duchovních a pokud šlo o nějaké spory mezi členy Jednoty bratrské, dobrovolně se navrhoval za

⁵⁹ WINTER, Z. *Život a učení na partikulárních školách v Čechách v XV. a XVI. století. Kulturně-historický obraz*. Praha 1901, s. 230.

⁶⁰ MENDELOVÁ, J. (ed.). *Dekrety reformační komise pro Nové Město pražské z let 1627–1629*. Praha 2009, s. 170.

⁶¹ Tak i HRDINA, K. (ed.). *Pavel Ješin z Bezdězí. Posmrtná pamět českým hrdinům*. Praha 1938, s. 30.

⁶² „Obecné dobré velebiti, zlé tupiti a lidské spravedlnosti jedrovati...“, *Výbor statí Jaroslavy Mendelové k dějinám městské správy*. Praha 2012, s. 216.

⁶³ MENDELOVÁ, J. (ed.). *Libri civitatis VI*, s. 246–247.

⁶⁴ *Ottův slovník naučný* 26, Praha 1907, s. 907.

⁶⁵ JUST, J. (ed.). *Kněžská korespondence Jednoty bratrské z českých diecézí z let 1610–1618*, s. 268.

smírčí stranu. Od roku 1601 byl bratrským biskupem se sídlem v Mladé Boleslavi Bartoloměj Němčanský, kterého Budovec zanedlouho, po obnovení protibratrských mandátů, ukrýval na svém zámku v Zásadce.⁶⁶ Po roce 1609 Budovec patřil společně se Šlikem k hlavním iniciátorům vyjednávání pražské univerzity s Jednotou bratrskou ohledně využívání Betlémské kaple, když se centrum Jednoty přesunulo do Prahy.⁶⁷

Komárovský pán, podnikatel v produkci železa, politik a diplomat, znalec soudobého práva a soudní rada, dvojnásobný stavovský direktor, defenzor, krajský hejtman, karlístejnský purkrabí, podkomoří královských věnných měst, nejvyšší český berník, královský rada a komorník – tím vším postupně a v mnoha případech zároveň byl ve svém nijak dlouhém životě Jindřich Otta z Losu, další příslušník Jednoty bratrské. Když vrcholila jednání o Majestát, prodral se mladý, ale již politicky zkušený Jindřich Otta do popředí celozemského dění. Koncem června byl zvolen do stavovského direktoria za rytířský stav a následně byl přítomen i dalším dějinným událostem.⁶⁸ Jistě se dočkal i uznání od čelných představitelů své církve. Vřelý vztah k nim choval nejen Jindřich, ale i jeho žena Eliška. S biskupem Matějem Cyrem st. řešil Otta na jaře 1617 obsazení fary na svém statku bratrským duchovním. O rok později byl v kontaktu také s Janem Cyrilem Třebíčským, novým bratrským biskupem, předtím kazatelem v Betlémské kapli. V létě téhož roku Cyrill po návštěvě u Jindřicha Otty vyřizoval vřelý pozdrav knězi Matouši Konečnému a vzkazoval, že mu u něj komárovský pán zanechal pět svazků železa, které si mohl Konečný kdykoli vyzvednout. Cesta přes brdské lesy k Ottovi přitom mohla být pro kněží a jejich posly (a nejen pro ně) poměrně dobrodružná, ne-li přímo nebezpečná. Kupříkladu Cyrův posel byl při svém návratu z Komárova do Prahy ohrožen nějakými „lotry“ hned dvakrát. Otta tehdy (1616) ale biskupa zklamal, protože za ním odmítl přijet do hlavního města a pomoci vyřešit blíže neuvedenou spornou záležitost. S paní Dorotou Cyrillovou i Alžbětou Konečnou se dobře znala Jindřichova žena Eliška. Alžbětě Konečné přes Dorotu Cyrillovou totiž posílala (1612) nějaké věci i s receptem – podle všeho ingredience na přípravu medikamentu.⁶⁹

Členem Jednoty bratrské měl být i Vilém Konecchlumský z Konecchlumí, drobný, ba téměř nemajetný rytíř z Čáslavského kraje, původem ovšem z Jičína. V roce 1605 se zúčastnil tažení do Uher a bojů o Skalici, při nichž byl vážně zraněn. V době stavovského povstání vedl vojenskou krajskou hotovost, za což byl odsouzen k trestu smrti.⁷⁰ Byl-li skutečně českým bratrem, nemohl dostat poslední zaopatření od kněze své víry. Zastoupil jej kališnický duchovní Jan Rosacius, který se ovšem nad případným jinověřectvím Konecchlumského (na rozdíl od jiných)

⁶⁶ Tamtéž, s. 29, 30, 144 a 226.

⁶⁷ FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*, s. 31.

⁶⁸ JIREČEK, J. (ed.). *Paměti nejvyššího kancléře Království českého Viléma hraběte Slavaty I, 1608–1609, pak 1618–1619*. Praha 1866, s. 331 a 348.

⁶⁹ JUST, J. (ed.). *Kněžská korespondence Jednoty bratrské z českých diecézí z let 1610–1618*, s. 147, 164, 179, 184, 190, 294.

⁷⁰ Ke Konecchlumskému zvláště *Doba bělohorská a Vilém starší Konecchlumský z Konecchlumí*. Jičín 1923.

kupodivu nepozastavil. Když jej 20. června 1621 navštívil ve vězení v budově purkrabství i se svými pomocníky, aby mu poskytl velebnou svátost, dověděl se od starého rytíře mj. i to, že neví, proč by měl zemřít, svou vinu považoval (nutno říci, že oprávněně) za minimální. Když jej při exekuci zavolali, svá slova zopakoval a dodal, ať jej tedy Kristus nechá zemřít smrtí spravedlivých a přijme jeho duši do svých rukou. Nakonec se společně s Rosaciem pomodlil a poté byl štat.⁷¹

Z měšťanů náležel k Jednotě bratrské mj. Šimon Sušický ze Sonnenštejna, staroměstský měšťan a stavovský úředník. Ve svém sboru zaujímal přední místo. Roku 1612 bychom jeho jméno našli mezi jednatřiceti signatáři smlouvy mezi pražskou univerzitou a Jednotou bratrskou, na jejímž základě tato církev získala pro své potřeby Betlémskou kapli a pro vzdělávání svého dorostu školní prostory v budově Nazaretské koleje v jejím sousedství.⁷² Společně s oběma bratry Fruweiny, Martinem a Benjaminem, či Janem Teodorem Sixtem z Ottersdorfu měl navíc náležen k významným finančním podporovatelům Jednoty.⁷³ V rámci spolufarníků k jeho dobrým přátelům náležel Adam Skála ze Zhoře, umírající roku 1610 a zanechávající po sobě kromě dospělého, zhruba sedmadvacetiletého syna Pavla (pozdějšího autora slavné *Historie církevní*), který se stal poručníkem svých mladších sourozenců. Podle otcova přání mu měl pomáhat i Šimon Sušický.⁷⁴

Sušický byl nevlastním otcem dalšího z odsouzenců: Jan Kutnauera ze Sonnenštejna, staroměstského měšťana a radního, v době stavovského povstání důstojníka městské hotovosti. Seznam pražských věřících z pera kněze Jednoty bratrské Matouše Konečného Kutnauera zachytil v roce 1607, zatím svobodného a bezdětného.⁷⁵

Strakonickým rodákem, novoměstským radním písařem, vzdělaným mužem s úzkými vazbami k pražské univerzitě, defenzorem z dob zápasu o Majestát, stavovským direktorem a jedním z nezpochybnitelných vůdců stavovské opozice měšťanského původu byl Valentin Kochan z Prachové. Pokud jde o jeho náboženské vyznání a o to, do kterého kostela chodil, jsme na vážkách. Kališnický kněz Rosacius sice tvrdil, že byl Kochan příslušníkem Jednoty bratrské,⁷⁶ jenže soupis jejích pražských členů z roku 1607 jej nezná.⁷⁷ Že by zapisovatel, kněz Matouš Konečný, jeho jméno nějakým nedopatřením opomenul, je málo pravděpodobné. Nelze proto nevzít v úvahu eventuální Kochanovu konverzi (resp. veřejné přihlášení) od kališnictví k Jednotě bratrské, k níž mohlo dojít někdy po roce 1609, který českým bratřím přinesl potvrzení legální existence.

Václav Litoměřický z Jizbice, pouhý řadový obyvatel Nového Města pražského, ani direktor, ani radní, dostal kapitální trest za provinění, které snad proviněním

⁷¹ *Koruna neuvaďlá*, s. 336 a 360.

⁷² WINTER, Z. *Děje vysokých škol pražských od secessí cizích národů po dobu bitvy bělohorské (1409–1622)*. Praha 1897, s. 119.

⁷³ FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*, s. 61.

⁷⁴ Tamtéž, s. 175.

⁷⁵ Tamtéž, s. 70/71.

⁷⁶ *Koruna neuvaďlá*, s. 330.

⁷⁷ FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*, s. 330.

ani nebylo. Odhlédneme-li od koupě jednoho stavu konfiskovaného duchovního majetku, který po bělohorské bitvě obratem vrátil, dokázala mu exekuční komise vytknout jedno jediné: že napomáhal vyrabovat opuštěnou jezuitskou kolej na Starém Městě pražském.⁷⁸ Na studia se ve svém mládí vypravil až do Annabergu v saské části Krušnohoří, studoval tedy na luteránské vzdělávací instituci. Po návratu se oženil s Annou Skálovou ze Zhoře. Aniž by stihli dát život nějakým dětem, mladá paní zemřela. Václav se poté oženil podruhé, a to s Alžbětou, dcerou staroměstského měšťana Matěje Zoubka.⁷⁹ Ani toto manželství netrvalo dlouho. V soupise pražských členů Jednoty bratrské od Matouše Konečného z roku 1607 je totiž Litoměřický zachycen na Starém Městě pražském ve svatojakubské čtvrti, nikoli ovšem s manželkou, nýbrž s „pokojnicí“ (tj. hospodyní) Barborou.⁸⁰ Neměl asi ani vlastní dům, jen pronajatý byt. Z toho to bylo kousek do jeho zaměstnání – učil na škole při Týnském chrámu.

V soupise nově přijatých členů Jednoty bratrské z počátku 17. století je uveden Jiří Řečický, zámožný novoměstský měšťan a radní, další z exekuoovaných, společně se ženou Martou.⁸¹ Jako příslušníka Jednoty bratrské ho ostatně zná i jiný soupis bratrského kněze Matouše Konečného, ze stejného roku (1607), pro pražská města. Eviduje jej ale překvapivě bez manželky – a také bez dětí.⁸² Manželé Řečičtí neměli žádné potomky ani tehdy, ani později. Pokud se jim nějakí narodili, nedožili se vyššího věku. Jelikož patřil k příslušníkům Jednoty bratrské, poslední útěchy se mu od jeho kněze před exekucí nedostalo. Snad se s modlitbami alespoň připojil ke kališníkům, jimž přítomnost duchovního odepřena nebyla. Na popravišti ztratil hlavu hned po svém nedávném kolegovi z novoměstské rady Ondřejovi Kocourovi z Votína. Obě části jeho těla převzala podruhé ovdovělá Marta a postarala se o jejich pohřeb, bohužel, na nám neznámém místě. Snad při kostele sv. Štěpána, který byl Jiřího bydlištěm nejbližší.

Shrneme-li dosud uvedené, můžeme konstatovat, že sedmadvacet obětí pražské exekuce z června 1621 představovalo rozličnou směs příslušníků čtyř konfesních orientací. Jediným popraveným katolíkem se stal Diviš Černín z Chudenic. Exekuoovaných luteránů bylo patrně sedm (Jáchym Ondřej Šlik, Fridrich z Bílé, Bohuslav z Michalovic, Jiří Hauenschild z Fürstenfeldu, Leandr Rüppel z Ruppachu a Nathanael Vodňanský z Uračova), u jednoho z nich, Michalovice, panuje ale nejistota. Členů Jednoty bratrské bylo osm (Václav Budovec z Budova, Jindřich Otta z Losu, Vilém Konecchlumský z Konecchlumí, Šimon Sušický ze Sonnenštejna, Jan Kutnauer ze Sonnenštejna, Valentin Kochan z Prachové, Václav Litoměřický z Jizbice a Jiří Řečický), přičemž jeden z nich, Kochan, se mohl k českým bratřím hlásit teprve odnědáva. Zbývajících jedenáct (konvertita od katolictví Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic, Kašpar Kaplíř ze Sulevic, Kryštof Kober z Kober-

⁷⁸ BÍLEK, T. *Dějiny konfiskací v Čechách po r. 1618* I, s. 359–360.

⁷⁹ FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru*, s. 143.

⁸⁰ Tamtéž, s. 77.

⁸¹ Srovnej tamtéž, s. 116 (přepis zápisu), 117 (snímek příslušného folia), 168 (biogram Jana Cyrilla z Kyršfeldu) a 170 (biogram Jiřího Řečického).

⁸² Tamtéž, s. 89.

šperku, Prokop Dvořecký z Olbramovic, Tobiáš Štefek z Koloděj, Jiří Šultys z Felsdorfu, Maxmilián Hošťálek z Javořice, Jindřich Kozel z Peclinovce, Ondřej Kocour z Votína, Michal Wittmann a Šimon Vokáč z Chyš a Špicberku) bylo podle všeho kališníky, menší nejistota zůstává jen u Vokáče. Je přitom nezodpovězenou otázkou, zda právě konfesní příslušnost nemohla být také jedním z klíčů pro definitivní výběr exekuovaných účastníků českého stavovského povstání.

K otázce konfesní příslušnosti obětí staroměstské exekuce (1621)

Domnělý útlak a porušování Rudolfova majestátu (1609) dovedly českou stavovskou opozici v květnu roku 1618 k otevřené neposlušnosti vůči habsburské vládě a následně i k volbě nového panovníka, Fridricha Falckého. Dva a půl roku bojů skončilo stavovskou porážkou v bitvě na Bílé hoře v listopadu 1620. Ti z předáků povstání, kteří po bělohorské bitvě neuprchli s Fridrichem Falckým za hranice, se poddali a doufali v milost císaře Ferdinanda II. i jeho českého místodržícího Karla z Lichtenštejna. Zpočátku skutečně nic nenasvědčovalo tomu, že by se císař hodlal se svými odpůrci vypořádat krvavě. Jenže Ferdinand mezitím se svými poradci ve Vídni pracoval na seznamu provinilců, který do Prahy v únoru 1621 a obratem začalo zatýkání. Vězni pak byli vyslýcháni před Lichtenštejnovým soudním tribunálem, který navrhl tresty, většinou kapitální, navíc zostřené. Počty se v průběhu procesu měnily, a i z konečných osmadvaceti jmen se nakonec díky jednomu omilostnění přímo na popravišti stalo jmen sedmadvacet.

Sedmadvacet obětí pražské exekuce z 21. června 1621 představovalo rozličnou směs příslušníků čtyř konfesních orientací. Jediným popraveným katolíkem se stal Diviš Černín z Chudenic. Exekuovaných luteránů bylo patrně sedm (Jáchym Ondřej Šlik, Fridrich z Bílé, Bohuslav z Michalovic, Jiří Hauenschild z Fürstenfeldu, Leandr Rüppel z Ruppachu a Nathanael Vodňanský z Uračova), u jednoho z nich, Michalovice, panuje ale nejistota. Členů Jednoty bratrské bylo osm (Václav Budovec z Budova, Jindřich Otta z Losu, Vilém Konecchlumský z Konecchlumí, Šimon Sušický ze Sonnenštejna, Jan Kutnauer ze Sonnenštejna, Valentin Kochan z Prachové, Václav Litoměřický z Jizbice a Jiří Řečický), přičemž jeden z nich, Kochan, se mohl k českým bratrům hlásit teprve odněávna. Zbývajících jedenáct (konvertita od katolictví Kryštof Harant z Polžic a Bezdruzic, Kašpar Kaplíř ze Sulevic, Kryštof Kober z Koberšperku, Prokop Dvořecký z Olbramovic, Tobiáš Štefek z Koloděj, Jiří Šultys z Felsdorfu, Maxmilián Hošťálek z Javořice, Jindřich Kozel z Peclinovce, Ondřej Kocour z Votína, Michal Wittmann a Šimon Vokáč z Chyš a Špicberku) bylo podle všeho kališníky, menší nejistota zůstává jen u Vokáče. Je přitom nezodpovězenou otázkou, zda právě konfesní příslušnost nemohla být také jedním z klíčů pro definitivní výběr exekuovaných účastníků českého stavovského povstání.

VARANNÓ – EGY FELSŐ-ZEMPLÉNI MEZŐVÁROS, MINT REFORMÁTUS KULTURÁLIS CENTRUM A KORA ÚJKORBAN

DIENES Dénes

Vranov – Upper-Zemplín landlord town, as an important cultural center in the Early modern age

*In the Zemplín territory, where free royal towns were absent, landlord towns and small towns played an important role in economic, social, and cultural development. The most important were the small towns of Tokajské Podhorie, but, as the latest research shows, northern small towns also played an important role in confessional and cultural life of the region. Vranov belonged to the medium-sized landlord towns with Slovak and Hungarian population. By the end of the Middle Ages, Vranov disposed of a school, what is proven by the names of the students at the University of Kraków, who came from Vranov. Swiss Reformation won in the town in the last third of the 16th century, because reformed preachers had been active in the town since the 1560s. Local landlords, mainly the Báthorys, had a great importance for the spread of the Reformation. In Vranov there were mainly two preachers, one for the Slovak and one for the Hungarian churchgoers, including the landlords. The town used two churches for the service and there was also a school. In 1597, a Hungarian preacher Andrej Mednyenszky was elected the Zemplín representative of the senior and his role was to administer Slovak Evangelical congregations in the surrounding of Vranov. The local reformed parish was well secured materially; it took pensions from the two branches in Žipov and Višňov. In 1620, Martin Csombor Szepesi, the famous theologian, the author of the known Hungarian travelogue *Europica Varietas*, or *Dvorná škola*, became a Reformed preacher in Vranov. He also educated the young Štefan Nyári. The situation of the Reformed population got worse in the 30s, because also re-catholicized Drugeths gained ownership. The Pauline Fathers came into the town and gradually, conflicts between the Protestants and the rest of the Catholic population began to rise.*

Keywords: *Reformation, Vranov, the Báthorys, Reformed congregation, school, Early modern period.*

A történelmi Zemplén vármegye a kora újkorban meglehetősen fontos szerepet játszott Felső-Magyarország kulturális életében, annak ellenére, hogy teljesen várostalan vidék volt. A bennünket most közelebbről érdeklő északi régió pedig még a szabad királyi városokkal sem volt olyan intenzív gazdasági kapcsolatban, mint a Hegyalja, amely szőlőkultúrájának és a borkereskedelemnek köszönhetően meglehetősen előnyös helyzetben volt az említett területhez képest. A szorosabb gazdasági kapcsolatoknak a hiánya pedig nyilvánvalóan befolyást gyakorolt a kulturális közegre: az egyházi élet s azon belül az iskolázás színvonalának alakulására. Ennek ellenére a 18 zempléni mezővárosból három település is ezen a vidéken erősödött meg s nőtt a környező falvak szintje fölé gazdaságilag és kulturálisan

egyaránt. A 16. század közepének adólajstromai alapján Homonnán 105, Varannón 69, Sztropkón pedig 51 háztartást találunk, megközelítően 600-400-300 lakossal.¹ Majd egy emberöltővel később 1598-ban Homonnán 100, Sztropkón 82, Varannón 75 házat írtak össze, s ennek alapján inkább a lakosság számának stagnálását állapíthatjuk meg, csak Sztropkón figyelhetünk meg némi növekedést.² Ezekben az években ugyan intenzíven költöznek erre a vidékre is a rutének, de inkább választják az irtás-falvakban rejlő lehetőségeket, mint a mezővárosokba való beköltözést, erre csak majd a 17. század második felében találunk jellemző adatokat.

A kulturális sokszínűséget az etnikai kevertség, pontosabban szólva az egymás mellett élés biztosította. Sztropkón a középkorban sok német lakott, de a 16. század közepén már nem fordulnak elő német családnevek, a szlovákok mellett viszont vannak magyarok (Szekeres, Kovács, Fazekas), Homonnán magyar többség volt, Varannón viszont azonos lehetett a magyar és szlovák etnikum aránya.³ Ezen a vidéken a magyar nyelvhatár félsziget-szerű nyúlványa ékelődött be a német és szlovák – majd pedig a rutén – etnikai közösségek tömbjébe.⁴

A középkori egyházi életre meglehetősen világos fényt vet egy-egy település iskolájának működése. A bécsi s esetünkben inkább a krakkói egyetemet látogató ifjak számát érdemes itt megemlíteni. Az 1450-1525 közötti évtizedekben Sztropkóról 9, Homonnáról 12, Varannóról pedig 13 ifjú tanult a lengyel egyetemi városban, amely ekkor már Kelet-Közép-Európában egyre inkább a humanizmus fellegrárájának számított.⁵ Sztropkóval kapcsolatos az az információ 1515-ből, mely szerint iskolamesterénél három kódex volt.⁶ Varannó egyházi életének szervezettségére és színvonalára pedig egyaránt jó fényt vet az 1520-ból fennmaradt adat.⁷ Eszerint az itteni egyháznak ekkor a plébános mellett káplánja is volt, akit Györgynek hívtak. János iskolamester pedig rendelkezett a baccalaureatus egyetemi fokozattal, ami az iskola kiválóságát jelzi. Az is figyelemre méltó, hogy Homonnán és Varannón a ferencesek rendházakat hoztak létre.⁸

Miután igen fontos mecénási szerepet játszottak az egyházi életben, a birtokosok személye egyáltalán nem közömbös, amikor Varannó mezőváros kulturális életének fontos szereplőit és tevékenységüket vázoljuk fel. A 16. század közepén az Ecsedi Báthoryak csicsvai uradalmához tartozik a mezőváros, földesura Bátho-

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

² DÁVID, Z. *Az 1598. évi házösszeírás*. Budapest : KSH Levéltára, 2001, 601-652.

³ BEŇKO, J. *Sztropkov: monografia mesta*. Gradus, 1994. KNIEZSA, I. *A magyar és szlovák családnevek rendszere*. Budapest, 1965.; Uő: *Adalékok a magyar-szlovák nyelvhatár történetéhez*. Budapest, 1941. HOFFMANN, I. *Szempontok és módszerek a személynév és etnikum összefüggésének vizsgálatához*. Névtani Értesítő 40. 2018. 29-52.

⁴ KOCISIS, K. – KOCISIS-HODOSI, E. *Ethnic geography of the Hungarian minorities in the Carpathian Basin*. Budapest, 1998. 18. 1. sz. térkép.

⁵ KUBINYI, A. *A középkori magyarországi városhálózat hierarchikus térbeli rendjének kérdéséhez*. Településtudományi Közlemények, 1971. 58-78.

⁶ BÉKEFI, R. *A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig*. Budapest, 1910. 507. Uo. 508.

⁸ CSÁNKI, D. *Magyarország történeti földrajza a Hunyadiak korában*. Budapest, 1890, 337-367.

ry György. Felesége Somlyai Báthory Anna már Drágffy Gáspár özvegyeként is világos jelét adta a reformáció támogatásának, hasonlóképpen Homonnai Drugeth Antal feleségeként, majd harmadik férje oldalán sem volt közömbös az ügy iránt. Fia Ecsedi Báthory István, az elkötelezett református főúr és író, úgy emlékezett meg róla, hogy kegyessége a legfőbb irányadó volt számára, ezért édesanyja mellett kívánt temetkezni. „Mert hogy az én szerelmes atyám és anyám az varannai szentegyházban fekszenek, akarnám ha én is együtt fekhethném vélek koporsómban. Ezokáért is, mert az én szerelmes édesanyám, az nagyságos Somlyai Báthori Anna asszony, ki engem az igaz vallásban feltartott és nevelt, ott fekszik temet-tetvén.”⁹

Varannó reformációjának folyamatát nem ismerjük, csupán a végeredményt: a mezőváros a 16. század utolsó harmadában a II. Helvét Hitvallás keretei között élte vallásos életét. Van azonban egy figyelemre méltó adatunk a Wittenbergi Egyetem ordinációs anyakönyvéből: „*Numero 168. Gregorius Werpetz, Ungarus, vocatus est ad gubernandam Ecclesiam Christi, in suam patriam, nempe Varano, quod oppidum situm est in sup. partibus Hung. die 24 Xbris anno 1561 ordinatus.*”¹⁰ (A magyar Verpetz Gergely hívatott el Krisztus egyházának kormányzására, a saját hazájába, tudniillik Varannóra, amely mezőváros Felső-Magyarországon van. Felszenteltetett 1561. december 24-én.) A lapszéli jegyzet még hozzáteszi: „*Natus in oppido Vngariae Warano versatus hic septem menses.*” (Magyarországon, Varannón született, itt (Wittenbergben) tartózkodott hét hónapig.) E néhány sorba ágyazott adatsor először azt teszi világossá, hogy a 16. század derekán Varannó protestantizmusát nem lehet megkérdőjelezni. Verpetz Gergely a mezőváros szülőtte, nyilván itt járt iskolába is, neveltetése lutheránus szellemben folyt, majd a mezővárosi tanács – feltehetően a patrónus támogatását bírva – őt választotta a település papjává. Wittenbergben szenteltette fel magát, ez a gesztus nyilvánvaló és egyértelmű elutasítása a katolikus megyéspüspök jurisdictiójának.

Miután Báthoryné Homonnai Fruzsina 1580-ban templomot építtetett a magyarok számára, a mezővárosban két templom szolgálta a vallás ügyét.¹¹ Korábbi munkáimban úgy véltem, hogy a kortársak által „tótok temploma”-ként emlegetett középkori templom a szlovák lutheránusok istentiszteleti helye volt, azaz a mezővárosban két, eltérő hitvallású protestáns felekezet élt együtt.¹² A források újraolvasása és értékelése során viszont arra a meggyőződésre jutottam, hogy ez az alapállás félreértés volt, valójában a varannói szlovákok és magyarok egyaránt helvét hitvallásúak voltak. A kortársak ugyan külön emlegették a magyarokat és szlovákokat, de különbségtételük nem a konfesszióra vonatkozott, hanem a liturgia nyelvére. Az is megtévesztett, hogy Varannón ragaszkodtak még a 17. században is a lutheránus papi liturgikus viselet, az alba felvételére. „*Bergerus uram az Alba*

⁹ Ecsedi Báthory István végrendelete 1603. Bevezetéssel közreadja VADÁSZ, V. Fiala Filológusok Füzetek, Korai Újkor 1. Szeged, 2002, 26.

¹⁰ Magyar Evangélikus Egyháztörténeti Emlékek, I. (Szerk.): Prónay Dezső – Stromp László, Budapest 1905, 19.

¹¹ Adalékok Zemlén Vármegye Történetéhez, 1902. 96.

¹² DIENES, D. A Tiszáninnen Református Egyházkerület története. A kezdetektől a türelmi Rendeletig. Sárospatak : Hernád Kiadó, 2017, 152.

felől azt mondja, hogy Váczi uram akaratóból vötte fel és az elébbi usus szerént él vele, mert úgy találta volt. Akarná, ha az Eccésia communi autoritate per formam visitationis Varannóra jövé, ő maga el kivetné, mert őneki is ellene vagyon és semmit nem gyönyörködik benne. Váczi uram azt mondotta volt Bergerusnak Mikóházán Máriássy György előtt, hogy ha fel nem veszi az Albát, tehát Varannón nem lakhatik, mert ott fel szokták venni, és ha elsőben fel nem veszi, tehát felet-te nagy háborúságot szerez.¹³ Miskolci Csulyak István 1629-ben jegyezte ezt fel, amiből tévesen következtettem a lutheránus hitvallásra. Berger Péter ugyanis, aki szlovák prédikátor volt Varannón, éppen hogy nehezményezte az alba viselését, s szerette volna a szokást (usus) elhagyni, tehát nem a Varannón érvényes hitvallásból következett ez a liturgikus viselet, különben nem szólította volna fel az egyházmegye elöljáróit, hogy szüntessék azt meg. Debreceni Ember Pál mindenképpen hiteles tudósítása pedig végképp megerősíti azt, hogy a zempléni mezővárosban a szlovákok és a magyarok egyaránt reformátusok voltak. „Eodem Anno (1630) in Hungaria Varanoviae, oppido Comitatus Zempleniensis, Templum Reformatorum Nationis Slavonicae, per Caesareos Commissarios pro Monachis Franciscanis occupatur.”¹⁴ (Ugyanabban az esztendőben, Magyarországon Varannón, Zemplén vármegye mezővárosában, a szláv nemzet református templomát a császári küldöttek a ferences szerzetesek számára elfoglalták.) Ugyanő, a magyar templom 1640. évi elvételét említve szintén egyértelműen fogalmaz, amikor „Reformatorum Nationis Hungaricae”-ről beszél.¹⁵

Ecsedi Báthory György, halálának közeledtét érezvén, 1569. április 3-án Varannón végrendelkezett, a tanúk között Ilosvai Benedek magister, varannói főpredikátor is jelen volt.¹⁶ Ilosvai az első ismert református lelkipásztor mostani ismereteink szerint a zempléni mezővárosban. Korának kiemelkedő protestáns lelkipásztora.¹⁷ Minden bizonnyal tanult Ilosván, de egészen bizonyos, hogy Stöckel Lénárt diákja volt Bártfán, innen ment Wittenbergbe, ahol a magyar coetus tagja lett, az egyetemre 1558. július 7-én iratkozott be, 1561. március 4-én magiszterre avatták. Hazajött Magyarországra 1563-ban, de csak annyi időre, hogy feleségül vegye a naplóíró márkusfalvi lelkész, Briccius Kokavinus¹⁸ nevelt leányát, Juliannát, majd visszatért a szász egyetemi városba. 1564 augusztusában már ismét hazájában volt, ahol néhány éven keresztül az akkor már meglehetősen csekély számú lutheránus magyar lelkészek közösségét erősítette, szemben a reformátusokkal. Ennek köszönhetően a haláláig hűséges lutheránus Alaghy János birtokán, Tállyán lett lelkipásztor, miután február 20-án Michael Radaschin, az ötvárosi evangélikus egyházmegye esperese Eperjesen felszentelte. Időközben

¹³ Zempléni vizitációk 1629–1671. Miskolci Csulyak István zempléni esperes és hivatali utódainak feljegyzései. (Szerk.): Dienes Dénes. Sárospatak, 2008. 30.

¹⁴ Ember – Lampe: *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania...* Utrecht, 1728. 364.

¹⁵ Uo. 390.

¹⁶ Magyar Országos Levéltár NRA 843/11.

¹⁷ SZABÓ, A. *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613.* Budapest : Balassi Kiadó, 2017. 155–156. / Humanizmus és Reformáció 37./

¹⁸ KULCSÁR, P. *Naplók és útleírások a 16–18. századból.* = Irodalomtörténeti Közlemények, 2004/3. 387.

konfessziót váltott, Varannón már bizonyosan reformátusként szolgált. Innen 1573 körül Gyulafehérvárra hívták, ahol később jelentős szerepet játszott az erdélyi református egyház újjászervezésében. Magas színvonalú képzettsége vitán felül áll. Varannón egy nászéneket (epithalamion) írt Nádasdy Ferenc és Báthory Erzsébet esküvőjére latinul (Krakkó, 1571). Itteni szolgálatának néhány esztendeje alatt egészen bizonyos, hogy kapcsolatban állt a huzamosan ott tartózkodó Ecsedi Báthory Istvánnal. Merész feltételezés-e, hogy lelkipásztori munkája során hatott a fiatal főúr elmélyülő vallásosságára, melynek kifejező bizonyosságát adják meditációi, melyeket a zempléni mezővárosban kezdett papírra vetni. *„Ezt az könyvecskét el kezdtem vala írni varannai házamnál, nagy nyomorúságomnak idején.”*¹⁹

Ilosvai Benedeket Ceglédi Ferenc követte Varannón, 1579-ig volt itt, majd sárospataki és királyhelmeci lelkészkedést követően 1594-től ismét a főúr prédikátora Ecseden.²⁰ A wittenbergi egyetemre 1553. november 6-án iratkozott be, a magyar coetus alapító tagja. 1558 tavaszán a krakkói egyetemet látogatta, azon utolsó protestáns diákok egyikeként, akiket még ekkor ott megtűrték. Egy ideig esperese is volt a zempléni egyházmegyének. Felesége Kopácsi István sárospataki főprédikátor Erzsébet nevű leánya volt. Nagy könyvgyűjtő hírében állt, Báthory Istvántól tudjuk, hogy az ecsedi egyházra hagyta könyveit: *„Az szegény Ceglédi Ferenc uram, prédikátorom hagyott vala az ecsedi ecclesiának könyveket, sokat.”*²¹ Benne Ilosvai mellett még inkább sejthetjük azt a prédikátort, aki formálhatta Báthory kegyességi műveit. Vélekedésünket megerősíti, hogy testamentumában a főúr ecsedi prédikátorára hagyta a kéziratait, hogy *„corrigaljon, ahol szükség, az Beza, Calvinus és az Zanchius írási értelme szerint.”*²² Ceglédi ekkor (1603) már nem élt, de Báthory nyilatkozata nyilvánvalóvá teszi, hogy prédikátorai ismerték írásait és formálhatták azokat, hiszen szerzőjük egy életen át javíttatta, csiszolgtatta a szöveget, és bizonyára kikérte prédikátorai véleményét is mindvégig.

Ecsedi Báthory István Varannón tartotta az esküvőjét Homonnai Fruzsinával 1579-ben: *„Bátori István vőtte az Humonnai Ferencz leányát Varannón fársáingban.”*²³ A főúri pár ezután még három évig itt élt, 1582-ben elköltöztek Ecsedre. Báthory varannói patrónusi szerepe ezzel egyáltalán nem szűnt meg. Andreas Mednicenus 1591. november 21-én tagja lett a magyar coetusnak Wittenbergben, hat nappal később az egyetemre is beiratkozott, Ecsedi Báthory István alumna volt.²⁴ Minden bizonnyal szlovák anyanyelvű volt, de Wittenbergben a szálását is a magyarok között tartotta, az anyakönyvben „Ungarus”-ként jelöltette magát, ami a kora újkorban nem feltétlenül nemzetiségi azonosságot hangsúlyozott, sokkal inkább humanista örökségként élő, a szülőföld vagy a választott haza iránti szeretetet jelentő önmeghatározás volt. Ugyanakkor magyarul is beszélt,

¹⁹ *Ecsedi Báthory István meditációi*, sar. Erdei Klára, Keveházi Katalin. Budapest – Szeged, 1984, 157.

²⁰ SZABÓ, A. *Coetus Ungaricus*, 107-108.

²¹ Ecsedi Báthory István végrendelete, 93.

²² Uo.

²³ *Történelmi Tár*, 1880, 645.

²⁴ SZABÓ, A. *Coetus Ungaricus*, 191-192.

családnevét a latinos forma mellett írta Medniansky és Mednenszky alakban egyaránt.²⁵ 1595 tavaszán még Wittenbergben volt, s miután hazatért valószínűleg rektor volt Göncön 1595-96-ban, majd 1597-ben feleségül vette Károlyi Katalint, Károlyi Gáspár bibliafordító árva leányát. Ebben az esztendőben már bizonyosan Varannón volt a magyar gyülekezet lelkipásztora – a szlovák prédikátort Sztropkói Jánosnak hívták –, s ekkor az újhelyi zsinat esperes-helyettesé (consenior) választotta, s rábízta a reformátusokkal unióban lévő Varannó környéki szlovák evangélikus gyülekezetek felügyeletét. Esküvője igen rangos esemény volt, s az azt kísérő baráti gesztusok arról árulkodnak, hogy a mezővárosban és szellemi kapcsolatrendszerében jelentős kulturális erő rejtezett. Joannes Bocatius akkor eperjesi rektor, valamint a varannói iskola tanára Andreas Mudronius latin versekkel köszöntötte az ifjú párt, amely nyomtatásban is megjelent Bártfán (1597). Bocatius éppen ezekben az években nyerte el Felső-Magyarországon tudományos és költői hírnevét, amit egész életében gondosan meg is őrzött, miközben 1603-tól kassai főbíróként a politikai pályán is jelentőset alkotott. A németlipcsei Andreas Mudronius tehetséges neolatin költő volt, Darholcz Kristófnak, a magyar késő reneszánsz nemesi gárdája egyik jeles tagjának udvarában is nevelősködött-tanítóskodott, így lett a Balassi Ferenc és Bálint halálának emléket állító antológia egyik szerzője.²⁶ Mednicenus, Bocatius és Mudronius barátsága éppen ezen az eszmei talajon, a hazai késő reneszánsz irodalom és tudományosság keretei között bontakozott ki. Ezt csak erősíthette az a mindhármutra egyaránt jellemző sajátosság, hogy nem magyar származásúak voltak, de erős hungarus tudattal éltek, s emellett rokon szellemi értékrendjük is összekötötte őket.

Mednenszky András 1600 novemberében már nem volt Varannón, ekkor már utóda Sárosi Érsek/Molnár András vette fel a tizedből a főprédikátornak járó részt. Majdnem bizonyos, hogy nem csak a zempléni mezővárost, de ezt az árnyékvilágot is elhagyta, Felső-Magyarországon a pestis szedte áldozatait.

A nagysárosi származású Sárosi András is egyetemet járt, 1583 tavaszán lett wittenbergi diák, de már azok közé tartozott, akik más egyetemet is látogattak Németországban, Tübingenben is tanult.²⁷ Itthon korábban Sátoraljaújhelyen járt iskolába, az egyeteméről ide tért vissza 1584 őszén, s előbb rektor majd prédikátor lett. Rendszeresen támogatta adományokkal a wittenbergi magyar diáktársaságot, sőt, amikor Charles Cliffort gyűjtőkörúton volt Magyarországon (1592-1593) Genf városának is küldött 3 dukátot.²⁸ Már varannói lelkész volt, amikor 1601-ben zempléni esperessé választották. A predestináció (eleve elrendelés) kérdésében nem az ortodox kálvini nézet talaján állt. Műveltsége alapján a késő humanizmus hazai képviselői közé sorolhatjuk. Érdekes és informatív adat, hogy Pietro Bembo (1470-

²⁵ Újfalvi Imre emlékkönyvében: Andreas Mednicenus sive Medniansky. (Inscriptiones Alborum Amicorum – adatbázis a világhálón, 2021. 02. 16.); A Zempléni Református Egyházmegye jegyzőkönyvében: Mednenszky (Sárospatak, Levéltár: Kgg. I. 3/a.)

²⁶ IMRE, M. *Az isteni és emberi szó párbeszéde*. Tanulmányok a 16-18. századi protestantizmus irodalmából. Sárospatak : Hernád Kiadó, 2012, 77-79.

²⁷ SZABÓ, A. *Coetus Ungaricus*, 218.

²⁸ BUCSAY, M. *Eine Hilfsaktion für Genf in Ost- und Südosteuropa im XVI. Jahrhundert. Die Kollektentreise von Charles Cliffort. 1592–1593*. = Kirche im Osten. Bd. 17. Göttingen, 1974.

1547) olasz humanista Epistoláinak egyik kiadása megvolt könyvtárában, s ezt a kötetet a Sátoraljaújhelyen tartózkodó Rimay Jánosnak, ekkor talán még mint Báthory István titkárának, ajándékozta 1592-ben.²⁹ Miskolci Csulyak István 1610. május 27-én kelt levelében írta Szenci Molnár Albertnek Sárosiról: ...ligone a nebulone interfectus est³⁰ – egy hitvány ember kapával megölte.

Ecsedi Báthory István patrónussága idején Varannó felső Zemplén református szellemi centrumává erősödött, amihez a főúr házastársával együtt több szinten is hozzájárult. Megerősítették az egyházi élet külső, anyagi feltételeit. A főprédikátor teljes egészében élvezte Izsép és Visnyó falvaktól nyerhető jövedelmet: „Vagyon a varanai Prédikátorsághoz két falu, Isip és Visnyo, melyeknek úgy kell szolgálni, fizetni, mint szintén akármely jobbágyoknak földesurának.”³¹ A szlovák prédikátorsághoz pedig négy falu tartozott: „Benkocz, Zedliczke, Mogyoroczka, Henczócz képével fizet.” Ezeken kívül szántók, rétek és szőlők, valamint készpénz a várostól és a céhektől, három malom jövedelme biztosította, hogy a mezőváros megválogathatta prédikátorait. Ugyanakkor az iskolai rektorságban is átlagon felüli jövedelemhez lehetett jutni. Báthory ugyanakkor igényes, elmélyült, irodalmi tevékenységben is kifejeződő vallásosságával hatott a helyi lelki-szellemi életet irányító prédikátorokra, tanítókra, s természetesen ez a befolyás az ő irányukból is érvényesülhetett a főúr felé.

Sárosi András tragikus halálát követően Földvári János lett a magyar prédikátor, a szlovák lelkész továbbra is az említett Sztropkói János volt.³² Földvári meghalhatott hamar, s helyére minden bizonnyal Várdai Kata közbenjárásával Királyhalmecről jött magyar prédikátornak Bakai Péter. Wittenbergben diákoskodott, 1590 nyarától 1593-ig, amikor hazatértét követően egri, majd másfél év múltán gyöngyösi rektor lett.³³ Királyhalmecen lelkész 1607-től, majd Varannón 1612 őszétől. Várdai Katához írt leveleiből kitűnik, hogy orvosláshoz és gyógyszer készítéséhez értő prédikátor volt.³⁴

A Báthory István halálát követő évek olyan változásokat hoztak a mezőváros életében, amelyek a református egyház jövőjét döntő módon befolyásolták. Ugyan a birtoktest nagyobb része Várdai Kata tulajdonába jutott, aki rokon elődjéhez hasonlóan elkötelezett, mélyen vallásos református volt, s patrónusként is igen gondosnak bizonyult. Csakhogy az időközben katolizált Homonnai György is birtokrészhez jutott és udvarházat építtetett a mezővárosban, amelybe szerzeteseket költöztetett – talán pálosokat. A Homonnaiak pedig vakbuzgó, erőszak-

²⁹ KOVÁCS, Sándor I. *Rimay János és Érsek András*. Szeged, 1961. /Irodalomtörténeti Dolgozatok 21./

³⁰ Régi Magyar Költők Tára: XVII. század, 2. kötet. (szerk.): Klaniczay Tibor; *Pécseli Király Imre, Miskolci Csulyak István és Nyéki Vörös Mátyás versei*, (sar.) Jenei Ferenc, Klaniczay Tibor, Kovács József, Stoll Béla, Budapest : Akadémiai Kiadó, 1962, 322.

³¹ DIENES, D. (szerk.). *Református egyházlátogatási jegyzőkönyvek*. Budapest : Osiris Kiadó, 2001, 315-316.

³² ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*. Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár, 1929, 139.

³³ SZABÓ, A. *Coetus Ungaricus*, 90.

³⁴ KOVÁCS, Sándor I. – KULCSÁR, P. *Régi magyar írók és prédikátorok kiadatlan levelei II*. Szeged, 1968, 50-51. /Irodalomtörténeti Dolgozatok 53./

kal térítő földesurak voltak. Különös módon nem arra törekedtek, hogy udvarházuk népének – mert ekkor csak azok voltak katolikusok Varannón – vagy az ide hozott szerzeteseknek templomot építsenek, hanem minden erejüket latba vetve a reformátusokét igyekeztek elvenni. Bakai Péter magyar prédikátor 1616-ban kérte Várday Kata védelmét, mert „*éjfélt után az Pápista udvarbíró uram (az mint hallyuk) darabantokkal, lakatossal fel törték tornyunkat, lakatyat meg nyitottak szívét kitörve, az olta fogva minden haynalban erőssen harangoznak, aranyas misére. Senki pedig nekik nem mer szólni, fogadkoznak, hogy Karacsonra az Templomot is el veszik.*”³⁵ Ez a fenyegetett helyzet Bethlen Gábor első hadjárata és az azt lezáró nikolsburgi béke (1621) következtében ugyan elmúlt, de csak egy időre szabadultak meg a varannói reformátusok a Homonnaiak zaklatásaitól. A következő két-három évtizedben a lelki-szellemi élet már nem volt olyan határozott ívű, mint korábban, de azért még jelentős gyümölcsök termésére volt képes.

Szepsi Csombor Márton 1620-ban lett varannói prédikátor, abban az évben, amikor Kassán megjelent híressé vált útleírása, az *Europica Varietas*.³⁶ A prédikatori feladatok mellett Nyáry Ferenc (1611-1622) nevelését is irányította, s köztudott, hogy mindketten a pestis áldozatai lettek 1622-ben. A kisfiú felett elmondott gyászbeszédnek informálnak arról is, hogy Gnostius János ugyancsak kivette részét a nevelői feladatokból a Nyáry família körében, s egyben ő lehetett a rektor a mezővárosban. Szucsányi származású és szlovák nemzetiségű volt, de Telegdy Annával magyarul levelezett, soraiból kitűnik, hogy a magyar tanult és nem anyanyelve volt.³⁷ Nem lehetetlen ugyanakkor, hogy Telegdy Anna beszélt, vagy legalábbis értett, szlovákul. Egy 1620-ban kelt levelének részletéből kiindulva Eckhart Sándor feltételezte, hogy tudott oroszul: „*Ignác ír oroszul egy levelet nekem, kiben írja, hogy az hatvan forintot megkölte.*”³⁸ Ez az orosz persze rutén; viszont gyermekkorában hosszabb ideig lakott Beregszentmiklóson, amely rutén falu volt, egyáltalán nem lehetetlen, hogy „ráragadt” a nyelv, s ugyanígy a szlovák is Varannón.

Csombor Márton kifejezetten Nyáry Ferenc nevelése kapcsán készítette el Udvari Schola című munkáját, amely azonban csak 1623-ban, a szerző halála után jelenhetett meg Telegdy Anna gondoskodása nyomán.³⁹ Miután a szerző és a tanítvány is meghalt a könyv megjelenése előtt, a kötetben helyet kapott egy, az édesanyát, Telegdy Annát vigasztaló beszéd Kovásznai Imre szepsi lelkipásztor tollából. Kovásznai a Nyáry família pártfogoltja volt, wittenbergi és heidelbergi tanulmányok (1600-1602) csiszolták műveltségét.⁴⁰ Az előszó Tolnai János munkája, aki Szepsi Csombor utóda lett Varannón, ő is tanult Wittenbergben (1592).⁴¹

³⁵ KOVÁCS, Sándor I. – KULCSÁR, P. *Régi magyar írók és prédikátorok kiadatlan levelei* II. i. m. 51.

³⁶ KOVÁCS, Sándor I. *Szepsi Csombor Márton összes művei*. Budapest, 1968, 61-75.

³⁷ Uo. 74.

³⁸ ECKHARDT, S. *Két vitéz nemesúr, Telegdy Pál és János levelezése a XVI. század végéről*. Budapest, 1944, 198.

³⁹ RMNy 1283. Vö. KOVÁCS, Sándor I. – KULCSÁR, P. *A Bedegi Nyáry familia nyomtató mestere: ifjú Klósz Jakab*. = Magyar Könyvszemle, 1966, 331.

⁴⁰ ZOVÁNYI, J. *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*. Budapest, 1977, 341.

⁴¹ Uo. 645-646.

Prédikátor, rektor és patrónusi kör spirituális alapokon, egy felső-magyarországi mezővárosban, létrehoz egy jelentős szellemi műhelyt, amely a hazai késő reneszánsz⁴² jegyében készül gyümölcstermesre, amit azonban éppen a bimbó feslése idején csaknem teljesen megsemmisít a kor félelmetes járványa, a pestis. Ebben a közegben született meg az első magyar nyelvű rendszeres erkölccstan Udvari Schola címmel. A Négy szép halottas Praedikatiok⁴³ – ugyancsak Telegdy Anna jelenttette meg a kötetet 1624-ben, hiszen kisfiát búcsúztatták el ettől a világtól az igehirdetések – szintén ennek a műhelynek a termése. A kötetet jegyző prédikátorok a felső-magyarországi református lelkészi kar kiválóan képzett, jeles műveltséget hordozó tagjai voltak. Éppen Szepsi Csombor Márton személyes sorsa mutatja meg, hogy egyáltalán nem ideális körülmények között éltek mindennapjaikat. Küldetésükből adódó célkitűzésük nem az irodalmi teljesítmény volt, a költészet vagy a próza számukra csak eszköz, melyen keresztül a földi nyomorúságból az üdvösségbe vezető utat igyekeztek megmutatni kortársaik számára, akik éppenséggel nem is vártak tőlük mást. Főleg nem „teológiától nem terhelt” irodalmat.⁴⁴

Már Homonnai Fruzsina szerepe a magyar templom építésében utal arra, hogy férje mellett a patrónusi tevékenységből is kivette részét. Báthory István halálát követően pedig hosszú évtizedeken keresztül nagyasszonyok gyakorolták Varannón a patrónusi jogokat. Előbb Várday Kata, majd az első házasságából született lánya, Telegdy Anna. Báthory nagyra becsülte és szerette Várday Katát, erősen támogatta második házasságát Nyáry Pállal. Érdekes, hogy az első házasságukból származó gyermekeik összeházasodtak, Telegdy Anna Nyáry István felesége lett, s a fiatal pár hosszú időn keresztül Varannón lakott kisebb megszakításokkal Telegdy Anna haláláig (1635). A varannói lelkészek éppen úgy, mint az alumnus deákok Várday Katával leveleztek, s ha be is vonta bizonyos ügyekbe a lányát, 1630-ban bekövetkezett haláláig ő volt a varannói egyház patrónusa. Ezt a szerepet csak fokozatosan vette át Telegdy Anna, édesanyja halála előtt néhány esztendővel. Ettől kezdve azonban ugyanolyan elkötelezettséggel folytatta, ahogyan az édesanyjától látta s amire nevelték is. Hangsúlyoznunk kell, hogy ez nem magánjellegű kulturális mecenatúra volt, ahogy ezt modern világunk általában képzei. Ennek a tevékenységnek kegyességi háttere volt. Egyházi nyelven szólva a „háládatosság gyümölcse” a jótekonyskodó élet, amelynek számos formája volt az ispotály-béli szegények támogatásától kezdve a könyvek megjelentetésén át az egyetemet látogató diákok tanulmányainak lehetővé tételéig. Kecskeméti C. János úgy jellemzi Várday Kata udvarát, mint ami a *„kegyességnek Scholája, melyben bizonyos órákban az Dávidnak Soltára olvastatik és énekeltetik vala: Nagyságod is hol maga, hol más által az Sz(ent) Írást olvastattya”*⁴⁵ Íme, a bibliás-zsoltáros kegyesség, aminek széles körű elterjesztését majd a puritánok szorgalmazzák

⁴² Ez persze nem a saját maguk által tudatosan formált eszmévilág, hanem az irodalomtörténet írás utólagos kategóriája.

⁴³ RMNy 1296.

⁴⁴ Kovács Sándor Iván fájalta a Szepsi csombor monográfiában, hogy régi irodalmunk „teológiával megterhelt”. Szepsi Csombor Márton összes művei, i. m. 103.

⁴⁵ Szép és aytatos Imádságos Konyveczke. Bártfa 1624. RMNy 1295.

később. S egészen bizonyos, hogy így kell elképzelnünk Telegdy Anna varannói udvarát is. Versei előkerültek,⁴⁶ így alkalmunk van ezeken keresztül is betekinteni a varannói nagyasszony kegyességi életébe.

Kovács Sándor Iván szerint Telegdy Anna „nem részesült gondosabb nevelésben: latinul nem értett, írása primitív, nehezen olvasható, félig-meddig nyomtatott betűk füzére csupán, bár igen sok levelet írt.”⁴⁷ Ezzel a jellemzéssel az a legnagyobb baj, hogy egy 16-17. század fordulóján élt magyar főrangú hölgy gondos nevelésének nem ezek a kritériumai. Kivételnek kell tekinteni azokat, akik például tudtak latinul (Lorántffy Zsuzsanna; habár Báthory István Várday Katához írt leveleiben – főként a címzésben és a köszöntésben – vannak latin nyelvű részletek, minden bizonnyal Kata asszony ezeket a gyakran használt latin formulákat megértette, viszont saját kezű leveleinek latin címzéseit az íródeákkal íratta.) Ami az írásképet illeti, a primitív jelző éppen nem autentikus meghatározás, és igazságtalan is, mert nem illik Telegdy Anna leveleire. A nehezen olvashatóság egyáltalán nem a „gondos nevelés” hiányára vezethető vissza. Nagyapjának, Várday Miklósnak az írása – hogy a családból vegyük a példát – is nehezen olvasható, viszont a szövegből, amit hordoz az írás, kellően művelt és tájékozott – egyébként katonáskodó – embernek a képe bontakozik ki.⁴⁸ Várday Kata írása sem olvasható könnyen.⁴⁹ Ezzel szemben második férje, Nyáry Pál, kifejezetten könnyedén vezeti a tollat, látszik, hogy gyakorlott író, kalligrafikus formákat is szívesen alkalmaz. A sokat író Ecsedi Báthory István iratainak írásképe egyáltalán nem mondható letisztultnak, még kevésbé szépnek, holott nagyműveltségű emberről van szó. A főrangú körökben gyakori köszvény itt is megtehetette a hatását. Neveltség, műveltség nincs feltétlenül közvetlen kapcsolatban az írásképpel.

A magyar helyesírás ebben az időben még kiforratlan, ugyanabban a szövegben ugyanaz az a szó gyakran szerepel más-más alakban, a központosítás következtelen, az ékezet még ritka madár. De ennek a neveléshez igen kevés köze van. Ebben az összefüggésben az a döntő, hogy valaki megtanult, nem csak olvasni, hanem írni is. A nevelésnek egy leány esetében kettős lényegi tartalma volt: a válás elemei kiegészülve az anyanyelvű olvasással és írással, valamint a gazdálkodás-háztartás. A kisvárdai udvarban gondoskodtak az előbbiről, erre utalhat Várday Katának Nyáry Pálhoz írt több leveléből is ez a tudósítás: „Az gyermekek is igen tanulnak.”⁵⁰ Az utóbbi tekintetében pedig a közvetlen családi körnek nagyobb jelentősége volt, mint az „iskolás” kultúrát átadó nevelőnek, ahogy Telegdy Anna Várday Katához írt sorai szépen kifejezik: „Erre az mi földünk felől én édes asszonyom anyám az kegyelmed szép oktatását, tanítását kegyelmednek mint szerelmes asszonyomnak anyámnak teljes életemben megszolgálni igyekezem.”⁵¹ Nem túlzás

⁴⁶ DÁVID, Z. *Telegdy Anna ismeretlen versei*. ItK 1998./1-2, 240-249.

⁴⁷ KOVÁCS, Sándor I. Szepsi Csombor Márton összes művei, i. m. 70.

⁴⁸ Várday Miklós levele Istvánffy Miklóshoz, Szatmár, 1565. július 28. Sárospatak, Református Nagykönyvtár Kézirattára, Lgy 805.

⁴⁹ Egyik levelét közölte hasonló formában Benda Kálmán: Nyáry Pál és Várday Kata levelezése... i. m. Igaz, hogy sorait betegágyban írta, ami nyilván hathatott az írásképre.

⁵⁰ Uo. 36, 40.

⁵¹ ERDÉLYI, G. *Anyaság a kora újkorban. Várdai Kata és leánya, Telegdy Anna kapcsolata*. Család-

azt állítani, hogy Telegdy Anna jó nevelésben részesült. Erről egyrészt éppen szél-eskőrű levelezése tájékoztat bennünket, amit Kovács Sándor Iván is megbecsüléssel említ. Rokonságán kívül többek között levelezett Lorántffy Zsuzsannával, I. Rákóczi Györggyel, Pázmány Péterrel. Másrészt versei engednek betekintést műveltségébe (és kegyességébe), amelyeket lehetséges, hogy Varannón írt.

Dávid Zoltán megállapítsa szerint „szóhasználata meglepően színes és egyáltalán nem tükröz nyelvjárási sajátosságokat”.⁵² A versek mindegyike jól énekelhető a korban általánosan ismert és népszerű, Székely Balázs nevéhez köthető dallamra.⁵³ A protestáns énekköltéssel vallásos neveltetése és kegyességi gyakorlata során feltétlenül találkoznia kellett, verselésére ennek kifejezés-készlete hatott alapvetően. Ugyanakkor feltételezhető nem csak a közvetett, hanem a közvetlen bibliai háttér is. A személyes hitélet keretei között megszólaló versek (valójában énekek) zsoldár-áthallásai jól kitapinthatók:

Rajtam könyörölő kegyelmes Úr Isten! /*De te Uram, könyörülő és irgalmas Isten vagy... Zsoltárok 86,15./*

Az magas egekből szemed reám nézzen, /*Tekints alá az egekből... Zsoltárok 80,15./*

És ellenségitől engem védelmezzon, /*Megszabadított engem az én erős ellenségitől... Zsoltárok 18,18./*

Kegyes oltalmaddal engem környölvegjen. /*Szárnyai alatt leszen oltalmad Zsoltárok 91,4; Az Úr pedig körülveszi az ő népét... Zsoltárok 125,2./*

S még néhány példa:

Én Istenem, tudod, hogy Tebenned bíztam, /*Te benned bíztam, Uram! Ne szégyenüljek meg soha... Zsoltárok, 25, 2; 31,2; 71,1./*

Óh lám, Te fondaltad az magas egeket, /*Régente fundáltad a földet, s az egek is a te kezdednek munkája... Zsoltárok, 102, 26./*

Irgalmasságodnak soha vége nincsen, /*Vége, hossza nincsen kegyelmességednek, Szegedi Gergely éneke, 1566 előtről./*

Vélhetően egyetlen kisfia halála utáni időben írta verseit. Ekkor, élete utolsó szakaszában, komoly testi fájdalmakról is panaszkodott leveleiben. Derékfájása, csontfájdalmai talán daganatos betegségre utalhattak. Dávid Zoltán idézi egy megjegyzését – „írtam szörnyű fájdalmamban” – ennek ellenére én nem találok úgy, hogy versei jellemezhetők lennének ezekkel a szavakkal: „*alaphangja mindnek mélységesen szomorú, hangulatuk sötét, mondanivalójuk a bűt és a bánatot variálja, csupa sóhaj és sikoly. Benne van a korabeli emberek tehetetlensége a korai halállal szemben, mely őt és annyi más társát oly fiatalon ragadta el.*”⁵⁴ Én úgy látom, hogy hálaadás, Isten iránti rendületlen bizalom és az üdvösség reménye

történetek Blog, 2021. január 14.

⁵² DÁVID, Z. Telegdy Anna (1591-1635) ismeretlen versei, i. m. 244.

⁵³ Ma az evangélikus énekeskönyv 261., a református énekeskönyv 380. dicsérete, Szkhárosi Horvát András versével: Semmit ne bánkódjál Krisztus szent serege.

⁵⁴ DÁVID, Z. Telegdy Anna (1591-1635) ismeretlen versei, i. m. 244.

az a talapzat, amelyen felépül ez a vallásos líra, melynek hangulatát csak nagyon szelíden árnyalja némi szomorúság.

Áldomásod rajtam fénylik nagy bőséggel,
Életem fogytaig legyek tisztességgel.
Emberek legyenek nekem becsölettel,
Neked szolgálhassak engedelmességgel.

Ez világban, tudom, nincsen maradásom,
Állandó örömöm, kedves vigasságom.
Óh kedves palota, fényes döcsöségem,
Mely Megváltóm által készítettett nekem.
.....

Én Istenem, tudod, hogy Tebenned bíztam,
Irgalmasságodhoz bátran ragaszkodtam,
Isteni erődet rajtam tapasztaltam,
Kiért Felségedtől én el sem holdoltam.

Szolgálatra holtig én gyarló testemet
Tenéked ajánlom, repeső lelkemet,
Bujdosó világból kivívén engemet,
Tenéked ajánlom lelkemet, testemet.

A mondanivaló nem a bűt és bánatot variálja, hanem világossá teszi, hogy ezen a földön az élet olyan, mint a virág a tövisek között, s ebben a világban még az Istentől megáldott élet sem örök.

Tudod, én Istenem, Te hív szolgád voltam,
Ez szomorú sorsban ha íme most jutám,
Halandó világban ha ideig laktam:
Elhidd, Istenemtől megboldogítottam.

A nagyasszony a vallásos próza műfaját is művelhette, ennek emléke csupán egy levélrészlet: 1623-ban Csuta Miklós kisvárdai tisztartótól érdeklődött a neki kinyomtatás céljára átadott elmélkedéseinek sorsáról.⁵⁵

Telegdy Anna 1630-ban elbocsátotta Varannóról Tolnai János magyar prédikátort, s helyére fogadta Jáнки Törös Jánost, akit még Várday Kata indított nyugati egyetemekre 1623-ban, s most hazatért hét évi peregrinációt követően.⁵⁶ Jáнки

⁵⁵ Uo. Bár nem lehetetlen, hogy félreértésről van szó, mert ekkor folyt az Udvari iskola és a Négy szép halottas prédikációk nyomtatásának az ügye, ami Telegdy Kata levelezésében is szóba került. Vö. KOVÁCS, Sándor I. – KULCSÁR, P. A Bedegi Nyáry família nyomtató mestere: ifjú Klósz Jakab. i. m.

⁵⁶ ZOVÁNYI, J. *Miskolczi Csulyak István esperesi naplója és leveleskönyve*. Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1911. 74-79, 92-93. Tolnaira rengeteg panasz volt, ez is hozzájárulhatott

Varannón maradt a nagyszasszony halála után is még évekig, annak ellenére, hogy Nyáry István, alig hogy feleségét eltemette (1635) szinte azonnal katolizált (1636). Úgy tűnik, hogy a varannóiakat vallásukban nem zaklatta, viszont már a katolikus Kisvárdai Eh Mihály római tanulmányait támogatta 1638-ban.⁵⁷ Hogy Nyáry katolizálásában jelentős szerepet játszott a Habsburg-orientáció,⁵⁸ az valószínű, mint ahogy az is feltehető, hogy felesége iránti őszinte szerelme tartotta vissza attól, hogy még annak életében megtegye ezt a lépést.

VRANOV – HORNO-ZEMPLÍNSKE ZEMEPANSKÉ MESTEČKO AKO VÝZNAMNÉ KULTÚRNE CENTRUM V RANOM NOVOVEKU

Na území Zemplínskej stolice, kde absentovali slobodné kráľovské mestá, dôležitú úlohu v hospodársko, spoločenskom a kultúrnom vývine zohrávali zemepanské mestá a mestečká. Najvýznamnejšie boli síce mestečká Tokajského Podhoria, ale ako ukazujú novšie výskumy aj severné mestečká plnili významnú úlohu v konfesionálnom i kultúrnom živote regiónu. Vranov patril k stredne veľkým zemepanským mestám, kde žilo slovenské a maďarské obyvateľstvo. Už na konci stredoveku disponoval Vranov školou, čo dokazujú aj mená študentov na Krakovskej univerzite, ktorí pochádzali z tohto mestečka. Švajčiarska reformácia zvíťazila v mestečku v poslednej tretine 16. storočia, pretože už od šesťdesiatych rokov pôsobili v mestečku reformovaní kazatelia. Veľký význam pre šírenie reformácie mali miestni zemepáni, najmä Báthoryovci. Vo Vranove pôsobili zväčša dvaja kazatelia, jeden pre slovenských, druhý pre maďarských veriacich, vrátane zemepánov. Mestečko využívalo na bohoslužby dva kostoly a fungovala tam i škola. V roku 1597 bol maďarský kazateľ Andrej Mednyenszky zvolený za zemplínskeho konseniora, ktorý mal za úlohu spravovať slovenské evanjelické zbory v okolí Vranova. Miestna reformovaná farnosť bola dobre zabezpečená po materiálnej stránke, poberala dôchodky z dvoch fílií Žipov a Višňov. V roku 1620 sa vo Vranove stal reformovaným kazateľom Martin Csombor Szepsi, známy teológ, autor známeho uhorského cestopisu *Europica Varietas*, alebo *Dvorná škola*. Bol aj vychovávateľom mladého Štefana Nyáriho. Od tridsiatych rokov 17. storočia sa situácia reformovaných v mestečku zhoršila, lebo vlastnícke pomery získali vo Vranove aj rekatolizovaní Drugethovci. Do mesta prišli pavlíni a postupne sa začali konflikty medzi protestantmi a zvyškom katolíckeho obyvateľstva.

Telegdy Anna döntéséhez. Zempléni vizitációk, i. m. 30-33.

⁵⁷ KOVÁCS, Sándor I. – KULCSÁR, P. *Régi magyar írók és prédikátorok kiadatlan levelei III.* Szeged, 1969. /Irodalomtörténeti dolgozatok 59./

⁵⁸ KOVÁCS, Sándor I. Szepsi Csombor Márton összes művei, i. m. 70.

HISTORISCHE UND RELIGIÖSE PROPAGANDA IN SARMATICA VON MARTIN OPITZ

PAP Levente

Historiography and religious propaganda in Martin Opitz's Sarmatica

Martin Opitz is well known as the father of German poetry, but at the same time he was also interested in historiography. The relatively short time that he spent in the capital of Transylvanian Principality, Alba Iulia, sparked his interest in this field. Later Władysław IV Vasa inherited the Polish royal throne in 1632 and the following year he invited Opitz to his court, who was supposed to play the role of court historian among others. In compliance with this task, Opitz wrote the *Sarmatica*, published in 1637. The Krakow court also had to find a voice that could increase internal cohesion while also legitimizing its foreign policy actions. Sarmatism and Sarmatian origin played a key role in this action. In line with this, Opitz in his work, the *Sarmatica*, tried to expand this issue to the Christianity of the Sarmatian (Polish) people. To prove his theory he cited authors of the Christian antiquity and the middle ages as well. The aim of the present paper is to reveal the interpretation of the source texts so as to comply with the primary goal of the royal court.

Keywords: Martin Opitz, *Sarmatica*, religious continuity, early Christian Church, sarmatism.

Die historischen Ereignisse der 16-ten und 17-ten Jahrhunderten wurden in Europa stark von dem als Dreißigjährigen Krieg bekannten militärischen Konflikt beeinflusst, der auch als Religionskrieg der katholischen und protestantischen Mächten interpretiert werden kann, wenn man ihm eine religiöse Tonung gibt. Unter den aktiven Teilnehmern der kriegerischen Periode nach dem zweiten Prager Fenstersturz findet man sowohl das Fürstentum Siebenbürgen als auch Polen. Zwar kämpften die beiden Parteien auf gegnerischen Seiten, aber trotz des unlösbar schienenden Konflikts gab es eine Art Durchgang zwischen den beiden Lagern. Dieser Durchgang konnte nicht auf politischer sondern eher auf geistlicher Ebene realisiert werden. Dieses kulturelle Bündnis kann am besten durch Martin Opitz (1597-1639)¹, der Vater der deutschen Dichtkunst dargestellt werden. Geboren in einer protestantischen Familie, wächst in Bunzlau (heute Bolesławiec) auf, beginnt 1617 seine Studienreise, deren erste Station Beuthen an der Oder (heute Bytom Odrzański) ist, nachdem er sein Studium in Heidelberg fortsetzt. Auf der Flucht vor dem Krieg kommt er nach Niederlanden, wo er mit der Universität aus Leiden in Kontakt kommt. Nach einem Zwischenstopp in Jütland, kommt er 1622 auf Einladung vom Fürsten Gábor Bethlen nach Siebenbürgen.

¹ BECKER-CANTARINO, B. Hrsg. *Martin Opitz. Studien zu Werk und Person*. Amsterdam : Rodopi, 1982.

Gábor Bethlen, Fürst von Siebenbürgen (1613-1629) und gewählter König von Ungarn (1620-1621) war anfangs aktiver Teilnehmer des Dreißigjährigen Krieges. Seine Aktivität wurde zwar nicht einheitlich beurteilt, da er sowohl verehrt als auch abgelehnt² wurde, es besteht aber kein Zweifel daran, dass es ihm, dem guten Politiker, gelungen ist, aus der gegebenen historischen Lage mitten der Drohungen der Türken und der Kriegssituation in Europa, das Beste herauszuholen. Als er gesehen hat, dass der europäische Krieg die traditionellen protestantischen Universitätszentren verschlingt, und ihre Funktionierung unmöglich macht, hat er versucht die geopolitische Lage seines Fürstentums auszunutzend in Weißenburg/Gyulafehérvár (heute Alba Iulia) eine protestantische Universität zu gründen. Damit hatte er zwei Ziele: einerseits wollte er den jungen Studenten aus Siebenbürgen die Ausbildung vor Ort ermöglichen, die ihnen wegen der Peregrinatio unmöglich wurde, andererseits hoffte er viele ausländische Studenten herlocken zu können, indem er den Hiat³ im Hochschulwesen ausnützt. In diesem Projekt wurde Martin Opitz eine entscheidende Rolle vorbehalten, denn er hatte zwar keinen akademischen Titel, dafür aber machte sein ausgezeichnetes Wissen ihn für diese Einladung geeignet.⁴ Opitz verließ nach nur 13 Monaten Siebenbürgen, da ihm das Milieu nicht gefallen hat.⁵ Nach Diensten bei verschiedenen Adelshöfen⁶ nimmt er 1633 eine Stelle im Hof des polnischen Königs Władysław IV Vasa an, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1639 der kulturellen Ideologie des königlichen Hofes treu gedient hat. Opitz ist in erster Linie als Vater der deutschen Dichtkunst in der europäischen Kultur bekannt geworden und die mehr als ein halbes Jahrhundert langen Germanistikforschungen haben bedeutende Ergebnisse in der Ermittlung und Publizierung des Lebenswerkes, vor allem der Dichtung, erreicht. Natürlich entging er auch der Aufmerksamkeit der Forscher aus Mitte- und Osteuropa nicht, vor allem denen, deren Regionen aus geographischem oder geistlichem Grund in Opitz' Werke genannt werden. Der *poeta laureatus* erwarb sich zweifellos unvergängliche Verdienste auf dem Gebiet der Literaturtheorie und der Dichtkunst in seiner Nationalsprache, aber auch sein Schaffen auf dem Gebiet der Historiographie hat seine Bedeutung in der Historiographie der einzelnen Nationen aber auch aus paneuropäischer Perspektive. Als Historiograph fing er seine Arbeit in Alba Iulia an, wo ihm auf Schritt und Tritt ein gebautes Erbe der antiken römischen Kultur begegnete. Es besteht kein Zweifel daran, dass das den Beginn seines historiographischen Unternehmens, *Dacia anti-*

² VÁRKONYI, Á. R. Bethlen Gábor jelenléte Európában. In *Bethlen Gábor és Európa*. Kármán Gábor – Teszelszky Kees. Budapest : ELTE BTK Középkori és Kora Újkori Magyar Történeti Tanszéke, 2013, S. 9-77. (Cit. 2021.02.02.) Erhältlich: <http://real.mtak.hu/28854/1/bethlenkotet.pdf>

³ HELTAI, J. Martin Opitz und sein intellektuelles Umfeld in Siebenbürgen. In *Martin Opitz 1597–1639: Fremdheit und Gegenwartigkeit einer geschichtlichen Persönlichkeit*. Jörg-Ulrich Fechner, Wolfgang Kessler. Herne : Stiftung Martin-Opitz-Bibliothek in Kommission, 2006. S. 79–103, hier S. 97.

⁴ Da spielte Albert Szeneci Molnár eine wichtige Rolle siehe: SZABÓ A. *Respublica litteraria*. Budapest : Balassi Kiadó, 1999. S. 128-129.

⁵ ÖTVÖS, P. Opitz olvas. In *MONOKgraphia*. Nyerges Judit – Verók Attila – Zvara Edina. Budapest : Kosztuh Kiadó, 2016. S. 541-546.

⁶ BRAUNGART, G. Opitz und die höfische Welt. In *Martin Opitz (1597 - 1639)*. Thomas Borgstedt – Walter Schmitz Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2002. S. 31-37.

qua, inspirierte.⁷ Der im Titel vorkommende Name römisches *Dacia* ist eigentlich der archaisierende Name des Fürstentums Siebenbürgen, im Zeichen des humanistischen Brauchs. Opitz benutzte diese antiken geographischen Namen nicht nur um seine Bildung zu zeigen, sondern auch weil er die politischen Bestrebungen und die politische Propaganda des fürstlichen Hofes kannte, und wusste, dass es in dieser Umgebung diese antiken geographischen Klischees erwünscht waren.⁸

Sein anderes – diesmal schon veröffentlichtes – geschichtliches Werk, *Sarmatica*⁹, bekam nicht dieselbe Aufmerksamkeit – und das ist mild formuliert – in der Forschung, wie Opitz' dichterische Aktivität. In dem 2003 erschienenen Gesamtwerk der Opitz-Forschung der letzten Zweihundert Jahren gibt es nur zwei Thesen über Forschungen über *Sarmatica* und man muss zugeben, die sind nicht schmeichelhaft.¹⁰ Beide Thesen gehören polnischen Forschern.¹¹ Wahrscheinlich auch wegen dieses niedrigen Interesses wurde das Opus in den kritischen Ausgaben der 70er Jahre letzten Jahrhunderts noch nicht veröffentlicht.¹²

Der polnische Königshof, dem Opitz sich zehn Jahre später angeschlossen hatte, hatte seine eigenen politischen Bemühungen, historischen Konflikte und Beschwerde. Mitten der Geschehnisse des Dreißigjährigen Krieges und der immer realer türkischen Bedrohung musste der Hof seine propagandistische Stimme finden, die die innere Kohäsion steigern und zugleich sein außenpolitisches Handeln legitimieren konnte. Ein Schlüsselement dieser Bemühung war die Sarmaten-Herkunft, der Sarmatismus.

Der Sarmatismus ist nichts anderes, als ein ethnisch-kulturelles Konzept, das traditionell auf *Annales Regni Poloniae*, das zwischen 1455 und 1480 geschriebene monumentale historische Werk des polnischen Humanisten Jan Dlugos,

⁷ 1629 hat er sich noch mit dem Projekt beschäftigt, er wollte aus Stauromachia von Stephanus Taurinus weitere Daten zu seinem Opus sammeln. Möglicherweise wurde das Opus nie fertig geschrieben, und das Manuskript wurde wahrscheinlich nach seinem Tod, aus Angst vor der Verbreitung der Pandemie zusammen mit anderen Werken verbrannt. cf. ÖTVÖS, P. *Opitz olvas*, S. 544.

⁸ So ist der *Lob an Pannonien*, der in die 1622 bei der Beerdigung von Zsuzsanna Károlyi gesagte Trauerrede eingebaut wurde, bzw. die Dedikation, die auf das Deckblatt des Weickard Schulitz gewidmeten Tacitus Bandes geschrieben wurde: *Albae Dacor[omanae]* cf. ÖTVÖS, P. *Opitz olvas*, S. 541-542. FORSTER, L. Opitziana im Brukenthal-Museum Sibiu/Hermannstadt. In *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten*. ISSN: 0340-6318, 1976, vol. 3, S. 254–256.

⁹ OPTIZ, M. *Martini Opitii Variarum Lectionum Liber. In quo praecipue Sarmatica*. Dantiscum, [Gdansk] : Andreas Hünefeld, 1637.

¹⁰ PAULUS, J. – SEIDEL, R. *Opitz-Bibliographie: 1800–2002*. Heidelberg : Palatina Verlag, 2003, S. 78. 126.

¹¹ NADOLSKI, B. Gdańska księżka Marcina Opitza o Sarmacji. In *Zapiski Historyczne*. ISSN 0044-1791, 1966, vol. 31, n. 2, S. 43–47. GRUDZIEŃ, M. Zum Kontext des Variarum lectionum liber, in quo praecipue Sarmatica von Martin Opitz. In *Germanica Wratislaviensia*. 1989, vol. 88, S. 47–63.

¹² SCHULZ-BEHREND, G. Hrsg. *Martin Opitz, Gesammelte Werke, kritische Ausgabe. II/1–2, Werke von 1621 bis 1626*. Stuttgart : Hiersemann, 1978–1979, S. 48–56. CONERMANN, K. –BOLLBUCK, H. eds. *Martin Opitz: Briefwechsel und Lebenszeugnisse*. Kritische Edition mit Übersetzung. Berlin : De Gruyter, 2009. MARSCHALL, V. – SEIDEL, R. eds. *Martin Opitz Lateinische Werke: 1614–1624. Ausgaben deutscher Literatur des 15. bis 18. Jahrhunderts, Band 167) I. vol.* Berlin : De Gruyter, 2009. MARSCHALL, V. – SEIDEL, R. eds. *Martin Opitz Lateinische Werke: 1644–1631. Ausgaben deutscher Literatur des 15. bis 18. Jahrhunderts, Band 167) II. vol.* Berlin : De Gruyter, 2009.

zurückzuführen ist. Długos war der erste, der den Namen Sarmaten als Synonym des polnischen Volkes benutzt hatte¹³ und damit den Grund zur Erstehung der späteren Ideologien geschaffen hatte. Der eigentliche Verbreiter dieser Theorie war das geographische Werk *Tractatus de duabus Sarmatiis*¹⁴ von Maciej Miechowita, das zwischen 1517 und 1582 mehr als sechs Ausgaben erlebt hatte.

Krzysztof Obremski identifiziert die essentiellen Elemente des Sarmatismus mit den nächsten Begriffen: adeliger Rang (*bene natus et possessionatus*), adelige Freiheit, brüderliche Gleichstellung Mut im Kampf, Schutzbastei des Christentums (*antemurale*), politisches System (*pospolite ruszenie, sejm, sejmik*), freie Königswahl, Christentum/Katholizismus, polnisches nationales Selbstbewusstsein, Megalomanie, Fremdenhass.¹⁵ Auf dieser Stelle soll die Geschichte des Konzeptes nicht ausführlicher erörtert werden, denn das tut die summarische Studie von Joanna Orzeł. Hier wird nur kurz darauf hingewiesen, dass der Sarmatismus, außer seinen positiven und trotz seiner negativen Aspekte, eine solche Art der Gruppenkohäsion des Polnisch- und Litauischen Bündnisses schaffen konnte, die nötig war um die Völker der ersten *Rzeczpospolita* zusammenzuschmieden.

Kaum erbt 1632 Władysław IV Vasa den polnischen königlichen Thron, lädt er im nächsten Jahr Opitz zu seinem Hof. In erster Linie wurde ihm die Rolle des Hofhistoriografen zugeteilt. Dieser Aufgabe entsprechend verfasste Opitz das 1637 erschienene *Sarmatica*. Das aus einem Buch und zwanzig Kapiteln bestehende Werk hat als wichtigstes Ziel der polnisch-sarmatischen Theorie einen, auf antiken und humanistischen Autoren basierten, wissenschaftlichen Grund zu geben. Unter den konzeptionellen Komponenten des Sarmatismus ist die Religion ein grundsätzlicher Bestandteil. Dem entsprechend widmet Opitz das Kapitel 21 dem Christentum der Sarmaten.¹⁶

Die Zielsetzung formuliert er selber: "Id solum dico, religionem Christianam Sarmatarum decus et gloriam sub ipsa nascentis Ecclesiae Christianae incunabula statim fuisse."¹⁷

Ziel des Autors ist es die frühe Christenheit der Sarmaten zu beweisen, der noch auf die Zeiten der Apostel zurückzuführen ist, was der oben geschilderten Kontinuitätstheorie entsprechend zugleich auch der Ur-Christenheit der Völker der Polnischen Union Beweis erbringen kann. Jetzt folgt eine Aufzählung der Textstellen, auf die Opitz seine Argumente basiert.

¹³ "A veteribus autem scriptoribus et historiographis Sarmacia Europica appellatur et tam Rutheni quam Poloni Sarmatae nominantur. Ideo reor iustum et verum, quod Polonis et Ruthenis indidit antiquitas vocabulum: unde et Alpes, quibus conterminant, quique Ploniam et Russiam a Panonniis disterminant, Sarmatici ubilibet scripturarum inscribuntur" TURKOWSKA, D. eds. *Janis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Lib. 7-8*. Warsawa : Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975, S. 89..

¹⁴ de MIECHOW, M. *Tractatus de duabus Sarmatijs Asiana et Europiana et de contentis in eis*. Cracovia : Johannes Haller, 1517.

¹⁵ OBREMSKI, K. *Psalmodya polska. Trzy studia nad poematem*. Toruń : Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1995, S. 120. cited in : ORZEŁ, J. Sarmatism As Europe's Founding Mythpolish. *Polish Political Science*. ISSN 0208-7375, 2010, vol. 39, S. 151.

¹⁶ OPTIZ, M. *Martini Opitii...*, S. 65.

¹⁷ Ich will nur erwähnen, dass die christliche Religion schon seit dem Anfang der Christlichen Kirche Schmuck und Ruhm der Sarmaten war. OPTIZ, M. *Martini Opitii...*, S. 65.

Das älteste Zeugnis sieht er beim Evangelisten Lukas: "Ponti accolae inter caeteros etiam, teste Luca, mirabilia Dei oprea contemplabantur, cum Spiritus Sanctus sedibus aethereis illapsus ea doceret Apostolos, de quibus omne docendi eramus."¹⁸

Es ist offensichtlich, dass der biblische Teil über die Ankunft des Heiligen Geistes nicht im Lukasevangelium zu finden ist, sondern in der von Lukas verfassten Apostelgeschichte. Ein Schlüsselmoment der Schilderung des Ereignisses ist, als die vom Heiligen Geist erfüllten Apostel anfangen in verschiedenen Sprachen zu sprechen: "coeperunt loqui variis linguis" (*Act.* 2.4.) Darüber staunten alle und fragten einander:

Nonne ecce omnes isti, qui loquuntur, Galilaei sunt, et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram, in qua nati sumus? Parthi, et Medi, et Aelamitae, et qui habitant Mesopotamiam, Judaeam, et Cappadociam, Pontum, et Asiam, Phrygiam, et Pamphylia, Aegyptum, et partes Libyae, quae est circa Cyrenen, et advenae Romani, Judaei quoque, et Proselyti, Cretes, et Arabes : audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei." (*Act.* 2.7-12.)

Hier, in dieser kurzen Perikope, trifft man auf einen ganzen Völkerkatalog. Laut der neuesten Forschungen, stammt der größte Teil dieses Kataloges nicht von Lukas, sondern er kann schon vor der Apostelgeschichte existiert haben (das ursprüngliche Konzept ist nicht erreichbar), da gerade die Schauplätze der Geschichten der Apostelgeschichte aus der Aufzählung fehlen.¹⁹ "Judaei quoque, et Proselyti" (*Act.* 2.12.) ist vermutlich schon ein von Lukas benutzter Begriff, die Erwähnung der Kreter und Araber hat einen allgemeinen Charakter in der figuralen Bezeichnung der westlichster Insel und des östlichsten Kontinents. Die historische Wahrscheinlichkeit der Auflistung ist sehr gering, denn selbst der Autor der Apostelgeschichte sich die ganze Welt innerhalb der Grenzen des Römischen Reiches vorgestellt habe.²⁰ Als weiteres stellt sich noch eine Frage, denn nirgends in der Aufzählung wurde der Name der Sarmaten erwähnt. Wie es bei den folgenden Autoren zu sehen ist, scheint Opitz eigentlich in der gegebenen Passage die Sarmaten unten den Bewohnern von Pontus zu finden.

Darüber wird später ausführlicher berichtet.

Im Folgenden sieht er in der segensreichen Missionsaktivität von Petrus und Andreas die Beweise für die frühe Christenheit der Sarmaten.

¹⁸ Laut Lukas waren unter anderen, auch die Bewohner von Pontus Zeugen der wundersamen Taten Gottes, als Er den Heiligen Geist ausgießen ließ und die Apostel unterrichtete, was sie uns beibringen sollen. OPTIZ, M. *Martini Opitii...*, S. 65.

¹⁹ DILLON, R.J. *Acts of the Apostles. In The New Jerome Biblical Commentary*. Raymond Edward Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland Edmund Murphy. Upper Saddle River : Prentice Hall, 1990, S. 722-767.

²⁰ cf. GRÄßER, E. Acta-Forschung seit 1960 (Fortsetzung). In *Theologische Rundschau, Neue Folge*. ISSN 0040-5698, 1977 vol. 42, no. 1, S. 1-68. 11-13. "In Acts, Luke has given us the pattern in writing the history of the church in the world-wide context of general history, that is the Roman Empire." JERVELL, J. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge : CUP, 1993. S. 136.

His legationes sacrosanctas, ad divulgandum in toto orbe terrarum Evangelium, obeuntibus S. Petrus, cuius et Epistola inter alios ad Ponti advenas est, prae-ter alias provincias, etiam Pontum; S. Andreas Scythiam sortitus est, Eusebio lib. III. cap. I. teste. Hunc omne Ponti Euxini latus accessisse, ex Nicephoro scimus.²¹

Das einzige Zeugnis, dass die Apostel die Zielpunkte ihrer Missionsarbeit per Los gewählt haben, ist *Historia Ecclesiasticá* (3.1.) von Eusebius. Eusebius behauptet, er habe die Information von Origenes genommen, was auch glaubhaft ist, da das Originalwerk von Origenes nicht erhalten wurde, aber dabei darf die Behauptung von Ingelbert Hervé nicht vergessen werden, die angibt, der Bezug auf die berühmten Vorfahren eigentlich nichts anderes ist, als Eusebius Angeberei mit seiner historiographischen Bildung und Bestätigung der Authentizität seiner eigenen Werke.²² In diesem Kontext kann Harnacks frühere Behauptung als wahr angenommen werden, laut der die zitierte Stelle nicht direkt von Origenes, sondern der Tradition, der christlichen *paradosis* entnommen ist.²³ Es muss noch hinzugefügt werden, dass selbst Origenes oft aus dieser *paradosis* geschöpft hat.²⁴

Schauen wir uns jetzt die erwähnten Aktivitäten der zwei Apostel an. Petrus erster Brief, der höchstwahrscheinlich Silvanus formuliert habe, benutzte in seiner Grußformel eine gewöhnliche Wendung der jüdischen Amtskorrespondenz. Die hier vorkommenden Anreden benutzte die Amtskorrespondenz in der hellenistischen Ära gewöhnlich für die jüdischen Gruppen außerhalb des Heiligen Landes, obwohl hier größtenteils die nicht-jüdischen Gemeinden angesprochen werden. Diese Art der Aufzählung der Völkernamen hat schon ihre Vorgeschichte, denn wie Otto Zwierlein darauf hinweist, ist das "etwa nach dem Muster von 2Kor 1."²⁵ Darüber, dass der Apostelfürst die Kirchen aus Kleinasien, unter ihnen auch die Gemeinde aus Pontus, persönlich gekannt hätte, gibt es bis heute keine soliden Daten. Sein Hauptmissionsgebiet dürfte eigentlich Palästina gewesen sein.²⁶

Der nächste Bezugspunkt in Opitz' Argumentation ist *Plinius der Jüngere*

²¹ Um seine Aufgabe zu erfüllen, nämlich das heilige Evangelium auf der ganzen Welt zu verkünden, besuchte Petrus, einer, dessen Brief, unter anderen, an die Neulingen aus Pontus adressiert ist, Pontus aber auch andere Provinzen. Heiliger Andreas zog nach Skythien, wie es bei Eusebius lib. III. cap. I zu lesen ist. Dank Nikephoros weiß man, dass er die ganze Küste des Schwarzen Meeres entlang gewandert ist. OPTIZ, M. *Martini Opitii...*, S. 65.

²² INGELBERT, H. *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*. Paris : Institut des Études Augustiniennes, 1996. S. 170.

²³ HARNACK, A. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte*. vol. I-II. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. S. I. 109–110. II. 548.

²⁴ ZUGRAVU, N. Hrsg. *Izvoarele istoriei creștinismului românesc / Fontes historiae Daco-romanae Christianitatis*. Iași : EUAIC, 2009. S. 38.

²⁵ ZWIELREIN, O. *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse in Untersuchungen zur antiken Literatur in Geschichte*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. S. 9.

²⁶ LAPHAM, F. Peter: *The Myth, the Man and the Writings. A Study of Early Petrine Text and Tradition*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2003. S. 167–168. Es gibt immer noch Debatten über die Umstände und Ort des Todes von Petrus. cf. ZWIELREIN, O. *Petrus in Rom...*, S. 1–151.

In Bithynia Pontoque quas vires religio tempore Traiani ceperit, Plinius Proconsul eo missus lib. X. epist. XCVII. indicat:²⁷ 'Multi, inquit, enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.' (Plin. *Ep.* 10. 96)

Vor der Textstellenanalyse muss vermerkt werden, dass der zitierte Teil aus dem 96. Brief stammt und nicht aus dem 97.-ten, denn der vorherige nichts anderes als der berühmte Brief von Trajan ist, in dem er Instruktionen zur Umgangsweise mit den Christen gibt.²⁸

Plinius der Jüngere war Statthalter zwischen 110 und 113 in der Provinz Pontus-Bithynien. Die früher zwei getrennt funktionierenden administrativen Gebiete wurden 63 v. Chr. vereinigt, dann 27 v. Chr., während der Führung des Prokonsuls bekam es den Rang Reichsprovinz.²⁹ Die Quellen sind sich darüber einig, dass hier eine ziemlich große christliche Gemeinde lebte. Bei der frühen Entstehung des Christentums in Anatolien spielte die signifikante jüdische Diaspora der Region zweifellos eine wichtige Rolle.³⁰ In Anbetracht dieser Kenntnisse stellt sich die Frage, warum Opitz die Stelle von Plinius der Jüngere im gegebenen Kontext zitiert. Ohne Zweifel will er auch damit die Tatsache der frühen Christenheit der Sarmaten beweisen. Herodot, der über die Sarmaten/Sauromaten³¹ oft und ausführlich schreibende antike Autor, notiert, dass sie eigentlich die skythische Sprache (eine fehlerhafte Variante davon)sprechen und, dass sie auch öfter den Skythen bei verschiedenen Feldzügen geholfen haben.³² Herodots Beschreibung halten die meisten Historiker für authentisch und nennen als Standort der sarmatischen Ethnogenese das Gebiet der Mündung des Asowschen Meeres³³ im VI.-en Jahrhundert vor Chr. Von dort aus zogen sie allmählich in westliche Richtung, so dass sie schon im ersten Jahrhundert nach Chr. ein riesiges Gebiet zwischen dem Ural und der Unterdonau³⁴, besaßen, also die Gebiete nördlich vom Schwarzen Meer. Es gibt keine historischen Informationen darüber, dass

²⁷ Die zur Zeit von Trajan von der Religion gewonnene Macht in Britannien und Pontus wird in dem von Plinius, dem Prokonsul, an Trajan geschriebenen Brief XCVII, Buch X. bewiesen.. OP-TIZ, M. *Martini Opitii...*, S. 65.

²⁸ STOUT, S.E. Hrsg. Plinius, *Epistulae: a critical edition*. Bloomington : IUP, 1962.

²⁹ SHERWIN-WHITE, A. N. *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*. Oxford: OUP, 1998. S. 526. 528. MACRO, A. D. *The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium*. ANRW II.7.2. Berlin/New York : de Gruyter, 1980. S. 665-666.

³⁰ JOHNSON, S. E. *Early Christianity in Asia Minor*. In *Journal of Biblical Literature*. ISSN 0021-9231, 1958, vol. 77, no. 1, S. 1-17. 14. cf. TREBILCO, P. L. *Jewish Communities in Asia Minor*. New York : OUP, 2006. CHRISTIAN, M. *Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasien*. Darmstadt : Verlag Phillip von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003. S. 104-125.

³¹ Siehe: ISTVÁNOVITS, E. –KULCSÁR, V. „...aligha állhat nekik bármely csatarend ellent.” *Egy elfelejtett nép, a szarmaták*. Nyíregyháza-Szeged : Jósza András Múzeum és a Szegedi Tudományegyetem Régészeti Tanszéke, 2018. S. 40-41.

³² Hdt. *Hist.* 4.117.

³³ ISTVÁNOVITS, E. –KULCSÁR, V. „...aligha állhat nekik...”, S. 39.

³⁴ ISTVÁNOVITS, E. –KULCSÁR, V. „...aligha állhat nekik...”, S. 148.

unter den Einwohnern von Pontus, oder Bithynien und Pontus³⁵ die südlich vom Schwarzen Meer liegen, eine gewisse sarmatische Bevölkerung gelebt hätte. Das bezeugt auch, dass für die Fachliteratur, die sich mit der Christianisierung der Völker aus Kleinasien beschäftigt³⁶, der Begriff der christlichen Sarmaten in den 1-2 Jahrhunderten fast unbekannt ist. So kann man ruhig sagen, dass die von Opitz benutzte Quelle sowohl aus historisch-geschichtlichen als auch aus religionsgeschichtlichen Hinsichten fraglich ist.

Die folgende Quelle ist Tertullian:

De Sarmatis lib. adu. Iudaeos Tertullianus diserte³⁷: Romani et incolae, tunc et in Hierusalem Iudaei et ceterae gentes, ut iam Gaetulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus in quibus omnibus locis Christi nomen qui iam venit regnat.(Tert. *Iud.* 7.4-5.)

Schon für die 16. und 17. Jahrhunderten war es charakteristisch in den religiösen Polemik die Kirchenväter als unbestreitbare Autoritäten zu benutzen. Auch in der Historiographie hatte diese Art der Argumentation nicht antiquarischen sondern eher aktualisierenden Charakter. Die Renaissance des Interesses an Tertullian ist eben der religiösen Polemik zu verdanken. In erster Linie wendet sich die protestantische Seite mit großer Vorliebe an den altchristlichen Autor, als Autorität, in der Polemik mit den Katholiken. *Adversus Iudaeos* wird zum besonders wichtigen Text in der Argumentation, die die Tatsache des frühen Christentums beweisen soll. Was den zitierten Textteil betrifft (Tert. *Iud.* 7.4-5.), wurde schon vorher festgestellt, dass es im Grunde genommen die christliche Formulierung eines in der Zeit der römischen Kaisern so beliebten geographischen Topos ist. Es wurde auch nachgewiesen, - aufgrund der bei den christlichen Autoren der 2.-4. Jahrhunderten vorkommenden Listen der christianisierten Völker, der geographischen, philosophischen und historiographischen und nicht zuletzt der altchristlichen Quellen³⁸ -, dass die keine statistische Rolle hatten, die Autoren bemühten sich nicht, ihren Wahrheitsgrund zu erforschen oder zu beweisen, denn sie haben die Aufzählung der barbarischen Völker eher als gut klingendes rhetorisches Mittel benutzt.

Die Wiederentdeckung von Theodoret aus Cyrus ist auch der protestantischen Reformation zu verdanken, denn der Einfluss der Lehre des Bischofs aus dem

³⁵ Die Grenzen der Provinz in den Zeiten von Trajan: W. Thrakien, S. Asien, Galatia, S-O. Kappadokien, N. Schwarzes Meer

³⁶ McKECHNIE, P. *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*. Cambridge : CUP, 2019.

³⁷ Über die Sarmaten spricht offensichtlich Tertullian in seinem Buch *Adversus Iudaeos*: OPTIZ, M. *Martini Opitii...*, S. 65.

³⁸ Ps. 19(18).2a. Matth. 24.14. Matth. 28.19. Act. 1.8. Rom 10.18.

4. Jahrhundert ist in den Grundthesen von Heidelbergs Katechese und auch in Calvins christologischer Gedankenweise zu spüren.³⁹ Interessanterweise nimmt Opitz die folgenden zwei Auszüge nicht aus Theodorets kirchengeschichtlichen Werken, sondern aus seinem apologetischen Werk, *Graecarum Affectionum Curationis*:

Theodoretus Serm. VIII: 'Postquam vero ad alium se receperunt (Apostoli) a quo destinati missique fuerant, omnes illi populi cunctaeque nationes continue perfruuntur: neque solum Romani, quique sub Romanorum iugo lubentes agunt et gubernantur; sed Persae quoque, Scythae, Massagetae, Sauromatae, Indi, Aethiopes, utque semel dicatur, omnes habitabilis terrae fines.' Idem Serm. IX: 'Neque solum Romanos, quique sub Romano vivunt imperio, sed Scythas quoque ac Sauromatas, Indos praeterea, Aethiopias, Persas, Hyrcanos, Britannos, Cimerios, et Germanos, utque semel dicatur, omne hominum genus, nationesque omnes induxerunt Cricifixi leges accipere; non armis usi, non infinita vi militum delectorum, non immanitatis Persciae violentia; sed verborum suasu, ostensa legum quas praedicabant utilitate.

Die zwei Zitate stammen aus den 8. (*De martyribus*) und 9. (*De legibus*) Büchern und zeigen eine überraschende Ähnlichkeit. Die Schlussformel des aus dem 8. Buch stammenden Teiles "omnes habitabilis terrae fines" zeigt eine enge intertextuelle Beziehung zu den früheren Bibeltexten.

Das aus dem 9. Buch stammende Zitat – außer, dass die Reihenfolge nicht vollständig ist – ist der tertullianischen Aufzählung sehr ähnlich, was wieder nichts anders als eine liebe rhetorische Figur ist. In Wirklichkeit, wenn die Schlussformel des ersten Zitates und die Realität der Christianisierung der aufgezählten Völker (z.B.) verglichen werden, kann festgestellt werden, dass es sich auch hier um einen Topos geht, der keine geschichtliche Authentizität anstrebt.

Auch Prudentius, eine der hervorragendsten Gestalten der spätantiken christlichen Literatur, fungiert unter den Quellen.

Prudentius pientissimus ac eruditissimus Auctor in Apotheosi:⁴⁰

"Laxavit Scythicas verbo penetrante pruinas
Vox evangeliea, Hyreanas quoque fervida brumas
Solvit, ut exutus glacie iam mollior amnis
Caucasea de eote fluat Rhodopeius Hebrus,
Mansuevere Getae, feritasque eruenta Geloni
Laete mero sitiens exsanguia poeula miscet
Libatura sacros Christi de sanguine potus." (Prud. *Apoth.* 422-429.)

³⁹ PÁSZTORI-KUPÁN, I. Kicsoda az, aki tegnap és ma és mindörökké ugyanaz? A Jézus Krisztusról szóló evangélium igazsága az apostoli kor végétől a reformációig. In *Sárospataki Füzetek*. ISSN 1416-9878, 2000, vol. 4, no. 2, S. 23–43. PÁSZTORI-KUPÁN, I. A „tulajdonságok közlésének” tana Heinrich Bullinger teológiai gondolkodásában. *Református Szemle*. ISSN: 2069-0991, 2003, vol. 96, no. 2, S. 146–158.

⁴⁰ Prudentius, der sehr fromme und gebildete Autor, in seinem Werk Apotheosis (schreibt) OPTIZ, M. Martini Opitii..., S. 66.

Die Zeilen 422-429 aus Prudentius Gedicht namens *Apotheosis* gehört zu den wenigsten Stellen des Werkes des spätantiken Dichters, in denen er die Skythen erwähnt. Außer dieser Stelle werden die Skythen noch zweimal erwähnt: zuerst im 12. Gedicht⁴¹, (*Hymnus Epiphaniae*) der Hymnensammlung *Cathemerion*, dann im 2. Abschnitt⁴² von *Libri contra Symmachum*. Darüber müsste man sich gar nicht wundern, denn in Prudentius Auffassung über die Kirche, spielt das römische Selbstbewusstsein eine zentrale Rolle, der christliche Glaube knüpft sich in seiner Vision eigentlich eng an das Antike Imperium.⁴³ Für Kenner kann der Auftakt des zitierten Teiles aus *Apothesis* "laxavit Scythas[...] pruinas", bekannt vorkommen, denn er sieht dem *Thebais* von Statius extrem ähnlich aus: "madidos ubi lucidos agros/ortus et argentes laxavit fole pruinas." (Stat. *Theb.* 3.469.) Obwohl die Meinungen über Statius Auswirkung geteilt sind, kann er aus Prudentius Lebenswerk nicht ausgeschlossen werden.⁴⁴

In der klassischen römischen Literatur werden gewöhnlich mit den Skythen die Härte, ungebildete Lebensweise assoziiert, aber auch die harten Winterzeiten und die barbarische Lebensweise der Völker jener Region gehören dazu.⁴⁵ Trotzdem ist hier, in diesem Fall der Einfluss von Tertullian zu spüren. Im Fall von *Apothesis* wurde schon früher mit Grund der Einfluss von *Advesus Praxeas*, der apologetischen Schrift von Tertullian⁴⁶ vermutet und außerdem besteht kein Zweifel daran, dass Prudentius die Werke des großen Apologeten-Vorfahrens gründlich gekannt hat.⁴⁷ Zwei barbarische Völker, die Skythen und die Geten, haben eine wichtige Rolle in dem von Opitz exzerpierten Auszug von Prudentius. Bei Tertullian–wie darauf schon vorher anhand von *Adversus Iudaeos* hingewiesen wurde– hat die Aufzählung der Namen der verschiedenen Völker eine geographisch-orientierende Rolle: auf der letzten Stelle wird das Volk genannt,

⁴¹ "Gaudete, quidquid gentium est
Judea, Roma et Graecia
Aegypto, Therax, Persa, Scythia
Rex unus posidet." (Prud. *Cath.* 12.?)

⁴² "Praecipitet Scythica Iuvenis pietate vietatum
Votivo de ponte patrem -sic mos fuit olim-
caedibus infantumfument Saturnia Sacra

f lebilibusque truces resonant vagitibus arae." (Prud. *Sym.* 2. 294-297) CSEL 56.

⁴³ MASTRANGELO, M. *The Roman Self in Late Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. S. 2. 46. 74.

⁴⁴ DOMINIK, W.J. – NEWLANDS, C.E. – GERVAIS, K. Hrsg. *Brill's Companion to Statius*. Leiden, Boston : Brill, 2015. S. 485. HOFFMANN, M. Statianische Szenen im 'Peristephanon' des Prudentius. *Hermes*. ISSN 0018-0777, 2001, vol. 129, no. 4, S. 533-541. SMITH, M. *Prudentius' Psychomachia: A Reexamination*. Princeton : PUP, 1976. S. 129. 131. 153. HANLEY, M. E. *Classical sources of Prudentius*. Ithaca : Cornell University, 1959 dis. microfilm. (Cit. 2021.02.02.) Erhältlich: https://openlibrary.org/books/OL19150537M/Classical_sources_of_Prudentius

⁴⁵ GERSTACKER, A. et al., Hrsg. *Skythen in der lateinischen Literatur*. Berlin, München, Boston : De Gruyter, 2015.

⁴⁶ EAGAN, M. C. tr. *The Poems of Prudentius*. Washington : CUA Press, 1962. S. XVIII.

⁴⁷ BROCKHAUS, P. C. *Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1872. S. 214. WILLIAMS, A. L. *Adversus Iudaeos. A Bird's Eye View*. Cambridge : CUP, 2012. S. 203-211. Auch der imaginäre Kampf zwischen den Tugenden und Fehlern bei Tertullian wird bei Prudentius vervollständigt. cf. TRUCKER, S. R. *The Virtues and Vices in the Arts: A Sourcebook*. Cambridge : Lutterworth Press, 2015. S. 75.

das am weitesten entfernt lebt. Bei Prudentius die Aufzählung der verschiedenen Völkernamen, wie darauf Brockhaus schon im 19. Jahrhundert hingewiesen hatte, ist nichts anderes als: "sodann mit einem Hinweis auf der Ausbreitung der christlichen Religion und die Anerkennung des namens christi untern den Völkern, in der weise wie es Tertullian in der Schrift 'Adversus Judaeos' gethan hat."⁴⁸ Da geht es eigentlich auch eher um die klischeehafte Darstellung der entfernten Völker – wie auch im Fall von *Adversus Iudaeos*⁴⁹ – als um eine zuverlässige Quelle der frühen Christenheit der Skythen und Sarmaten.

Opitz hat auch unter den Gedichten von Paulinus von Nola solche gefunden, die seinem Ziel entsprechen.

Paulinus Propemptico Daciae Episcopi Nicetae:⁵⁰

Te patrem dicit plaga tota Boreae,
Ad tuos fasces Scythia mitigatur,
Et suis discors fera te magistro
pectora ponit. (Paul. Nol. Ep. 17.245-248)

*Paulinus von Nola*⁵¹ hatte in der Person von *Nicetas von Remesiana*⁵² einen ausgezeichneten Prälat als Freund⁵³. Er war der Bischof der Stadt Remesiana (heute Bela Blanka) in der neulich organisierten Provinz Dacia Mediterranea. In dieser Zeit war das größte Problem der Region die ansteigende Bedrohung der Völkerwanderung. Nicetas hat seinen italischen Freund zweimal besucht. Sein zweiter Besuch war im Winter 400 zu Ende⁵⁴, und fuhr auf einem nicht unbedingt für Reise geeigneten Weg nach Hause.⁵⁵ Paulinus verabschiedet sich von ihm in den Briefen 17⁵⁶ und 27⁵⁷ aus *Carmen*. Im letzteren geht er auch die Frage ein, was für eine geeignete Missionsarbeit der Bischof unter den Barbaren, auch unter den Skythen leistet. Die Sarmaten werden da nicht bei Namen genannt, aber auf die Skythen-Sarmaten-Verwandtschaft basierend suggeriert Opitz, dass der frühchristliche Bischof immerhin auch der Missionar der Sarmaten war.

⁴⁸ BROCKHAUS, P. C. *Aurelius Prudentius...*, S. 214.

⁴⁹ WILLIAMS, A. L. *Adversus Judaeos...*, S. 213.

⁵⁰ Paulinus (schreibt) in Propempticon, das an Nicetas, Bischof von Dacia, adressiert ist: Opitz OPITZ, M. *Martini Opitii...*, S. 66.

⁵¹ TROUT, D. E. *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*. Oakland : University of California Press, 1999.

⁵² Siehe: BURN, A.E. *Niceta of Remesiana: His Life and Works*. Cambridge : CUP, 1905.

⁵³ Er hat Paulinus zweimal in Italien besucht, 400 und 403. Über die Beziehung von Nicetas és Nola Paulinus siehe ausführlicher: CVETKOVIĆ, C. A. Niceta of Remesiana's Visit to Nola: Between Sacred Travel and Political Mission. In *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connection and Communication Across Boundaries*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2019, S. 180.

⁵⁴ FABRE, P. *Essai sur la Chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*. Paris : Belles Lettres, 1948. S. 115.

⁵⁵ SIVAN, H. Nicetas' (of Remesiana) mission and Stilicho's Illyrican ambition: notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propempticon). In. *Revue des Études Augustiniennes*. ISSN 1768-9260, 1995, vol. 41, S. 79-90, hier S. 81.

⁵⁶ von HARTEL, W. –TEMPSKY F. Hrsg. *Paulinus Noalanus, Carmen XVII*. Wien : F. Tempsky, 1894. S. 81–96.

⁵⁷ von HARTEL, W. *Paulinus Noalanus...* S. 262–291.

Das Dasein der Sarmaten in den 4.-5. Jahrhunderten im Römischen Reich kann schon als Fakt betrachtet werden, einerseits wegen des Migrationsdrucks, da entlang die Limes konnte man schon früher mit der (nicht massenhafte) Einwanderung der Sarmaten rechnen, andererseits erforderte der Bedarf des Reiches an wirtschaftlichem und militärischem Nachschub die externe Nachrüstung. Das kann man schon auf den *notitia dignitatum*, den zeitgenössischen Landkarten, in Italien, Gallien, Britannien und in den Provinzen südlich von den Donau-Limes verfolgt werden.⁵⁸ Andererseits war die politische Lage den christlichen Sarmaten nicht sehr günstig, denn das Valentinian-Dekret ging auch die Sarmaten an, die den juristischen *gentilis*⁵⁹ Status hatten, denn es verbot die Ehe zwischen Gentilen und Provinziellen. Das Dekret hatte als Ziel unter anderen die barbarischen Heiden von den christlichen Provinz-Bewohnern zu isolieren.⁶⁰ Die Streiten um die Interpolation von *Carmen* ignorierend⁶¹, und das ganze Werk als Paulinus' Werk annehmend, kann man Kirsteins Feststellung nicht außer Sicht lassen, laut der Nicetas' Missionsarbeit und ihre territoriale bzw. nationale Darstellung nichts anderes ist, als ein gewöhnliches rhetorisches Klischee für die Bezeichnung des *Anderen*, des *Fremden*. Der Gebrauch des Namens Skythen ist hier eigentlich die literarische Analogie für Rückständigkeit, fürs primitive Leben.⁶² Aufgrund der Textstelle kann man auf keinen Fall behaupten, dass Nicetas unter den Skythen/Sarmaten eine wirkliche und gesegnete Missionstätigkeit ausgeführt hätte, sondern eher, dass Paulinus mit dem Gebrauch des Topos die Verdienste des braven Bischof - Freundes verstärken wollte.

Johannes Chrysostomos, einer der größten Rhetoren der frühen Kirche, wird bis heute von der religiösen Tradition als Vater der Christenheit der barbarischen Völker betrachtet.⁶³ Die Gewissheit der wichtigen Rolle in der Christenheit der Skythen meint Opitz bei Philoteus und Nikephoros gefunden zu haben. "De missis a Joh. Chrysostomo ad Istri accolas Triballos, Scythas aliasque gentes verbi diuini praeconibus Philotheus et Nicephorus Callistus."⁶⁴

Philoteus in diesem Kontext zu identifizieren ist keine einfache Herausforderung, denn obwohl ein kirchlicher Vorgesetzter unter diesen Namen bekannt ist,

⁵⁸ ISTVÁNOVITS, E. – KULCSÁR, V. „...aligha állhat... S. 347.

⁵⁹ HARMATTA, J. Pannonia későantik fejlődésének problémái. *Antik Tanulmányok*. ISSN 0003-567X, 1971, vol. 18 no.2, S. 264–266, hier S. 265.

⁶⁰ ISTVÁNOVITS, E. – KULCSÁR, V. „...aligha állhat...“, S. 349. VÁRADY, L. *Későrómai hadügyek és társadalmi alapjaik. A Római Birodalom utolsó évszázada (376–476)*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1961. S. 37–38.

⁶¹ cf. KIRSTEIN, R. *Paulinus Nolanus, Carmen 17. Chresis. VIII. Bd. Die Methode Der Kirchenvater Im Umgang Mit Der Antiken Kultur*. Basel, Berlin : Schwabe 2001. H. Tränkle, Vermeintliche Interpolationen bei Paulinus von Nola. In *Hermes*. ISSN 0018-0777, 2002, vol. 130, no. 3, S. 338–361.

⁶² KIRSTEIN, R. *Paulinus Nolanus...*, S. 214.

⁶³ HOESCHEL, D. – SCHOTT, A. *Myriobiblon, sive Bibliotheca librorum quos Photius patriarcha Constantinopolitanus legit et censuit*. Genevae : Stephanus, 1611. (Cit. 2021.02.02.) Erhältlich: https://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ164889901

⁶⁴ Von den Verkünder des Wortes Gottes, die von Johannes Chrysostomos zu den Stämmen, die in der Nähe von Ister wohnen, zu den Skythen und anderen Nationen geschickt wurden, (erzählt) Philoteus and Nikephoros Callistus. Opitz OPTIZ, M. *Martini Optitii...* S. 65.

ist seine Tätigkeit nicht relevant im Hinblick auf das gegebene Thema.⁶⁵ Aufgrund dieser Fakten kann behauptet werden, dass es um einen Schreibfehler geht und eigentlich Photios ist, auf den sich Opitz bezieht. *Myriobiblionja*⁶⁶ von Photios I., Patriarch von Konstantinopel, (820-893) ist eine kurze Zusammenfassung der 279 Bücher, die der Patriarch in seinem Leben gelesen hat. Das 96. Buch, das Pseudo George von Alexandria (680-725), in *Life of St. Chrysostom* darlegt, wo Photios über Chrysostomos vermerkt: "He also brought back the nomad Scythians voluntarily to Christianity."⁶⁷ Die Entstehung und die Autorschaft von *Vita Iohannis* ist auch bestritten.⁶⁸ Der Text des *Streites* beruht sich größtenteils auf solche älteren Autoren, wie Palladios⁶⁹, der das Leben von Chrysostomos darstellt, Socrates von Konstantinopel⁷⁰, die auch namentlich genannt werden, außerdem noch Theodoret von Kyrrhos⁷¹ und Sozomenos.⁷² Beim Lesen von Palladios' *Polemik*, trifft man nur an einer Stelle auf die Erwähnung der Skythen.⁷³ Hier wird darüber berichtet, dass er an einem Treffen teilgenommen hat, wo unter vielen kirchlichen Vorgesetzten auch ein Bischof aus Skythen teilgenommen hat.⁷⁴ Er hat gar nicht erwähnt, dass Chrysostomos Missionare zu den Skythen geschickt hätte. Socrates von Konstantinopel beschreibt im 6. Buch (cap. 3-6) seines kirchengeschichtlichen Werkes namens *Historia Ecclesiastica* die wichtigsten Momente aus dem Leben von Chrysostomos, aber auch hier gibt es keine solchen Informationen, laut deren Chrysostomos Missionare zu den Skythen geschickt hätte. Theodoret ist derjenige, der viel mehrere Informationen zum Thema angibt und zwar in seinem Werk mit dem ähnlichen Titel, in dessen 5. Kapitel er die Taten von Chrysostomos und die wichtigsten Momente seines Lebens detailliert darstellt. Hier erwähnt er, dass der Kirchenvater Priester für die Skythen eingeweiht hat und er sie auch besucht hat (cap. 30.), außerdem hat er selber einen Brief gesehen, den Chrysostomos an den Bischof aus Ankara geschrieben habe, um ihn darum zu bitten, eine passende Person zu schicken, der die Skythen unterrichten kann. (cap. 31.) Im Weiteren nennt er einen skytischen militärischen Anführer, namens Gainas, mit dem Chrysostomos einen Glaubensstreit hatte (cap. 32.). Über Gainas weiß man, dass er ein römischer *magister militum* gotischer Herkunft während der Herrschaft von Theodosius I und Arcadius⁷⁵ war. Sozomen (*H.E.* 4.) und

⁶⁵ Philotheus Kokkinos Patriarch of Constantinople (1300-1379), oder Philotheus of Pskov (1465–1542)

⁶⁶ HOECHSEL, D. Hrsg. *Photius, Myriobiblion*. Geneva : Stephanus, 1613.

⁶⁷ M. Geerard (Hrsg.), *A Cirilo Alexandrino ad Ioannem Damascenum* (Turnhout, 1979). 79.

⁶⁸ BAUR, C. Georgius Alexandrinus. In *Byzantinische Zeitschrift*. 1927, vol. 27, no. 1, S. 1-16. COLEMAN-NORTON, P.R. The Vita sancti Chrysostomi by Georgius Alexandrinus. In *Classical Philology*. 1925, vol. 20, S. 69-72.

⁶⁹ COLEMAN-NORTON, P.R. Hrsg. *Palladius, Dialogus de Vita S. Chrysostomi*. Cambridge : CUP, 1928.

⁷⁰ MIGNE, J.P. Hrsg. *Socrates Scholasticus*. PG 67. Paris, 1864 S. 34-842.

⁷¹ MIGNE, J.P. Hrsg. *Theodoretus Cyrenensis*. PG 82. Paris, 1864 S. 869-1269.

⁷² MIGNE, J.P. Hrsg. *Sozomenus*. PG 67. (Paris, 1864), 843-1131.

⁷³ MALINGREY, A.-M. – LECLERCQ, Ph. Hrsg., tr. *Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. Paris : Editions du Cerf, 1988.

⁷⁴ *Vita* 13.153

⁷⁵ DOLEŽAL, S. Johannes Chrysostomos and the Goths. In *Graecolatina Pragensia*. ISSN: 0567-

Socrates von Konstantinopel (H.E. 6.) hält den bekannten militärischen Anführer auch für Gothen. All das weist darauf hin, dass die Differenzierung der verschiedenen barbarischen Völker in dieser Periode noch nicht abgezeichnet wurde und dem zufolge die einzelnen Völkernamen, wie z.B. Skythen, als Sammelbegriff für die barbarischen Völker benutzt wurden.

Eine weitere Quelle für die Bezeugung des Kontaktes zwischen Chrysostomos und die Skythen ist Nikephoros, der Historiograph aus dem 14. Jahrhundert, der sein Schaffen aus den Exzerpten früherer Autoren zusammengestellt hat. In seinem Werk *Historia Ecclesiastica* schreibt er, dass der bekannte Heilige (Chrysostom) die Skythen vom Arianismus und von Marcions Irrlehre befreit hat, indem er sie besucht hat, mithilfe des Dolmetschers unterrichtet hat und Missionare zu den Donau-Skythen geschickt hat.⁷⁶ Im nächsten Kapitel erwähnt er auch einen gewissen Gainas: "Gainas iste barbarus genre fuit, ex Scythia, qui ad Istrum colunt ortus." (Nic. Call. H.E. 13.4.)⁷⁷ Hier gibt es auch die gleiche wirre Beweisführung, was heißt, dass keine der Quellen mit einem beruhigenden Beweis dienen kann, was die frühe Christenheit weder der Skythen, noch der Sarmaten angeht.

Ein wichtiges Argument in Opitz' Beweisführung ist, dass es schon zu Heiligen Hieronymus Lebzeiten eine ausgezeichnete Person, skytischer Herkunft bekannt war, der zugleich auch Mitglied des christlichen Klerus war. Die erste Quelle ist der Kirchenvater, der Bibelübersetzer, selbst.

A patria vero et gente nomen traxisse pium Anachoretam Sarmatam, B. Antonii discipulum, vix dubito. De eo D. Hieronymus in Chron. A. D. CCCLXI:⁷⁸ Sarmata Amata et Macarius discipuli Antonii insignes habentur. Et anno sequenti: Saraceni monasterium B. Anotnii irruentes, Sarmatam ineficiunt.

Anachoreta Sarmata wird in Hieronymus' Chronik als Jünger von Antonius dem Großen betrachtet, und das gleiche scheint auch Sidonius Apollinaris zu bestätigen:

[...] de hoc et Sidon. Apollinar. carm. XVI:⁷⁹

Nunc Or, nunc Ammon, nunc Sarmata, nunc Hilarion,

Nunc vocat in tunica nudus te Antonius illa

Quam fecit palmae foliis manus alma magistri; (Apoll. Carm. 16.100-103.)

8269, 2006, vol. 21, S. 165-185.

⁷⁶ "Ut vero Scytharum quoque multitudinem Ariana liberaret contagione, qui eiusdem cum illis linguae essent, eis praefecit: saepius quoque ipse visens, doctrinisque suis per interpretem illustrans, ad veritatem addixit. Eos vero Scythas etiam qui ad Istrum sunt, ubi veritatis et salutis siti teneri intellexit, eo quoque misit: et homines eos captos, in potestatem redegit. Ab Osroenis autem Marcionis morbum, qui alte apud eos radices egerat, repulit." (H.E. 13.3.) J.P. Migne (Hrsg.), Nicephorus Callistus, *Historia Ecclesiastica*. PG 146. (Paris, 1865) 9-1274.

⁷⁷ Dieser Gainas war mit barbarischer Herkunft unter den Skythen, die die Donau entlang lebten.

⁷⁸ Ich kann nur bezweifeln, dass dieser Anachoreta Sarmata, Jünger von Heiligem Antonius seinen Namen eigentlich von seiner Heimat und Mitmenschen bekommen hatte. Darüber (schreibt) der Heilige Hieronymos in der Chronik des Jahres 361: OPTIZ, M. Martini Opitii..., S. 67.

⁷⁹ Darüber (schreibt) auch Sidonius Apollinaris in Carmen 16 OPTIZ, M. Martini Opitii..., S., 65.

Aber wer ist denn dieser sarmatischer Anachoret? Die Antwort ist sehr leicht: man weiß es nicht. Die früheste Erwähnung ist die *Chronica* von Hieronymus, aber die dort vorkommenden Informationen können aus anderen Quellen nicht bestätigt werden. Höchstwahrscheinlich hat auch Apollinaris auf Hieronymus basierend den Namen des Anachoreten in den Brief an den Bischof Faustus⁸⁰ eingefügt. Sechs Jahre nach der Herausgabe von *Sarmatica* ist der zweite Band von *Acta Sanctorum* erschienen, in dem auch Antonius der Große⁸¹ unter den am 17. ten Januar gefeierten Heiligen zu finden ist. Im 5. Teil der Zusammenstellung, die eine detaillierte Beschreibung über sein Leben gibt, werden die Jünger des genannten Heiligen aufgezählt⁸². Hier trifft man wieder auf den Namen *Sarmata* mit der nächsten Bemerkung: "Sarmatae in Vitis Patrum nuspiam mentio habetur."⁸³ Als einzige Quelle nennt auch der Autor von *Acta* die ominöse Textstelle von Hieronymus. Wie man aus dem Text von Opitz erschließen kann benutzt der Autor von *Sarmatica* die Textstelle aus *Martyrologium Romanum*, wo Baronius Hieronymus zitiert.⁸⁴ Daraus schließend kann man sagen, dass *Sarmata*, der Anachorete, sowohl ein realer Märtyrer Heilige sein könnte, als auch von sarmatischer Herkunft gewesen sein konnte, aber sein Name hätte auch nur als mythischer Märtyrer zurückbleiben können. Davon wurden die Sarmaten aber nicht zu Christen. Nach all diesen kann man behaupten, dass Opitz versucht hat, dem Auftrag zu gehorchen und ein solches historisches Werk zusammenzustellen, das den aktuellen politischen und religiösen Erwartungen unbedingt entspricht. Ein Grundsatz seiner Argumentation war eben das Beweisen des frühen Christentums der Polen, sogar aus der Zeit der Apostel, denn dessen Erfolg war ein kräftiges Argument in der mit Zwiespälten gefüllten religiösen Polemik des 17. Jahrhunderts. Eine andere Frage wäre, aufgrund welcher Konzeption Opitz die Liste der von ihm benutzten heidnischen und christlichen Quellen aufgestellt hat?⁸⁵ Die Analyse dieser Frage ist nicht Ziel dieser Studie, aber es muss gesagt werden, dass die nur bruchstückartige Rekonstruktion der Opitz-Bibliothek sehr viele offene Fragen in diesem Thema hinterlässt.

⁸⁰ Der Texterausgeber sagt dazu: "Sarmata is unknown; it may be either the man's name or a description of him, the Sarmatian" ANDRESON, W. B. *Sidonius Poems and letters...*, S. 250.

⁸¹ BOLLANDUS, I. *Acta Sanctorum. vol. 2.* Antwerpen: Ioannes Meuris, 1643. S. 107-120.

⁸² "Discipulis S. Antonii Thebaide inferiore" BOLLANDUS, I. *Acta Sanctorum.* S.111.

⁸³ Die Sarmaten werden in *Vitis Patrum* nicht erwähnt. Die Kenntnisse von Sidonius Apollinaris über die Sarmaten waren sehr mangelhaft, obwohl er sie öfter erwähnt hat. cf. BRATOŽ, R. *Severinus Von Noricum Und Seine Zeit: Geschichtliche Anmerkungen.* Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1983. S. 37.

⁸⁴ S. BARONIUS, C. *Martyrologium Romanum.* Moguntia [Mainz]: Ioannes Tebaldus Schönvveterus, 1631, S. 633. "De eius occubitu S. Hieronym. in Chronic. anno 22. Constantini Imper. his verbis: 'Saraceni in monasterium Beati Antonii irruentes Sarmatam interficiunt.' "Haec Hieronymus, qui supra anno 21. ait: 'Sarmata, Amatus, et Macarius discipuli Antonii insignes habentur."

⁸⁵ Es wäre pausibel die Sammlung von Beathus Rhenanus als Quelle anzugeben, aber nicht alle von Opitz genannten Autoren sind darin zu finden. cf. RHENANUS, B. *Autores historiae ecclesiasticae.* Basel: Frobenius, 1523. BALÁZS, M. *Felekezeti és fikció - Tanulmányok 16-17. századi irodalmunkról.* Budapest : Balassi, 2006. S. 149.

HISTORIOGRAFIA A NÁBOŽENSKÁ PROPAGANDA V DIELE SARMATICA MARTINA OPITZA.

Martin Opitz je známy ako otec nemeckej poézie, no zároveň sa zaujímal aj o historiografiu. Relatívne krátky čas, ktorý strávil v hlavnom meste Sedmohradska, Alba Iulia, podnietil jeho záujem o túto oblasť. Neskôr, v roku 1632, Vľadislav IV. Vasa zdedil poľský kráľovský trón a v nasledujúcom roku pozval na svoj dvor Opitza, ktorý mal okrem iného zastávať úlohu dvorného historika. V súlade s touto úlohou Opitz napísal dielo *Sarmaticua*, vydané v roku 1637. Kráľovský dvor v Krakove musel tiež nájsť spôsob, ktorým by mohol zvýšiť vnútornú súdržnosť a zároveň legitimizovať svoje kroky v zahraničnej politike. V súlade s tým sa Opitz vo svojom diele *Sarmatica* pokúsil rozšíriť túto problematiku o kresťanstvo sarmatského (poľského) ľudu. Na potvrdenie svojej teórie citoval aj autorov kresťanského staroveku a stredoveku. Cieľom predkladaného príspevku je odhaliť interpretáciu východiskových textov tak, aby boli v súlade s prvoradým cieľom kráľovského dvora.

MOROVÁ EPIDÉMIA ROKOV 1709 – 1710 V KONFESIONÁLNOH VÝVINE PREŠOVA¹

Peter KÓNYA

Plague epidemic between the years 1709 and 1710 in the confessional development of Prešov

Plague epidemics, probably one of the most known infectious diseases in the history of mankind, have ravaged the European continent alongside with Hungary for centuries: from its first terrible rise in the half of the 14th century until the end of the early modern period. Although the plague, as the undoubtedly biggest health threat, raged in the country in smaller intervals during the whole post-Mohács period, the most powerful and destructive wave of this disease hit the country at the beginning of the 18th century, during 1709 – 1710. It was the last plague epidemic in the most areas of the Kingdom of Hungary. There were many victims of the plague; the number can be compared to the loss of population after the Mongol invasion in 1241 and the plague considerably influenced not only the demographic, but also the economic and political situation in the Kingdom. The presented study deals with the situation in the Upper-Hungarian royal towns focusing on the town of Prešov in the period of the plague epidemic.

Keywords: *plague, epidemic, Prešov, Upper Hungary, confessional conditions, demography, Levoča, Bardejov.*

Epidémie moru, azda najznámejšieho infekčného ochorenia v dejinách ľudstva, sužovali európsky kontinent a s ním aj Uhorsko po celé stáročia: od jeho prvého strašného vyčistenia v polovici 14. storočia až takmer do konca obdobia raného novoveku. Aj keď mor, ako rozhodne najväčšia zdravotná hrozba, v menších alebo menších intervaloch zúrila v krajine počas celej pomoháckej epochy, jednoznačne najmohutnejšia a najničivejšia vlna tejto choroby zasiahla krajinu na prahu 18. storočia, v rokoch 1709 – 1710. Na väčšine územia Uhorského kráľovstva to bola zároveň posledná morová epidémia. Mor si vyžiadal obrovský počet obetí, porovnateľný so stratami obyvateľstva po tatárskom vpáde r. 1241 a výrazne ovplyvnil nielen demografickú situáciu, hospodárske pomery a politické dianie v kráľovstve. Jeho dôsledky sa prejavovali ešte veľmi a významne ovplyvnili viaceré stránky ďalšieho vývinu Uhorska v nasledujúcich rokoch i storočiach. Niektoré z nich sú zrejmé aj bez väčších analýz, ďalšie súčasníkom aj historikom viac-menej unikali. Takisto si mnohí len veľmi málo uvedomujú, že táto najväčšia a posledná morová epidémia bola jedným z hlavných faktorov, ktoré ovplyvnili a určili ďalší konfesijný vývin krajiny.

¹ Štúdia vznikla ako výstup z projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17.-19. storočí*.

Krajina v čase epidémie

V čase vypuknutia epidémie zúrilo v Uhorsku už šiesty rok povstanie Františka II. Rákócziho. Toto posledné a najmohutnejšie ozbrojené vystúpenie proti habsburskému panovníkovi, integrujúce stavy a všetky skupiny uhorskej spoločnosti, prinieslo zúboženej krajine nesmierne hospodárske škody. Vzhľadom na to, že iba pred niekoľkými rokmi (r. 1699) skončila oslobodzovacia vojna s Osmanskou ríšou, ktorá znamenala nepredstaviteľné pustošenie a vyľudnenie, ako aj obrovské ekonomické zaťaženie prítomnosťou vojsk, porciovým systémom² a niekoľkonásobným daňovým zaťažením, krajina nemala potenciál na vedenie ďalšej vojny. Napriek tomu sa jej s pomocou mobilizácie všetkých ekonomických a ľudských zdrojov darilo celé roky úspešne klásť odpor najsilnejšej armáde na kontinente. Samozrejme, cenou bolo zrútenie ekonomiky a zavedenie vojnového hospodárstva so štátnou kontrolou produkcie strategických tovarov, zahraničného obchodu a najmä obehu drahých kovov.

V posledných troch rokoch povstania Františka II. Rákócziho zápasilo Uhorsko s obrovskými hospodárskymi a vojenskými problémami. Na prahu roku 1709, po tragickej trenčianskej bitke³ a kuruckom sneme v Blatnom Potoku⁴ bola krajina v žalostnom stave. Strata Dolného Uhorska, odkiaľ sa povstalecké vojská do konca novembra stiahli a v nasledujúcom období ostala v rukách kurucov iba jediná pevnosť, Nové Zámky, znamenala pre povstanie a celú krajinu nenahraditeľné hospodárske škody. Povstalecký štát nedokázal nahradiť najmä stratené dolnouhorské kráľovské banské mestá,⁵ produkujúce pre povstanie životne dôležité drahé a farebné kovy. Podobne obsadenie Žitného ostrova a ďalších poľnohospodárskych oblastí habsburským vojskom zvýšilo tlak na dodávky potravín a krmiva z hornouhorských a zátiských stolíc, čo sa nemohlo zaobiť bez konfliktov s tamojším vidieckym obyvateľstvom. Po piatich rokoch vojny, bez veľkej časti mužskej populácie, bojujúcej vo vojsku aj sedliaci a mešťania zemepanských miest trpeli vojnovými udalosťami, rekviráciami vojska a nedostatkom potravy. Krajina tak bola v roku 1709 mimoriadne hospodársky vyčerpaná, vyhladnutá, zničená a schudobnená.

Práve v tejto situácii zasiahla Uhorsko morová epidémia, ktorá spôsobila podstatne väčšie škody, než všetko vojnové pustošenie, zdieranie a plienenie vojsk. V celom Uhorskom kráľovstve zúrila najmä v rokoch 1709 a 1710. Jej rýchlemu šíreniu napomáhala aj extrémne počasie tzv. malej doby ľadovej,⁶ ktoré charakterizovali predovšetkým tuhé zimy a extrémne suché, horúce letá. Epidémia zúrila v krajine počas dvoch rokov a v menšej miere pokračovala až do r. 1714. Zasiahla

² Systém zásobovania vojska, zavedený v druhej polovici 80. rokov, na základe stanovenia porcií pre jednotlivé druhy vojsk, pre jednotlivé stolice a kráľovské mestá.

³ Na začiatku augusta 1708 bola dovtedy najväčšia povstalecká armáda porazená v bitke pri Trenčíne.

⁴ Posledný z troch kuruckých snemov, konaný v decembri 1708 v Blatnom Potoku, prijal zákony, posilňujúce pozíciu armády v povstaleckom štáte a oslobodzujúce poddaných, bojujúcich vo vojsku.

⁵ Banská Štiavnica, Kremnica, Banská Bystrica, Banská Belá, Ľubietová, Pukanec a Nová Baňa.

⁶ Klimatický jav, ktorý ovplyvňoval podnebie v Európe v ranom novoveku, po pomerne teplých storočiach stredoveku.

prítom širšie teritórium strednej Európy, vrátane centra habsburskej monarchie Viedne, pričom neušetrila ani panovníkovu rodinu.

V celom Uhorsku, kde po protihabsburských povstaniach a oslobodzovacej vojne proti Osmanom poklesol počet obyvateľov asi na tri milióny, si mor podľa optimistických odhadov vyžiadal asi 410-tisíc obetí, čo bol približne pätnásobok všetkých strát obyvateľstva v dôsledku vojnových udalostí povstania.⁷ Pesimistické odhady sa však približujú až dvojnásobku tohto počtu. Znamenalo to, že epidémia spôsobila pokles počtu obyvateľov, ktorý proti západu kontinentu aj tak už poldruha storočia stagnoval kvôli permanentným vojnám, o 15 – 25 %. Takáto pohroma nepostihla Uhorsko v celých jeho dejinách. Mor neprebíhal na celom území krajiny rovnomerne a jeho následky boli v jednotlivých regiónoch odlišné. Spravidla najničivejší priebeh mala nákaza v oblastiach, cez ktoré prechádzali vojská či utečenci, ktorí často so sebou ochorenie priniesli. Mimoriadne ničivo však zasiahla epidémia mestá, z nich najviac hornouhorské slobodné kráľovské mestá. V mestách, tiesnených v úzkych uliciach za hradbami, prevládali všeobecne veľmi zlé hygienické podmienky, dané zhromaždením veľkého počtu obyvateľov a zvierat na malom teritóriu, neexistenciou kanalizácie a častým infikovaním zdrojov pitnej vody. Tie sa však ešte niekoľkonásobne zhoršili počas vojen, keď sa v nich zdržiavali početné vojenské posádky a rozličné vojenské jednotky. Najčastejšie to boli práve vojaci, ktorí do miest zavliekli mor a iné nákazy. Po vypuknutí epidémie nemali mestá takmer žiadne možnosti na zamedzenia jej šírenia. Tesná zástavba v úzkych uliciach a veľký počet obyvateľov znemožňovali izoláciu chorých, ktorí pri neznalosti liekov či dezinfekcie ochoreniu rýchlo podľahli. Napriek tomu však nikdy dovtedy nemal mor v hornouhorských slobodných kráľovských mestách ani v iných uhorských mestách, také katastrofálne následky. Počty obetí v nich⁸ totiž niekoľkonásobne prekračovali krajinský priemer a neraz prekračovali aj polovicu obyvateľstva.

Mor sa na územie Horného Uhorska dostal v jeseni roku 1709 a akiste ho priniesli kuruckí vojaci, ustupujúci zo západných stolíc, príp. aj tzv. exulanti, povstaleckí zemanovia a mešťania, utekajúci aj s rodinami pred habsburským vojskom na východ. Na konci roka tak mor prepukol aj v slobodných kráľovských mestách a vyžiadal si už prvé obete. S príchodom zimných mrazov však epidémia ustala a vedenie kuruckého štátu ani mestské samosprávy jej už preto nevenovali väčšiu pozornosť. Mor, ktorý začal ešte v lete predchádzajúceho roku, potom na jar 1710 prepukol s obrovskou ničivou silou. V dôsledku rýchlo sa šíriacej nákazy v priebehu leta na území Horného Uhorska úplne ustali aj vojnové udalosti. Mor totiž rovnako decimoval domáce civilné obyvateľstvo, kuruckých aj cisárskych vojakov. Nová mimoriadne ničivá morová epidémia vtedy úplne paralyzovala všetky slobodné kráľovské mestá a celé stolice. Nákaza sa bez prestávky šírila ešte aj po celú jeseň až do zimy, čo umožnili neobvykle teplé slnečné jesenné mesiace.⁹ Ťažký priebeh moru a jeho katastrofálne dôsledky boli spôsobené rovnako zlou

⁷ KÖPECZI, B. – R. VÁRKONYI, Á. II. *Rákóczi Ferenc*. Budapest 2003, s. 436.

⁸ Absolútne aj pomerne k celkovému počtu obyvateľov.

⁹ Paradoxne, práve vďaka dlhej slnečnej jeseni mali kuruci v Tokajskom Podhorí mimoriadne dobrú úrodu hrozna.

hospodárskou situáciou krajiny, rozpadom jej ekonomiky, zrútením zásobovania vojska a všeobecným nedostatkom potravín. Vojaci, mešťania alebo sedliaci, ktorí trpeli podvýživou, boli preto oveľa viac vystavení možnosti nákazy. V Košiciach, Prešove, Bardejove či Sabinove zahynula väčšina obyvateľstva a ešte väčšie škody spôsobila epidémia v južných oblastiach Zemplínskej a Užskej stolice, kde vo viacerých obciach zahynulo takmer všetko ich poddanské obyvateľstvo.¹⁰ Zrejme však v podstatne väčšej miere umierali počas epidémie už spomínaní exulanti z dolnouhorských a sedmohradských stolíc, ktorí sa v hornouhorských mestách ocitli v provizórnych príbytkoch alebo na uliciach, bez akýchkoľvek zásob potravín a prostriedkov pre vlastnú obživu. Napriek veľkej snahe kuruckého štátu, jeho orgánov, najvyššieho velenia i nižších veliteľov o ochranu pred nákazou, epidémia veľmi ťažko zasiahla povstaleckú armádu. Zároveň však mor rovnako ničivo zasiahol rovnako aj nepriateľské vojská, čo paralyzovalo vojnové operácie na oboch stranách.

V čase morovej epidémie v rokoch 1709 a 1710 tak povstalecká armáda utrpela obrovské straty bez toho, aby sa stretla s nepriateľom. Na mor zahynul celý rad dôstojníkov a skúsených, vycvičených vojakov. Ďalší podľahli chorobám, spôsobeným hladom a podvýživou. Celkový počet kuruckých vojsk poklesol na 20 – 25-tisíc, čo nepredstavovalo už ani polovicu stavu habsburských ozbrojených síl v Uhorsku.¹¹ Jediným väčším ozbrojeným stretnutím v tomto období bola bitka pri Romhányi v januári 1710. Tá sa síce skončila pre kurucov víťazne, alebo aspoň nerozhodne, povstalecká armáda však aj kvôli vyčíňaniu moru nemala dost síl, aby nepriateľa prenasledovala a dosiahla úplné víťazstvo.¹² Pri Romhányi dosiahli síce povstalecké vojská nejednoznačné, rozhodne však posledné víťazstvo. V ďalších mesiacoch ich stíhala porážka za porážkou a dočasne boli úspešnejší iba pri obrane pevností: hradov a opevnených miest.

Kurucké vojsko ani povstalecká krajina sa už z morovej epidémie nespamätali. Armáda napriek všetkej snahe ďalej nebola schopná žiadnych iniciatívnych akcií a obmedzila sa na obranu pevností. Morom zdecimované obyvateľstvo strاتی chuť na dlhotrvajúci odpor a hľadalo cestu k dorozumeniu s panovníkom. Keďže v dôsledku nedostatku pracovných síl v poľnohospodárstve a vojnových akcií, znemožňujúcich obrábanie veľkej časti pôdy, vidiecke obyvateľstvo počas epidémie nemalo dost potravín ani pre vlastnú obživu a nedokázalo zásobovať

¹⁰ Listy Mikuláša Bercsényiho Františkovi II. Rákóczi z júna – júla 1710. Székési gróf Bercsényi Miklós levelei Rákóczi fejedelemhez 1704 - 1712. Ed. Thaly, K. Budapest 1878, s. 563.

¹¹ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2015, s. 432.

¹² Dôležitou skutočnosťou bolo, že víťazstvo, aj keď rozporuplné, pozdvihlo morálku a sebavedomie povstaleckých vojakov. Výrazne posilnilo bojaschopnosť kuruckých vojsk a Dvorná vojnová rada sa musela vzdať plánov na skoré obsadenie krajiny. Napriek nesporným pozitívam obnažila však bitka aj ďalšie hlboké problémy kuruckej armády. A tak už súčasníci pozerali na ňu nejednoznačne. Bitky sa osobne zúčastnil aj kniežací dvorný brigádny generál Juraj Ottlyk, ktorý sa stal autorom jej najznámejšieho a najvýstižnejšieho hodnotenia. Štyri dni po bitke v jednom zo svojich listov napísal: „Nemcov sme minulú stredu nabili chvályhodne, lenže potom sme z bojiska hanebne ušli.“ Zaujímavé sú aj jeho ďalšie slová o bitke: „spôsobili to niekolkí bezbožníci zo Zátisia, ktorí v zápale rabovania vtrhli aj do našich vozov. Azda nás Boh v našom kraji požehná väčším šťastím.“

povstalecké jednotky. Vojaci na mnohých miestach násilím rekvirovali potraviny aj krmivo pre kone, pričom dochádzalo k násilnostiam a poddaní i mešťania strácali motiváciu na pokračovanie vo vtedy už stále viac márnom boji.

Určite rovnako zmýšľali v posledných týždňoch jesene v roku 1710 takisto prešovskí evanjelici, tvoriaci ešte stále väčšinu zdecimovaného obyvateľstva mesta, aj keď na pokračovanie v odboji mali nesporne veľkú motiváciu: obranu slobody vyznania. Prešovský evanjelický a. v. cirkevný zbor práve počas povstania Františka II. Rákócziho prežíval posledné obdobie svojho rozvoja i postavenia ako majoritnej cirkvi v meste.

Prešovský a. v. evanjelický cirkevný zbor

Slobodné kráľovské mesto Prešov bolo od druhej tretiny 16. storočia významným centrom luterskej reformácie a v nasledujúcich storočiach sa vyvinulo na dôležité stredisko vznikajúcej evanjelickej cirkvi a. v. v tejto časti krajiny.¹³ Prešovský luterský, resp. evanjelický a. v. zbor, ktorý od r. 1531 predstavoval jedinú cirkevnú organizáciu v meste, prešiel v priebehu „dlhého“ 17. storočia¹⁴ búrlivým náboženským vývinom s viacerými zmenami, ktoré zásadne ovplyvnili jeho vývoj v nasledujúcom období. Až do poslednej tretiny storočia takmer nerušene a bez vonkajších zásahov pokračoval v Prešove vývin konfesionálnych pomerov z predchádzajúceho obdobia, charakterizovaný úplnou dominanciou evanjelického, resp. luterského náboženstva. Násilná rekatolizácia v 70. rokoch znamenala nielen prechodný zánik evanjelického cirkevného zboru, no takisto vznik rímskokatolíckej farnosti, ktorá sa udržala aj počas reštitúcie náboženskej slobody protestantov počas povstania Imricha Thökölyho. Ďalšie zosilnenie katolíckej cirkvi prinieslo obnovenie rekatolizácie po roku 1687 a protizákonné upretie práva evanjelikom na verejnú náboženskú prax. V prvých siedmich decéniách 17. storočia bol luterský zbor jedinou cirkevnou organizáciou v meste. Prešovský evanjelický zbor bol jednotný a od 16. storočia organizovaný na národnostnom princípe. Od začiatku jeho existencie pôsobili v meste traja kazatelia, nemecký, slovenský a maďarský, neskôr štyria kňazi (po jednom pre slovenskú a maďarskú a dvaja pre nemeckú národnosť, pričom nemeckí kňazi zastávali zároveň úrady prvého i druhého farára). Každá národnosť mala spravidla i organistu, kantora a ďalších zamestnancov, platených (podobne ako kňazi) z mestskej pokladnice. Takisto v meste postavené kostoly si rozdelili evanjelici troch národností. Farský Chrám sv. Mikuláša patril Nemcom a naďalej ostal farským kostolom, slovenskí mešťania používali bývalý špitálsky kostolík v južnej časti námestia a spočiatku menej početní evanjelici maďarskej národnosti si ešte v roku 1565 postavili vlastný chrám južne od Slovenskej ulice.¹⁵ V prvých rokoch storočia patril prešovský zbor do Seniorátu piatich slobodných kráľovských miest, existujúceho od r. 1546. Po roku 1614 sa tak Prešov stal súčasťou superintendencie slobodných kráľov-

¹³ O evanjelickej cirkvi a. v. ako jednotnej celokrajinskej organizácii možno na území Horného Uhorska hovoriť v období po synode v Spišskom Podhradí r. 1614.

¹⁴ V období od povstania Štefana Bocskaja do Szmárskeho mieru (1604 – 1711).

¹⁵ LAZAR, E. – MIDRIAK, J. *Dejiny evanjelického cirkevného zboru podľa augsburského vyznania v Prešove*. 1983. Rkp., s. 114.

ských miest¹⁶ a postupne jej prirodzeným správnym, duchovným a politickým centrom.

V druhej polovici storočia bol Prešov silnou baštou protestantizmu v Hornom Uhorsku, správnym a kultúrnym centrom evanjelickej cirkvi nielen v rámci superintendencie piatich a od r. 1656 šiestich (spolu s Kežmarkom) slobodných kráľovských miest. Jeho pozície zosilnili po založení Kolégia hornouhorských stavov, prvej evanjelickej vysokej školy v kráľovstve. Zároveň stále, už takmer stoštyridsať rokov nepôsobila v meste iná cirkevná organizácia ako trojjazyčný evanjelický cirkevný zbor, integrujúci takmer všetko obyvateľstvo.

Do tohto priamočiareho konfesiónálneho vývinu na začiatku 70. rokov rušivo zasiahla násilná rekatolizácia. Potom, ako jágerský biskup skonfiškovoal v máji 1671 Kolégium hornouhorských stavov,¹⁷ v júni 1672 prišli prešovskí evanjelici o všetky tri chrámy a šebešskí františkáni zaujali starý kostol karmelitánov, v čom im mestská rada niekoľko rokov bránila. Po prestávke počas kuruckého povstania v lete roku 1672, keď sa chrámy i kolégium dostali späť do rúk evanjelikov, prebehla ich nová konfiškácia v marci nasledujúceho roku (1673). Spolu s nimi vtedy biskup zabral aj starú školu, v ktorej si zriadili jezuiti (s rezidenciou v budove Kolégia hornouhorských stavov) gymnázium.¹⁸

Po prešporských súdoch sa už v meste nesmeli zdržiavať evanjelickí kňazi a katolícka mestská rada prísne trestala všetky aktivity protestantov. Duchovný život obyvateľstva, ešte stále z prevažnej časti evanjelického mesta, zverila štátna moc františkánom, minoritom¹⁹ a najmä jezuitom. Nový katolícky magistrát prísne vystupoval nielen proti bývalým evanjelickým kňazom, ale aj voči mešťanom, ktorí odmietli konvertovať. Už v priebehu roku 1674 boli z mesta vyhnaní všetci evanjelickí kňazi. Evanjelici vtedy nesmeli v meste zastávať žiaden úrad, dokonca ani miesta cechových majstrov.²⁰

Násilnú rekatolizáciu v 70. rokoch²¹ ukončili udalosti Thökölyho povstania. Keďže šopronské náboženské články nemohli byť pre odpor veliteľa miestnej posádky ani samotného panovníka realizované, prechodné ukončenie rekatolizácie v meste tak priniesol až príchod Thökölyho vojska v auguste 1682. Spolu s kuruckými vojakmi sa vrátili evanjelickí kňazi a s pomocou vojska boli kostoly i školy vrátené evanjelikom. Niekoľko dní po obsadení mesta (20. augusta) sa konali nové voľby senátu a volenej obce za asistencie Thökölyho komisárov. Nové orgány správy boli zložené výlučne z evanjelických mešťanov. Jezuiti i minoriti museli odovzdať chrámy a následne opustiť mesto. Počas povstania bola v plnom rozsahu obnovená sloboda vyznania evanjelikov a evanjelická cirkev a. v. sa stala

¹⁶ Na synode v Spišskom Podhradí, kde došlo k rozšíreniu krajinskej cirkevnej organizácie na územie Horného Uhorska, bola vytvorená samostatná superintendencia (biskupstvo) slobodných kráľovských miest, do ktorej patrili Košice, Prešov, Bardejov, Levoča a Sabinov.

¹⁷ HÖRK, J. *Az Eperjesi Ev. Ker. Collegium története*. Kassa 1896, s. 34.

¹⁸ RUBY, J. *Az Eperjesi Kir. kath. Főgymnasium története 1673-1890*. Eperjes 1890, s. 5.

¹⁹ Dostali starý špitálsky, vtedy slovenský evanjelický a. v. kostol.

²⁰ Nariadenia komory z 31. V. a 24. XI. 1674, Tamže, s. 55, 56.

²¹ Toto obdobie sa v protestantskej cirkevnohistorickej literatúre zvykne nazývať „tragické desaťročie“.

vládnucou cirkvou v meste. Patrili jej opäť všetky tri kostoly, obe školské budovy a v národnostne rozdelenom zbore pôsobili štyria kňazi, resp. kazatelia, ktorí spolu s profesormi kolégia a zamestnancami zboru boli platení z mestskej pokladnice.²² Malá časť mešťanov ostala pritom verná katolíckej cirkvi. Evanjelický magistrát síce toleroval františkánov, bránil im v cirkevných úkonoch, spôsobil mnohé ťažkosti a títo sa viackrát sťažovali Thökölymu.²³ Rovnako postupovala vtedy mestská rada aj voči nepočetným reformovaným mešťanom.

Dokonca aj po kapitulácii mesta si evanjelici v Prešove udržali všetky kostoly, ďalší majetok a pozície v samospráve aj po porážke povstania, až do začiatku roku 1687. Jediným citeľnejším obmedzením slobody vyznania evanjelikov a ich práv bol návrat minoritov v januári 1686.²⁴ Náboženskú slobodu ukončila až komisia grófa Štefana Csákyho začiatkom roku 1687,²⁵ ktorá skonfiškovala farský (nemecký) aj maďarský evanjelický kostol, spolu s farou, kolégiom a budovou starej školy, ktoré odovzdala katolíckej cirkvi. Evanjeliom pridelila v zmysle šopronských článkov miesto na Hornom predmestí na stavbu nového chrámu a školy, ktoré však rozhodne odmietli.²⁶

Od konca 80. rokov do začiatku 18. storočia pokračovala násilná rekatolizácia a diskriminácia evanjelikov, a to napriek garancii obmedzenej slobody vyznania snomom v rokoch 1681 a 1687. Keďže evanjelici odmietli miesto na stavbu predmestského chrámu, ktoré im v januári 1687 určila Csákyho komisia, nové už po Caraffovom súde nedostali, čo bolo v rozpore so šopronskými článkami.²⁷ Rovnako nedošlo v meste ani k obnoveniu evanjelickej školy.

Zásadnú zmenu a záchranu evanjelického a. v. zboru v Prešove prinieslo potom až povstanie Františka II. Rákócziho, predstavujúce v dejinách mesta krátke obdobie skutočnej náboženskej tolerancie. Potom, ako v prvých dňoch decembra 1704 vťiahli do mesta povstalecké jednotky, vítala ich predovšetkým evanjelická väčšina mešťanov, v nádeji na obnovenie konfesionálnych pomerov z obdobia predchádzajúceho povstania. Ich očakávania sa však nesplnili a na navrátenie chrámov museli čakať až do jesene nasledujúceho roku. Až po sťažnostiach vodcovi povstania určil magistrát na konanie evanjelických služieb Božích jeden z hostincov a meštianskych domov. Horné podlažie hostinca používali nemeckí, dolné maďarskí a slovenskí evanjelici sa schádzali v Schobertovom dome.²⁸

²² ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, II A 8, 15: Účtovná kniha 1684 – 85.

²³ ŠA Prešov, ŠŽ, K 13/14: Kongregačné zápisnice Šarišskej stolice 1681 – 1685.

²⁴ OSzK, Kéziratár és régi nyomtatványok tára, Filmotéka Historického ústavu SAV. Chronicon Eperiensiense, s. 41.

²⁵ S týmto cieľom ustanovil Leopold 19. novembra 1686 zvláštnu komisiu na čele s hornouhorským hlavným kapitánom grófom Štefanom Csáky, poverenú definitívnym vyriešením konfesionálnych problémov vo všetkých stoliciach, mestách, mestechách a obciach Horného Uhorska, a to v zmysle šopronských článkov. Všetky kostoly, ktorých sa evanjelici a reformovaní počas povstania zmocnili, im mali byť odňaté a v kráľovských mestách bolo úlohou komisie určiť protestantom miesto na stavbu nových chrámov a škôl na predmestí. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2773: Instructio Leopoldi, 19. XI. 1686.

²⁶ Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: Annales fata et vicissitudines Ecclesiae evangelicae Eperiensiensis.

²⁷ Annales fata et vicissitudines...

²⁸ Annales fata et vicissitudines...

Mešťania pozvali r. 1705 do mesta evanjelických kňazov (nemeckých J. Gottlieba Titzia a Jána Schwartzu, slovenského Jána Andricia a miesto maďarského zastával študent). Jediným navráteným evanjelickým majetkom bola však dlhý čas len budova kolégia, ktorú na príkaz Rákócziho už 2. januára 1705 odňal jeho komisár generál František Berthóti jezuitom a odovzdal evanjelikom.

O konečnom usporiadaní náboženských pomerov a rozdelení cirkevných budov rozhodol až Sečiansky snem na jeseň r. 1705. Realizáciu zákonov snemu zabezpečovali zmiešané komisie, menované pre jednotlivé stolice a zložené zo zástupcov katolíkov, evanjelikov a reformovaných. Pre Šarišskú (a Spišskú) stolicu bola vytvorená komisia v zložení: Ján Melczer (katolík), Žigmund Becskeházy (reformovaný) a Imrich Görgey (evanjelik).²⁹ Zmiešaná komisia snemu rozhodla o rozdelení cirkevných budov v Prešove 21. októbra 1705. Podľa nej katolíckej cirkvi ostal bývalý slovenský kostol s kláštorom minoritov (bývalý špitál), kam sa presťahovalo jezuitské gymnázium, evanjelická cirkev dostala nemecký (veľký) a maďarský (malý) kostol, starú školu, faru a Nebestov dom, spolu s už skôr navráteným kolégiom.³⁰ Ani po Sečianskom sneme nedošlo v Prešove k reštitúcii slobody vyznania, či skôr dominancie evanjelikov zo 70. rokov. Bol síce obnovený trojjazyčný zbor, každá národnosť však už nemala vlastný kostol, podobne ani organistov, kantorov a ďalších cirkevných zamestnancov. Úrad farára vykonával jeden z dvoch nemeckých kňazov a popri nich pôsobil v zbore naďalej slovenský i maďarský evanjelický kňaz.³¹

Počas povstania Františka II. Rákócziho došlo takisto k obnoveniu Kolégia hornouhorských stavov, ktoré tak prežívalo posledné obdobie svojho rozvoja. Zhrádko po obsadení mesta, niekoľko mesiacov pred Sečianskym snemom vyslal Rákóczi do Prešova komisára Františka Bertóthyho, ktorý 2. januára 1705 nariadil jezuitom opustiť budovu kolégia a odovzdal ho evanjelikom. Začiatkom roku 1705 bolo po dlhej prestávke obnovené prešovské evanjelické kolégium, ktoré sa po takmer dvadsaťročnej absencii evanjelického školstva v meste, muselo vyrovnávať s veľkými problémami. V tejto situácii videli inšpektori jediného vhodného rektora v bývalom študentovi a profesorovi ústavu Jánovi Rezikovi.³²

S cieľom zlepšiť ťažkú finančnú situáciu ústavu obrátili sa v marci 1705 inšpektori a kurátori na všetkých uhorských evanjelikov s prosbou o pomoc a podporu pre kolégium.³³ Podarilo sa im zozbierať niekoľko tisíc zlatých v hotovosti a ročné dôchodky vo výške niekoľko sto zlatých. Mešťania po dohode so stolicou v lete 1705 vyslali posolstvo ku švédskemu kráľovi Karolovi XII., ktorý sa zaviazal vydržiať na univerzite v Greifswalde štyroch študentov teológie z Uhorska medzi

²⁹ ZSILINSZKY, M. *A magyar országygyűlések vallásiügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve. IV. 1687-1712.* Budapest 1897, s. 166.

³⁰ *Annales fata et vicissitudines...*

³¹ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, 24; *Annales fata et vicissitudines*; LAZAR, E. - MIDRIAK, J. *Dejiny evanjelického cirkevného zboru...*, s. 116.

³² V tom čase pôsobil v exile ako profesor akademického gymnázia v Toruni.

³³ EOL Budapest, V. 12: Kniha verejnej zbierky na podporu kolégia z r. 1606 – 1610. (Lectori Bonis literis faventi Cultum, Officia, Amorem).

kráľovskými alumnistami a štyroch študentov na univerzite na náklady švédskej kráľovskej pokladnice.³⁴

Veľkú pozornosť venovala prešovskému kolégiu Ružomerská synoda v apríli 1707, keď určila kolégiu zvlášťne postavenie medzi evanjelickými školami.³⁵ Napriek vojnovým udalostiam, postupnému zhoršovaniu hospodárskej situácie v krajine a pretrvávajúcim finančným ťažkostiam sa rektorovi Jánovi Rezikovi podarilo zabezpečovať riadny chod výučby. Vďaka zahraničným kontaktom mohli niektorí študenti ďalej študovať na evanjelických univerzitách v cudzine. Spolu s ďalšími profesormi (Peter Viczay, Ján Burius, Matej Motúz) Rezik povzniesol celý ústav, ktorý tak zaznamenal posledné roky rozkvetu v prvom období svojej existencie.

V máji 1709 zasadal v Prešove hornouhorský evanjelický konvent. Popri iných problémoch rokovoľ takisto o novom usporiadaní a ďalšom vývine Kolégia hornouhorských stavov. Jeho delegáti schválili obsiahly projekt rozvoja ústavu, ktorý sa týkal všetkých aspektov jeho fungovania a kládol pred neho úlohy krajinského významu. Takým bolo zriadenie ústredného evanjelického archívu a generálneho evanjelického protokolu (zápisníc) v kolégiu. Podobný význam malo aj predpokladané podrobné zaznamenanie najvýznamnejších udalostí doby.³⁶ Projekt z r. 1709 bol viac ako iba plánom na prebudovanie kolégia na moderný vedecko-vzdelávací ústav. Úlohami, ktoré mu prisúdil, by ho premenil na ústrednú a najvyššiu vedeckú a kultúrnu inštitúciu evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku, svojím významom presahujúcu aj rámec univerzity.

Mor v hornouhorských slobodných kráľovských mestách

Tento dynamický vývin veľkého, trojjazyčného evanjelického a. v. cirkevného zboru v Prešove však onedlho nielen prerušila, ale takisto definitívne ukončila posledná morová epidémia v meste. V šiestich hornouhorských slobodných kráľovských mestách (Košice, Prešov, Levoča, Bardejov a Kežmarok) prebiehala epidémia zvlášť intenzívne a s dovtedy nevídanými dôsledkami. Prispeli k tomu jednak únava z dlhotrvajúcich bojov, ako aj nedostatok potravín, zhoršenie hygienických podmienok a uzavretie komunity hradbami, ale aj veľké množstvo rôznych vojakov a najmä už spomínaných exulantov, žijúcich v zlých hygienických podmienkach a trpiacich hladom. V Košiciach zúrila mor od začiatku až do konca roku 1710. Epidémia si tam vyžiadala asi tisíc obetí, pričom v letných mesiacoch umieralo údajne denne až dvadsať osôb.³⁷ V Levoči mal mor spočiatku miernejší priebeh a epidémia vyvrcholila až po obsadení mesta cisárskym vojskom generála Löffelholza, v lete 1710. Iba v čase od 7. júla do 8. októbra toho roku pripravi-

³⁴ HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium*, s. 79.

³⁵ EOL Budapest, I. a 9. 20: *Originale Synodi Rosenbergensis Evangelicae in Memoria serenissime Posteritati conservatur*.

³⁶ ŠA Prešov, EKP 101: *Projectum circa Requisite per Statum Augustam Evangelicum in Genere et Signante ad Collegium Epperiensiense procuranda: Epperiessini Die 13. May 1709 Signatum*.

³⁷ Schiessler, Gáspár: *Emlékezetes feljegyzések mindarról, ami Kassa szabad királyi városban történt. Rákóczi tükö. Naplók, jelentések, kéziratok a Rákóczi-szabadságharcról*. Ed. Köpeczi, Béla, R. Várkonyi, Ágnes. Budapest 1973, s. 520 - 521.

la o život 1 953 mešťanov.³⁸ Najničivejší priebeh a najťažšie dôsledky mala však epidémia v mestách na severovýchode (na území Šarišskej stolice) v Bardejove, Sabinove a najmä v Prešove.

Slobodné kráľovské mesto Bardejov sa v poslednom roku povstania nachádzalo v mimoriadne ťažkej situácii, s rozvráteným hospodárstvom a pomerne početnou kuruckou posádkou, snažiacou sa organizovať obranu. Obrovské ľudské i materiálne straty jeho obyvateľstvu spôsobila morová epidémia, zúriaca od mája, najmä však v júli a auguste 1710. Jednou z prvých obetí nákazy v Bardejove bola Katarína Mazurková, ktorá údajne umrela na mor 1. decembra 1710. Kým od januára do apríla boli úmrtia viac-menej len sporadické, v máji umrelo na mor v celom meste už 210 a v júni dokonca až 600 ľudí. Počet obetí len v prvých dvoch týždňoch júla dosiahol 868 a do konca mesiaca stúpol už na 2 000. V priebehu augusta zahynulo potom ďalších viac ako 1 000 ľudí.³⁹ Počas epidémie v meste umierali rovnako majetní i chudobní mešťania, vojaci či utečenci, vrátane dôstojníkov, mestských úradníkov aj členov mestskej rady. Iba z radov volenej obce zahynulo 30 zo 69 jej členov.⁴⁰ Moru podľahol dokonca aj veliteľ mesta barón Kessel, tribún ľudu Abrahám Pommert, rektor mestskej evanjelickej a. v. školy, viacerí senátori, dôstojníci, františkánski mnísi a rímskokatolícky farár Ján Kreměň, ktorý sa pred nákazou pokúšal zachrániť útekem do Prešova.⁴¹ V meste prepukol chaos, mnohí mešťania, vrátane senátorov, sa uchýlili na vidiek.⁴² Koncom augusta začala epidémia z mesta ustupovať, ďalej však zúrila na vidieku. Počas moru zabezpečovala mestská rada lieky, zbieranie a pochovávanie obetí, ktoré richtár nariadil na spoločnom predmestskom cintoríne. Celkovo vyčísľil vtedy magistrát svoje priame náklady spojené s epidémiou na 155 zlatých a 6 denárov.⁴³

Vzhľadom na prítomnosť početnej posádky a exulantov v meste, ktorí mohli tvoriť nemalú časť obetí moru, možno predpokladať, že počas epidémie prišiel Bardejov najmenej o polovicu svojich obyvateľov. Mor v roku 1710 zavŕšil hlboký ekonomický úpadok mesta a spôsobil jeho ďalšie schudobnenie.⁴⁴ V jeseni trpel Bardejov nedostatkom financií, bez zásob potravín, vína a krmiva, pričom nároky povstaleckej armády stúpali. Kuruckí velitelia mesta sa vtedy vrátili k starej praxi vyberania porcií.⁴⁵

V najmenšom z hornouhorských slobodných kráľovských miest, v Sabinove predchádzalo epidémii dočasné obsadenie vojskom generála Löffelholza na jar

³⁸ SUCHÝ, M. *Dejiny Levoče I.* Košice 1974, s. 229.

³⁹ ŠA Prešov, Cirkevné matriky, M 23: Bardejovská rímskokatolícka matrika 1680 – 1754. Počet 2 000, uvedený v *Dejinách Bardejova* (JANKOVIČ, V. Neskorý feudalizmus a jeho kríza pred buržoáznou revolúciou 1848. *Dejiny Bardejova*, Košice 1975) zachytáva situáciu v priebehu epidémie a nezodpovedá realite.

⁴⁰ ŠA Prešov, Pob. Bardejov, Mag. Knihy 63.

⁴¹ ŠA Prešov, CM, M 23.

⁴² ŠA Prešov, CM, M 23. Pred epidémiou ušla aj väčšina senátorov. Jankovič, s. 156.

⁴³ ŠA Prešov, Pob. Bardejov, Bardejov, Mag. Knihy 1825.

⁴⁴ ŠA Prešov, Pob. Bardejov, Bardejov, Mag. Knihy 1825.

⁴⁵ Za prvých 6 mesiacov r. 1710 mal Bardejov odviesť zimujúcemu vojsku 304 ústnych porcií, čo znamenalo 184 zl. v hotovosti, 1 117 gbelov pšenice a 15 775 a 1/4 libry mäsa. ŠA Prešov, Pob. Bardejov, Mag. Knihy 1311: Daňová kniha mešťanov a obyvateľov, 1710.

1710, sprevádzané obnovením rekatolizácie. Po jeho ústupe a príchode povstalcov 14. mája dostalo mesto opäť povstaleckú posádku a evanjelici sa vrátili do budov na námestí. V lete 1710 zasiahla Sabinov morová epidémia, ktorá sa stala najväčšou pohromou v jeho dejinách. Mesto spolu s Prešovom patrilo medzi najviac postihnuté v celom Uhorsku.⁴⁶ Celkovo zahynulo v Sabinove na mor 2 375 ľudí.⁴⁷ Keďže mesto nemalo na prelome storočí viac ako dvetisíc obyvateľov, v tomto prípade by malo prísť o celé svoje obyvateľstvo. V závere povstania sa však takisto v Sabinove zdržiaval veľký počet vojakov a najmä exulantov s rodinami. Mešťania preto tvorili približne 1 000 obetí,⁴⁸ ostatnými boli akiste vojaci a utečenci.

Z epidémie, ktorá zahubila viac ako polovicu všetkého obyvateľstva a veľkú časť vojenskej posádky, sa už Sabinov nedokázal spamätať. Po ústupe epidémie boli v meste rozmiestnené kurucké jednotky a vyčerpaná mestská pokladnica, zbavená takmer všetkých dôchodkov, bola už naďalej iba s veľkými problémami schopná plniť požiadavky povstaleckého vojska.

Slobodné kráľovské mesto Prešov nezasiahla v rokoch 1709 – 1710 prvá morová epidémia v jeho dejinách. Prešov postihlo v priebehu 17. storočia niekoľko epidémií moru, žiadna z nich však zďaleka nenadobudla také hrozivé rozmery, ako v roku 1710. Veľké morové epidémie prebiehali v Prešove v rokoch 1622, 1645, 1679 a 1695. Mor v roku 1622 zasiahol celú krajinu a iba v Levoči mu padlo za obeť viac ako 2 000 osôb.⁴⁹ V Prešove mala táto epidémia zrejme miernejší priebeh a mesto sa z nej pomerne rýchlo spamätalo.⁵⁰ Podstatne závažnejšie dôsledky mala však nasledujúca epidémia, ktorá postihla Prešov r. 1644. Prebiehala od mája do septembra a týždenne si údajne vyžiadala od 15 až do 146 obetí. Na mor zahynulo vtedy v meste až 1 900 osôb a niektoré prešovské meštianske rodiny celé vymreli.⁵¹ Počet obyvateľov Prešova poklesol vtedy údajne natoľko, že tieto straty mohli byť nahradené iba masívnejším prisťahovalectvom, a to aj zo vzdialenejšieho okolia.⁵² Ďalšia, menej rozsiahla epidémia moru zasiahla potom Prešov o niekoľko rokov, r. 1662. Podľa strohých informácií z mestských kníh zahynulo v tom roku sedem členov volenej obce.⁵³

Masívnejšia a ničivejšia morová epidémia zúrila v meste v roku 1679 a podľa niektorých správ si vyžiadala takmer 3 000 obetí.⁵⁴ Na obrovské rozmery katastrofy poukazuje aj skutočnosť, že z 12 senátorov podľahli moru štyria a z 54

⁴⁶ Schiessler, s. 520.

⁴⁷ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808: Vyčíslenie škôd za r. 1710. Podľa údajov matriky umrelo na mor 2 575 osôb. ŠA Prešov, Cirkevné matriky, M 1025: Sabinovská ev. a. v. matrika, 1711 – 1734.

⁴⁸ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13: Sťažnosti sabinovských delegátov vyslaných na snem r. 1712.

⁴⁹ HAIN, G. *Lőcsei krónika vagy évkönyv*. Ed. Véber, K. Budapest 1988, s. 158.

⁵⁰ MAREČKOVÁ, M. *Spoločenská štruktúra Prešova v 17. stoločí*. Brno 1976, s. 33.

⁵¹ LASZTÓKAI, L. Adatok Eperjes szab. kir. város haditörténetéről a legrégibb időktől az 1711-ik év végig. In *Az Eperjesi kir. kath. főgymnasium 1878/79-ik tanévi Értesítője*. Eperjes 1879, s. 30.

⁵² Lasztókai, Adatok, s. 30.

⁵³ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Kniha obnov magistrátu z r. 1640-1728.

⁵⁴ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov 1630-1705, B-1: List Leopolda I. z 1. XI. 1694.

členov volenej obce dokonca 19 mešťania.⁵⁵ Počet obetí epidémie v Prešove tak možno v tom čase odhadovať na viac ako tretinu všetkých obyvateľov mesta, pri predpoklade, že v radoch sociálne slabšieho obyvateľstva a vojakov bol spravidla podstatne vyšší, než medzi členmi mestskej rady. Možno sa pritom domnievať, že aj túto morovú nákazu zavlieklo do Prešova i na celé územie Šarišskej stolice vojsko. Kurucké jednotky sa totiž neraz presúvali i s nakazenými vojakmi, ktorí prenášali ochorenie z ďalších miest (napr. z Prešova do Levoče).⁵⁶ Pritom v tom istom roku s veľkou silou zúrila mor aj vo Viedni, kde sa takisto mohli nakaziť niektorí cisárski vojaci. Ďalšia, menšia morová epidémia zasiahla potom Prešov na sklonku storočia, v roku 1696. Aj vtedy si nákaza vyžiadala viacero obetí z radov členov samosprávy, medzi ktorými zahynuli opäť štyria senátori a piati členovia volenej obce.⁵⁷

V posledných dvoch rokoch povstania Františka II. Rákócziho bol Prešov vo veľmi zlom ekonomickom stave. Morová epidémia v meste postupovala paralelne so zhoršovaním hospodárskej situácie a životných podmienok jeho obyvateľov. Negatívny dopad na mestské hospodárstvo malo dlhodobo najmä povinné používanie medených mincí, tzv. libertášov, zavedených Rákócziom ešte r. 1704.⁵⁸ Tieto medené mince, razené v hodnote 30 a 12 denárov boli od r. 1707 zaradené do mestských účtov a spôsobovali mestu stále väčšie hospodárske problémy. Ako nevhodnotné ich totiž miestni obchodníci a remeselníci odmietali prijímať a takisto povstalecké úrady vyžadovali zaplatenie podstatnej časti dane v strieborných minciach. Podobne musel magistrát vyplácať v „bielych“ (strieborných) peniazoch aj kuruckých delostrelcov. Keďže s ubúdaním kvalitnej meny sa zvyšovala nedôvera mešťanov voči libertášom, v priebehu r. 1708 Rákóczi i kniežací miestodržiteľ Mikuláš Bercsényi viackrát pod hrozbou trestu nariaďovali mestskej rade ich všeobecné používanie v obchode.⁵⁹ Za odmietanie medených mincí hrozil mešťanom trest a na ich riadny obeh mali dozerať zvláštni inšpektori.⁶⁰ Ďalším problémom bolo centrálné určovanie pevných nízkych cien za mäso a iné potraviny, ktoré však mešťania (vzhľadom na nízku hodnotu peňazí) nedodržiavali.⁶¹

Významným ekonomickým i sociálnym problémom, ktorý sa stal zdrojom konfliktov s povstaleckou správou i armádou v predvečer morovej epidémie, sa stali exulanti. Po ústupe kurucov zo Sedmohradska utekali mnohí sedmohradskí zemanovia a Sikuli na povstalecké územie. Ich počet sa zvýšil po r. 1708, keď k nim pribudli ďalšie desiatky zemianskych rodín, ustupujúcich pred habsburským vojskom zo západných, dolnouhorských stolíc. Rákóczi ich usadil najmä v mestách na kurucmi ovládanom území. V Prešove niesla mestská rada ich prítomnosť

⁵⁵ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2 A.

⁵⁶ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov 1680 – 1689, B-12.

⁵⁷ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Knihy 2539: Kniha obnov magistrátu z r. 1640 – 1728.

⁵⁸ Spočiatku nimi platili povstaleckí vojaci a úradníci, neskôr, keďže strieborné peniaze z obehu mizli, začali sa všeobecne používať.

⁵⁹ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, 24; Mag. Prešov, 1700-1709, B-12: List A. Kecera Rákócziemu z 12. XI. 1707; Mag. Prešov, 1706-1806, B-2: Bercsényiho list z 10. VII. 1708.

⁶⁰ ŠA Prešov, ŠŽ K 23, s. 445, 884.

⁶¹ MOL Budapest, G-19.

s nevôľou, keďže exulantov musela ubytovať a sčasti i stravovať, čo v zložitej ekonomickej situácii bolo mimoriadne ťažké.⁶² Stovky exulantov bez adekvátnych príbytkov a dostatku potravín komplikovali zásobovanie a zvyšovali počet rizikových obyvateľov na prahu epidémie.

V takejto situácii postihla mesto a jeho obyvateľstvo pohroma v podobe morovej epidémie na jar a v lete 1710. Prvé prípady ochorenia sa prejavili už koncom roku 1709, keď pred Vianocami vypukol mor v štyroch domoch.⁶³ V zime mala však nákaza miernejší priebeh a v epidémiu prerástla až na jar 1710. Jednou z prvých obetí bol študent evanjelického kolégia Bartholomaeides, ktorý umrel 2. mája.⁶⁴ Od začiatku mája nadobudla epidémia hrozivé rozmery a vrcholila v júli a auguste 1710. Na mor umrela veľká časť mešťanov i vojenskej posádky, medzi nimi i významné osobnosti mesta a celej krajiny. V máji zahynul generál Stauber, v júni prešovský lekár Dr. Szentkereszty, v nasledujúcich mesiacoch potom mnohí ďalší občania, dôstojníci a vojaci.⁶⁵ V priebehu júla umieralo denne 60 i viac ľudí a v auguste tento počet zrejme ešte vzrástol.⁶⁶ Iba z mestskej rady zahynulo spomedzi 76 senátorov a členov volenej obce 31.⁶⁷ Iba evanjelických mešťanov umrelo do konca augusta 500 a medzi ostatným obyvateľstvom, najmä chudobou a vojakmi, možno predpokladať ešte vyšší počet obetí. Staršia literatúra uvádzala r. 1710 v meste približne 2 300 obetí moru.⁶⁸ Magistrát sa počas epidémie staral o lieky, lekárov a prehliadky chorých. Zbieranie a pochovávanie mŕtvych zabezpečovali špeciálni zriadení (Pestdrabanten), platení mestom.⁶⁹

Morová epidémia znamenala pre Prešov katastrofu. Počas nej stratil najmenej tretinu obyvateľstva a utrpel značné hospodárske škody. Zahynuli mnohí remeselníci a vo všeobecnom chaose ustal obchod i poľnohospodárska výroba, čo dovŕšilo ekonomický úpadok mesta. Celkové príjmy Prešova poklesli r. 1710 na 36 788 zl. 81 den.⁷⁰ V mestskej pokladni nebol dostatok prostriedkov na platenie daní a dávok vojsku. Takisto v Prešove dochádzalo ku konfliktom medzi mešťanmi a vojakmi početnej posádky. V jeseni 1710 už zúbožení mešťania nemali motiváciu pre ďalšie pokračovanie v odboji a za garancie slobody vyznania a beztriestnosti za účasť v povstaní boli ochotní svoju účasť v povstaní ukončiť. Po viacerých rokovaníach tak, napriek odporu kuruckého veliteľa, tak začiatkom decembra 1710 učinili.

⁶² MOL Budapest, G-19.

⁶³ Bercsényiho list z 24. XII. 1709. Bercsényi Miklós főhadvezér és fejedelmi helytartó levelei II, s. 452.

⁶⁴ ŠA Prešov, Cirkevné matriky, M 912: Prešovská nemecká ev. a. v. matrika 1704 – 1800.

⁶⁵ ŠA Prešov, Cirkevné matriky, M 912.

⁶⁶ Schiessler, Gáspár, s. 520.

⁶⁷ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2539: Kniha obnov magistrátu 1640 – 1728.

⁶⁸ Lasztókai uvádza 2 340 obetí. Toto číslo môže byť, vzhľadom na uvedené skutočnosti, reálne pre odhad počtu obetí z radov obyvateľstva i vojakov. Lasztókai, Adatok, s. 55.

⁶⁹ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 24.

⁷⁰ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 24.

Dopad moru na konfesiónálnu situáciu v Prešove

Pre prešovský evanjelický a. v. cirkevný zbor bola morová epidémia katastrofou. Už len tým, že z takmer dvoch a pol tisícov obetí moru boli minimálne dve tretiny evanjelikmi. Prešovský zbor tak prišiel (po odrátaní možných evanjelických exulantov a vojakov) najmenej o 1 200 – 1 500 členov. Rovnako počas moru zahynuli aj kňazi, profesori a svetskí predstavitelia cirkevného života. Ešte na začiatku epidémie, v júni a júli 1710 umreli evanjelický farár a nemecký kazateľ J. Gottlieb Titzius, rektor Kolégia hornouhorských stavov Ján Rezik a reformovaný kazateľ Ján Némethi. Do začiatku augusta (5. augusta) však zahynuli takisto ďalší evanjelickí kňazi: nemecký kazateľ Ján Schwartz, slovenský Ján Andrićius a maďarský Matej Motúz. Od 5. augusta do 23. februára 1711 nezostal v meste nikto, kto by bol schopný viesť matričné záznamy, a tak je ťažké určiť presný počet obetí moru.⁷¹ Evanjelické matriky zaevidovali do 5. augusta 1710 viac ako 500 obetí, medzi nimi však nie sú zapísané obeť z radov exulantov, vojakov a zrejme ani najchudobnejší veriaci.⁷²

Aj po epidémii, ktorá pripravila o život asi polovicu obyvateľov mesta aj príslušníkov evanjelického zboru evanjelici naďalej predstavovali výraznú väčšinu obyvateľstva a ešte vyššie zastúpenie mali v orgánoch samosprávy. Preto bolo na sklonku povstania, resp. účasti Prešova v ňom, ich najdôležitejším záujmom, popri beztretnosti za účasť v odboji, najmä zachovanie statu quo v konfesiónálnych pomeroch, so slobodou vyznania protestantov, a to dokonca aj za cenu vzdania sa dominantnej pozície v samospráve a časti cirkevného majetku (fary a dovtedy užívaného farského Kostola sv. Mikuláša). S týmito podmienkami začali evanjelickí senátori a richtár Ján Klesch na začiatku decembra 1710 rokovania s maršalom Virmondom, ktorý už mesiac obliehal mesto.

Rokovaniu o kapitulácii Prešova predchádzalo v meste uzavretie dohody medzi evanjelickými a katolíckymi mešťanmi. Podľa nej mali katolíci aj po povstaní rešpektovať právo evanjelikov na kolégium a malý (maďarský) kostol, pričom títo sa vzdali nemeckého chrámu a fary.⁷³ Kapitulácia mesta, uzavretá 9. decembra 1710 pozostávala z trinástich bodov. Podľa nich sa mala na všetkých obyvateľov mesta, zemanov a vojakov vzťahovať kráľovská milosť a amnestia, nikto nemal byť stíhaný a mešťania si smeli ponechať všetok majetok v meste i mimo neho, pričom sa maršal v mene panovníka zaviazal rešpektovať všetky práva, výsady a privilégia mesta. V konfesiónálnej oblasti mali byť katolíkom ponechané dovtedajšie majetky, evanjelikom však mala byť naďalej garantovaná sloboda vyznania, mohli si ponechať tzv. malý (maďarský) Kostol sv. Trojice, starú školu a Kolégium hornouhorských stavov, museli však odovzdať katolíkom farský (nemecký) Kostol sv. Mikuláša a faru, pričom kňazi a profesori mali naďalej vykonávať svoje povolanie. Dokonca aj v politickej oblasti nemali nastať žiadne zmeny, maršal zaručoval slobodnú voľbu richtára, senátu a volenej obce.⁷⁴

⁷¹ ŠA Prešov, Cirkevné matriky, M 912.

⁷² ŠA Prešov, M 912, 863/7.

⁷³ Annales fata et vicissitudines...

⁷⁴ Annales fata et vicissitudines...

Podstatne zničujúcejší dopad mal mor r. 1710 na pomerne málo početný prešovský reformovaný cirkevný zbor. Reformovaní mešťania a zemaní boli síce v meste prítomní už takmer celé storočie, cirkevný zbor s vlastným chrámom si však mohli vybudovať až na sklonku povstania Františka II. Rákócziho. Od roku 1705 používali ako kaplnku dom Štefana Soósa, v ktorom kázal jeho dvorný kazateľ Ján Kazai Rimaszombati (z Rimavskej Soboty).⁷⁵ Podľa rozhodnutia Sečianskeho snemu mal síce dostať miesto na stavbu chrámu a fary aj prešovský kalvínsky zbor, čo však bolo viazané na postoj mestskej rady v Lučenci voči menšinovým evanjelikom.⁷⁶ V apríli 1706 sa obrátil prešovský richtár a senát na Rákócziho, aby sám rozhodol o pridelení miesta na stavbu kostola pre kalvínov.⁷⁷ Títo zatiaľ používali na bohoslužby Soósov dom. Štefan Soós zo Solivaru bol najvplyvnejším kalvínom v meste a neúnavne sa snažil o vyriešenie sporu. Keďže však prešovskí reformovaní miesto nedostali ani do r. 1707, tak prosbu o schválenie miesta na stavbu chrámu predložili aj Ónodskému snemu.⁷⁸ Kurucký snem v júni 1707 k nej zaujal kladné stanovisko, a tak ešte v tom roku dostali prešovskí kalvíni od zmiešanej komisie snemu pozemok na Slovenskej ulici, na ktorom si po prekonaní nepriateľstva zo strany mestskej rady začiatkom nasledujúceho roku postavili drevený kostolík. Prvým kalvínskym kazateľom v meste bol literárne činný Ján Kazai Rimaszombati, dvorný kazateľ Soósovcov. Po jeho odchode r. 1709 zaujal miesto prešovského farára dovtedy vojenský kňaz Ján P. Némethi, ktorý v nasledujúcom roku umrel na mor. Po ňom sa kazateľom stal František Zemlényi, pôsobiaci až do zániku zboru.⁷⁹

Vzhľadom na oveľa nižší počet reformovaných, než evanjelikov boli preňho ľudské straty z epidémie podstatne zničujúcejšie. Počet už aj tak nepočetných reformovaných dramaticky klesol a zrejme nedokázali už naplniť ani svoj drevený kostolík na Slovenskej ulici. Iste aj kvôli tomu ho v zime 1711 poskytli prešovským evanjelikom, ktorí v jeseni prišli o Chrám sv. Trojice a s ním aj o možnosť vykonávania náboženskej praxe na pôde mesta. Po rozobratí dreveného chrámu na účely stavby katolíckeho špitálu v decembri 1710, reformovaný cirkevný zbor v Prešove fakticky zanikol.

Samozrejme, rovnako ťažko zasiahol mor aj katolícku menšinu obyvateľstva mesta. Katolícka cirkev v Prešove pôsobila počas povstania Františka II. Rákócziho s viacerými obmedzeniami. Od jesene 1705 užívala dva kostoly: františkánsky a minoritský, resp. bývalý slovenský kostol.⁸⁰ Disponovala aj budovou bývalého špitálu, upravenou na minoritský kláštor, spolu s troma vedľa stojacimi domami,⁸¹

⁷⁵ ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség. In *Rimaszombati Kazai János: Zöld olajfaágat szájában hordozó Noé galambja*. Budapest : Bethlen Nyomda 1944, s. 4.

⁷⁶ Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről. In KÖPECZI, B. – VÁRKONYI, Á. (ed.). *Rákóczi tükrök. Naplók, jelentések, kéziratok a Rákóczi-szabadságharcról 2*. Budapest : Szépirodalmi könyvkiadó, 1973, s. 172.

⁷⁷ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov*, s. 171.

⁷⁸ ZSILINSZKY, M. *Magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai*, 4., s. 251.

⁷⁹ ESZE, T. Az eperjesi református egyházközség. In *Rimaszombati Kazai János. Zöld olajfaágat szájában hordozó Noé galambja*. Budapest 1944, s. 6-7.

⁸⁰ Potom, ako musela odovzdať farský kostol a Chrám sv. Trojice evanjelikom.

⁸¹ A Kassai százéves egyházmegye történeti névtára és emlékkönyve, I. Kassa 1904, s. 302.

kam sa v posledných týždňoch roku 1705 presťahovalo jezuitské gymnázium.⁸² Popri františkánoch a minoritoch ostali v meste naďalej pôsobiť i jezuiti. Podľa článkov Sečianskeho snemu smeli totiž v Uhorsku ostať iba jezuiti domáceho pôvodu, a preto musel opustiť Prešov superior Ján Baptista Kolb.⁸³ Keďže ďalší traja jezuiti neboli ochotní zložiť prísahu vernosti Konfederácii uhorských stavov, takisto na začiatku roka mesto opustili.⁸⁴ Po odchode spoločnosti Ježišovej viedli katolícke gymnázium minoriti. Počas epidémie zahynuli mnohí prešovskí katolícki mešťania, ako aj viacerí františkánski i minoritskí mnísi a utečenci katolíckeho náboženstva. V auguste umrel v Prešove bardejovský katolícky farár Ján Kremén.⁸⁵

Napriek nesporne veľkým ľudským stratám však neveľká katolícka komunita v Prešove v konečnom dôsledku aj vďaka ďalším následkom morovej epidémie v období po Satmárskom mieri výrazne zosilnela. Ešte pred koncom roku 1711 získala katolícka cirkev farský Kostol sv. Mikuláša spolu s farou, Chrámom sv. Trojice a budovou Kolégia hornouhorských stavov.⁸⁶ Vďaka obnoveniu rekatolizácie s výraznou podporou zo strany panovníckych úradov zaujali katolícki mešťania úrad richtára i orgány mestskej samosprávy. V dôsledku perzekúcie evanjelikov mnohí evanjelickí mešťania skôr či neskôr konvertovali a nielen početne, no rovnako materiálne a intelektuálne výrazne posilnili katolícku komunitu. Minimálne taký význam pre vzostup katolíckej cirkvi v meste malo však prisťahovalectvo nového obyvateľstva.

V dôsledku obrovských ľudských strát z morovej epidémie výrazne klesol počet evanjelických mešťanov vo všetkých slobodných kráľovských a kráľovských banských mestách v celom Uhorsku, odkiaľ v predchádzajúcom storočí pochádzala veľká časť prisťahovalcov, resp. prešovských novomešťanov.⁸⁷ Podobne klesol počet obyvateľov takisto v mnohých dovtedy evanjelických zemepanských mestách, z ktorých rovnako prichádzali mešťania do Prešova. Zdecimovaný evanjelický a. v. cirkevný zbor, vyhnaný na predmestie a vystavený tlaku magistrátu a úradov, pritom nijako nedokázal nahradiť obrovské ľudské straty, spôsobené morom.

Podľa krajinského dicálneho súpisu z r. 1720 žilo v Prešove iba 282 domácností.⁸⁸ Znamená to, že pokles obyvateľstva mesta sa nezastavil ani niekoľko rokov po povstaní a pokračoval minimálne do konca druhého desaťročia nového storočia. Možno pritom predpokladať, že mesto obývalo len asi 1 500 – 1 800 osôb, čo bol nesporne najnižší počet jeho obyvateľov od vrcholného stredoveku.

⁸² *Annales fata et vicissitudines...*

⁸³ BIZOŇOVÁ, M. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej, pôsobiacich v Prešove v rokoch 1675 – 1773. In *Historia Ecclesiastica*, IV, 2013, č. 2, s. 251.

⁸⁴ FABINY, T. II. *Rákóczi Ferenc valláspolitikája*. Budapest 1971, Rkp, s. 83; RUBY, s. 29.

⁸⁵ ŠA Prešov, Cirkevné matriky, M 23: Bardejovská rímskokatolícka matrika 1680-1754.

⁸⁶ ŠA Prešov, EKP, 101: Nariadenie kráľovnej Eleonóry Magdalény a grófa Jána Pálffyho z júla a septembra 1711. (Kópia).

⁸⁷ Najviac nových prešovských mešťanov pochádzalo z blízkych slobodných kráľovských miest, ako boli Levoča, Bardejov či Sabinov, ďalší najmä z hornouhorských banských a spišských miest. Iste všetci z nich boli evanjelikmi.

⁸⁸ ACSÁDY, I. Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában. In *Magyar Statisztikai Közlemények* 12. Budapest 1896, s. 423.

Zastavenie úbytku obyvateľov a urýchlené nahradenie strát z epidémie i vysta-hovalectva bolo prvoradým záujmom mesta. Mestská rada sa preto snažila využiť všetky prostriedky, aby prilákala nové obyvateľstvo. V roku 1716 zverejnila v celej krajine, že prijme do radov mešťanov každého slobodného človeka, ktorý bude ochotný sa v ňom usadiť, daruje mu meštianske práva, dom, resp. pozemok na jeho stavbu a na šesť rokov oslobodenie od všetkých daní a poplatkov.⁸⁹ Samozrej-me, veľkú väčšinu týchto nových mešťanov tvorili sedliacki prisťahovalci z vtedy už viac-menej katolizovaného šarišského vidieka.

Údaje matrik novoprijatých mešťanov umožňujú však rekonštrukciu ich kon-fesionálneho zloženia až od r. 1730, no z 309 osôb, ktoré dostali meštianske práva v rokoch 1711 – 1730, malo uvedené náboženstvo iba 14. Z nich štyria boli kato-líci, traja evanjelici, šiesti ortodoxní a jeden reformovaný.⁹⁰ Možno však predpo-kladať, že katolíkmí bola takisto podstatná časť a možno aj všetci mešťania bez uvedenia konfesie. Spomedzi 1 106 mešťanov, ktorým boli udelené meštianske práva v rokoch 1730 – 1790, bolo 650 katolíkov, 412 evanjelikov a. v., 12 ortodox-ných, 4 reformovaní a 2 židia.⁹¹ Náboženstvo nemalo uvedené 18 a za konvertitov bolo označených 8 osôb. Katolíci tvorili teda 58,77 % a evanjelici iba 37,25 % no-voprijatých mešťanov.⁹²

Záver

Záverom možno konštatovať, že morová epidémia v rokoch 1709 – 1710 mala veľký priamy aj nepriamy vplyv na ďalší konfesionálny vývin Prešova. Bez-prostredne v čase svojho zúrenia mor pripravil o život väčšinu elity evanjelickej cirkvi a. v. v meste. Ako už bolo uvedené, epidémii podľahol rektor Kolégia hor-nouhorských stavov, evanjelický a. v. farár a nemecký kazateľ, ďalší nemecký, ako aj maďarský a slovenský kňaz, profesori kolégia a viacerí inšpektori či kurátori cirkevného zboru alebo kolégia. Iste, aj predchádzajúce morové epidémie si vy-žiadali životy popredných predstaviteľov cirkvi, ako napr. r. 1686, keď zahynul rektor Kolégia hornouhorských stavov Eliáš Ladiver. V žiadnej z nich však nešlo o straty takých obrovských rozmerov. Pritom táto strata elít prišla v najnevhod-nejšej dobe, v začiatkoch nového náporu rekatolizácie a krízy celej evanjelickej cirkvi a. v. Noví vrcholní predstavitelia cirkvi v meste nedisponovali potrebnými skúsenosťami, autoritou ani sieťou kontaktov a iba veľmi ťažko dokázali obhájiť právo na náboženskú prax, nehovoriac už o chrámoch a ďalšom majetku zboru.

Ďalšou ťažkou stratou, bezprostredne v čase epidémie, bol výrazný, iste viac ako 50-percentný pokles počtu veriacich v meste. Na mor zahynuli desiatky vý-znamných evanjelických meštianskych rodín, medzi nimi nielen mnohí cirkevní funkcionári, no takisto mecéni a podporovatelia cirkevného zboru. Samozrejme, tieto straty sa veľmi rýchlo prejavili v znížení materiálnej úrovne a hospodárskej

⁸⁹ ŠPIESZ, A. Mesto Prešov v rokoch 1681-1781. In *Nové obzory* 15. Košice 1973, s. 139.

⁹⁰ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2117.

⁹¹ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2121.

⁹² Pritom práve v radoch mešťanov mali evanjelici najsilnejšie zastúpenie.

sily evanjelického a. v. zboru, práve v čase keď prišiel o väčšinu nehnuteľného majetku a musel sa vyrovnávať aj so stavbou nového chrámu, fár a školy na predmestí.

Úbytok evanjelického meštianstva bol taký masívny, že v konečnom dôsledku spôsobil i rozpad tradičného trojjazyčného mestského cirkevného zboru. Najväčšie straty počas moru utrpeli maďarskí evanjelici, tvoriaci zrejme najmenšiu časť zboru, ktorí zároveň nemali možnosť žiadnej regenerácie z vidieka. Bezprostredne po Satmárskom mieri tak zmizla v Prešove akákoľvek organizácia maďarských evanjelikov. Keďže maďarskí meštania ovládali takisto nemecký alebo slovenský jazyk, ich zvyšky sa pridali k novým dvom cirkevným zborom. Následne totiž zanikol starý jednotný cirkevný zbor a namiesto neho vznikli dva samostatné cirkevné zbory: nemecký a slovenský. Popri zániku maďarskej časti zboru sa na tom mohlo podpísať aj zhoršenie ekonomickej situácie cirkevného zboru, pričom bohatší nemeckí evanjelickí meštania neboli ochotní financovať slovenskú časť, zastúpenú chudobnejšími obyvateľmi mesta. Pritom ani dva nové zbory nedokázali nahradiť z vlastných zdrojov obrovský pokles veriacich. Práve naopak, nová vlna rekatolizácie spôsobila konverziu mnohých mešťanov, čo zvýšilo straty z epidémie a ďalej znižovalo podiel evanjelického obyvateľstva v meste.

Minimálne v takej miere sa na zmene konfesionalnej štruktúry v meste a najmä poklese podielu evanjelického obyvateľstva, podpísali nepriame dôsledky moru. Ide predovšetkým o skutočnosť, že epidémia zdecimovala evanjelikov takmer v celom Hornom Uhorsku,⁹³ odkiaľ po celé predchádzajúce storočie pochádzalo najviac nových prešovských mešťanov. Vďaka rekatolizačným opatreniam namiesto nich nastal prílev katolíckych prisťahovalcov, často sedliackeho pôvodu.

Najväčšie straty utrpela menej početná reformovaná komunita v meste, ktorá počas moru stratila nielen svojho farára, no rovnako aj veľkú časť veriacich a po Satmárskom mieri už nedokázala obnoviť svoju farnosť.⁹⁴ Na rozdiel od evanjelikov, ktorí počas nasledujúceho obdobia disponovali cirkevnou organizáciou, boli reformovaní meštania tvrdšie perzekvovaní a zbavení aj zvyškov slobody vyznania.⁹⁵

Na druhej strane morová epidémia a jej dôsledky výrazne napomohli rozmachu katolíckej cirkvi v meste. Samozrejme, popri rekatolizačných opatreniach, ako bola všestranná priorizácia katolíckej cirkvi a katolíkov a diskriminácia evanjelikov. V dôsledku moru a demografického oslabenia evanjelikov sa v meste v prvej polovici storočia usadila masa katolíckeho obyvateľstva a stovky katolíckych mešťanov. Vďaka tomu mohol v polovici storočia nastať zlom v demografickom a konfesionálnom vývine mesta, keď evanjelici klesli do minoritnej pozície a ich podiel sa aj v nasledujúcom období⁹⁶ sústavne znižuje.

⁹³ V ďalších piatich slobodných kráľovských mestách, kráľovských banských mestách, spišských mestách a zemepanských mestách a mestečkách.

⁹⁴ Napriek tomu po celé nasledujúce desaťročie figurovala ešte v súpisoch reformovaných zborov.

⁹⁵ Napr. nesmeli navštevovať evanjelickú školu alebo pochovávať na evanjelickom cintoríne.

⁹⁶ V podstate až dodnes.

HISTÓRIA EVANJELICKEJ A. V. CIRKVI V JEĽŠAVE V DIELE PAVLA VALASKÉHO „WÝŤAH HISTORICKÝ O CYRKWI EWANGELICKÉ GELSSAWSKÉ“

Eva BENKOVÁ¹

History of the Evangelical Church of the Augsburg confession in Jelšava in the work of Pavol Valaský „Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangeličké Gelssawské“

In the atmosphere following the Patent of Toleration, Pavol Valaský (1742 – 1824) became the head of the congregation of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Jelšava. His work „Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangeličké Gelssawské“ outlined a complicated stage of this congregation development from the 16th century to the 1780s. His chronology of the history of Jelšava evangelicals emphasized mainly events from 1673 and 1689, circumstances around the František II. Rákóczi uprising, and the expulsion of a preacher Ondrej Sextius by Count Štefan II. Koháry in 1712. This event commenced a 70-years-lasting “orphaned” condition of the evangelicals in Jelšava. A renewal of the local congregation was crowned by a construction of school, parish office and church in 1784 – 1785 under the auspices of P. Valaský. His short treatise, which also supplements this paper, falls under the category of rarely reflected sources within the work of evangelical intelligentsia on the history of Gemer congregations from the period of religious tolerance at the turn of the 18th and 19th century.

Keywords: Pavol Valaský (Wallaszky), Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangeličké Gelssawské, Jelšava, church, school.

V potolerančnej atmosfére 80. rokov 18. storočia sa do čela evanjelického cirkevného zboru v Jelšave postavil odchovanec nemeckého univerzitného prostredia a vzdelávacieho systému – Pavol Valaský (Wallaszky) (1742 – 1824).² Na horný Gemer prišiel v lete roku 1783 s praktickými skúsenosťami evanjelického farára v Slovenskom Komlóši (Tótkomlós) a Cinkote (dnes súčasť Budapešti). Vďaka húževnatosti a angažovanosti v cirkevnom a spoločenskom živote sa stal uznávanou autoritou Gemerského seniorátu.³ Metodologickou koncepciou svojho diela avizoval zmeny v literárno-kultúrnej histórii. V tomto smere je naj-

¹ Autorka pracuje ako odborná asistentka na Katedre slovenských dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.

² FRIED, I. Wallaszky Pál (1742 – 1824). In *Irodalmi Szemle*, 20. évf., 1977, sz. 1, s. 370-372; OTČENÁŠ, M. Cirkevný historik Pavol Valaský (1742 – 1824). (K 260. výročiu narodenia). In *Historický zborník*. ISSN 1335-8723, 2002, roč. 12, č. 1-2, s. 287; NOVACKÁ, M. Kultúrny historik Pavol Valaský. In *Kniha*, 93-94 : Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry. Miroslava Domová. Martin : Matica slovenská, 1996, s. 180; Valaský, Pavol. In *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Borislav Petrík. Bratislava : BoPo, 2001, s. 399.

³ *Schematismus ecclesiarum et scholarum evangelicorum Augustanae Confessionis in inclyto regno Hungariae addictorum. Pro anno 1820.* Joannes Csaplovics. Viennae : Typis Antonii Pichler, 1820, s. 92; TOMÁŠIK, J. P. *Paměti Gelssawské a Muránské*. W Pessti : W tiskárně p. Trattnera a Károliho, 1829, s. 54-56.

významnejším jeho analytický spis „*Conspectus reipublicae litterariae in Hungaria ab initiis regni ad nostra usque tempora delineatus*“ silne poznačený snahou autora o objektivizáciu a periodizáciu literárneho vývinu z roku 1785, ktorý vyšiel v doplnenej a rozšírenej verzii v roku 1805.⁴

Ním nepovšimnuté neostali ani dejiny evanjelickej cirkvi a. v. v Jelšave.⁵ V roku 1786 publikoval krátky traktát „*Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangelické Gelssawské*“, v ktorom sa sústredil na dejiny tamojšej evanjelickej cirkvi a školstva.⁶ Rok predtým ešte tlačou vydal „*Dobré a Zlé Vžjwánj Domů Božich při Poswecenj Domu Modlitebného Cyrkwi Ewangelické Mestečka Jelssawy*“.⁷ Našou ambíciou je týmto príspevkom upriamiť pozornosť na slovenskou historiografiu stále pomerne sporadicky reflektovanú spisbu evanjelickej inteligencie o histórii zborov v Gemeri z obdoba náboženskej tolerancie na prelome 18. a 19. storočia.⁸ Práve táto generácia kazateľov mohla vďaka emancipácii evanjelickej konfesie verejne a slobodne tlmočiť informácie o konštituovaní protestantských cirkevných zborov (nielen) na gemerskom vidieku a spoločnosti transmittovať, ako sa zbory vyrovnávali s protireformačnými krokmi a tlakom štátnych inštitúcií a rímsko-katolíckej cirkvi v Uhorsku. Pridaná hodnota ich prác tkvie v tom, že evanjelické zbory v Gemerskej stolici, organizačne zoskupené v Gemerskom senioráte, fungovali v rámci krajinských štruktúr evanjelickej cirkvi formálne až od roku 1707,⁹ a teda sú relevantným pramenným rezervoárom menej známych skutočností z dejín gemerských evanjelikov.¹⁰ Navyše, evanjelické cirkevné zbory v Gemerskom senioráte existovali aj po vydaní Resolutio Carolina v roku 1731 v pomerne konsolidovanom móde a klauzula o vyznávaní protestantského náboženstva na

⁴ WALLASZKY, P. *Conspectus reipublicae litterariae in Hvgaria ab initiis regni ad nostra vsqve tempora delineatvs* [online]. Posenii et Lipsiae : Apvd Antonivm Loewe, Typographvm et bibliopolam, 1785, 326 s. + Index + Errores. [cit. 2021.06.13.] Dostupné na internete: <https://oszkdk.oszk.hu/storage/00/00/14/91/dd/1/M200214_Litterararie.pdf>.

⁵ RIZNER V., L. *Bibliografia písomníctva slovenského na spôsob slovníka od najstarších čias do konca r. 1900*. Turčiansky sv. Martin : Nákladom Matice slovenskej, tlačou Nove kníhtlačiarne, 1934, Diel šiesty: T – Ž a značky, s. 100.

⁶ Autor titulu nie je v ňom jednoznačne uvedený, avšak Pavol Valaský sa v historiografii už tradične zaňho pokladá. WALLASZKY, P. *Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangelické Gelssawské*. W Pressowe : U August Henrika Pape, 1786, 12 s.

⁷ WALLASKY, P. *Dobré a Zlé Vžjwánj Domů Božich při Poswecenj Domu Modlitebného Cyrkwi Ewangelické Mestečka Jelssawy na krátce provkázané Roku Páně M.DCC.LXXXV. dne 2. Rjgna w Neděli totiž XIX. po S. Trojicy*. W B. Bistricy : Wytisštěné v Jana Jozefa Tumlera, 1785, 20 s.

⁸ Okrem Pavla Valaského ide napríklad o Ladislava Bartholomaeidesa (1754 – 1825) a Jána Pavla Tomášika/Tomášeka (1802 – 1887). BARTHOLOMAEIDES, L. *Incltyti Superioris Ungariae Comitatus Gömöriensis Notitia Historico-Geographico-Statisticaa*. Leutschoviae : Excusum Typis Josephi Caroli Mayer, Caes. Reg. Privil. Typographi, 1805 – 1808, passim; TOMÁŠIK, Paměti Gelssawské a Muránské, s. 35 n.

⁹ V roku 1707 boli gemerské evanjelické zbory začlenené do Gemersko-južného dištriktu/superintendencie a následne po vydaní Resolutio Carolina v roku 1731 do Potiského dištriktu. ŠTEFLOVÁ, L. Evanjelická cirkev a. v. vo svetle kanonickej vizitácie z Gemerskej superintendencie z roku 1713. In *Annales historici Presovienses*. ISSN 1336-7528, 2015, roč. 15, č. 1, s. 36-37; ŠTEFLOVÁ, L. Evanjelická cirkev a. v. vo svetle kanonickej vizitácie z Potiského dištriktu z roku 1741. In *Historia Ecclesiastica* : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v strednej Európe. ISSN 1338-4341, 2016, roč. 7, č. 1, s. 26-27.

¹⁰ SEKERKOVÁ, M. Gemerský seniorát – stav v rokoch 1741 – 1742. (Vývoj Gemerského seniorátu pred rokom 1741). In *Historický zborník*. ISSN 1335-8723, 2004, roč. 14, č. 2, s. 43 n.

artikulárnych miestach tu nebola rešpektovaná.¹¹ Ako však ukáže prípad evanjelického zboru a. v. v Jelšave, situácia nebola všade rovnaká. O to viac je potom hodnotnejšia aj výpoveď samotného P. Valaského o zásadných momentoch fungovania a reáliách zboru v Jelšave.

Valaského dejiny evanjelického a. v. zboru v Jelšave

Po príchode na Gemer v roku 1783 sa Pavol Valaský na fare v Jelšave čoskoro udomácnil a určite sa venoval aj štúdiu minulosti tunajšieho evanjelického zboru, mesta i Muránskej doliny vôbec,¹² pretože už o tri roky neskôr u Augustína Henrika Papeho v Prešove mu vyšlo jeho spracovanie krátkych dejín jelšavskej cirkvi.¹³ Z jazykovedného hľadiska titul pokračuje v tradícii českého literárneho jazyka. Určený bol však pre slovenské evanjelické prostredie, preto ho možno zo sociolingvistického aspektu označiť za slovenský.¹⁴ V roku 1795 vyšla táto práca v latinskom preklade v doplnenom, pozmenenom vydaní v evanjelickej ročenke „*Novi Ecclesiastico-scholastici Annales Evangelicorum*“ v časti „*VII. Res Memorabiles I.*“¹⁵ V priloženom prepise originálneho textu Valaského dejín uvádzame v poznámkach pod čiarou aj dodatky z latinskej mutácie, respektíve uvádzame ďalšie obsahové rozdielnosti oboch jazykových verzií.

Valaského spis sa v nasledujúcich desaťročiach dostal do rúk ďalších regionálnych bádateľov a dejepiscov, ktorí z neho čerpali informácie pre svoje práce. Nie všetci však svoj zdroj citovali, preto je identifikácia ich primárneho či sprostredkujúceho zdroja komplikovanejšia. Napríklad, v roku 1865 použil Valaského dejiny jelšavskej cirkvi András Fabó pre tretí zväzok svojho monumentálneho opusu

¹¹ Svedectvom toho sú zachované vizitácie Gemerského seniorátu z roku 1741/1742, v ktorých však nie je Jelšava uvedená. SEKERKOVÁ, Gemerský seniorát, s. 45-55; ŠTEFLOVÁ, Evanjelická cirkev a. v. vo svetle kanonickej vizitácie z Potiského dištriktu z roku 1741, s. 28n.

¹² V Jelšave pôsobili mnohí významní kultúrne dejatelia: Juraj Fabricius, Eliáš Láni, Daniel Sinapius a iní. REZÍK, J. *Gymnaziológia* [online]. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1971, 3. diel, Školy malomestské, Hlava I. Škola v Jelšave. [cit. 2021.06.13.] Dostupné na internete: <https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1156/Rezik_Gymnaziologia-3-diel-Skoly-malomestske/1>.

¹³ V príspevku sme pracovali s digitalizátom exemplára, ktorý je uložený v Univerzitnej knižnici v Bratislave pod signatúrou 20.F.00884 a ktorý podľa poznámky na titulnej strane patril Jurajovi Ribaymu, a z väčšej časti sme ho konfrontovali s poškodeným výťažkom sprístupneným online. WALLASZKY, P. *Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangelické Gelssawské* [online]. W Pressowe : V August Henrika Pape, 1786, 10 s. cit. 2021.06.13.] Dostupné na internete: <<https://books.google.cz/books?vid=NKP:1002291808-002&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>>.

¹⁴ Lingvistickú otázku Valaského práce nerozvádza. Pre lepšie pochopenie situácie v 18. storočí pozri: KOWALSKÁ, E. – HAARMANN, D. Konfessionell bedingte Sprache. Die Situation des Slowakischen im 18. Jahrhundert. In *Language and Society in 18th Century South Eastern Europe : Sprache und Gesellschaft in Südosteuropa im 18. Jahrhundert. Yearbook of the Society for 18th Century Studies on South Eastern Europe*, vol. 3, 2020, s. 67-83.

¹⁵ *Historia ecclesiae Evangelicae Alnoviensis breviter adumbrata. In Novi ecclesiastico-scholastici annales evangelicorum August. et Helveticae Confessionis in ditionibus domus Austriae haereditariis. Tertiū cursus annui tomus posterior* [online]. Samuel Ambrosius. Schemmici : Characteribus Francisci Joan. Sulzer. reg. priv. Typographi, 1795, s. 86-102. [cit. 2021.06.13.] Dostupné na internete: <https://library.hungaricana.hu/en/view/EvangelikusGyulekezet/Nevtarak_009/?pg=101&layout=s>.

„*Monumenta evangelicorum Aug. Conf. in Hungaria historica*“.¹⁶ Keď v roku 1895 publikoval v „*Slovenských Pohľadoch*“ Jozef Maliak svoj článok o Jelšave, jedným z jeho zdrojov bola aj Valaského rozprava „*Historia ecclesiae Evangelicae Alnoviensis breviter adumbrata*“.¹⁷ J. Maliak zaujal kritický postoj najmä voči tézam P. Valaského o stredovekých dejinách Jelšavy, pre obdobie 17. a 18. storočia je však citeľná jeho závislosť od textu jelšavského kazateľa. Súčasťou Maliakovej argumentačnej výbavy boli nielen poznatky z historickej literatúry (recipoval najmä diela Jána Bottu, Pavla Jozefa Sasinka, Samuela Tomášika, Ladislava Bartholomaeidesa), ale tiež autopsia.¹⁸

P. Valaský svoj výťah dejín jelšavského evanjelického a. v. zboru započal zhusteným ohliadnutím sa za najstaršími dejinami Jelšavy. Dôležitú úlohu pri šírení reformácie v hornom Gemeri prisúdil českým osadníkom, stúpencom husitizmu, prichodivším sem v 15. storočí spolu s vojenskými oddielmi bratříkov. Hoci počiatky kazateľskej činnosti v Jelšave nevedel P. Valaský presvedčivo doložiť, vyslovil predpoklad, že s ideami Martina Luthera sa miestne obyvateľstvo zoznámilo v polovici 16. storočia. P. Valaský vo svojom spise priniesol menovitý zoznam kazateľov a kaplánov od pôsobenia Juraja Fabricia po svoj vlastný príchod do Jelšavy a tiež učiteľov miestnej školy. V chronológii Valaského dejín jelšavských evanjelikov rezonovali udalosti z rokov 1673 (keď došlo k vyhnaniu kazateľov a odňatiu tamojšieho chrámu) a 1689 (po ôsmich rokoch obnovenia služieb Božích boli opäť jelšavský farár a kaplán vyhnaní), povstanie Františka II. Rákócziho (od roku 1703 mohli jelšavskí evanjelici konať privátne bohoslužby a v roku 1706 im bol navrátený tzv. nižný/dolný kostol, ktorý im bol po piatich rokoch opäť odobratý) a vyhnanie Ondrej Sextia grófom Štefanom II. Kohárom v roku 1712 prinesúce 70-ročné duchovné „osirenie“ jelšavských evanjelikov. Veľkú časť svojho spisu venoval P. Valaský (s. 11 – 12) oživeniu evanjelického a. v. zboru a tunajšej školy v 80. rokoch 18. storočia, ktorého už bol on sám stabilnou súčasťou.¹⁹

¹⁶ A. Fabó svoj zdroj uvádza: „Conf, Paulus Vallaszky in Extract, hist. eccl. Jolsva pag. 10. In extractu historico, sermoni sacro, inaugurationis recentioris templi occasione addito, ven. Paulus Vallaszky anno 1786.“ FABÓ, A. (közli). *Monumenta evangelicorum Aug. Conf. in Hungaria historica*. Pest : Kiadja Osterlam Károly, III. kötet, 1865, s. 16-19.

¹⁷ Maliak odkazuje priamo na Valaského spis, avšak k jeho autorstvu sa vyjadruje opatrnejšie: „Pôvodca rozpravy „*Historia ecclesiae Evangelicae Alnoviensis breviter adumbrata*“, pravdepodobne evanjelický farár jelšavský P. Valaský.“ MALIAK, J. Jelšava. In *Slovenské Pohľady*, roč. 15, 1895, s. 528-540.

¹⁸ Ján Maliak využil vlastné skúsenosti a poznatky o osídlení (Veľkej) Revúcej konkrétne pri posúdení Valaského výkladu pôvodnosti nemeckého obyvateľstva v Jelšave a jeho hodnotenia zásluh Nemcov na formovaní tohto gemerského banského mesta. Píše: „*táto posledná praktika má v našej vlasti i dnes veľkú platnosť. Ale že by Nemci boli pôvodní obyvatelia Jelšavy bývali, alebo že by boli Jelšave k rozkvetu dopomohli, také tvrdenie je dnes stanoviskom prekonaným. I v mojom milom rodisku, Veľkej Revúci, nalezajú sa až podnes rodiny, ktorých nemecký pôvod ešte dnes označujú ich rodinné mená, ale zato nikomu nenapadne tvrdiť, že by Nemci boli bývali pôvodní obyvatelia Revúce,...*“ J. Maliak taktiež napadol Valaského teóriu o ubúdání Nemcov v Jelšave v čase husitskej/bratrickej prítomnosti. MALIAK, Jelšava, s. 531.

¹⁹ P. Valaský prvý raz kázal 15. júna roku 1783, pričom do úradu bol vvedený o niekoľko týždňov neskôr (konkrétne 13. júla 1783). K postaveniu evanjelikov v Uhorsku v 18. storočí: KOWALSKÁ, E. *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí : Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*. Bratislava : VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2001, 220 s.

„Wýťah Historický O Cyrkwi Ewangelické Gelssawske“²⁰

„Ačkoli málo se může, pro nedostatek Důvodů, o Města Banského Gelssawi starožitnem stawě powediti; ponewáždž w tak mnohych promenách, kterýmž ono, spolu y s celau Kraginů, poddané od starodáwna bylo, zwłásstě od Turků Jagěrsckich, sicze páleňj a rabowánj o sem přislauchagjcy připrawené gest: nic mené wsak, to, což gessce w Knihach Městskjch pametnjch pozustáwa, vplně vkažuge; že Roku 1299.²¹ sprostá gen Osada byla.^a Obywatele k wjre podobně, hned z počátku Nemci byli, který odginaud sem k delánj Baňj priwedenj gsau. Což oni y za mnoho času pilně konali, gako znali až posawád wukol Města sé nachádzegjcy doswedčugi. A proto, y práwo Banskeho Města swjm potomkům, až po dnes zanechali. Kdoby ge ale sem, a kdy [4] dowédl? nam známo nenj.^b Mám za to, že oni zde počali vmenssowánj byti: když Giskra a ginj wudcowé ze swjmi Čechý w stoletj 15. w tomto se okolj rozmnožowali²²; tjm wjce k výplněn gegich Turcy dodali, který w stoletj 16. wpády činili, a obywatelů co mordowali, co zgimané odwádzeli.²³ Pristaupil k tomu y mor, zwłásste okolo Roku 1577. kteréžto smutné, připadnosti, národu tomuto konec, z wetssj částki učinili. Tiskli se do Města okolitý Slowáci, který do konce ge vdusili.^c

Náboženstwj techtože Obywatelů prwnjch, žebý bylo Rimske=Katolické, bezpochibné gest: ale až pokud? Gako gegich půwod, tak y toto negisté. K wjre podobné gest; že Čechowé žádostiwj gsauce husitické swé náboženstwj wssudi rozsiriti, y sem ge wwedli.^{d/24} Po [5] Reformaciý Bl. P. D. Martina Luthera, za wčasu náboženstwj Ewang. na stranách techto gestit wsstjpené: a to tým lechčegj, že gjž skrze včenj Husowo k němu byli připrawený. Kdy ale zgewné služby Božj, podle porádku Ewang. počátek swůg v Měste nassem wzali, důwodně proukázati nemůžeme. Než nenj k wjre nepodobné z Důwodu, který hned prednesém: že se to gestli ne prwé, aspoň okolo prostrédku stoletj 16. stalo. Nic mené wssak, mezi Kazatelmi, který Cyrkw tauto rjdili, prwnýho teprw w Knihách pametných Bratrstwa Du-

²⁰ Prieběžné poznámky autora sme zaradili v našom texte ako vysvetlivky uvedené na konci citovaného dokumentu.

²¹ Najnovší výskum ukazuje, že „possessio Ilsua“ v listine z roku 1299 nie je možné jednoznačne stotožniť s gemerskou Jelšavou. JANURA, T. – TIHÁNYIOVÁ, M. – ŠIMKOVIC, M. Hrad Muráň z pohľadu najnovšieho archívno-historického a architektonicko-historického výskumu. In *Najnovšie poznatky z výskumov stredovekých pamiatok na Gotickej ceste - Zborník Gotická cesta 2/2016*. Michaela Kalinová. Rožňava; Bratislava : Občianske združenie Gotická cesta; Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2018, s. 212-213.

²² K problematike stredovekých dejín Jelšavy a zvlášť k baníctvu a bratríkom: SKALSKÁ, M. *Jelšava a Jelšavské panstvo v stredoveku : K osídleniu severného Gemera*. Martin : Matica slovenská, 2009, s. 159-167, 245-251.

²³ K osmanskej prítomnosti v Gemeri v 16. storočí pozri napríklad: BENKOVÁ, E. Domino suo turcico, domino terrestri christiano – Gemer v čase existencie Filakovského sandžaku v 16. storočí. In *Opus cyclopea. Historia Nova 17* [online]. Bratislava : Stimul, 2020, s. 30-98. [cit. 2021.06.13.] Dostupné na internete: <<https://fphil.uniba.sk/katedry-a-odborne-pracoviska/ksd/historia-nova/archiv/historia-nova-17/>>. K dejinám Jelšavy do roku 1710: LEHOTSKÁ, D. – ORLOVSKÝ, J. *Najstaršia jelšavská mestská kniha 1566 – 1710*. Martin : Osveta, 1976, s. 9-119.

²⁴ P. Valaský vo svojej poznámke, ktorú my označujeme vysvetlivkou d, odkazuje na dielo L. Bartholomaeidesa z roku 1783. My odkazujeme na reedíciu z roku 1796. BARTOLOMAEIDES, L. *De Bohemis Kishontensibus antiquis et hodiernis commentatio historica*. Posonii : Typis Simonis Petri Weber, 1796, 27 s.

chownjho Slawné Stolicí Gömör. nacházjme Gjriho Fabri, aneb Fabritzius, rodem Gelssawana, Roku Páne 1579 11. Maja we Wittemberku poswěćeného, kteréhož Wrchnost Gelssawská, psánjm swým opatreného, a poručéného²⁵, k tomu cili tam poslala.^e

[6] Byl on w nasledujcých časjch, Dwogjcti=hodného Bratrstwa Gómórského Seniorem až do Roku 1633. w kterém w starosti dobře vmrel, a mel za Kaplána Matausse Sculteti. Nasledownici geho byli Christophorus Lowcsany, také Senior, Roku Páne 1634. wvedený, až do Roku 1645. w kterém skrze smrt' časnu z Cyrkwi se odebral. Pomocnjci geho byli gedem po druhem, Simon Abrahamides, od Roku 1633. Po geho do Nowého Města nad Wáhem odchodu, postaupil Gjri Conrádi ze Strelici Slezské rodem, od Roku 1645. Po smrti Kazatele swého, na žádost Cyrkwi a Commendacii duchownjho bratrstwa powolán gest Ondreg [7] Majerus, z Badjna Zwolenského rodem, z Cyrkwi Klenowské, Roku 1645. dne 3. Maja, který po Aurade Con-Seniorskem, Seniorem, s prospechem y Bratrstvu y Cyrkwi slaužil až do Roku 1669. w kterem dne 22. Maja vmrel, a w Chráme nižnjm (genž gest na placi, nebo giný byl wiššy w Cimiteri, giž zborený) dne 26. tohože Mesjce pochován. Kapláni geho byli, onen wišše připomenutý Conradi, a Istraël Lang, od Roku 1663. W tomže Roku powolán gest z Bystrici Banské od S. Alžbeti Cyrkwi Gjri Lowcsany, na žádost Cyrkwi a Commendacii Bratrstwa, kteréhož wssak obidlj dlouhé nebylo. Nebo po smrti Frantisska Vesselini Palatinuse, a odwedenj Manželký geho Mariy Széchi, Zemské, Pani Panstw Muránského do Wjdni, a tak po zaugetj geho od Komori Kráľowské, gako wssickni ostatnj w tomto audoli Muránskem Kazatele, totiž Dluholucko=Muránský, Welko=Rewucký, Mokro=lucký, Chižnanský, Sšuwetický, tak y Gelssawský gsau Roku Pane 1673. wyhnáný, a Chrám ruku zbrognau odgatý.^{f/26} Dá se ze wssech techto Důwodů a giných spisů znati, že od [8]

²⁵ V latinskej verzii spisu je doplnený prepis listiny z roku 1578: „*Literae hae ita habent: Nos Iudex Juratique cives oppidi Alnoviensis universis et singulis, cuiuscunque status et ecclesiasticae dignitatis Rever. doctrina ac pietate eximiis clarisque viris, Dominis Doctoribus Sacrae Theologiae Candidatis, et ecclesiarum Pastoribus Praefectisque, Dominis summa nobis reverentia, atque fide observandis, salutem et commendationem officiosam offerimus. Praesentibus autem reverendam Dominationem Vestram latere nolumus, postquam nos miseri homines, gravi sub iugo imperii Turcici versaremur, variisque calamitatibus, in delirae et ultima hac senecta mundi exagitaremur: inter cetera quoque impedimenta accedit et illud, quod in tanta messe pauci reperiantur ecclesiarum Ministri. Alii enim metu hostili deterriti vocationes fugiunt, alii infecti Idololatriae alienis a vera orthodoxa religione, necesse est vitentur, ne piis conscientii sint obstaculo et detrimento. Quo autem sincerior doctrina Evangelii hactenus in ecclesiis recepta, et propagari, et conservari in posterum possit: vocavimus itaque reipublicae nostrae alumnus, praesentium literarum exhibitor vitae ac morum integritate, pietateque praestantem iuvenem, Georgium Fabri, ad munus docendi. Quapropter Reverendam Dominationem Vestram vehementer etiam atque etiam petimus eundem promoveri, suscipere, atque impositione manuum, et auctoritate ecclesiae Vestrae ad docendum confirmare dignamini, eoque pacto afflictis nostris ecclesiis, sub rabie Turcica, quae fere ruinam minitari videtur, benigne succurrere eisque consulere ne gravemini, quo in negotio, Deo et nobis tam gratum, officioque nostro benignum atque salutare factum, a retributore quoque cunctorum beneficiorum prolixam remunerationem estis, accepturi. In cuius vocationis testimonium fide dignius praesentes sigillo officii nostri consveto confirmandas esse duximus. Date Alnoviae die divi Michaelis Archangeli, Anno a restituta salute supra Millesimum Quingentesimo septuagesimo octavo.*“

²⁶ Pavol Valaský vo svojej poznámke, ktorú my označujeme vysvetlivkou ^f, odkazuje na memoriál Alterius Memorialis Augustae Imperatricis die eodem per Status Evangelicos exhibiti. K tomu viac: *Historia Diplomatica de Statu Religionis Evangelicae in Hungaria in Tres Periodos Distincta*

počátku služeb Božjch Ewangelickjch do Gelssawi vvvedenjch, když obywwatele náboženstwj toto prigali, pod Zemským Panstwem, téže wjri se pridržegjým, zwlásste pod Hrabetem Gjrim Széchi, Pánem na Rima Széchu, Muránu, Balogu, Lipche, Alsó-Lindve cet. a pod gehu Manželkú Marýu Drugeth z Homonni, Náboženstwj toto, gak zde, tak y na celé doline, bez negmenssý prekážki swúg průchod a pokog mělo, až do tohože Roku 1673. A tak y Roku 1608. w kterem na Rákossi Kragjnskem w Artikuli I. vridzeno gest: ut religionis exercitium oppidis & villis eam sponte ac libere acceptare volentibus, ubique liberum relinquatur: nec quisquam omnium, in libero ejusdem usu ac exercitio a quoquam impediatur.²⁷ Rowným spůsobem Roku 1647. w vžitku byli, w kterém na Rokossi Kragjnskem vstanoweno gest Articulo V. conclusum est: quod Liberæ Civitates, nec non oppida privilegiata liberum habeant ubique suæ religionis exercitium, cum libero Templorum, Campanarum & sepulturæ usu, nec quisquam quovis modo, aut quovis sub prætextu turbetur ac impediatur. Secundo de non impediendis seu turbandis rusticis in sua Confessione, declaratum & conclusum est: ut illi quoque in quorumcunque Dominorum terrestrium & Fisci Bonis in libero suæ religionis exercitio ac usu, modoque, ut supra simili, a sua Majestate Regia, vel ejusdem Ministris aut Dominis suis terrestribus quovis modo, aut quovis sub prætextu non turbentur, aut impediuntur hactenus autem impediti, coacti & turbati, liberum religionis ipsorum usum reassummere, exercere & continuare permittantur, neque ad alias religioni ipsorum contrarias ceremonias peragendas compellantur.²⁸

A protož Frantissek Vesseliny, potom Palatinus R. Katolického náboženstwj se pridržuge, wzawsse za manželku Maryu Széchi onehno Dcéru, a pricházege často do Gelssawi, nechtel swým poddaným prekážku [9] strany gegich chrámu činiti: ale dal pro sebe, a swých Katolických dworanů Kaplnku wystawiti, která až posawád stogi. Zustávala Cyrkew od wisse předgmenowaného času bez pastjre až do Roku 1682. w kterémž opet mezi promenými, které w swětskem Regimentu se w ten čas dáli, postawen gest od Commissare Hrabete Emerica Tököly, Martina Letenei, Jána Szent=Keresty, až potud Kazatel Sstitnický, který zde zustával až do roku 1689. wssak né wždy w chrámě dolným služby Boží wykonával; ale wytisknut gsa, w chrámě drowenem w Cimiteři to činil až do roku předgmenowaného, w kterémž od Commissarů Cýsárských Sigism. Christop. Breinera, a Pawla Mednanskiho, skrze rozkaz dne 30. Marcy a w Pressowe widáný, gak Gelssawský s Kaplánem Jánem Dionisiusem, potom Kazatelem Skalnickým, tak y ostatnj w tomto audoli pod pokutů wezenj wyhnánj gsau. A ačkoli Gellsawský Ewangelici skrze své Instancye, gak ku Komore Spišské, tak y Commisarům poddané, dosti horliwě prosili, aby aspoň w chrámě Cimiteřowem, který oni wystawili dopussteno gim bylo Pánu Bohu slaužiti: wssak nic neobdrželi: až opet roku 1703 s priwolenjm Knižete Frantisska Rákoczyho, k wykonáwánj prywátných služeb Božjch, Eliasse Sartorius,

[online], b. m. : b. v., 1710, s. 203, 207n. [cit. 2021.06.13.] Dostupné na internete: <<https://edit.elte.hu/xmlui/static/uv/uv.html?key=10831/23201&fname=CollHev042.jpg.jpg>>.

²⁷ Magyar törvénytár. 1608-1657. évi törvényczikkek. Márkus Dezső. Budapest : Franklin-Társulat, 1900, Articulus 1, § 1, s. 8-9.

²⁸ Magyar törvénytár. 1608-1657, Articulus 5, § 5-6, s. 422-423.

vvedli, a z počátku roku 1706. y chrám nižný se wssými důchodký dostáli.^{i / 29} W tomto roku po smrti predesslého postaupil Ondreg Sextius, pod [10] kterým wssak, skrze rozkaz obecný Jozeffa I. Cýsáre, dně 10. Novemb. 1710. vydáný z počátku roku 1711. chrám gest odgatý. On wssak zdržował se až do roku 1712. w městě, w němž na gednom k tomu připrawenem miste služby Božj wykonáwał. W tomto ale roku, skrze rozkaz Hrabete Sstefana Koháry vypauzen gest, a tak y zgewné služby Božské konec wzali.

Byla we wssech techto časjch zde y Sskola výborná w dobrém kweře, w které y wižssý Vmenj Filozofické a Theologické predkladána byla.³⁰ Včítele byli nasledugjici: Gjri Fabritzius, okolo roku 1576. Elias Lanyi, okolo 1595. Martin Kreuselius, okolo 1611. Gjri Paulini 1627. Ondreg Mayer, 1630. Ján Stephanides 1630 – 1637. Jakub Kulius 1638. Ján Augustini 1639 – 1641. M. Mateg Rumenetz 1650. Ondreg Szent-Kereszti 1653. Israël Lang 1660. potom za Kaplána powola-ný. Daniel Sinapius 1661. Mateg Faczoni 1670. Elias Sartoris, Daniel Plorantzius 1682. Sstefan Chlivini 1705. Ondreg Fabritzius, který od roku 1706. až do roku 1712. slaužil a spolu y s Kazatelem do vyhnanstwj wigitu musel.

Osiraly Ewangelici Gelssawský wisse 70. Roků w trpeliwosti Křestanské, služby Božské, po sausedných cyrkwch wykonáwať museli, až prissel hlas weleký,³¹ když podle Mandátu o Snásseliwosti Křestanské znegjýho, po wykonánem prjsnem wyhledáwánj od Sl. Rady Kráľowské Misto držjcy rozkázanem, o počtu dussi (kterých se nalezlo wisse 2300.) a dostatečných na budaucýho Domu Božjho wystawenj, a slaužebnjků cyrkewných wychowáwánj nákladku, rozkazem roku 1783. dne 20. Marcya od Sl. Rady Kráľowské predgmenowané w Presspurku wydaným, a w Shromaždenj Sl. Stolici Gómorské dně 20. Maja publikowaným, pod wýminkau tau Kazatele Slowa Božjho spolu y se službami zgewnimi wwesti gest dowoleno; gestli giná cyrkew [11] Sausedný Ewangelická wisse hodini cesty wzdálená se nacházi. Což když od Pánů Deputátů Sl. Stolici dne 23. Mája se stalo, a že negbližssý cyrkew Kameňanská, wisse půl druhé hodini daleko gest, zlússeno: tehdy tohože roku 1783. dne 7. Junia, Sl. Stolice podle plnomocenstwj od Sl. Rady Kráľowské Mjsto držjcy, tauže swobodu Obcy Ewangelické Gelssawské wydala. Radosti newyprawitedlnam naplená gsaucý cyrkew, rýčhlě mjsto k službám Božjm spúsobné w stodolě domu

²⁹ Pavol Valaský vo svojej poznámke, ktorú my označujeme vysvetlivkou ⁸, odkazuje na *Histoire des révolutions de Hongrie où l'on donne une idée juste de son légitime gouvernement. Tome second. A La Haye : Chez Jean Neaulme, 1739, s. 350; Histoire des révolutions de Hongrie où l'on donne une idée juste de son légitime gouvernement. Tome Quatrieme. A La Haye : Chez Jean Neaulme, 1739, s. 258.*

³⁰ V latinskom texte je vložený odkaz na teologickú dišputu Daniela Sinapia. Sinapius bol od roku 1661 rektorom jeľsavskej školy a v roku 1665 kazateľom v Kameňanoch. „*Possideo dissertationem praesidii, Danielis Sinapii, gymnasii huius A. 1664, rectoris respondente: Joanne Mathesio, Arva-Velicsnensi, typis Susannae Severiny Cassoviae vulgatam sub titulo: Sertum decerptum ex horti theologici areolis IV. Areola I. ait de scripturae S. II. de. Deo. III. de S. S. Trinitate. IV. de persona Christi.*“

³¹ V latinskej verzii je vsuvka: „*Josephus II. concordiam religionum, inexpectato, at longe exoptatissimo iussu omnibus praecipere civibus. Huius beneficii particeps fieri percipiens coetus evangelicus, libello supplici evocandi religionis suae doctoris, ac ponendarum aedium sacrarum facultatem petit. Excelsum Regis consilium desiderio populi, nutu optimi principis annuens, pro ratione legis jam prius latae, tum in numerum ac facultates civium, tum vero in locorum vicinorum, qui sacro-rum ministro provisi essent, ac spatio horae unius adiri commode possent, inquirebat penitius.*“

Martýna Czibur, aneb Bakajowskeho w Ssewcowské wlicy, (do které, dokud Dům Božj shotowen byl, za 25. Mesiců chodili) připravila, a w druhý Swátek Turjý, dne 9. Junia prwnj pocty, Božské skrze spewy, modlitby a Kázánj od Dwogicti=hodného Pána Fridricha Coroni, cyrkwi Radkowské Kazatele konáne gsau. Starala se cyrkew o sweho vlastného Pastjre: proto powolala Dwogicti=hodného Pawla Wallaszky, až potud cyrkwi Czinkotské w Stolicí Pessťanské Sl. Bo. Kazatele, který prwnj kázánj držel w nedeli Swaté Trogici dne 15. Junia, w nedeli pak IV. po Swaté Trogici, dne 13. Julia porádně gest do nj vweden. Co se sskol dotiče: ponewážd wisse pripomenutým milostiwým rozkazem, kterým službi Božj gsau dowolené, gest spolu wridzené; aby Ewangelici Gelssawský dtjki swé ku sskolám Katoljckým drželi; to wssak pro mnohé přjčiny nezдалo se byti spůsobné: proto dala cyrkew ponjženau milostiwému Cysári Instancij w Rožnawe, Mesice Julia, aby gi Sskoly vlastné byli dowolené. Co se také y skrze milostiwý rozkaz Sl. Rady Kráľowské dne 20. Oktobra wydaný stalo: podle kterého wssecky Sskoli nižný (Scholae Triviales) gsau dowolené k rjzdenj téhdy gjch, a wyučowanj mladeže powolan gest wljdný a wčeny Pawel Janowszky až potud Sskoly Czinkotské wčitel.

Chistala se giž cyrkew k stawenj Domu Božjho, farského a sskolnjch [12] přibytků, které za dwe Letá dokonálě ku konci přiwédla. Po odkaupenj trech grůntů od hospodárů gegjch, porádkem, který se zdě zachowáwa wčineném, od Ondrege Hlawats mladssjho, Martina Belitza, a Jána Gettler, prwný kameň chrámu který 17. sáh dluhý, ssiroký na koncech wisse 7. w prostředku pak (nebo na kryž widutý gest) wisse 9. při pjsničkách a kázánj Slowa Božjho, z Prorocťwj Izaia. Kap. 28. wersse 16. skrze domácýho Kazatele wčinenem, w den Sobotný prwnýho Maje, roku 1784. založen gest: poslednjho pak Augusta, skrze neustalau pilnost, giž muri dokonálě wizdwižené byli (ačkoli pro gisté přjčiny, za pět tjdnů dilo bylo prekažené (a y dach w nasledugycym mesici wystawen. Dům farský tím spůsobem w ten podzim wizdwižen. Nasledugjcyho leta roku 1785. y sskoly y fara y dům Božj dokonálě gsau opraweny, kterýžto posledný 3. dne Octob. w Nedeli XIX. po Swaté Trogici, téže Bl. Trogici ke cti, gestit při přjtomnosti welikého haufu lidu s trognásobným kázánjm poswecený. Na kancli držel domácý Kazatel Pawel Wallaszky z Marka Kap. XI. w. 17. O Dobrém a zlém vžjwánj Domů Božjch: od Oltáre proukázal Dw. P. Fridrich Coroni duchownjho Bratrstwa, Gómór. Senior z Ezdrasse Kap. VI. w. 14-16. Neylepssy poswecowanj Domů Božjch, a tim geg poswetil: po poslednj pak hlásal ze Žalmu 126. Weliké wěcy, které wčinil Bůh s cyrkwi Gelssawskau Dw. P. Martin Klanitza, Kameňánský.³² Onen Trůg-gediný Bůh, kterému djlo toto ke cti gest wystawené a odewzdané, ráčiž sobě ge poručené miti milostiwě: aby oči geho

³² Latinský spis pokračuje: „Frequentissimae iuventuti scholasticae, (CCC. mox initio numetabantur discipuli,) posteaquam Janovszky. provincia rectoris abiisset, sacrum munus apud Kietenses adeptus, Joannem Máior Trenchiniensem, & Andream Thaisz, Alsó-Sajóino Gömöriensem praefecerunt cives. Utterque methodo regia normali, is quidem maiores, hic minores classes docuit. A. MDCCXCI: Andreae Thaisz, officia s. praeconis Batisfalvae in Scepusio amplexo, Andreas Dobák, Liptsa – Zoliensis surrogatus est. Cum vero crescente indies numero discipulorum, neque hi sufficerent; ecclesia inventus patriae studiosissima, duobus scholarum suarum praeceptoribus, tertium, quippe cl. virum, Paullum Csernok, Rattkovia – Gömöriensem, dignitate rectoris ornatum mense: Januario A. MDCCXCIV. adiunxit, sapienter pervidens, quantum exinde in rempublicam emolumenti veniat, si pluribus discipulis, plures aequae praeficiantur moderatores, qui utinam omnes ac singuli, doctrina & virtute praestantissimi, scholis contingant patriis!“

obrácené byli na neg we dne y w noci: nech on w něm prebýwa až do skonánj swěta: tak aby w nem sláwa gehu rozssirowána, neymilostiwegssýho Cysáre, Krále a Pana nassého ssatstné panowánj, a Dobré y téla, y obecného towarissstwj na pomáhané byti mohlo časné y wěcně, Amen. Konec.“

- ^a „Dá se to znati, z gistého Listu Ondrege III. Krále Vherského, který se gjnáče Benátský gmenuge, w kterem gistau rozepri, mezi Pány zemskými teto Osady toho Roku rozsaudil.
- ^b Mně se k wjre podobné widj; že oni byli towarisse Spižských nassjch sausedů, aneb potomci, gako y Obywatele Dopssinský, a starobylý Nemci Sstitnický, který, aneb na gedenkrat se Sspissáky sem gsau wweđenj, aneb z techto potom poslánj. O mylosti Králů Vherských, na proti Nemcům temto, zwlásste Geyze II. Ondr. II. Sstefana V. a Beli IV. wiz historiků Vherskich.
- ^c W Městských Knihách se geste w Roku 1574 a 1575. improtokolácie Nemecké nalezagj (wssak ale tak smjssené, že hned Latinský, hned Slowenský, hned Nemecký se dáli) a tu konec swug berau: Odkud se zawjra, že Nemci okolo toho času hinauti zde začali.
- ^d O Cyrkwi Mestěcka sausednjho Radkoweg to gisté gest: čehož až posawád, na Chráme tamže Kalich wytesaný, který byl Erb običegný hussitau, doswédčuge. Wjze sem prináležegjcy pěkné misslenky in Commentatione Historica de Bohemis Kishontensibus Rev. Ladislai Bartholomæides 1783.
- ^e Beh swého žiwota, gakž gest pri poswěceni običeg, tamže se Tom. IV. Num. 82. nachážegjcy takto wypsal. Ego Georgius Fabritzius, Alnoviensis Pannonius Litterarum fundamenta jeci in patriā (a tak Sskola y Cyrkew Ewangelická gjž asj před 30 Rokmi musela se zde nacházeti) Deinde parentum consilio Leutschoviam delatus, integros 4 annos sub M. Casparo Kramero exegi. Hinc Schveidnitium in Silesiam me contuli, ubi uno anno, CI. ac Doct. Christophoro Ortlobio usus sum Præceptore, hoc vero mortuo, Pragam concessi, ibique, in Schola Divi Henrici sub M. Joann. Kanha Pragensi vnum annum commoratus sum. Tandem in patriam redii, illique gratitudinem declaratus (nebo Wrchnost Gelssawska w Sskolách geg napomáhala gako w liste wišsse pripomenutem, wyznáva) unum annum Scholam rexi. Ast peste in Hungaria grassante, in Bohemiam remigravi, ibique pædagogiam nactus sum in Ratay apud Gen. D. Joannem Moloschicky, uno semestri ibi mansi unde patria & amicis efflagitantibus, anno 1578. ad munus Ecclesiasticum in patrima vocatus, Vittembergam veni, ibique sub CI. ac Doctis. V. D. M. Barholomæo Philo, Dominica Jubilate Anno 1579. Sacro ritu sum initiatus. Podepsal on spolu y s Wrchnosti Gelssawskau, a poslussnost sljbyl Artikulům Duchowniho Bratrstwa audoli Muránského, Kishontského, od Seniora Jána Rimoviani Wogska Cysárského=Králowského na Muránské pewnosti ležjcyto Kazatele wydaným, a od tamejsjho Commendanta, Julia Barona od Herberstein, pečeti a rukau vlastnj potwrdzeným, Roku 1596. dne 14. Julia
- ^f Sl. Stolicy Gómórské shromazdené w Rožnawě podalo Duchownj Bratrstwo zdeggssý memorial, Roku 1681. dne. 15., Aprila w nemž předkladá swé žalobi a gravamina, o kriwdách, které w predesslých časých znásseti muselo, a prosi aby se Sl. Stolicy na Rákossj Kraginském predněsla. Mezi ginými byla y žaloba ze strani Chrámů odgatjch: gakowé byli také: Ssůwetický, Gelssawský, Cchižnanský, Mokro=lucký, Rewucký, Dluho=lucký Polomský se Záwadku a Helpů, Ssumgácký s Telgard, Verner, a Pohorelů. Což se také y stalo na Rakossi Ssopronskem Roku téhože 1681 vid. Historiam Diplomaticam de Statu religionis Ecclesiæ in Hungaria in Appendice pag. 207.
- ^g Roku 1687. mezi žalobami na Rákossi Presspurskem prednesli Stawowe Ewangelistsstj: že Gelssawane Chrámů Páne gsau pozbawený Vide Hist. Diplomaticam in Appendice pag. 231.
- ^h Stalo se to podle Prátelského naprawenj Széchinského w Roku 1705. dne 20. Septemb. o kterém wiz Histoire des Revolutionis d' Hongria Tom. II. pag. 350. & Tom. V. pag. 258.“

ČEŠTÍ EVANGELÍCI A EVANGELICKÉ RUKOPISNÉ MODLITEBNÍ KNIHY V ČECHÁCH A NA MORAVĚ V 18. A 19. STOLETÍ

Martina BOLOM-KOTARI - Anna HOLEŠOVÁ

Czech protestants and protestant handwritten prayer books in Bohemia and Moravia in the 18th and 19th centuries

Books, especially those with religious themes, were for non-catholic communities in Bohemia and Moravia always very important. During the re-Catholization period, books helped to keep their specific faith and cultural traditions. The period after the Toleration Patent was issued was conducive to the production of manuscript prayer books, which were created by local elites based on the need for institutionalized non-Catholic communities, at the beginning in the euphoria of the ability to re-profess the faith of their ancestors, which became the core of community life.

Keywords: Bohemia and Moravia, protestants, handwritten prayer books, Christian iconography, 18th century, 19th century.

Evangelictví v českých zemích

Vymezování se vůči jediné a samospasitelné víře (římsko) katolické má v prostředí českých zemí vcelku dlouhou tradici počínající stoupenci a následovníky Mistra Jana Husa. Zejména v 16. a 17. století se vyvinula specifická religiozita, postavená na výrazné, dosud nezvyklé toleranci. Vedle katolíků zde žili v několikáté generaci utrakvisté, Husovi následovníci, jejichž hlavním jednotčícím prvkem byla Kompaktáta¹ a přijímání z kalicha; dále luteráni i kalvinisté, kteří se shlédlí v učení obou velkých reformátorů; novokřtění, již utíkali před pronásledováním z Říše a hledali bezpečné útočiště. Nad tím vším vzkvétala mladá domácí tradice Jednoty bratrské, idea osobního vztahu k Bohu, idea života v míru a bázní Boží. Z tohoto prostředí vzešla známá Bible kralická,² do této kolébky se narodil evropský učitel národů Jan Amos Komenský. Zvrat v dosavadním soužití stoupenců různých konfesí přinesla krátká šarvátka na místě u Prahy zvaném Bílá hora. Naprosto změnila situaci, v duchu zásady *cuius regio, eius religio* zejména náboženské poměry, na dalšího více než půldruhého století. Nekatolická víra, a s ní spjatá vyvíjející se kulturní tradice, byla potlačena a pronásledována s cílem

¹ Basilejská kompaktáta jsou kompromisním dokumentem, vzešlým z jednání mezi basilejským koncillem a zástupci husitů, definitivně potvrzeným v červenci roku 1436 v Basileji. Základním ustanovením byla legitimize přijímání z kalicha pro utrakvisty. Kompaktáta zrušil roku 1567 císař Maxmilián II.

² Bible kralická je šestidílná česká tištěná bible, která vznikla v prostředí Jednoty bratrské a tiskem vycházela v letech 1579-1594 v Kralicích na Moravě. Překladatelé pracovali také s texty v původních biblických jazycích. Vynikala vysokou jazykovou i typografickou úrovní. Až do 19. století představovala neformální normu českého spisovného jazyka. Oslovuje čtenáře dodnes, nové kritické vydání pochází z roku 2017.

úplného vymýcení. To se však nezdařilo. Ve skrytu, ve větším či menším utajení, se dědila po generace z otců na syny, z matek na dcery.

Úloha knih po masovém rozšíření knihtisku nabírala na důležitosti jak v katolickém, tak ještě více v nekatolickém prostředí, což se projevilo například na zmíněných publikačních aktivitách Jednoty bratrské. Obliba náboženské četby u nekatolíků rostla po onom roce 1620 a v průběhu rekatolizace. Tehdy kniha představovala mnohdy jediný prostředek k uchování víry.³ Četba probíhala v soukromí či předčítáním v kruhu rodiny a blízkých. Tím se formovala víra jednotlivců. Čtené či zpívané slovo mělo výchovný účel jak v oblastech víry, tak v každodenním životě. Prohlubovalo náboženské cítění, emočně na člověka působilo a poskytovalo útěchu v jakkoliv těžké době. Po vydání Tolerančního patentu (1781) bylo dokonce možné, aby si věřící vynahradil absenci na kázání četbou z knihy.⁴

Mezi nekatolickou náboženskou literaturu patřily bible, postily, kancionály, katechismy, kázání nebo rukopisné knihy. Evangelíci svou víru zakládali právě na těchto dílech, děděných z generace na generaci, jejichž obsah znali mnohdy nazpaměť. Jisté nebezpečí však v sobě skrývala individuální četba, chyběla edukační a disciplinační role kazatele, proto mohlo dojít ke značným posunům v interpretaci textu, někdy až k sektářskému pojetí, a jeho následnému rozšíření.⁵

Rekatolizační úsilí bylo zaměřeno zejména na unifikaci náboženského přesvědčení obyvatelstva pod jedinou katolickou vírou. Pro tento účel byl nutný dohled nad četbou. K němu sloužily četné misie vysílané do venkovského prostředí, které na rozdíl od měst více udržovalo tradici v zachovávaní nekatolictví. Někteří misionáři v upřímném odhodlání zachránit zbloudilé nevěrné *ovce* od věčného ohně a přivést je zpět k Pravdě, velmi horlivě po zakázaných knihách pátrali.⁶ Pokud byli úspěšní, mnohé z nich zničili nebo provedli korekturu „podezřelých“ pasáží. Zkontrolované knihy schvaloval svým podpisem katolický farář.⁷ Zavadné knihy byly lidem odebrány a do rukou jim byly vloženy „správné“, katolické. Misionáři se však setkávali s odporem a vynalézavostí evangelíků, kteří se knihy snažili ochránit tím usilovněji, čím větším tlak pociťovali. Knihy schovávali do různých úkrytů, jako byla podlaha, postel, hospodářská stavení, využívali dutiny stromů nebo dokonce připravili úkryty v lese.⁸ Případně, pokoušejíce se pátrače

³ SVATOŠ, M. Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S. J. na opočenském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři. In *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století*. Václav Petrbok – Radek Lunga – Jan Tydlitát. Boskovice : Albert, 1999, s. 365.

⁴ BOČKOVÁ, H. Nábožensky vzdělávací četba v christianizačním úsilí raného novověku. In *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Jiří Hanuš. Brno : Maticе moravská 2011, s. 228-234.

⁵ SVATOŠ, M. Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století. In *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*. Ivana Čornejová. Praha : Univerzita Karlova, 2003, s. 365.

⁶ Jezuita Antonín Koniáš proslul sepsáním seznamu zakázaných knih nazvaného „Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající“ roku 1733.

⁷ Tamtéž, s. 364.

⁸ DUCREUX, M. E. Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. In *Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století*. Praha : Památník národního písemnictví, 1994, s. 62-69.

oklamat, kreativně připojovali k zakázaným knihám titulní listy schválených katolických tisků. Nedostatek katolických knih byl závažným problémem, se kterým se katolická správa potýkala v Čechách v 17. a 18. století. Naopak nekatolická literatura byla rozšířená.⁹ Ilegální kolportéři knih a predikanti z ciziny tajně zásobovali české země exilovou literaturou. Bez existence exilových středisek, především v německých zemích,¹⁰ ve kterých fungovaly tiskárny, a bez odvahy těchto lidí, kteří knihy přes hranice se značným rizikem pašovali, by v Čechách nekatolictví nejspíše nepřežilo.¹¹

Modlitební knihy – vývoj bádání

Modlitební knihy představují nejběžnější žánr v rámci katolické i nekatolické náboženské literatury. V průběhu 18. a 19. století nastal rozkvět rukopisných modlitebních knih, a to především na venkově. Pro běžného věřícího byly nepostradatelným předmětem sloužícím ke každodenní reflexi, upevňování a prohlubování víry, provázely jej od probuzení až po večerní ulehnutí na lože. Tak se modlitební knihy staly typickým prvkem lidového křesťanství. Rukopisné knihy byly preferovány před tisky, také kvůli nižším cenám. Tisky naopak sloužily jako předlohy při opisování.¹²

Badatelé se začali zajímat o rukopisné modlitební knihy koncem 19. století. Vlna zájmu o národní dějiny, lidovou kulturu a snaha o uchování paměti na běžný život lidí zdvihly rovněž vlnu zájmu o tento typ knih. Rukopisy byly uloženy ve fondech muzeí, knihoven a archivů či se nacházely v soukromém vlastnictví. Díky úsilí řady sběratelů začaly vznikat regionální sbírky.¹³ Badatelé zkoumali zvláště výtvarné provedení rukopisných knih, o obsah se však příliš nezajímali. Rukopisy považovali za pouhé opisy tištěných děl.¹⁴ Větší publicitu získaly modlitební knihy díky uveřejňování stručných příspěvků v národopisecky zaměřeném časopise *Český lid*.¹⁵ Pozornost byla věnována především katolickým rukopisům a jejich

⁹ Tento závažný problém byl vyřešen až po založení katolického vydavatelství Dědictví svatováclavské roku 1669.

¹⁰ Jednalo se o emigrantská střediska v Žitavě, Ochranově (Herrnhutu), Lipsku, Halle, Berlíně, Drážďanech, Pirně, Trnavě, Prešpurku, Lešně.

¹¹ BURIAN, I. – MELMUK J. – MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, E. (eds.). *Evangelíci v Čechách a na Moravě IV*. Praha: Oliva, 1995-1996, s. 160-164.

¹² FIDLEROVÁ, A. Lidové rukopisné modlitební knihy raného novověku. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2013, roč. 100, č. 4, s. 388. Podle jiných badatelů je otázka ceny rukopisných modlitebních knih složitější, závisející na konkrétních okolnostech. Srov. NEŠPOR Z. R. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Anežka Šimková – Ondřej Jakubec. Olomouc: Arbor vitae, 2009, s. 53.

¹³ Např. sběratel Karel Adámek z Hlinska vytvořil početnou sbírku modlitebních knih.

¹⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. „Vzduch k Bohu dychtící“ Rozprava o (300) nepisňových lidových náboženských rukopisech z 18. -19. století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2007, roč. 94, č. 3, s. 226-227.

¹⁵ Nejčastěji se jednalo o publikování jedné nebo několika modliteb, např. SMUTNÝ, V. Modlitby lidové. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1893, roč. 2, č. 1, s. 584-588; MATĚJKA, J. Malované modlitební knihy z XVIII. a ze začátku XIX. Století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1894, roč. 3, č. 1, s. 1-5; MATĚJKOVÁ, M. Psané a ozdobené památky lidové na Národní výstavě v Praze. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1896, roč. 5, č. 1, s. 321-323; ŠÍMA, J. Příspěvek k české lidové knihomalbě, *Český lid* 8, 1899, s. 119-121; ZÍBRT, Č. Z východočeských psaných modliteb. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1905, roč. 14, č. 1, s. 183-185.

výzdobě. Evangelické modlitební knihy zůstávaly až na výjimky nepovšimnuty.¹⁶ Téma rukopisných modlitebních knížek se dostalo do povědomí širší veřejnosti díky Národopisné československé výstavě v Praze roku 1895. Ta svou koncepcí přesně zapadala do tehdejšího dějinného diskursu nastaveného největším českým historikem Františkem Palackým a jeho následovníky. Šlo také o hledání českého národního výtvarného umění, kterého byly rukopisné modlitební knihy krásným příkladem a vhodným reprezentantem.¹⁷ Návštěvníci si mohli tehdy prohlédnout na 800 jejich exemplářů z období 17. až 19. století.¹⁸ Potřeba ručně sepisovat modlitební knihy v evangelickém prostředí zanikala koncem 19. století v souvislosti se změnou statutu evangelické církve. Dříve tajné a později tolerované nekatolictví skončilo. Vydáním Protestantského patentu roku 1861 došlo ke zrovnoprávnění s katolickou církví.¹⁹

Vědecký zájem o tuto problematiku oživil ve druhé polovině 20. století. Badatelé se znovu zabývali hlavně katolickými modlitebními knihami.²⁰ V současnosti se pozornost dostává i těm evangelickým.²¹ Předmětem výzkumů jsou vybrané vzorky rukopisných knih, které autoři analyzují po obsahové či výtvarné stránce, zasazují je do historického kontextu a zkoumají vztah tisků a rukopisů.

Charakteristika modlitebních knih

Při výzkumu rukopisných modlitebních knih je nutno si pokládat nejen otázky na to, kdo modlitební knihu napsal, kdy, pro koho a za jakým účelem, ale také se ptát, čím se modlitební knihy vyznačují po vnější a vnitřní stránce, jak jsou koncipovány a do jaké míry se jedná o více či věrnou kopii tištěné či jiné rukopisné předlohy. Rukopisné poznámky umístěné na přideštích či předsádkách knih umožňují lépe nahlédnout do každodenního života majitelů. Lze přitom využít metody komparativní a analytické. Na základě studia vybraného vzorku se pokusíme představit jednotlivé charakteristiky evangelických modlitebních knih rukopisů.²²

¹⁶ Karel Adámek uveřejnil v Českém lidu příspěvek zabývající se nekatolictvím a literaturou zahrnující kancionály a modlitební knihy. ADÁMEK, K. Z národopisných výstav: Památky evangeliků ve východních Čechách. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1895, roč. 4, č. 1, s. 483-492.

¹⁷ BOLOM-KOTARI, S. – BOLOM-KOTARI, M. Evangelické modlitební knihy 18. a 19. století a česká bible. In *Konstantínove listy*. ISSN 1337-8740, 2016, roč. 9, č. 2, s. 82.

¹⁸ MATĚJKOVÁ, M. *Psané a ozdobené*, s. 321-323.

¹⁹ NEŠPOR, Z. R. *Lidové modlitební knížky*, s. 53.

²⁰ Jako první vydal Jan Poš studii s názvem Růžová zahrádka, ve které podrobil výzkumu 600 exemplářů. Popisuje vývoj a vnější charakteristiku rukopisů. POŠ, J. Růžová zahrádka: psané a zdobené lidové modlitby 1750-1850. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1993, roč. 80, č. 4, s. 265-293.

²¹ Z prací zabírajících se evangelickými modlitebními knihami jmenujme Z. R. Nešpora a jeho práce citované výše; VORLÍČKOVÁ, A. Modlitební kniha českých exulantů v Žitavě z roku 1706. In *Kniha a dějiny*. ISSN 1210-8510, 2009-2010, roč. 16-17, s. 5-50; BOLOM-KOTARI, S. – BOLOM-KOTARI, M. *Evangelické modlitební knihy*, s. 74-89; MENCLOVÁ A. *Fenomén evangelických rukopisných modlitebních knih z 19. století*: diplomová práce. Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2017. 121 s.

²² Jedná se o rukopisy uložené v Městském muzeu a galerii v Poličce (MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *[Písne a modlitby evangelické]*, sign. K 31, *[Modlitby roční evangelické]*, sign. K 47, *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vétského]* vy[znění], sign. K 65, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení*

Vnější znaky

Vazba modlitebních knih bývá nejčastěji tvořena z lepenkových desek, které jsou polepeny papírem nebo potaženy černou usní. Rukopisy vzniklé v průběhu 18. století nebo i dříve mohou mít desky ze dřeva. Knižní desky nejčastěji zdobí slepotiskové rámce po obvodu doplněné florálními a ornamentálními motivy. Na desce může být použit i symbol kalicha. Výzdoba vazby se odvíjela od finančních možností majitele. Knihu opatřenou kováním, kanty, sponami, zlacením či ochranným pouzdrům si mohl dovolit pouze movitý zájemce. Nejběžnější však jsou vazby bez výrazného zdobení s prostým vzhledem. Zkoumané rukopisy se vyznačují osmerkovým formátem²³ a papírovým knižním blokem.²⁴

Důležitou pomůckou při určování stáří knihy je identifikace písma. Ve sledovaném období 18. a 19. století se lze setkat s písmem novogotickým²⁵ jako je německá novogotická kurzíva (kurent), polokurzíva (kanzlei) či kreslené písmo (fraktura, švabach) a s písmem humanistickým.²⁶ Velmi častým jevem je střídání typů písma. Fraktura či švabach jsou písma s vyznačovací funkcí. Užívala se zvláště v nadpisech a titulních listech, přičemž pozvolna přecházela do polokurzívy, která splýnula s kurzívou, jejímiž typickými znaky jsou vertikálnost, ostrost, spojování tahů a smyčky. Latinismy jsou psány humanistickým písmem.

Ve výzdobě evangelických rukopisných modlitebních knih se odráží prostota, jednoduchost a uměřenost ve spojení s krásou vycházející z lidového prostředí. Knižní blok ohraničují jednoduché rámce doplněné drobnými florálními motivy. Také nadpisy a iniciály hrají barvami. Titulní listy bývají ozdobeny barevným rámcem a doplněny o kresby květin. Podobné ale nalezneme i v katolických modlitebních knihách. Konfesní odlišnosti prozrazují více až konkrétní vyobrazení a jejich celková koncepce.

Obsah rukopisných modlitebních knih

Jádrem modlitebních knih jsou modlitby a náboženské písně. Tyto duchovní texty věřící odříkávali nebo zpívali v soukromí či při společném bohoslužebném

duše, sign. K 66, [Modlitební knížka a žalmy], K 67); knihy ze soukromého archivu dr. Martiny Bolom-Kotari, *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císaře krále pro křesťana reformitského náboženství*, č. 1, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, č. 2. Pro komparaci bylo využito rukopisů z fondu rukopisů v Ústředním archivu církve československé evangelické v Praze (sign. 170,52,98,108,154,196,181,185,157,129,99,143,146,152,130,159,103,144,104,94,124,170,151).

²³ Osmerku určují rozměry od 12 do 20 cm.

²⁴ S filigrány se nesetkáme.

²⁵ Pro správné typové zařazení a terminologické uchopení jsou v českém prostředí určující zejména poznatky paleografa Jaroslava Kašpara. Srov. KAŠPAR J., *Názvosloví latinského písma v novověku*. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1970, roč. 20, č. 1, s. 73-102; TÝŽ, *Novogotické písmo v Čechách v letech 1500-1750*. In *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica*. ISSN 0567-8293, 1971, č. 3-4, s. 111-159; TÝŽ, *Úvod do novověké latinské paleografie se zvláštním zřetelům k českým zemím*. Praha: SPN, 1987, 283 s. + 95s.; POLÁK S. K otázce názvosloví novověkého písma. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1971, roč. 21, č. 2, s. 88-102; KANÁK B. *Německá novogotická polokurzíva (kanzlei) olomoucké městské kanceláře v 16. -19. století*. In *Ročenka SOKA v Olomouci*, 1999, roč. 8, s. 45-87.

²⁶ PRAŽÁK S. Z počátků humanistického písma v Čechách. In *Humanistická konference 1966*. Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, 1966, s. 173-177.

shromáždění. Názvy napovídají, k jaké příležitosti byly modlitby a písně určeny. Obsahová struktura modlitebních knih si je navzájem velmi podobná. Obvykle jsou skupiny modliteb řazeny podle pořadí: ranní, při bohoslužbách, zpovědní, o svátcích, v případě špatného počasí, v nesnázích i nemoci, modlitby inspirované biblickými texty a modlitby večerní. Pořadí není striktně dané, záleželo pouze na libovůli tvůrce, jaké řazení zvolí. Na jeho uvážení rovněž záleželo, zda modlitbu převezme z předlohy v nezměněné podobě, či zda ji upraví dle svého záměru a cítění. Je proto důležité upozornit na existenci různých variant modliteb. Pokud písaři vycházeli z opisů tištěných předloh, vytipovali si z nich určité části a s těmi dále pracovali. Není vyloučeno, že některé modlitby jsou dokonce původními díly písařů. Při tvorbě rukopisů vycházeli autoři z inspiračních zdrojů, z nichž nejdůležitějším byla bible, vedle ní kancionál či už zmíněná tištěná modlitební kniha. V Čechách a na Moravě k oblíbeným tištěným předlohám patřily modlitební knihy uherských pastorů Jana Végha a Jana Salatnaye, kteří působili v českých sborech na počátku toleranční doby.²⁷ Znamé jsou především Véghovy verše: „*Jako malý ptáček milý, do dir stromů, skal, běží, když se zdvihá bouře škodná, jenž vše stvoření straší. Tak, můj Kriste, utočiště své já mám k dirám ran Tvých, v čas ouzkosti, hříchů, smrti dávám se nacházet v nich.*“²⁸

Pro dnešního badatele je zajímavé pozorovat, jak se evangelická a katolická víra navzájem prolínají. Příkladem může být užití konkrétních výrazů typických pro katolické prostředí, jako je např. *svatá zpověď*, v evangelických rukopisech. Tato skutečnost nejspíše souvisí s teologickou blízkostí luterské konfese a katolicismu. Luteráni měli ke katolíkům blízko, což se projevovalo ve vnější podobě bohoslužeb (užívání křížů, svící, oplatků), zároveň se právě těmito důrazy lišili od helvétů. Proto se některé katolické výrazy dostaly do luterských modlitebních knih, které pak četli a přejímali i vyznavači helvétské konfese. Dělo se to zvláště v počátcích vyhraňování obou směrů krátce po vyhlášení Tolerančního patentu, kdy čeští evangelíci neměli ještě úplně jasno, co která konfese učí a co je vlastně odlišuje.²⁹ Dokonce se lze v evangelické modlitební knize setkat s incipitem modlitby ranní ve stejném znění, v jakém se objevuje v katolické knize, zatímco zbytek textu se odlišuje: „*Ve jménu Boha Otce, který mne stvořil i Syna, který mne předrahou krví svou vykoupil i Ducha Svatého, který mne milostí svou*

²⁷ Pro napsání určitých pasáží v rukopisné modlitební knize MMG Polička, sign. K 47 posloužily tištěné knihy Jana Végha *Horlivé a nábožné modlitby křesťanské* z roku 1799 (ÚAČCE, Knihovna, sign. MOD I 134) a *Modlitby křesťanské* od Jana Salatnaye z roku 1820 (ÚAČCE, Knihovna, sign. MOD I 95).

²⁸ *Modlitby křesťanské* od Jana Salatnaye z roku 1820 (ÚAČCE, Knihovna, sign. MOD I 95).

²⁹ Čeští a moravští nekatolíci se tradičně pokládali za dědice Českých bratří a odkazovali se k době předbělohorské. Jednotlivé konfesní záležitosti jim nebyly srozumitelné a pokládali je za implementované zvenku. Pokud se k některé z konfesí povolených Tolerančním patentem přihlásili, pak volili obvykle formálně buď v rámci lokální komunity po vzoru svých příbuzných a blízkých, anebo dle konfese svého (někde ještě laického) kazatele. Důsledky této situace jsou v českém prostředí patrné dodnes. Existuje zde jako nejpočetnější nekatolická církev Českobratrská církev evangelická, která vznikla roku 1918 sloučením luteránské a reformované církve. Zhmotňuje snahu o návrat k předtoleranční a předbělohorské českobratrské tradici a integruje vlastně všechny zmíněné prvky a charismata. Srov. BOLOM-KOTARI S. *Svoboda svědomí. Superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvícenství*. Praha : Nakladatelství Historický ústav AV ČR – Brno: Matice moravská, 2016, s. 101nn.

posvětil, vstávám. On mne rač sám požehnati, ve všem dobrém říditi, od zlého ostříhati a k životu věčnému přivésti Amen“.³⁰ Víra v Boha Otce, Syna i Ducha svatého, vyjadřovaná slovy Nicejsko-cařihradského vyznání víry, je společná katolíkům i tolerančním evangelickým konfesím. Proto se autoři jednotlivých knih mohli inspirovat i napříč konfesemi, aniž by se zpronevěřili specifikům své víry. Kreativně využili neproblematické pasáže, které pak doplňovali o další části již s konfesně zabarveným důrazem.

Vzhledem k tomu, že u evangelíků jsou středobodem života společenství nedělní bohoslužby, tvoří nejpočetnější skupinu modlitby při bohoslužbách, které jsou rozděleny podle jejich jednotlivých fází. Již při příchodu do chrámu se mysl člověka měla posvětit obrácením k Bohu. Ve svých modlitbách věřící prosil o porozumění slovům kazatele a také o to, aby se celým svým srdcem dokázal koncentrovat na Boha a jeho myšlenky neodbíhaly jinam. Veškeré modlitby směřovaly k Bohu a ke Kristu a obsahovaly prosby i díkůvzdání. Člověk prosil Boha o požehnání, posílnění ve víře a dar Ducha Svatého. Tak tomu bylo v modlitbách při kázání a při přijímání Večeře Páně. Dobrý křesťan mající lásku k bližnímu neopomíjel v přímluvách ani vrchnost, které sloužil, ani své nepřátele, za které se modlil.³¹ Ctnostný život člověka oddaného Kristu je akcentován v „*Modlitbě řemeslníka*“, v níž se dotyčný modlí za to, aby při svém povolání pilně pracoval a nelačněl po výdělku či nešidil zákazníky.³² Další skupinu představují modlitby při zpovědi. V evangelickém pojetí jde o osobní a přímou zpověď ze spáchaných hříchů Bohu, nikoli skrze kněze, jak je tomu v katolické církvi.³³

Součástí sebepojetí evangelíka je chápání celého svého života jako bohoslužby. Nic nebylo důležitější, než každodenní život ve společnosti Pána. *A ničeho se nikdy neboj a nikoho, jen samého Pána Boha; a toho se drž až do konce, že On jest milosrdný nadevšecko vystižení, a že moc Jeho nemá žádných mezí, když On chce lidu Svému pomáhat.*³⁴ Modlitby tedy nebyly určeny jen bohoslužebným shromážděním, ale také soukromí domova. S myšlenkou na Stvořitele a ranní modlitbou na rtech člověk vstával, s modlitbou večerní uléhal a usínal. Ráno člověk děkoval za poklidnou noc a probuzení, večer prosil za odpuštění hříchů, klidný spánek a ochranu před pokušením a ďáblem spolu s poděkováním za dary. Vzdávání chval a díky uzavírala modlitba Otčenáš.³⁵ Pokud v životě nastaly zvláště těžké či radostné chvíle, opět je provázela modlitba jako v případě těžké nemoci „*Modlitba pobožného křesťana v nemoci*“³⁶ či v posledních hodinách na smrtelném lůžku. Věřící v konfrontaci s Boží spravedlností přiznával všechny své hříchy, kterých upřímně litoval a přijímal Boží tresty za svou neposlušnost. Zároveň však doufal

³⁰ Viz Muzeum východních Čech v Hradci Králové, Literární archiv, inv. č. LI/LA-11, Ms-13, s. 4-5, MMG Políčka, sign. K 66, s. 3-9.

³¹ MMG Políčka, sign. K 67, s. 16, 28-29, 76-77.

³² MMG Políčka, sign. K 47, s. 20-25.

³³ Dnes je ritualizovaná zpověď ve formě vyjádření lítosti nad vlastními hříchy, prosby za odpuštění a odpuštění druhým většinou součástí liturgie Večeře Páně. Předchází vlastnímu vysluhování.

³⁴ KARAFIÁT J. *Paměti spisovatele Broučků I.* Praha : Kavka, 1919, s. 6.

³⁵ MMG Políčka, sign. K 31, s. 133.

³⁶ MMG Políčka, sign. K 67, s. 158-169.

a prosil Boha o odpuštění a milosrdenství, neboť jak je psáno v Písmu Svatém, Bůh je láska a nemá zalíbení v lidském utrpení.³⁷ Trestá sice, ale tento trest má své hranice, kdežto jeho milosrdenství je nekonečné.³⁸

Společné modlitby členů hospodářské usedlosti, zahrnující majitele i čeled', nasvědčují, že modlitební knihy oslovovaly a provázely zejména obyvatele žijící ve venkovském prostředí. Tento případ ilustruje „*Společná modlitba ranní Otce čeledního neb Matky čelední s domácími*“.³⁹ Obyvatelé venkova přímo záviseli na přízni či nepřízni počasí. Ovlivňovalo úrodu, na které byli vesničané závislí. Jakékoli přírodní pohromy v podobě krupobití, povodní, požárů nebo bouřek, které postihly hospodářství, chápali jako Boží trest za provinění svá i celé komunity. Vycházeli přitom z biblické pasáže, kdy Bůh řekl Izraelitům, že pokud budou hřešit a nedodržovat Boží přikázání, promění nebe v železo a zemi v měď – půda bude vyprahlá a nic na ní neporoste.⁴⁰

Pospolitost ve víře i v běžném životě se dále ve společnosti upevňovala zejména při nejvýznamnějších křesťanských svátcích. Na Vánoce a Velikonoce si křesťané společně při slavnostních bohoslužbách připomínali Kristovo narození, jeho mučednickou smrt a konečně Zmrtvýchvstání. Ústřední postavami všech modliteb jsou Kristus a Bůh (Otec), proto je nezvyklé, setkáme-li se s modlitbou nazvanou „*Proč Maria*“⁴¹, která má velmi emotivní obsah. V první části líčí biblické události, které předcházely Kristovu umučení. Druhá část zdůrazňuje silné citové pouto matky a syna, která prožívá muka, když vidí svého syna trpět a zemřít na kříži.⁴² Radostnější byly naopak svatodušní svátky či oslavy příchodu Nového roku: „*Slavný a velebný Bože! Stvořiteli a Opatrovníče můj! Aj, hle, nehleď na mou nehodnost, dal jsi mi z pouhé milosti opět jednoho roku přechkati a toho nového roku opět dočekati. Díky Tobě vzdávám, ó můj věčný nebeský Otče! Z gruntu srdce mého za všechna Tvá jak duchovní i tělesná dobrodiní, kteráž jsi mi ve všech prošlých dnech života a nejbliží v roce pominulém mimo mých zásluh prokázati ráčil. Díky vzdávám Tobě, žes mi života, zdraví, síly, pokrmu, oděvu, pokoje a v mém povolání prospěchu uděloval, mě ode všeho nebezpečenství a zlých příhod milosti-vě ošťihál a zachoval...*“⁴³

Jelikož jedním ze „statusových symbolů“ jednotlivých evangelických komunit byl důraz na skutečnou znalost biblických textů, na niž byli evangelíci hrdí a již důsledně udržovali, jsou modlitby v knížkách prostoupeny množstvím parafrází i doslovných citací ze Starého i Nového Zákona. Mezi nimi nalezneme i takové, které popisují příběhy konkrétních biblických postav, jež mají být pro věřícího

³⁷ Bible, Starý zákon, Jonáš 4:2, Micheáš 7:18.

³⁸ Srov. Bible, Starý zákon, Exodus 20:5,6.

³⁹ MMG Polička, sign. K 47, s. 8-13.

⁴⁰ MMG Polička, sign. K 65 s. 81. Bible, Starý zákon, Leviticus 26:19.

⁴¹ MMG Polička, K 47, s. 105-114. Marie v prostředí evangelických církví není uctívána stejně jako v katolickém prostředí. Její role je nahlížena s důrazem na biblickou tradici jako ženy, která přijala vůli Boží a přese všechny překážky a ústrky porodila Syna Božího. Viz např. <http://www.coena.cz/teologie/maria/> [cit. 18. 10. 2020].

⁴² Obsah tedy odpovídá evangelickému pojetí této biblické postavy. Inspirací mohl být už zlidovělý středověký hymnus *Stabat mater*.

⁴³ MMG Polička, sign. K 65, s. 89-91.

ponaučením a vzorem. Např. v „*Modlitbě Jobově v 7 a 10. kapitole*“⁴⁴ je zdůrazněna marnost a pomíjivost světských věcí a to, že člověk byl stvořen z prachu a hlíny. Povzbuzení, že Bůh je s tím, kdo jej miluje, přináší „*Děkování Izajáše v 12. kapitole*“.⁴⁵ Hojně citované jsou pasáže z knih Přísloví a Žalmy.⁴⁶ Zajímavostí je i využití textů z apokryfní knihy Judit.⁴⁷ Novozákonní verše jsou vybrány z Evangelíí, Epištol či Skutků apoštolů. Hlavním poselstvím, které prochází všemi texty jako červená nit, je Kristova láska k lidem a připomínka Vykoupení.

Náboženské písně lze dělit do skupin podobně jako modlitby, např. na kající, prosebné, oslavné, ranní a večerní, pro každý den, při bohoslužbách, o svátcích či písně inspirované biblickými příběhy. Zvláštní skupinu tvoří písně prorocké. Z nich jsou nejznámější písně marokánské vztahující se k události roku 1781, kdy byl vydán Toleranční patent⁴⁸ a let následujících.⁴⁹ Vyprávějí o králi Marokánovi, který má přijít zachránit hříšníky a konat soud za přítomnosti císaře Josefa II. V těchto textech se zrcadlí dlouho potlačovaná naděje v lepší budoucnost i touha po spravedlivém vyrovnání starých křivd. Autoři se inspirovali biblickými událostmi, zejména příchodem soudného dne, tak je to i v „*Písní prorocké z mnohých proroků vybrané o pádu světa*“.⁵⁰

Notace ve všech písních schází. Pomůckou pro věřící je jakási nápověda napsaná u názvu písně, a to v podobě slov „*Zpívá se jako*.“ Evangelíci většinou písně znali nazpaměť, po létech skrývání a pronásledování věděli, že paměť je nejbezpečnějším (byť ne vždy spolehlivým) úložištěm, takže jim stačila pouhá rada, podle jakého nápěvu se mají řídit. Většina autorů písní zůstává v anonymitě a stáří mnoha z nich se datuje až do předbělohorské doby. Písně taktéž vznikaly v exilových centrech, hlavně v Německu. Odtud se prostřednictvím českých emigrantů uchytily v kancionálech v původní či pozměněné podobě.⁵¹

⁴⁴ MMG Políčka, sign. K 66, s. 45-46, Archiv dr. Martiny Bolom-Kotari, č. 2, s. 47-53.

⁴⁵ MMG Políčka, sign. K 66, s. 47-50.

⁴⁶ Bible, Starý zákon, Žalm 42 a 84.

⁴⁷ Jedná se o 7. a 9. kapitolu z knihy Judit, která není zařazena mezi kanonické knihy. Katolická víra ji považuje za deuterokanonickou knihu, zatímco evangelíci za apokryfní text. KAISER O. *Odkaz alexandrijských Židů: úvod do deuterokanonických knih Starého Zákona*. Praha: Vyšehrad 2006, s. 17, 125.

⁴⁸ Viz BOČKOVÁ H. Nábožensky vzdělávací četba v christianizačním úsilí raného novověku. In *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Jiří Hanuš. Brno: Matice moravská 2011, s. 241-246 či JANEČEK P. Písně o králi Marokánovi jako synkreze literární a folklorní tematiky a motiviky. In *Čeští nekatolíci v 18. století mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Zdeněk R. Nešpor. Ústí nad Labem: Albis international, 2007, s. 52.

⁴⁹ Předobrazem krále Marokána se stal vyslanec marockého sultána, reformátora, který přibyl roku 1783 k vídeňskému dvoru a jehož pobyt v mnohém inspiroval císaře Josefa II. V myslích mnoha lidí, zejména těch konfesně neukotvených, se reálná postava velvyslance spojila s dávnými představami a prorocstvími a vznikaly tak písně o bájném králi Marokánovi, plné nadějí do budoucna, jež se nikdy nenaplnily. Více viz BOLOM-KOTARI S. Spásný král Marokán. In *Tajemství české minulosti*. ISSN 1804-2260, 2012, č. 13, s. 60-61.

⁵⁰ MMG Políčka, sign. K 31, s. 1-6.

⁵¹ V současnosti se české exulantské hymnografii věnuje Jan Malura. Viz MALURA J. *Písně předbělohorských exulantů (1670-1750)*. Praha: Academia, 2010, 452 s. Databázi incipitů evangelických písní vede Ústav pro klasická studia AV ČR v projektu *Hymnorum thesaurus bohemicus*. Dostupné zde: <http://www.clavmon.cz/htb/> [Ověřeno 4. prosince 2020]

Ilustrace modlitebních knih

Ilustrace evangelických modlitebních knih hrají významnou roli. Vztah evangeliků k umění byl, a dodnes vlastně je, ambivalentní. Na jedné straně zrcadlí obdiv ke kráse a touhu po ní. Rovněž zhmotňuje potřebu doplnit psaný text o obrazovou složku za účelem poučení, potěšení, vzdělávání, útěchy. Na druhé straně existovala vždy v evangelických společenstvích obava z jednostranné fixace skutečností, které nelze lidskými smysly poznat. Na jedné straně potřeba vyznávat, na druhé straně strach z modloslužby. To vše se odráží v obrazové výzdobě evangelických modlitebních knih. Evangelici vycházejí ze své interpretace druhého⁵² biblického přikázání, které zapovídá zhotovovat sochy či obrazy a uctívat je. Proto jsou biblická slova „*Neučiniš sobě rytiny*“ často integrální součástí daného vyobrazení, aby je měl věřící neustále na paměti.⁵³

Vyobrazení jsou zpravidla jednoduchá, ale nerezignují na vysoké estetické kvality, důraz kladli jejich autoři také na celkovou kompozici. Všechny ty na první pohled dekorativní motivy mají mnohdy symbolický význam. Růže představuje Boží lásku a její kvítky Krista.⁵⁴ Květiny vůbec jsou metaforou víry rozrůstající se v srdci zbožného člověka, kterou můžeme spatřovat například ve věnci z šípkových růží, ve kterém může být umístěn text.⁵⁵ Svou úlohu plní i pomněnky, připomínající neustálou přítomnost Boží. Jiný význam mají tulipány, které jsou výrazem marnosti a nestálosti pozemských věcí,⁵⁶ a tedy připomínkou druhé, odvrácené strany lidské duše.

Květiny doprovázejí architektonické motivy, zejména četná znázornění Chrámu Páně – modlitebny v evangelickém pojetí. Podoba bohoslužebného místa, na první pohled odlišná od katolického kostela, byla evangelikům nařízena Tolerančním patentem. Přesto, či spíše právě proto, se její na ostantativně *necírkvní* vzhled stal součástí evangelické identity a vyobrazení pak jeho vyjádřením. *Dům můj dům modlitby jest*.⁵⁷ Některé její podoby mají romantický nádech, který je příznačný pro ducha 19. století, jiné jsou dílem lidového umělce.⁵⁸

Velmi tradiční motiv představuje srdce, symbol lásky a víry v kombinaci s biblickými verši: „*Dám Tobě srdce, aby mě znalo. Buď věrný až do smrti a dám Ti korunu života*.“⁵⁹ K dalším oblíbeným náleží vyobrazení pelikána krmícího mlá-

⁵² Rozdělení vět starozákonního textu známého jako desatero se v jednotlivých konfesích liší. Pro reformované evangelíky je pokyn „*Neučiniš sobě rytiny*“ již druhým přikázáním, naproti tomu luteráni stejně jako římská katolíci jej řadí k poslední části prvního přikázání.

⁵³ BOLOM-KOTARI S. – BOLOM-KOTARI M. *Neučiniš sobě rytiny: evangelické umění toleranční doby 1781-1861*. Brno : Farní sbor ČCE Brno I, 2010. 32 s.

⁵⁴ RULÍŠEK H. *Postavy, atributy, symboly: slovník křesťanské ikonografie*. České Budějovice : Karjáněk, 2006, heslo *Růže* [nestr.]

⁵⁵ Např. dedikace, MMG Polička, sign. K 65, s. 120.

⁵⁶ IMPELLUSO L. *Natura i jej symbole: rośliny i zwierzęta. Leksykon historia, sztuka ikonografie*. Warszawa : Wadywnictwo Arkady, 2006, s. 118.

⁵⁷ Bible, Starý zákon, Izajáš 56:7 a Nový zákon, Evangelium podle Lukáše, 19:46.

⁵⁸ Archiv dr. Martiny Bolom-Kotari, č. 2, s. 38, ÚAČCE, Rukopisy, sign. 152, s. 17, sign. 129, s. 18, sign. 157, s. 20, sign. 181, s. 4,10.

⁵⁹ Za autora srdcí se považuje písmák z Vysočiny, Tomáš Juren. Jeho životem se podrobně zabýval Sixtus Bolom-Kotari. Viz BOLOM S. *Tomáš Juren – Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*. Brno : Sursum, 2008, 228 s.

ďáta vlastní krví s nápisem: „*Jako pelikán na skále činí tam, tak já tělo i duši mou dávám vám.*“⁶⁰ Pelikán symbolizuje samotného Krista, který obětoval své tělo i krev, aby nasýtil ty, jež v něj věří.⁶¹ Přípomínkou víry měly být rovněž desky Desatera.⁶² Stačil pohled na jednoduše ztvárněné kameny s římskými číslicemi 1 až 10, aby evangelík před sebou viděl bezpečné mantinely svého života a nesešel ze správné cesty. Je nutno říci, že motivy se mohou nacházet osamoceně a nemusí se vztahovat ke konkrétní modlitbě. Výjimkou je však kalich, znamení, které se stalo součástí nekatolické ikonografie v době husitství. Protestantům představuje symbol rovnosti před Bohem.⁶³ Doprovází modlitby odříkávané před přijímáním Večeře Páně.

Protože mnohé z rukopisů jsou zčásti opisy tištěných předloh, nalezneme v nich i typografické prvky (viněty, vlysy, ozdobné linky), které písaři kopírovali a vnašeli do svých knih. Tyto však plní funkci čistě dekorační.

Okolnosti vzniku modlitebních knih

Nejvíce dochovaných modlitebních knih pochází z toleranční doby. Rukopisy ze zkoumaného vzorku pocházejí většinou z oblastí východních Čech a Vysočiny, kde je tradice evangelictví dodnes živá. Jména písařů lze zjistit jen u některých exemplářů, když písař knihu signoval či z dedikačních záznamů. V ostatních případech zůstávají autoři či místa anonymní kvůli chybějícímu titulnímu listu. Písaři, resp. autoři, se rekrutovali z místních elit. Museli to být lidé gramotní a vzdělaní, píšící úhledným rukopisem. Patřili mezi ně učitelé, obecní písaři či písmáci. Svá díla vytvářeli na zakázku svých sousedů, souvěrců, známých, aby si přivydělali na živobytí, což lze poznat z titulního listu, na kterém se objevuje věta „*vypsane pro*“ V případě, že není vyplněno jméno příjemce, byla kniha napsána dopředu pro budoucí prodej. Autor textu mohl být i autorem výzdoby, s tou mu mohl někdo výtvarně zdatnější pomoci. O každé modlitební knize lze říci, že je originálním a individuálním dílem svého autora a výsledkem jeho kreativity, odrazem jeho individuálního pojetí víry, ačkoli se jedná zčásti o kompilaci a zčásti o opis tištěné předlohy.

Dedikace na začátku či na konci knihy napovídá, komu byla kniha určena.⁶⁴ Mezi adresáty figurují jak muži, tak ženy s tím, že zvláště během první poloviny 19. století začínají ženy jako čtenářky výrazněji převládat. Uživatelé knih pocházeli zpravidla ze sociální vrstvy sedláků a drobných zemědělců. Modlitební knihy doputovaly ke svým držitelům jednak koupí (včetně výroby na zakázku), nebo byly vzácným darem k sňatku, u příležitosti narození dítěte, či ke konfirmaci. Po-

⁶⁰ MMG Políčka, sign. K 65, s. 36. Motiv pelikána s sebou přinesli do českého prostředí uherští pastoři. Srov. BOLOM-KOTARI S. Evangelické umění mezi neexistencí a zapomněním. In *Protestant*, 2012, roč. 23, č. 5, s. 7.

⁶¹ Bible, Nový zákon, Evangelium podle Jana, 6:35 a 53-57.

⁶² MMG Políčka, sign. K 65, s. 22.

⁶³ BARTLOVÁ M. Původ husitského kalicha z ikonografického hlediska. In *Umění: časopis Ústavu dějin umění*. ISSN 0049-5123, 1996, roč. 44, č. 2, s. 167-183.

⁶⁴ Např. MMG Políčka, sign. K 65, s. 120. „*Dus Anna ZWŘEŠŤ: 1843.*“ Jedná se o Annu Dusovou z Velkého Vřešтова (okr. Trutnov).

kud však v knize není písemná zmínka, lze se původu a okolností jejího předání dopátrat velmi těžko.

Obvykle se modlitební knihy dědily z generace na generaci. Řada vlastníků po sobě zanechala rukopisné záznamy. Objevují se na přídeších či předsádkách knih, někdy i v textu. Přinášejí informace, které pomáhají nahlédnout do každodenního života prostých lidí. Nejfrekventovanějšími jsou genealogické záznamy v podobě vypsání jmen, příjmení, čísel domů, dat narození a úmrtí. Výzkumem v matrikách, gruntovních knihách či jiných archivních pramenech lze docílit sestavení rodokmenů a přesnější identifikace osob.

Nechybí ale ani hospodářské (*„Den sem sekal wotaw[u] tri dni hrabal stlani. Den wibiral japka...”*)⁶⁵ a finanční záznamy (*„I na dům w rok 1873 sem dal dwa zlati”*) psané zběžným a neúhledným písmem.⁶⁶ Úsměvně působí poznámka o říji domácího zvířete (*„Koza se prskala Na vse swati”*)⁶⁷. Kromě nich se vyskytují i záznamy o historických událostech (*„Roku 1866 tretioho cerwence massirowali tudi prusi do České zemege”*)⁶⁸ či záznamy o počasí (*„Roku 1868 Magi Prisila tak welka bowrka ta zabrala zemege a kropi to bilo Magi 92 a 27.”*)⁶⁹ Jejich další studium a analýza může být cenným příspěvkem k dějinám každodennosti.

Pro svého majitele znamenala modlitební kniha mnoho. Lze na ni díky tomu nazírat nejenom jako „hotový“ předmět denní potřeby, ale též jako na živoucí organismus, kroniku či pamětní knihu, dynamicky vytvářející paměť osoby, rodu, místa. Doprovázela věřícího po celý život nejen v duchovní rovině, ale stávala se rovněž rodinným dědictvím, pokladem, dotykem zemřelých předků, kterým zůstává někdy dodnes.

Závěrem

Rukopisné evangelické modlitební knihy představují písemný a ikonografický pramen, který zrcadlí náboženská i společensko-kulturní specifika protestantských komunit v Čechách a na Moravě zejména v době po vydání Tolerančního patentu. Náboženská literatura, přechovávaná tajně po generace, navzdory represí i hrozícím postihům, napomáhala nekatolíkům uchovat víru svých předků a udržet svou identitu. Byly to zejména staré knihy, pocházející z předbělohorského období, a tisky vydávané v exulantských centrech v zahraničí. V tolerančních časech se staly fenoménem evangelické rukopisné knihy, inspirované jednak tištěnými předlohami, jednak katolickými modlitebními knihami. V rámci daného společenství se místní elity (kazatelé, učitelé, písmáci) dělily o své teologické znalosti i způsob vyznávání víry, který vnímaly jako odpovídající Písmu svatému v duchu *víry předků*, se svými bratry a sestrami. Typicky tyto rukopisné modlitební knihy vznikaly a své uplatnění našly zejména ve venkovském prostředí. Modlitby v nich obsažené pokrývaly praktický každou část dne, jakoukoliv životní událost či běžnou činnost. Evangelík měl žít svůj život v neustálé přítomnosti

⁶⁵ MMG Polička, sign. K 47, s. 88-89, 114.

⁶⁶ Tamtéž, s. 89.

⁶⁷ Tamtéž, s. 89.

⁶⁸ Tamtéž, listy na konci.

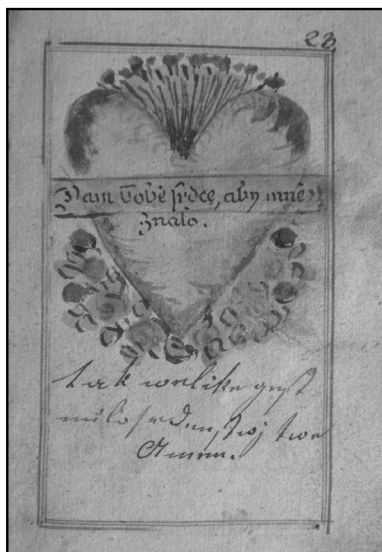
⁶⁹ Tamtéž.

Pána Boha, vyjadřovat mu vděčnost, sklánět se před ním s respektem a bázní. Ilustrace, které se v modlitebních knihách nacházejí, vyjadřují vizuálním jazykem vlastně totéž. Nejsou prostředkem uctívání, ale symbolickým kódem, otevírajícím další cestu k životu správného křesťana. Krása v evangelickém pojetí má být vyjádřením vděčnosti a radosti, ale nesmí sklouznout k modloslužbě. Evangelické modlitební knihy se leckde stále dědí z generace na generaci. V realitě upadající religiozity počátku 21. století konfrontují současníky s vírou předků.

Obrazové přílohy



Ilustrace pelikána krmícího mláďata vlastní
krví jako symbol Kristovy oběti.
MMG Polička, sign. K 65, s. 36-37. Foto: Anna
Holešová.



Oblíbený motiv srdce s nápisem „Dám Tobě
srdce, aby mě znalo“. Autorem těchto srdcí byl
písmák z Vysočiny, Tomáš Juren.
Archiv dr. Martiny Bolom-Kotari, č. 2, s. 23.
Foto: Martina Bolom-Kotari.



Zdobená iniciála.
MMG Polička, sign. K 47, s. 53. Foto: Anna
Holešová.

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY:

Prameny:

Městské muzeum a galerie Polička (dále MMG Polička):

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, [*Písně a modlitby evangelické*], sign. K 31.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, [*Modlitby roční evangelické*], sign. K 47.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vétského] vyznání*, sign. K 65.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. K 66.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, [*Modlitební knížka a žalmy*], K 67.

Archiv dr. Martiny Bolom - Kotari, *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císaře král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, rukopisná evangelická modlitební kniha, č. 1.

Archiv dr. Martiny Bolom - Kotari, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, rukopisná evangelická modlitební kniha, č. 2.

Muzeum východních Čech v Hradci Králové (dále jen MVČ HK):

MVČ HK, Literární archiv, inv. č. LI/LA-1038/1, sign. Ms-30, s. 41.

Ústřední archiv českobratrské církve evangelické (dále jen ÚAČCE):

ÚAČCE, Rukopisy, *Rukopisná toleranční kniha modliteb*, sign. 170.

ÚAČCE, Rukopisy, *Pořádek přisluhování a modliteb při veřejných službách Božích církvi augšpurského vyznání v c. k. dědičných zemích*, sign. 52.

ÚAČCE, Rukopisy, *Poctivé a nábožné modlitby křesťanské vypsané pro Veroniku Zárubovou*, sign. 98.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka*, Dušníky, sign. 108.

ÚAČCE, Rukopisy, *Nábožná knížka horlivých křesťanů církve evangelické pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. 154.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka pro Annu Janatovou z Valteřic*, Ignác Soukup, učitel, sign. 196.

ÚAČCE, Rukopisy, *Ruční knížka, kteráž v sobě obsahuje modlitby k užívání jich při službách Božích*, sign. 181.

ÚAČCE, Rukopisy, *Nábožné křesťanské modlitby sebrané ze slova Božího dle řádu helvetského vyznání pro osobu ženskou*, sign. 185.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné vypsané pro Josefu Šínovu ze Studnice*, sign. 157.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožném, z fary ve Velimi (I M 33)*, sign. 129.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby pro čest a chválu Boží*, sign. 99.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží*, sign. 143.

ÚAČCE, Rukopisy, *Rajská růže plná křesťanských ctností (I M 93)*, sign. 146.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné*, sign. 152.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka, z fary ve Velimi*, sign. 130.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby a písně duchovní*, sign. 159.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka*, sign. 103.

ÚAČCE, Rukopisy, *Nábožná knížka horlivých křesťanů církve evangelické pro osobu ženskou, z fary ve Velimi*, sign. 144.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka*, sign. 104.

ÚAČCE, Rukopisy, *Píseň písní Šalamounových a další písně*, sign. 94.

ÚAČCE, Rukopisy, *Sedm žalmů kajících, z fary ve Velimi*, sign. 124.

ÚAČCE, Rukopisy, *Písně, z fary ve Velimi*, sign. 151.

Tištěné prameny:

ÚAČCE, Knihovna, *Horlivé a nábožné modlitby křesťanské*, MOD I 134.

ÚAČCE, Knihovna, *Modlitby křesťanské, z částky překládané, z částky pak skládané skrze Jana Saltray, staršího kazatele Slova Božího v církvi moravěské a strměchské ev. h. v., sign. MOD I/95.*

Literatura:

ADÁMEK Karel. Z národopisných výstav: Památky evangelíků ve východních Čechách. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1895, roč. 4, č. 1, s. 483-492.

BÁRTLOVÁ Milena. Původ husitského kalicha z ikonografického hlediska. In *Umění: časopis Ústavu dějiny umění*. ISSN 0049-5123, 1996, roč. 44, č. 2, s. 167-183.

BOČKOVÁ Hana. Nábožensky vzdělávací četba v christianizačním úsilí raného novověku. In *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Jiří Hanuš. Brno: Matice moravská 2011, s. 241-246.

BOLOM-KOTARI Sixtus – BOLOM-KOTARI Martina. *Neučiniš sobě rytiny: evangelické umění toleranční doby 1781-1861*. Brno: Farní sbor Českobratrské církve evangelické Brno I, 2010, 32 s.

BOLOM-KOTARI Sixtus. Evangelické umění mezi neexistencí a zapomněním. In *Protestant – nezávislý evangelický měsíčník*. 2012, roč. 23, č. 5, s. 5-7.

BOLOM-KOTARI Sixtus. Spásný král Marokán. In *Tajemství české minulosti*. ISSN 1804-2260, 2012, č. 13, s. 60-61.

BOLOM-KOTARI Sixtus. *Tomáš Juren – Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*. Brno: Sursum, 2008. 228 s.

BOLOM-KOTARI Sixtus – BOLOM-KOTARI Martina. Evangelické modlitební knihy 18. a 19. století a česká bible. In *Konstantínove listy*. ISSN 1337-8740, 2016, roč. 9, č. 2, s. 74-89.

BOLOM-KOTARI Sixtus. *Svoboda svědomí. Superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvícenství*. Praha: Nakladatelství Historický ústav a Brno: Matice moravská, 2016. 565 s.

DUCREUX Marie Elizabeth. Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. In *Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století*. Praha: Památník národního písemnictví, 1994, s. 61-87.

FIDEROVÁ Alena. Lidové rukopisné modlitební knihy raného novověku. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2013, roč. 100, č. 4, s. 385-408.

IMPELLUSO Lucia. *Natura i jej symbole: rośliny i zwierzęta. Leksykon historia, sztuka ikonografie*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 2006. 382 s.

JANEČEK Petr. Písně o králi Marokánovi jako synkreze literární a folklorní tematiky a motiviky. In *Čeští nekatolíci v 18. století mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Zdeněk R. Nešpor. Ústí nad Labem: Albis international, 2007, s. 51-70.

KAISER Otto. *Odkaz alexandrijských Židů: úvod do deuterokanonických knih Starého Zákona*. Praha: Vyšehrad 2006, 168 s.

KANÁK Bohdan. Německá novogotická polokurzíva (kanzlei) olomoucké městské kanceláře v 16.-19. století. In *Ročenka SOKA v Olomouci*, 1999, roč. 8, s. 45-87.

KARAFIÁT Jan, *Paměti spisovatele Broučků I*. Praha: Kavka, 1919. 190 s.

KÁSPAR Jaroslav. Názvosloví latinského písma v novověku. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1970, roč. 20, č. 1, s. 73-102.

KÁSPAR, Jaroslav. Novogotické písmo v Čechách v letech 1500-1750. In *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica*. ISSN 0567-8293, 1971, č. 3-4, s. 111-159.

KÁSPAR Jaroslav. Úvod do novověké latinské paleografie se zvláštním zřetelem k českým zemím. Praha: SPN, 1987, 283 s. + 95s.

MALURA Jan, *Písně předbělohorských exulantů (1670-1750)*. Praha: Academia, 2010, 452 s.

MATĚJKA Jan. Malované modlitební knihy z XVIII. a ze začátku XIX. Století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1894, roč. 3, č. 1, s. 1-5.

- MATĚJKOVÁ Marie. Psané a ozdobené památky lidové na Národní výstavě v Praze. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1896, roč. 5, č. 1, s. 321-323.
- MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ Eva a kol. *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Neratovice: Verbum, 2017. 832 s.
- MENCLOVÁ Anna. *Fenomén evangelických rukopisných modlitebních knih z 19. století*: diplomová práce. Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2017. 121 s.
- NEŠPOR Zdeněk R. „Vzduch k Bohu dychtící“ Rozprava o (300) nepísňových lidových náboženských rukopisech z 18. -19. století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2007, roč. 94, č. 3, s. 225-256.
- NEŠPOR Zdeněk R.. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Anežka Šimková – Ondřej Jakubec. Olomouc: Arbor vitae, 2009, s. 47-55.
- POLÁK Stanislav. K otázce názvosloví novověkého písma. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1971, roč. 21, č. 2, s. 88-102.
- POŠ Jan. Růžová zahrádka: psané a zdobené lidové modlitby 1750-1850. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1993, roč. 80, č. 4, s. 265-293.
- PRAŽÁK Stanislav. Z počátků humanistického písma v Čechách. In *Humanistická konference 1966*. Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, 1966, s. 173-177.
- RULÍŠEK Hynek. *Postavy, atributy, symboly: slovník křesťanské ikonografie*. České Budějovice: Karámanek, 2006. [nestr.]
- SMUTNÝ Václav. Modlitby lidové. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1893, roč. 2, č. 1, s. 584-588.
- SVATOŠ Martin. Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S. J. na opočenském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři. In *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století*. Václav Petrbok – Radek Lunga – Jan Tydlitát. Boskovice: Albert, 1999, s. 364-371.
- SVATOŠ Martin. Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století. In *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*. Ivana Čornejová. Praha: Univerzita Karlova, 2003, s. 363-384.
- ŠÍMA Josef. *Příspěvek k české lidové knihomalbě*, Český lid 8, 1899, s. 119-121.
- VORLÍČKOVÁ Anna. Modlitební kniha českých exulantů v Žitavě z roku 1706. In *Knihy a dějiny*. ISSN 1210-8510, 2009-2010, roč. 16-17, s. 5-50.
- ZÍBRT Čeněk. Z východočeských psaných modliteb. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1905, roč. 14, č. 1, s. 183-185.

K ROLI ALEXEJE GEROVSKÉHO V PRAVOSLAVNÉM HNUTÍ V ČESKOSLOVENSKU NA POČÁTKU 20. LET 20. STOLETÍ

Jurij DANILEC – Pavel MAREK

On the Role of Aleksey Gervovskiy in the Orthodox Movement in Czechoslovakia in the Early 1920s

The life and work of the lawyer, politician and publicist Aleksey Yulianovich Gervovskiy was influenced by his family affiliation. Many members of his extended family were persecuted and punished by the Habsburg Monarchy regime due to their Russophile political orientation and activities. Gervovskiy himself was imprisoned in 1913 for allegedly preparing a coup to annexe Transcarpathia to the Russian Empire. He managed to escape from prison and emigrated to Russia, where he experienced both revolutions. During the Civil War, he joined the White Army fighting the Bolsheviks. After its defeat, he found a new home in Carpathian Ruthenia, which became an integral part of the newly formed Czechoslovak Republic. He was an intellectually gifted, organisationally capable, and extremely active man who, since the early 1920s, devoted all his efforts to the idea of promoting the Carpathian Ruthenia autonomy within the Czechoslovak Republic. He believed that the Czech political elites deliberately refused to grant autonomous status to the territory, thereby violating the Treaty of Saint-Germain-en-Laye. He had a wide network of international contacts and constantly established new ones with the aim of creating political pressure on the Prague government and especially Foreign Minister Edvard Beneš, which would force them to change their policy towards Carpathian Ruthenia. He also subordinated his involvement towards this goal in the then rapidly developing Orthodox movement. He first tried to establish his connection with the Russian Orthodox Church, but when that failed, his efforts were aimed at supporting the goals of the Serbian Orthodox Church in Czechoslovakia. He directed the activities of the Central Executive Committee of the Religious Communities of the Carpathian Ruthenia Church, which he headed, in its intentions. Gervovskiy's anti-Czechoslovak activities serving the interests of the enemies of the successor state and the irredenta in 1927 resulted in the loss of citizenship, forced departure to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes and finally to the USA. However, even then, he did not give up on them.

Keywords: Aleksey Gervovskiy, politics, Orthodox Church, Carpathian Ruthenia, Czechoslovakia, 20th century.

Úvodem

Postava politika a organizátora pravoslavného hnutí na Podkarpatské Rusi Alexeje Julianoviče Gervovského není v historiografii neznámá. Zejména historické v širším středoevropském prostoru ji reflektují jak díky rodovým kořenům, tak rozsáhlým aktivitám přesahujícím čistě regionální rámec a vzbuzujícím kontroverzní reakce. Tento zájem se však promítá převážně do koncipování biografických hesel ve slovníkových příručkách¹ nebo vznikají životopisné nástiny

¹ Z literatury k jeho osobě srov. POP, I. *Podkarpatská Rus. Osobnosti její historie, vědy a kultury.*

a texty zachycující základní data života a pracovního úsilí² tohoto muže. Pouze ojediněle se autoři pouštějí do hlubších a rozsáhlejších analýz a hodnocení týkajících se Gerovského kroků na politické nebo církevní scéně. Tato skutečnost podle našeho názoru vyplývá při neexistenci osobního archivního fondu jednak z roztržitosti, mnohdy protichůdnosti a kusosti pramenů nacházejících se na území více států a potom také v celkové obtížnosti a složitosti tématu, neboť mnohé motivy chování a kroků tohoto politika a organizátora jsou obtížně vysvětlitelné a v písemných pramenech nenacházíme údaje, jež by umožnily více než jen formulaci pravděpodobných hypotéz.

S ohledem na šíři celé problematiky náš příspěvek nesměruje k celkové reflexi životního díla Gerovského, ale cílem předkládané studie je vytvoření nástinu počátků jeho angažovanosti v pravoslavném hnutí v Československu s důrazem na období do konce roku 1924, kdy byl zrušen Gerovským řízený Ústřední výkonný výbor náboženských obcí karpatoruské pravoslavné církve. Tehdy v zemi reálně žil a pracoval a měl možnost zasahovat do vývoje osobně. Z Československa odešel v r. 1927, ovšem léta 1926 a 1927 tvoří jinou ucelenou etapu jeho aktivit a limitovaný rozsah článku nám nedovoluje jejich úplnou evokaci. Práce se opírá v první řadě o prameny pocházející z archivních zdrojů nacházejících se v České republice, v Srbsku, na Ukrajině a v Rusku. Konkrétně se jedná z české strany o fondy Národního archivu, Archivu Ministerstva zahraničí České republiky, Archivu Kanceláře prezidenta republiky, Archivu Národního muzea v Praze, archivu (spisovny) Olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku, kde je uložen osobní fond biskupa Gorazda (Pavlíka). Ze srbských zdrojů jsme využili archiválie nacházející se v Archivu svatého archijerejského synodu Srbské pravoslavné církve v Bělehradu a v archivu pravoslavné eparchie v Niši, pokud se týkaly působení biskupa Dositeje (Vasiće). Ukrajinskou složku archivních pramenů tvoří dokumenty uložené ve Státním archivu Zakarpatské oblasti v Užhorodu. Informace o Gerovského aktivitách jsme čerpali také z fondů Ruského státního archivu sociální a politické historie v Moskvě. Z formálního hlediska je příspěvek členěn v podstatě na dvě hlavní části. První oddíl shrnuje ži-

Praha : Libri, 2008, s. 90 - 93; POP, I. Gerovskij, A. J. In POP, I. *Enciklopedija Podkarpatskoj Rusi*. Užgorod : Izdatelstvo B. Padjaka, 2001, s. 132 - 133; VEGEŠ, M. M. Gerovskij, Olexsij Julianovič (1883 - 1972). In *Encyklopedija istorii Ukrajiny*, T 2. Kijev : Naukova dumka, 2004, s. 93; Autobiografie: Aleksej Julianovič Gerovskij. (Kratkaja biografija). In *Svobodnoje slovo Karpatskoj Rusi*, 1965, roč. 7, č. 9 - 10 (81 - 82), s. 5 - 8; č. 11 - 12 (83 - 84), s. 6 - 9; 1966, roč. 8, č. 3 - 4 (87 - 88), s. 5 - 7.

² SUŠKO, L. Rokovania o autonómii Zakarpatskej Ukrajiny od r. 1936 do leta 1938. In *Nové obzory. Spoločenskovedný zborník východného Slovenska*, zv. 15. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo 1973, s. 48 - 58; VANAT, I. *Narysy novit'hoj istorii ukrajinciv schidnoji slovaččini*, zv. 1. 1918 - 1939. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, odbor ukrajinskej literatúry v Prešove, 1985, s. 284 - 292; ŠVORC, P. *Zakliata krajina. (Podkarpatská Rus 1918 - 1946)*. Prešov : Universum-EU, 1996, s. 82; ŠVORC, P. *Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919 - 1939)*. Prešov : Universum, 2003, s. 340; KREDÁTUS, J. Podkarpatská Rus v poľskej politike (1937 - august 1938). In *Dejiny. Internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*, 2009, roč. 2, č. 1, s. 74; <https://w.histrf.ru/articles/article/show/gierovskie-> [23. 7. 2019]; <http://www.pravenc.ru/text/164843.html> - [23. 7. 2019]; <http://www.premija-ru.eu/index.php?razdel=library&podrazdel=spodviznik-arximadrita-kabaljuka.php&lang=ru> - [23. 7. 2019]; <http://religiocivilis.ru/hristianstvo/christ-g/8155-gerovskie-.html> - [2. 8. 2019].

votopisná data týkající se prostředí, jež ovlivnilo formování Gerovského osobnosti a jeho životní osudy, včetně, stručného *curricula vitae*, druhá část představuje jádro článku a věnuje se analýze a hodnocení jeho role v počátcích pravoslavného hnutí.

Životní osudy Alexeje Gerovského

Pro formování osobnosti Alexeje Gerovského (*6. října 1883 Lvov, † 17. dubna 1972 New York), od jehož smrti uplyne v roce 2022 přesně půl století, se jeví jako klíčové jeho rodinné zázemí. Byl synem JUDr. Juliana Michajloviče Gerovského, advokáta, haličského rusofila, politika a poslance vídeňské říšské rady,³ který svou profesní kariéru začínal jako konceptní úředník finanční prokuratury ve Lvově ležícím po r. 1772 na území rakouského záboru Polska. V době synova narození stál v čele Stavropigijského ústavu,⁴ významné haličsko-ruské elitní vzdělávací instituce založené v r. 1788 na bázi místního Uspenského bratrstva schváleného rakouským císařem Josefem II. Měl status církevního zařízení pracujícího v gesci haličského řeckokatolického metropolity. Ústav vyvíjel činnost v duchu hesel elitářství, rusofilství a odmítání polonizace místního obyvatelstva. Matka Alexis Adolfovna, roz. Dobrjanská (30. srpna 1857 Novi Sad–1916), syna Alexeje spojila s velkou a talentovanou rodinou rytíře Adolfa Ivanoviče Dobrjanského von Sačurov (1817–1901),⁵ významného rusínského politika a vůdčí osobnosti rusínského národního obrození, kdysi rady maďarské dvorní kanceláře a později člena parlamentu v Budapešti, který už v roce 1848 žádal pro Rusíny v Uhrách autonomii.⁶ Když byl Alexejův otec z politických důvodů nucen Lvov v r. 1887 opustit a jako advokát se usadil v Innsbrucku, následoval ho sem rovněž politiky pronásledovaný tchán Adolf, který sice inscenovaný politický soudní proces⁷ vedený proti němu, jeho dceři Olze Adolfově Grabar (1843–1930)⁸ aj. uherskými politickými elitami vyhrál, ovšem raději ze Lvova odešel (už měl zkušenost s atentátem, který sice přežil, ale vážně byl při něm zraněn jeho syn) nejprve do Vídně a pak se usadil v innsbrucké rodině své dcery. Sourozenci Alexej, Roman,⁹

³ POP, I. Podkarpatská Rus, s. 93.

⁴ Srov. <http://www.stavropigion.lviv.ua/index.html> - [2. 8. 2019]; <http://www.franko.lviv.ua/Subdivisions/um/um4-5/Statti/5-KYRYCHUK Oleksandra.htm> - [2. 8. 2019].

⁵ Řř. Dobrjaňskij. In *Ottiv slovník naučný*, sv. 7. Praha : J. Otto, 1893, s. 720; HEIDLER, J. Fr. L. *Rieger či Ad. Iv. Dobrjanskij*. Bratislava : Filozofická fakulta univerzity Komenského, 1922. 8 s. Sborník filozofické fakulty, r. 1, č. 10; ZAPLETAL, F. A. I. *Dobrjanskij a naši Rusíni: r. 1849 - 51*. Praha : vl. n. 1927. 96 s.; DOBOŠ, S. *Adolf Ivanovič Dobrjanskij. Očerk žizni i dejatelnosti*. Prešov : SVKL, 1956. 165 s.; Dobrjanský, Adolf. In *Biografický lexikón Slovenska*, zv. II C - F. Martin : Slovenská národná knižnica, 2004, s. 272 - 273; VIDŇANSKIJ, S. V. *Dobrjanskij, Adolf*. In *Encyklopedija istorii Ukrajiny*, T 2, s. 423; POP, I. *Adolf Dobrjanskij – rusínský politik nové doby*. In *Podkarpatská Rus. Časopis Společnosti přátel Podkarpatské Rusi*, 2018, č. 1, s. 7. – Dobrjanskij se narodil v obci Rudlov na Prešovsku a jeho otec i děda byli řeckokatolickými duchovními.

⁶ POP, I. Podkarpatská Rus, s. 57 - 61.

⁷ *Stenografičeskij otčet iz sudebnoj rospravy Olgi Grabar i tovariščej*. Lvov 1882. 439 s. (v e. verzi srov. <http://malorus.ru/mnib/kniga/55/> - [3. 8. 2019]; PAŠAEVA, N. M. *Očerki instorii russkogo dviženija v Galičine 19 - 20 vv*. Moskva : Imperskaja tradicija, 2001. 201 s.

⁸ Byla ženou politika Emanuela Ivanoviče Grabara (1831 - 1910).

⁹ Roman Julianovič Gerovskij absolvoval Lékařskou fakultu Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze a působil v Karlových Varech a pak hlavně v ruském Saratově. V r. 1903 cestou zpět z Prahy

Georgij¹⁰ a Xenie¹¹ tak dostali už v dětských letech příležitost blíže poznat dědečka nejen jako milující a mimořádně vzdělanou osobnost (ovládal např. devět jazyků), ale současně nasávat rodinnou atmosféru politického vzdoru, rusofilství a sympatií s Rusíny a ruským pravoslavím, z níž čerpali a v níž nacházeli vzor a inspiraci po celý další život.

Středoškolská a vysokoškolská studia Alexej Gerovskij však neabsolvoval v Tyrolsku, ale v bukovinských Černovicích, kde jeho rodina našla další nový domov. Po maturitě na gymnáziu¹² profesně následoval otce a vystudoval právnickou fakultu a uzavřel ji získáním titulu doktora právních věd JUDr. Jako mladý jurista (konicipient) působil v Černovicích a do veřejného dění vstupoval vydáváním proruský orientovaného listu *Russkaja pravda* (1910 - 1913), který financoval poslanec ruské Dumy hrabě Vladimír Alexejevič Bobrinskij (1868 - 1927).¹³ Pochopitelně se ocitl v agendě policejně sledovaných osob. Za první větší zlom v Gerovského životě můžeme považovat uvěznění v prosinci 1913, kdy rakouská justice proti němu (jeho bratrům, přátelům a spolupracovníkům) vznesla obvinění pro údajnou přípravu státního převratu s cílem připojit Zakarpatsko k Rusku a hrozil mu trest smrti.¹⁴ Jednalo se o politickou konstrukci vyvolanou jeho angažovaností ve známém, rovněž prací agenta připraveném protipravoslavném Marmaroško-Sihotském procesu (1913 - 1914).¹⁵ Z vězení se mu podařilo uprchnout a skrýval se

do metropole Bukoviny Černovic (dnes patří Ukrajině, dříve Rakousko-Uhersku) ze slavnostní promoce se s bratrem Alexejem hodlali zastavit v Ize, neboť chtěli tuto kolébkou pravoslavlí vidět na vlastní oči. V Chustu, kde se vyptávali na cestu, byli udáni a žalářováni v Marmaroš-Sigetu a Budapešti. Ven z věznice v Budapešti jim pomohl intervencí na úřadech poslanec uherského sněmu a pozdější premiér první ČSR, Slovák Milan Hodža (1877 - 1944).

¹⁰ Georgij Julianovič Gerovskij (1886 - 1959) – vystudoval slavistiku a indoevropskou lingvistiku. POP, *Podkarpatská Rus*, s. 93 - 94; KAPRAL, M. - POP, I. Gerovskij G. J. In POP, *Enciklopedija Podkarpatskoj Rusi*, s. 133 - 134; ŠIMA, P. G. J. Gerovskij. In *Duklja. Literaturno-chudožestvennyj i obščestvenno-političeskij almanach*. Prjašiv : 1959, T. 7, s. 65 - 66; ŠLEPECKIJ, I. S. G. J. Gerovskij. In *Karpatorusskij kalendar „Lemko-Sojuza“* 1964. Yonkers (N. Y.), 1964, s. 101 - 113.

¹¹ Blíže informace k této postavě nám zatím chybí. V době Alexejevo působení žila na Podkarpatské Rusi. Zřejmě byla jednou z manželek politika JUDr. Theodora Bartoška (1877 - 1954).

¹² Z gymnázia byl vyloučen za propagandu pravoslavlí a vídeňské ministerstvo školství mu znemožnilo interní studium na všech ústavech v monarchii. Proto se připravoval k maturitě doma a ve škole skládal pouze zkoušky. RAZGULOV, V. *Spodviznik archimandrita Kabaljuka – Aleksej Gerovskij*. Praha : „Russkaja premija“, 2008 - <http://www.premija-ru.eu/index.php?razdel=library&podrazdel=spodviznik-arximandrita-kabaljuka.php&lang=ru> - [23. 7. 2019]

¹³ POP, I. *Podkarpatská Rus*, s. 35; http://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bobrinskiva.php - [9. 7. 2021]

¹⁴ Srov. Gerovského interpretaci kauzy v jeho článcích Iza i Sigotskij process. *Svobodnoje slovo Karpatskoj Rusi* (New York), 1961, č. 9 - 10 a 11 - 12, s. 4 - 8.

¹⁵ BESKID, K. *Obrázky z bývalého maďarského raja. Monstrosní proces v Marmarošské Sihoti*. Hust : Novotný a Bartošek, 1926, 55 s.; BESKID, K. *Marmaroš*. Užhorod : b. n., 1929, 311 s.; HRABEC, M. *K istorii Marmaroškago processa. Dělo 94-ch. 29. 12. 1913 - 3. 3. 1914*. Užhorod, 1934, 56 s.; PERÉNYI, J. *Iz istorii Zakarpatskich Ukraincev 1849 - 1914*. Budapest : Academy scientiarum Hungarica, 1957, s. 152; ŽEGUC, I. *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpatho-Ruthenien 1848 - 1914*. Wiesbaden : Harrassowitz, 1965, s. 123; PEKAR, A. V. *Narisi istrorii cerkvi Zakarpatja*, 1. Rym : Vydavničestvo Otciv Vasylijan Misioner, 1967, s. 117 - 119; V. N.: K otázce pravoslavlí a únie na východnom Slovensku. Snahy ľudu o návrat k pravoslávii. (Prvý a druhý marmaroško-sihotský proces). In *Pravoslavný teologický zborník*, 1971, roč. 3, s. 120 - 197;

v Rusku. Po vzniku války mu ofenzíva ruských vojsk umožnila návrat do Černovic ve funkci poradce ruského gubernátora. V l. 1915 - 1917 působil jako poradce carského ministerstva zahraničních věcí pro záležitosti Rakousko-Uherska a Bal-kánu. Od Leninova převratu v říjnu 1917 se distancoval, v březnu následujícího roku opustil Petrohrad a připojil se k Dobrovolnické armádě „bílých“. O Gerovského osudech v letech občanské války mnoho nevíme. V létě 1918 byl účast-níkem druhého kubáňského pochodu, který vyústil 17. srpna 1918 dobytím Je-katěrinogradu. Zde měl vydávat časopis Jedinaja Rus, zřejmě velmi krátce, neboť na podzim následujícího roku se v sestavě Děnikinovy armády stal účastníkem neúspěšného „pochodu na Moskvu“.¹⁶ Od té doby se stopa po Gerovském ztrácí, prožil evakuaci armády bílých z jihu země, zřejmě se epizodicky ocitl v Turecku a Srbsku.

Na relativně pevnější půdě se ocitáme až v první polovině roku 1921, kdy je doložen Gerovského pobyt v Československu, resp. na Podkarpatské Rusi. Proč si vybral k životu právě tuto zemi, není jasné. Vysvětlení nabízejí zhruba tři hypo-tézy: 1) vracel se kraje Rusínů, do oblasti, s níž byla v minulosti svázána jeho ro-dina prostřednictvím A. Dobrjanského a kde nyní žil jako velkostatkář jeho bratr s rodinou. 2) Využil kontakty s okruhem svých známých z předválečného období, které mu nabízely možnosti uplatnění v době, kdy se po pádu habsburské monar-chie otevíraly před Podkarpatskou Rusí nové obzory. Jako rusofil¹⁷ a monarchis-ta, před válkou toužící po vytvoření většího územního celku v čele s ruským ca-rem, po válce na podkarpatoruském území reflektoval existenci a zápas různých ideových a názorových proudů řešících budoucnost země.¹⁸ Velkorusky smýšle-jí muž viděl v prostředí hledajícím vlastní národní, státoprávní, hospodářskou a kulturní identitu možnost, jak zasáhnout do osudů Rusínů a pomoci zajistit jim lepší budoucnost. V některých částech země pozoroval mocný nástup pravoslaví, s nímž sympatizoval a který začal měnit ustálené náboženské a církevní poměry. Skutečnost, že se jeho novým dočasným karpatoruským domovem a základnou pro působení stalo pravoslavné centrum Podkarpatské Rusi vesnice Iza¹⁹ poblíž Chustu vypovídá celkem jednoznačně o jeho odhodlání zapojit se do konsolidace pravoslavného hnutí vedeného jeho přáteli (příznivci) mnichem Alexejem (Ka-baljuk) a biskupem Srbské pravoslavné církve Dositejem (Vasić). 3) Objektivní

ŽUPANIČ, J: Max von Hussarek, Prozess in Marmaros-Szigeth und die Auflösung von Öster-reich-Ungarn. In *Prague Papers on History of International Relations*. Prague : UK, 2002, s. 91 - 108; DANILEC, J. *Pravoslavnaja cerkva na Zakarpatiji u peršij polovini XX stolitija: monogra-fija*. Užhorod : Karpati, 2009, s. 37 - 81; DANILEC, J. Vtoroj Marmaroš-Sigotskij process protiv pravoslavných v Kararpatje v 1913 - 1914 godach. In *Istoričeskij ježegodnik*, 2009. Novosibirsk - Ripel : Institut istorii SO RAN, 2009, s. 128 - 141; DANILEC, J. Peresliduvanja russiniv za viru v Avstro-Ugorščini na prededodni Peršoi svitovoj vojni (do 100-riččia drugovo Marmaroš-Sigoť-skogo procesu 1913 - 1914 rr.) In *Rusin* (Kišinev), 2013, č. 4, s. 16 - 31.

¹⁶ https://bigenc.ru/military_science/text/2233837 - [9. 7. 2021]

¹⁷ Toto smýšlení ho před válkou a za války přivedlo do kontaktů i s českými rusofily kolem politika a poválečného premiéra ČSR Karla Kramáře (1860 - 1937).

¹⁸ Srov. např. KÁRNÍK, Z. *České země v éře První republiky (1918 - 1938. Sv. 2. Československo a České země v krizi a v ohrožení (1930 - 1935)*. Praha : Libri, 2002, s. 240 - 241.

¹⁹ DANILEC, J. *Pravoslavnij ruch u s. Iza na počátku XX st. u svitli novych archivnich dokumentiv*. In *Naukovij visnik Užgorodskogo universitetu*, serijs Istorija, 2018, č. 38/1, s. 18 - 27.

zhodnocení osobnosti a osudů Geroovského předkládá ještě třetí alternativu. Nesporně byl člověkem s tvářím římského boha Januse. První pohled nabízí obličej vzdělaného, inteligentního, velmi agilního a schopného organizátora vynikajícího pracovitostí, vytrvalostí a odhodláním jít za svým cílem bez ohledu na osobní oběti. Za touto maskou se však ukrýval druhý obličej muže, který byl současně ochoten prodat své schopnosti a osobní, široce rozvětvené kontakty s elitami v různých zemích tajným službám a angažovat se tak také ve prospěch problematických politických cílů a záměrů.

Geroovskij byl rozhodně kontroverzní postavou. Do repertoáru jeho politického chování patřilo využívání nátlakových prostředků a manipulace s fakty, která veřejnosti předkládal nejen v podobě pravdivé, ale i zkreslené a třeba objektivní realitě hodně vzdálené. Z těchto důvodů je možno vyslovit domněnku o příchodu do země se záměrem sloužit iredentě či jiným zájmům nepřátel nástupnického státu Československé republiky. Chaotickou situaci, za níž vláda odkládala do budoucna realizaci v ústavě ČSR²⁰ zakotvené a saintgermainskou mírovou smlouvou²¹ garantované autonomie Podkarpatské Rusi,²² vyhodnotil bez ohledu na důvody k tomu vedoucí jako úmyslně nepřátelské chování Čechů vůči Podkarpatské Rusi. S mírnou nadsázkou, tvrdí kritika režimu reprezentovaného prezidentem Tomášem G. Masarykem (1850 - 1937)²³ a ministrem zahraničí Edvardem Benešem (1884 - 1948), jejímž cílem bylo přimět Prahu ke změně politické strategie oddálení a k okamžitému udělení autonomie Podkarpatské Rusi,²⁴ se stala jedním z ústředních bodů jeho celoživotních aktivit. Útoky proti režimu Geroovskij opřel o kritiku porušování mírové smlouvy, přenášel je do mezinárodního prostoru, přičemž nepřehledná situace v náboženské a církevní oblasti na Podkarpatské Rusi, interpretovaná jako pronásledování pravoslavně věřícího obyvatelstva, mu posloužila jako hlavní důkaz nevstřícnosti československé vlády při řešení bolestí země a argument pro nutnost zásadní změny – Podkarpatská Rus se musí zbavit české kurately, jež je horší, než bývala maďarská, a její správu musí převzít lidé

²⁰ Autonomie byla zakotvena v § 3 ústavní listiny z 29. 2. 1920. Srov. *Ústava 1920* (psp.cz) [10. 7. 2021]

²¹ <https://www.aspi.cz/products/lawText/1/2789/1/2/smlouva-c-508-1921-sb-mezí-celnými-mocnostmi-spojenými-i-sdruženými-a-ceskoslovenskem-podepsana-v-saint-germain-en-laye-dne-10-zari-1919/smlouva-c-508-1921-sb-mezí-celnými-mocnostmi-spojenými-i-sdruženými-a-ceskoslovenskem-podepsana-v-saint-germain-en-laye-dne-10-zari-1919> - [10. 7. 2021]

²² Ústavní zákon o autonomii Podkarpatské Rusi č. 328/1938 Sb. z. a n. byl Národním shromážděním přijat 22. 11. 1938. GORNSKÝ, J. *Komentované dokumenty k ústavním dějinám Československa*, sv. 1. Praha : Karolinum, 2005, s. 290; MORÁVEK, J. Zákon o autonomii Podkarpatské Rusi z listopadu 1938: jeho příprava, projednávání a realizace. In *Východočeské listy historické*, 2001, č. 17 - 18, s. 229 - 240; GONĚC, V. Autonomie Podkarpatské Rusi jako problém úrovně práva a právního myšlení. In *Česko-slovenská historická ročenka*. Roč. 2, č. 1. Brno : Masarykova univerzita, 1997, s. 71 - 82.

²³ PRECLÍK, V. Profesor Masaryk a Podkarpatská Rus právě před sto lety. In *Čas: časopis Masarykova demokratického hnutí*, 2019, roč. 27, č. 125, s. 18 - 23.

²⁴ PŠEJA, R. Autonomie Podkarpatské Rusi jako politicko-právní problém v prvních letech existence Československé republiky 1919 - 1921. In *Moderní dějiny : sborník k dějinám 19. a 20. století*. Praha : Historický ústav AV ČR, 2006, č. 14, s. 125 - 178.

spjati svým životem a prací s jejími osudy.²⁵ Gerovského sebereflexe údajně sahala ke kandidatuře na pozici guvernéra.

Gerovského šestiletý (1921 - 1927) oficiální pobyt v Československu ukončila v únoru 1927 ztráta československého občanství a tím také možnosti volného vstupu do země.²⁶ Oficiálně se jednalo o administrativní akt nápravy předchozí chyby, neboť měl už dříve rakouské občanství,²⁷ reálně však úřady reagovaly na jeho shora zmíněné domácí i zahraniční útoky na Československo. V zemi se stal personou non grata. Gerovskij musel přenést své aktivity do Království SHS.

Gerovského tříletý pobyt na území balkánského spojence Československa v rámci Malé dohody není dosud detailněji zmapován, nicméně v oblasti našeho zájmu bez omylu můžeme konstatovat, že pouze změnil prostředí, neboť charakter jádra jeho aktivit nejenže úzce navazoval na předchozí činnost, ale dokonce ve smyslu kritického vystupování proti politice a chování Československé republiky vůči Podkarpatské Rusi a zejména tamní pravoslavné církvi lze hovořit o jejich vygradování. Stál za vznikem tiskových kampaní proti Československu v jihoslovanském tisku a Srbskou pravoslavnou církev se snažil získat pro myšlenku využít tamní státní administrativy k tlakům na československou zahraniční politiku, v prvé řadě na ministra zahraničí Edvarda Beneše, ve smyslu její revize ve věci autonomie Podkarpatské Rusi a údajného nekonstruktivního zasahování do církevních záležitostí kraje na východě republiky. V r. 1927 vytvořil Srbsko-karpatoruský výbor složený z vybraných členů skupštiny, jehož činnost měla směřovat ke zmíněnému cíli. Veřejnost v Království SHS, na Podkarpatské Rusi, ale i v dalších zemích podněcoval v duchu svých cílů proti Československu vydáváním letáků a publicistikou, která pracovala se zkreslenými fakty a nepravdami. Za vrchol těchto aktivit je označována Gerovského stížnost z r. 1930²⁸ na Československou republiku, kterou údajně předložil v Ženevě Společnosti národů, resp. ji měl předat do rukou kanadského delegáta v Radě SN Raoula Danduranda (1861 - 1942).²⁹ Reakci českých elit na Gerovského výpady lze označit za umírněnou,

²⁵ Srov. např. NA Praha, f. PMR, sig. 263/2-3, kart. 143 – Gerovského rozhovor v novinách *Magyar-ság* (Pittsburgh), r. 2, č. 193 z 27. 8. 1926.

²⁶ Podle zjištění policie přijížděl na Podkarpatskou Rus občas nelegálně, v přestrojení za pravoslavného kněze.

²⁷ Občanství obdržel (společně s první manželkou) 5. 5. 1922 údajně prostřednictvím ministerstva pro správu Slovenska, když se o ně ucházel jako polský státní příslušník s domovskou obcí ve Lvově. Později vyšlo najevo, že v této době byl rakouským státním příslušníkem s domovským právem v Innsburucku. Protože se na území ČSR přestěhoval v r. 1921, neměl na občanství nárok (předchozí státní příslušnost nezrušil, v ČSR nepobýval nepřetržitě 5 let a neodváděl zde daně). Československé občanství a domovskou příslušnost v Čertizném ztratil k 31. 1. 1927. Srov. AMZV Praha, f. Teritoriální odbory, 2. sekce (1919 - 1939), kart. 36a – sdělení PMV MZV z 23. 6. 1929; ANM Praha, f. Antonín Hajn, i. č. 5765, kart. 209 - A. Gerovský – zbavení čs. občanství, strojopis, 1927; Dr. A. Gerovský zbaven čs. státního občanství. In *Lidové noviny*, 1927, roč. 35, č. 122, 9. 3., s. 5.

²⁸ Stížnost je zmiňována v řadě zdrojů, z nichž vycházíme, nicméně je skutečností, že její text není zatím k dispozici. Tato skutečnost je nápadná, neboť jiné Gerovského počiny tohoto druhu se daří dobře zdokumentovat. Je tedy otázkou, zda za stížnost není považována série čtyř letáků, psaných francouzsky a vydaných ve Švýcarsku, jež Gerovskij rozdával a rozesílal při zasedání SN v Ženevě v r. 1929.

²⁹ DANDURAND, R. - HAMELIN, M. (ed.). *Raoul Dandurand, le sénateur-diplomate: mémoires, 1861-1942*. Québec : Presses de l'Université Laval, Institut québécois des hautes études interna-

byť pochopitelně se šíření dezinformací bránily a podnikaly (neúspěšně) kroky k zajištění jeho vypovězení z Jugoslávie.

V lednu 1930 Gerovskij opustil Evropu a druhou polovinu života prožil v USA. Za základnu svých aktivit udělal New York. Pokud situaci trochu zjednodušíme a provedeme komparaci, zjistíme, že Gerovskij při pobytu v Evropě svůj hlavní cíl, změnu ve státoprávním postavení Podkarpatské Rusi, prosazoval ve vazbě na řešení náboženských a církevních otázek ve prospěch pravoslaví, nebo alespoň uplatnění rovnoprávnosti pravoslavné církve ve vztahu k dalším konfesím. V zámoří věnoval všechny své síly otázce proražení autonomie Podkarpatské Rusi³⁰ a do náboženských otázek v gesci Srbské pravoslavné církve už v podstatě nezasa- hoval. Do svých cílů naopak vtahoval rusínské krajanské pravoslavné náboženské korporace, bratrstva a spolky a financoval vydávání jejich tiskového mluvčího no- vin *Russkij vestnik*. Jen stručně zmíníme alespoň některé jeho hlavní počiny.³¹ Do svého revizionistického úsilí v polovině 30. let zapojil nejvýznamnější krajanskou organizaci Rusínů v USA Karpatoruský svaz, jehož se stal generálním tajemníkem a tiskovým pověřencem pro zahraničí. V r. 1936 stál u kolébky tiskové agentury KARUS, která dodávala informace o dění a o údajných nepřátelských akcích čes- koslovenského establishmentu na Podkarpatské Rusi a sloužila zájmům iredenty. Gerovskému se údajně podařilo vybudovat její pobočky v řadě dalších zemí (Ju- goslávie, SSSR, Rumunsko, Rakousko, Maďarsko, Německo) a stala se tak vlast- ně „datovou bankou“ disponující údaji využívanými revizionisty jak v USA, tak v Evropě. Na konci 30. let zasáhl do událostí v Československu jednak organizací kongresu karpatoruských Rusínů v New Yorku (12. - 13. února 1937), který dal vládě ultimátum pro udělení autonomie Podkarpatské Rusi, a příjezdem do země v kritickém období jejího rozpadu (září 1938 - březen 1939) a podílel se na řadě jednání o dalších osudech Podkarpatské Rusi jak v Praze, tak na Podkarpatské Rusi, Maďarsku a Jugoslávii.³²

O Gerovského reakcích, či pocitech a spokojenosti s pohlcením Podkarpatské Rusi Maďarskem se můžeme jen domýšlet. Koncem r. 1939 se vrátil do USA. Další mezeru v jeho životopisu překlenují až informace z přelomu let 1944/1945, kdy se válka pomalu chýlila ke konci a velmocí začaly řešit otázku nové uspořádání světa. Po údajné distanci USA od problému budoucnosti Podkarpatské Rusi Ge- rovskij nabídl cestu k jednáním o státoprávním postavení země Moskvě, neboť ji viděl jako autonomní součást SSSR. Když se ukázalo, že pro sovětské vůdce nebyl pro takovou záležitost kompetentním partnerem, odhodlal se k zoufalému kroku

tionales : 2000.

³⁰ V polovině 30. let kruhy kolem Gerovského však problém posunuly, už se neuvažovalo jen o au- tonomii, ale také o federaci nebo odtržení od ČSR a připojení k Polsku, Rumunsku, Maďarsku nebo Jugoslávii.

³¹ Jejich podrobnější výčet uvádí citovaná práce L. Suška na s. 48 - 58. Jejich ověření v archivním materiálu je však problematické s ohledem na jeho problematický způsob citace fondů.

³² Tyto události jsou v literatuře poměrně široce analyzovány a popsány, proto se jim z úsporných důvodů nevěnujeme. Srov. např. SUŠKO, L. Podkarpatská Rus jako autonómna krajina pomní- chovskej - druhej ČSR. In *Česko-slovenská historická ročenka*. Brno : Masarykova univerzita, 1997, s. 145 - 163; RYCHLÍK, J. - RYCHLÍKOVÁ, M. *Podkarpatská Rus v dějinách Českosloven- ska 1918 - 1946*. Praha : Vyšehrad, 2016, s. 187 - 200.

a přímo z New Yorku poslal osobní dopis „vůdci všech národů“ Stalinovi. Apeloval na jeho city: „Nedopouštějte příkoří na nejzápadnější části ruské země. Braňte ji. Nedopusťte, aby naše malé ruské plemeno, držící se v průběhu tisíce let na jihozápadních stránkách Karpat, bylo setřeno z tváře země v okamžiku největších vítězství ruských zbraní. Zachraňte ruskou zemi, kterou ruští vědci (prof. Ključevskij)³³ považují za kolébkou ruského národa.“³⁴ Odpovědi ze strany adresáta se sice prý nedočkal, zato sovětské vyslanectví ho „zorientovalo“ v jeho národnosti, když mu napsalo, že se mylně považuje za Rusa, ačkoliv je ve skutečnosti Ukrajincem...

Po válce mohl šedesátník Gerovskij z dálky jen sledovat, jak se svět po 2. světové válce proměnil a co se stalo s politickým ideálem autonomie, jemuž zasvětil nejpłodnější léta svého života. Bolela ho sovětská politika ukrajinizace Zakarpátí. Vzpomínal na minulost. Nadále vyznával svou teorii o českém nepříteli a prostřednictvím článků v newyorském listu Svobodnoje slovo Karpatskoj Rusi svou zkušenost přenášel na generaci mladších čtenářů a bohužel i nekritických historiků.

Alexej Gerovskij v pravoslavném hnutí na počátku první Československé republiky

Druhou kapitolu studie věnujeme dosud opomíjenému tématu angažovanosti Alexeje Gerovského v pravoslavném hnutí.³⁵ Přesné datum jeho příchodu na Podkarpatskou Rus není bohužel známo. Pomohlo by nám lépe vyložit začátky jeho zapojení do práce směřující k organizačnímu usměrnění dosud živelně a bouřlivě se rozvíjejících snah části obyvatelstva měnického konfesi a přecházejícího z řeckokatolické církve k pravoslaví.³⁶

Navázání kontaktu s pravoslavným hnutím

První písemný materiál dokládající Gerovského aktivity v církevní sféře, který se nám podařilo nalézt, pochází z prosince 1921. V této době vladyka Srbské pravoslavné církve Dositej (Vasić),³⁷ zahajující svou pravoslavnou misi v Československu,³⁸ žádal ministra zahraničí E. Beneše o schválení ústavy Karpatoruské

³³ Významný ruský historik Vasilij Osipovič Ključevskij (1841 - 1911) zabývajícím se ruskými i světovými dějinami, autor řady monografií a přehledových prací. Srov. např. VEBER, V. Vasilij Ključevskij, ruský historik evropského významu a jeho Moskevská škola. In *Historik v proměnách doby a prostředí 19. století*. Brno : Maticе moravská pro Historický ústav AV ČR a pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, 2007 s. 121 - 128.

³⁴ <http://www.premija-ru.eu/index.php?razdel=library&podrazdel=spodviznik-arximadrita-kabaljuka.php&lang=ru> - [23. 7. 2019]

³⁵ Jednou z mála prací tohoto typu je kapitola nazvaná Podkarpatoruský „démon“? v monografii MAREK, P. „Obtížný cizinec“. *Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej (Vasić) a meziválečné Československo (1920 - 1939)*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2020, s. 276 - 294.

³⁶ Srov. např. DANILEC, J. *Pravoslavná církev na Zakarpátii u perší poloviny XX stolitija*. Užgorod : Karpati, 2009, 375 s.; MAREK, P. K dějinám pravoslavné církve na Podkarpatské Rusi v letech 1918 - 1938. In *Acta historica Neosoliensia*, 2016, roč. 19, č. 2, s. 52 - 77; CORANIČ, J. *Dějiny Gréckokatolické církvi na Slovensku v letech 1918 - 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, 415 s.

³⁷ Srov. např. KONDAIČ, P. (ed.). *Christu veran do smrti. Sveštenoisповедnik Dositej zagrebački i vavedenski*. Beograd : Centra arhiepiskopija, 2008. 455 s.

³⁸ Srov. např. FEJSÁK, J. Působení biskupa Dositeje mezi Čechy po 1. světové válce. In *Pravoslavný teologický sborník*, 1987, roč. 14, s. 131 - 146; DANILEC, J. - MAREK, P. Success, or Defeat? On

autonomní pravoslavné církve přijaté shromážděním v klášteře v Ize 19. srpna 1921.³⁹ Před vánočními svátky její přijetí státními orgány podpořil v osobním dopise ministru biskup Církve československé Gorazd (Pavlík).⁴⁰ Pisatel však nezůstal pouze u přímlyvy, ale současně připojil poznatky komentující situaci v církevní a náboženské oblasti na Podkarpatské Rusi. Kriticky reflektoval absenci dostatečného počtu pravoslavného duchovenstva, které mělo představovat základní pilíř pro vznik náboženských obcí. Řešení viděl v příchodu kněží ze zahraničí. Toto východisko však bylo pro státní orgány nepřijatelné. Biskup Beneš v této souvislosti varoval před aktivitami A. Gerovského, který proti záměru vládky Dositeje (Vasić) povolát kněze ze Srbska prosazoval alternativu příchodu duchovních z řad Karpatorusů žijících v USA.⁴¹

Dokument z Gorazdovy provenience je pro nás důkazem toho, že Gerovskij se musel pohybovat v prostředí pravoslavného hnutí na Podkarpatské Rusi nejméně od poloviny roku 1921. Pro validitu naší hypotézy využíváme také argument o jeho kontaktech, resp. přátelských vztazích s igumenem Alexijem (Kabaljuk) a rovněž skutečnost, že společně s ním v konsistoři Karpatoruské autonomní pravoslavné církve pracoval také stomatolog MUDr. Vladimír Homičkov (1879, † po r. 1950), vnuk A. Dobrjanského, tedy Gerovského bratranec, předseda Ústředního pravoslavného výboru na Podkarpatské Rusi sídlícího v Užhorodu a později starosta tamního Pokrovského chrámu.⁴² Při relativní soudržnosti rodiny je poukaz na tuto vazbu reálný.

Pokus o vazbu na bolševickou Moskvu

Nově zpřístupněné dokumenty však naznačují, že zmíněné časové údaje o Gerovského zapojení do pravoslavného hnutí na Podkarpatské Rusi bude nutno posunout ještě více dopředu. Je totiž nepravděpodobné, že by kroky, které podnikl v první polovině roku 1921, učinil jako zcela izolovaný jedinec, v této době v podstatě běžencem hledající po odchodu z poražené armády „bílých“ nové životní jistoty.

Jedním z prvních, ale zásadních počinů, který ze strany státu směřoval k řešení rozbouraných poválečných náboženských poměrů v Československé republice, byl souhlas s požadavkem nově vzniklé Církve československé povolát do země biskupa Srbské pravoslavné církve Dositeje (Vasić) s úkolem vybudovat zde pravoslavnou církev. Zatímco v českém prostředí se biskup v l. 1920 a 1921

the Orthodox Mission of the Serbian Bishop Dositheus (Vasić) in Czechoslovakia in 1920-1926. In *Kultúrne dejiny*, 10, 2019, roč. 10, č. 2, s. 197 - 227.

³⁹ DANILEC, J. Podgotovka i provedenie Pervovo sobora Karpatorusskoj pravoslavnoj cerkvi 1921 g. In *Teoložki pogledi*. Verskonaučni časopis (Beograd), 2017, č. 2, s. 285 - 300; RADIĆ, R. Srpska pravoslavna crkva i pravoslavlje u Čehoslovačkoj. In *Tokovi Istorije*, 1997, č. 1 - 2, s. 101 - 102.

⁴⁰ Srov. např. ŠUVARSKÝ, J. *Biskup Gorazd: 1879 - 1979*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1979. 257 s.; MAREK, P. *Biskup Gorazd (Pavlík): životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2019, 698 s.

⁴¹ AMZV Praha, f. 2. sekce, 1919 - 1939, kart. 60, složka ČČP - podání biskupa Gorazda-Pavlíka Dr. E. Benešovi, 22. 12. 1921.

⁴² PALOŠ, V. *Istorija Svjato-Pokrovskogo chramu-pamjatnika m. Užgoroda z 1921 po 1945 r. Užgorod : TOV „RIK-Y“, 2020, s. 21 - 24.*

zaměřil na věroučnou transformaci Církve československé s cílem převést ji do pravoslavného společenství,⁴³ na Podkarpatské Rusi, po prvním krátkém informativním pobytu v srpnu 1920, jeho úsilí směřovalo k cíli vybudovat pravoslavnou eparchii v gesci Srbské pravoslavné církve, tedy v její jurisdikci a také jí organizačně vybudovanou a také řízenou. V tomto směru podnikal kroky k zajištění eparchiální ústavy a správy. Dositejovo úsilí bylo korunováno úspěchem na výše zmíněném sjezdu v Ize v létě 1921.

Fakticky ve stejné době, kdy vladyka Dositej z pověření svého církevního synodu a pod patronací jihoslovenské a teprve se orientující československé vlády vytvářel vazby pravoslavně věřících v Československu se Srbskou pravoslavnou církví, Alexej Geroovskij de facto vystoupil s alternativním projektem jejího směřování. Věren svému celoživotnímu rusofilství již počátkem roku 1921 poprvé⁴⁴ a potom o rok později podruhé (pod krycím jménem Leontijev) navázal kontakt se dvěma předními reprezentanty sovětského režimu. Asi někdy v lednu-únoru 1922 pravděpodobně v Berlíně vyhledal jednoho ze spolutvůrců Leninovy revoluce z r. 1917, tehdy lidového komisaře Leonida Borisoviče Krasina (1870 - 1926),⁴⁵ a předložil mu návrh na „politický obchod“: nabídl, že naváže kontakty s generálem dělostřelectva Alexandrem Pavlovičem Kutěpovem (1882 - 1930), jedním z předních činitelů „bílého vojska“, a přesvědčí ho, aby i se svou armádou přešel na stranu sovětského Ruska. Výměnou zato sovětský režim povolí vysvěcení pravoslavného biskupa pro Podkarpatskou Rus patriarchou Ruské pravoslavné církve Tichonem (Bellavin, 1865 - 1925).⁴⁶

Krasin o tomto návrhu informoval Ústřední výbor Komunistické strany Ruska (bolševiků) 23. února 1922 těmito slovy: „Karpatsí Rusové bezpodmínečně chtějí, aby tento biskup byl vysvěcen do své funkce patriarchou Tichonem – a prosí, aby vláda Ruské federace k tomu dala souhlas. Pokud bude její postoj kladný, mám Leontijevovi telegrafovat, aby poslal jejich biskupského kandidáta (je to rolník – Rusín, velmi vážený a známý v jejich hnutí) do Moskvy k patriarchovi Tichonovi.“⁴⁷ Předpokládáme, že zmíněným kandidátem byl myšlen igumen Alexij (Kabaljuk). Krasin dále psal, že „Leontijev“ je připraven přijet do Moskvy, aby návrh přednesl osobně, ovšem za předpokladu, že mu sovětská strana zaručí ničím nerušený odjezd ze země domů. Tvrdil prý také, že může poskytnout ještě řadu dalších informací. Prosí o vystavení pozvánky do Moskvy, přičemž věří, že

⁴³ MAREK, P. *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920 - 1924*. Olomouc : Univerzita Palackého 2015, 386 s.

⁴⁴ V r. 1921 jednal s D. S. Grožanem (nar. 1876), vl. jm. D. S. Gvozďevem, někdejší předválečným členem ruské sociálně-demokratické strany, který se po r. 1910 věnoval hospodářským otázkám.

⁴⁵ http://bigenc.ru/domestic_history/text/2106355 - [17. 7. 2021].

⁴⁶ CAP, A. *Svätý novomučedník a vyznavač patriarcha Tichon (Bellavin)*. Prešov : Prešovská univerzita, 2002, 163 s.; MANUIL (Lemešovskij, V. V.). Tichon. In *Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie*, 6. Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie, 1989, s. 257–293; VINOGRADOV, V. O některých vážnějších momentach posledného perioda i dejateľnosti svätjšego patriarcha Tichona (1923 - 1925 gg.). In *Cerkovno - istoričeskij vestnik*, 1998, roč. 1, č. 1, s. 8 - 40.

⁴⁷ RGASPI (Ruský státní archiv sociální a politické historie Moskva), f. 17, op. 163, d. 261, l. 23 - 25; KURLJANDSKIJ, I. *Neizvestnyj dokument o Patriarhe Tihone. Iz deloproizvodstva Politbjuro CK. 1922 god* - <http://igorkurl.livejournal.com/361623.htm>. [12. 7. 2021].

na straně sovětů může vůči němu existovat nedůvěra. Proto je ochoten přicestovat v pozici zajištěné osoby a souhlasí, že bude po celou dobu pobytu nejen pod dohledem „Čeky“,⁴⁸ ale, je-li to třeba, půjde prostě i do vězení.

Z Krasinova dopisu, který dostal k posouzení a vyjádření do rukou nejen tajemník ústředního výboru komunistické strany Vjačeslav Molotov (1890 - 1986) a předseda Revolučního vojenského výboru Lev Trockij (1879 - 1940), ale i samotný Stalin, stojí za citaci ještě jeho v podstatě pozitivní pohled na Gerovského počínání, neboť vezmeme-li v úvahu kontext minulosti tohoto muže, pak povaha jeho činu má silně kontroverzní nádech. Krasin mj. píše: Gerovskij „není ani socialistou, ale v posledních letech přešel na sovětskou orientaci“. Vychází z toho, že „z hlediska Karpatské Rusi jakákoliv vláda Ruska zasluhuje podporu, jelikož je vládou národního sjednocení Ruska“. Takové cíle podle Gerovského názoru sleduje v posledních letech i sovětská vláda. „Celá politika Karpatské Rusi směřuje výhradně ke snaze sjednotit se s Ruskem a Karpatští Rusové jsou připraveni dát všechny síly ve prospěch sovětské moci“.⁴⁹ Ze špiček tehdejší sovětské politiky Gerovského projekt kladně přijal také lidový komisař zahraničí Georgij Čičerin (1872 - 1936). Jeho nositele vnímal jako „ideového agenta“ a „soudruha“ a za nezbytnost označoval uvolnit pro něj finanční prostředky ve výši 1 650 britských liber šterlinků. Ve zprávě určené Politbyru ze 13. června 1922 vyzdvihl význam Gerovského působení na Podkarpatské Rusi a měl povědomí i o jeho stycích s generálem Kutěpovem.⁵⁰

Pozorné čtení dokumentů vztahujících se k této kauze ukazuje, že jednotliví politikové Gerovského více „kádrovali“ (kupodivu jeho výsledný obraz nebyl negativní) a řešili otázku jeho pozvání do Moskvy, než že by se zabývali jádrem jeho návrhu. Trockij nakonec doporučil, aby závěrečný stanovisko vypracovali náměstci lidového komisaře zahraničí Maxim Litvinov (1876 - 1951)⁵¹ a Státní politické správy (GPU)⁵² Josif Unšlicht (1879 - 1938). Konečně bylo realistické: do Moskvy může přijet, ale jeho pobyt bude monitorován tajnými službami. Přímé jednání Gerovského s lidovými komisaři není vhodné, rozhovory povede GPU. Hodnotu jeho nabídky lze posoudit teprve na základě osobního kontaktu. Přechod generála Kutěpova na sovětskou stranu by měl v současné chvíli pro nás jistý význam, ale ne takový, jaký mohl mít před několika měsíci. Gerovskij je bývalý wrangelovec,⁵³ účastník bojů proti Rudé armádě a nedá se vyloučit, že je agentem Dohody.⁵⁴ K otázce vysvěcení biskupa pro Podkarpatskou Rus se zpravodajové nevyjádřili, pravděpodobně měla být otevřena až v rámci osobního jednání v Moskvě.

⁴⁸ Tajná policie sovětského Ruska - Všeruská mimořádná komise pro boj s kontrarevolucí a sabotáží při Radě lidových komisařů RSFSR.

⁴⁹ KURLJANDSKIJ, I. *Neizvestnyj dokument o Patriarhe Tihone. Iz deloproizvodstva Politbjuro CK. 1922 god* - <http://igorkurl.livejournal.com/361623.htm>. [12. 7. 2021]

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ V l. 1926 - 1939 pak řídil zahraniční politiku SSSR nejprve jako náměstek a potom lidový komisař. Ve 20. a 30. l. byl častým hostem v Mariánských Lázních. Srov. [https://www.hamelika.cz/?cz_maxim-maximovic-litvinov-\(1876-1951\),2](https://www.hamelika.cz/?cz_maxim-maximovic-litvinov-(1876-1951),2) - [8. 7. 2021]

⁵² Nástupnická organizace „Čeky“ zřízená v r. 1922.

⁵³ Bělogvardějský generál baron Pjotr Nikolajevič Wrangel (1878 - 1928).

⁵⁴ KURLJANDSKIJ, I. *Neizvestnyj dokument o Patriarhe Tihone. Iz deloproizvodstva Politbjuro CK. 1922 god* - <http://igorkurl.livejournal.com/361623.htm>. [12. 7. 2021]

Sovětské Politbyro 8. července 1922 doporučující stanovisko ke Gerovského návrhu akceptovalo. Zda však za ním na Podkarpatskou Rus došlo telegrafické či jinak doručené pozvání do Moskvy, nevíme. S velkou mírou pravděpodobnosti můžeme tuto věc vyloučit, resp. je nutno k této kauze dále hledat archivní dokumenty. S odstupem času musíme však konstatovat, že celý projekt A. Gerovského nebyl natolik realistický, aby měl naději na úspěch. Kromě toho situace v sovětském Rusku se i v oblasti církevní politiky rychle měnila. Poměry v pravoslavném hnutí na Podkarpatské Rusi v polovině roku 1922 byly sice nadále málo utěšené, avšak šance na vysvěcení biskupa z řad místního kněžstva a pocho-pitelně se závazky vůči ruskému světiteli stále klesala, resp. byla mizivá. V každém případě však případ hodně vypovídá o samotném tvůrci konceptu, monarchistovi a celoživotním kritikovi sovětského režimu.

V čele Ústředního výkonného výboru náboženských obcí Karpatoruské pravoslavné církve (1923 - 1924)

Gerovského koketování se sovětským režimem, které můžeme při dobré vůli v církevní dimenzi jeho projektu vnímat třeba i jako jednu z pragmatických variant pokusů o nalezení vůdčí osobnosti pro pravoslavné hnutí na Podkarpatské Rusi, nebylo v tomto smyslu výjimečnou akcí. Už jsme se zmínili o tom, že od r. 1921 se naděje pravoslavných upínaly k osobnosti srbského vladyky Dositeje (Vasić), který začal do poměrů reálně zasahovat a udělal první kroky vedoucí k vybudování podkarpatoruské eparchie v jurisdikci Srbské pravoslavné církve. Chybou však bylo, že saboru jeho církve se nepodařilo odhadnout objem úkolů, které je schopna zvládnout jedna osoba. Současně totiž řídil svou vlastní eparchii v Niši, byl delegátem pro Církev československou v Praze a biskupem (správcem) církve na Podkarpatské Rusi, pokud pomineme fakt, že jako funkcionář plnil řadu dalších zadání pro zajištění vnitřního chodu mateřské církve. Není divu, že v situaci, která vyžadovala každodenní intenzivní organizační práci, byl na Podkarpatské Rusi spíše hostem než opravdovým biskupem sjednotitelem a tvůrcem. Proto se objevují snahy tuto situaci řešit. Vakuum otevřelo prostor také pro nové zásahy a aktivity A. Gerovského. Od r. 1923 je můžeme sledovat díky dochovaným pramenům relativně systematicky, příp. alespoň v hlavních rysech.

Zdá se, že poprvé se Gerovskij „oficiálně“ zapojil do aktivit pravoslavné církve na Podkarpatské Rusi v únoru 1923, kdy patřil mezi velmi aktivní účastníky sjezdu volených zástupců 63 náboženských obcí z Podkarpatské Rusi v Ize poblíž Chustu.⁵⁵ Vstupoval na něm v postavení „sekretáře“ (tajemníka) shromáždění, což vypovídá o jeho autoritě a pověsti v hnutí, byť hlavní slovo měli Dimitrij Simulik, Matvej Vakarov a Cyril Prokop. Schůze sama o sobě měla význam především jako projev „náзору zdola“, zevnitř pravoslavného hnutí, jako výraz

⁵⁵ AMZV Praha, f. Teritoriální odbory, 2. sekce (1919 - 1939), kart. 60 - Složka Pravoslavná církev československá, č. j. 026486, 24. 2. 1923; DAZO Užgorod, f. 28, op. 7, d. 104, l. 3; AKPR Praha f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919), sig. PR 1886, inv. č. 584, č. 122/23, 22. 2. 1923; Sjezd pravoslavného duchovenstva z Podkarpatské Rusi. In Čech, 1923, roč. 48, č. 40, 11. 2., s. 5; Sjezd pravoslavné církve v Podkarp. Rusi. In *Národní listy*, 1923, roč. 63, č. 40, 11. 2., s. 2; Shizmatickij kongres. In *Svoboda*, 1923, roč. 24, č. 5, 11. 2., s. 3.

vůle a představ zástupců pravoslavně věřícího obyvatelstva a jeho duchovenstva nepřilíš spokojeného s postupem Srbské pravoslavné církve a československých orgánů při organizaci církve. Z řad řečníků tu zazněla slova kritiky na praktiky při přestupu věřících z řeckokatolické do pravoslavné církve a na mechanismy řešení problematiky záboru kostelů, které pravoslavní museli vracet řeckokatolické církvi jako jejich majiteli. Za zásadní považujeme stanovisko delegátů k organizaci církve. Požadovali ustavení samostatné podkarpatoruské eparchie se sídelním biskupem, jímž měl být buď Srb nebo Rusín žijící v zemi. Za nejvhodnějšího kandidáta označili igumena Alexije (Kabaljuk). Dočasně, do přijetí konečného rozhodnutí považovali za přijatelné, aby v čele eparchie stáli biskup Dositej (Vasić) a jeho vikář Gorazd (Pavlík).⁵⁶ Neméně důležité bylo zaujetí odmítavého stanoviska k aktivitám pražské České náboženské obce pravoslavné na Podkarpatské Rusi. Shromáždění delegátů rozhodlo vyslat A. Gerovského společně s C. Prokopem do Bělehradu s cílem prosadit zmíněné záměry ve vedení Srbské pravoslavné církve, resp. prosadit jmenování sídelního biskupa na Podkarpatskou Rus.⁵⁷

Gerovskij pověření sjezdu k cestě do Srbska přijal. V archivu synodu Srbské pravoslavné církve se dochoval protokol o jednání členů synodu s oběma účastníky delegace, které proběhlo 31. března 1923. Obsahuje hlavní teze usnesení z Izy a jeho přílohu tvoří záznam izského shromáždění společně s Gerovského memorandem, v němž je podrobně popsána situace v náboženské oblasti na Podkarpatské Rusi. Zdá se, že právě posledně jmenovaný dokument měl pro průběh bělehradského jednání největší význam. Vedle analýzy poměrů jeho autor totiž předložil jednajícím také nový personální návrh, jenž protokol schůze v Ize neobsahuje a který se členům synodu jevil zřejmě jako optimální řešení a východisko ze situace. Gerovskij synod ubezpečil, že pravoslavné náboženské obce sice vladyku Dositeje (Vasić) uznávají za svého biskupa, avšak současně prosí, aby kvůli jeho značné pracovní angažovanosti a plnění povinností člena synodu dostal pomocníka – vikáře v postavení administrátora eparchie. Za nejvhodnějšího kandidáta na tuto funkci označil ruského biskupa Sergije (Koroljov, 1881 - 1952).⁵⁸ Gerovskij argumentoval dlouholetými kontakty biskupa Sergije s Karpatorusy⁵⁹ a sliboval zajistit souhlas se jmenováním nejen u kandidáta, ale také ze strany kompetentního metropolity Jevlogije (Georijevskij, 1868 - 1946).⁶⁰ Když vladyka Dositej vyslovil s návrhem souhlas, neboť biskupa vnímal jako plně loajálního vůči sobě i srbské církvi a zdůraznil, že arcibiskup uznává práva Srb-

⁵⁶ AMZV Praha, f. Teritoriální odbory, 2. sekce (1919 - 1939), kart. 60 - Složka Pravoslavná církev československá – zpráva viceguvernéra Ehrenfelda MZV v Praze, 14. 3. 1923.

⁵⁷ Arhiv Svetog arhijerejskog sinoda (ASAS) Belgrad - Protokol Sobranija vybornyh predstavitelej pravoslavnyh obshhin Karpatskoj Rusi..., 13. 2. 1923, l. 2.

⁵⁸ Arcibiskup Sergij (Koroljov). In MAREK, P. - BUREHA, V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 - 1953*. Brno : CDK 2008, s. 458 - 478.

⁵⁹ ASAS Belgrad. Pis'mo A. Gerovskogo v Sinod SPC, 31. 3. 1923, l. 3.

⁶⁰ BOGDANOVA, T. A. - KLEMENTIJEV, A. A. - KOSIK, V. I. Jevlogij (Georgijevskij). In : *Pravoslavnaja enciklopedija*, 17. Moskva : Cerkovno naučnyj centr Pravoslavnaja enciklopedija, 2008, s. 161 - 168; MANUIL (Lemešovskij). Jevlogij. In Die russischen orthodoxen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965, 3. Erlagen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie, 1984, s. 119 - 130; NIVER, A. *Pravoslavnyje svjaščenoslužiteli, bogoslovy i cerkovnyje dejateli v Zapadnoj i Centralnoj Evrope*. Moskva – Pariž : Russkij put', 2007, s. 191 - 193.

ské pravoslavné církve na Podkarpatské Rusi,⁶¹ synod návrh podpořil a předal ho k potvrzení patriarchovi Dimitrijovi (Pavlovič, 1846 - 1930).⁶² Rusofil Gerovskij mohl být spokojen, že správa pravoslavné církve v zemi přejde alespoň dočasně do rukou ruského archijereje. Důvody, proč ke jmenování biskupa Sergije biskupským administrátorem nakonec nedošlo, neznáme. Domníváme se, že po vzniku pražského pravoslavného arcibiskupství v čele s arcibiskupem Sawatijem (Vrabec, 1880 - 1959),⁶³ kdy se na Podkarpatské Rusi rozvinul zápas mezi dvěma skupinami pravoslavných o jurisdikční příslušnost, chtěla mít Srbská pravoslavná církev nad tímto územím pevnou kontrolu.

Výběr Gerovského do delegace vyslané do Bělehradu byl nesporně výrazem důvěry, kterou k němu pravoslavní na Podkarpatské Rusi pociťovali. Za další její projev a svým způsobem i za vyvrcholení působení tohoto muže v počáteční fázi jeho angažovanosti v pravoslavném hnutí v regionu považujeme volbu Gerovského do funkce předsedy Ústředního výkonného výboru náboženských obcí Karpatoruské pravoslavné církve. Uskutečnila se na shromáždění zástupců 64 náboženských obcí 16./24. dubna 1923 ve vesnici Buštinu.⁶⁴

Ústřední výbor nebyl v pravém slova smyslu církevní institucí a sám měl sebereflexi mluvčího pravoslavného hnutí v celé zemi. Naopak státní správa ho považovala za nereprezentativní orgán, neboť prý neměl mandát členské základy církve a vůdčí místo v něm zaujaly osoby silně zaujaté proti Čechům a všemu českému.⁶⁵ V každém případě je skutečností, že za Gerovského vedení v l. 1923 - 1924 sehrál na Podkarpatské Rusi výraznou roli. Na jeho půdě byla formulována stanoviska k zásadním dobovým problémům pravoslavného hnutí v zemi a Gerovského vidíme v čele úsilí o jejich prosazení do života církve. Na tomto místě nemáme dost prostoru pro to, abychom tuto tezi mohli podrobně rozvést. Proto jen ve výčtu naznačíme hlavní oblasti jeho zájmu a vystupování.

1. Odmítl státní koncepci vytvoření jednotné pravoslavné církve působící na celém území Československé republiky s ústředím v Praze.⁶⁶
2. Sledoval ideu budování karpatoruské pravoslavné eparchie v jurisdikci Srbské pravoslavné církve.⁶⁷ V otázce výběru eparchiálního biskupa kolísal

⁶¹ ASAS Belgrad. Pis'mo episkopa Dosifeja (Vasich) k patriarhu Dimitrija (Pavlovicha), 31. 3. 1923, l. 1.

⁶² ASAS Belgrad. Protokol zasedání Sinoda SPC, 31. 3. 1923, l. 1-3.

⁶³ MAREK, P. - BUREHA, V. - DANILEC, J. *Arcibiskup Sawatij (1880 - 1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2009, 250 s.

⁶⁴ ASAS Belgrad. Protokol sobranija predstavitelej pravoslavnyh obshhin v s. Bushtino, 29. 4. 1923, l. 1.; NA Praha, f. PMR, sig. 262, kart. 141 – zpráva prezidia politické správy Podkarpatské Rusi určená prezidiu ministerstva vnitra, 9. 6. 1923; Archiv (spisovna) Olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku (dále APC), f. Matěj Pavlík-Gorazd, složka Srbská církev.

⁶⁵ NA Praha, f. PMR, sig. 263/2-3, kart. 143 – zpráva viceguvernéra Podkarpatské Rusi PMV, 27. 5. 1927.

⁶⁶ Srov. MAREK, P. Protopresbyter Miloš Červinka a Podkarpatská Rus (1922–1930). In *Naukovi zapiski Bogoslovsko-istoričnogo naukovu-doslidnogo centry im. archimandrita Vasilija (Pronina)*. Užgorod : Karpati, 2020, č. 7, s. 223 - 258.

⁶⁷ Srov. např. ASAS. Gerovskij O., Oleksij (Kabaljuk), arhimandrit. List na im'ja episkopa Dosifeja (Vasicha), Srems'ki Karlovci, 6. 10. 1923, l. 2.

mezi podporou kandidáta pocházejícího z duchovních žijících na Podkarpatské Rusi⁶⁸ a vladyky delegovaného Srbskou pravoslavnou církví.

3. Podpořil úsilí Srbské pravoslavné církve o uzavření dohody mezi Československem a Královstvím SHS, která vyústila de facto v československý souhlas s přijetím pravoslavných žijících v zemi do výhradní jurisdikce bělehradského patriarchátu.⁶⁹ Schvaloval misi vladyky Dositeje (Vasić) na Podkarpatské Rusi a vycházel jí vstříc.⁷⁰
4. V zápase o jurisdikční orientaci pravoslavné církve na Podkarpatské Rusi mezi bělehradským a konstantinopolským patriarchátem⁷¹ podpořil nároky srbské církve. Postavil se do čela boje⁷² proti snaze pražského arcibiskupství rozšířit svou působnost také na území Podkarpatské Rusi a měl velký podíl na vypovězení biskupa Venjamina (Fedčenkov, 1880 - 1961) z Československa.⁷³
5. Byl nositelem kritiky státní církevní politiky vůči Podkarpatské Rusi, kterou označoval za vměšování do vnitřních záležitostí a požadoval okamžitou realizaci saintgermainské mírové smlouvy zaručující zemi autonomii. Za východisko pro stabilizaci tamních náboženských a církevních označoval z autonomie vyplývajícího ustavení podkarpatoruského sněmu jako jediného kompetentního orgánu v těchto záležitostech. Souhlas širší veřejnosti se svými postoji se snažil zajistit vydáváním a rozšiřováním letáků⁷⁴ jako jednoho z účinných nástrojů agitace a propagandy.

Shora uvedený výčet aktivit celkem jasně dokazuje, že Gerovského snahy v podkarpatoruském pravoslavném hnutí měly čistě politicko-organizační ráz a postrádaly jakýkoliv spirituální rozměr. Proto není nijak překvapivé, že v okamžiku vzniku duchovní konsistoře na shromáždění v Chustu 2. října 1924 byl Ústřední výkonný výbor likvidován.⁷⁵ Gerovskij tím ztratil v místním pravoslav-

⁶⁸ APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd - složka Korespondence s duchovními, dopis A. Gerovského biskupu Gorazdovi, Sremské Karlovce, 9. 10. 1923, s. 2.

⁶⁹ Srov. např. APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd - složka Korespondence Podkarpatská Rus, A. Gerovskij: Na pamět. Předáno ministru zahraničí Benešovi, 7. 2. 1924; dopisy A. Gerovského biskupu Gorazdovi, 9. 2. 1924 a gubernátorovi A. Beskydovi, 8. 2. 1924.

⁷⁰ DAZO Užgorod, f. 28, op. 7, d. 104, l. 6; AKPR Praha, f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919), sig. PR 1886, inv. č. 584, č. 411/23, 9. 6. 1923.

⁷¹ MAREK, P. K problematice tzv. Sawatijova rozkolu v pravoslavné církvi v meziválečném Československu. In *Časopis Matice moravské*, 2020, roč. 139, č. 1, s. 129–148; Spor o jurisdikci nad pravoslavnými na Podkarp. Rusi. In *Rusin*, 1923, roč. 1, č. 217. 11., s. 3.

⁷² Srov. např. APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, složka Korespondence Podkarpatská Rus – dopis A. Gerovského biskupu Gorazdovi, 14. 10. 1924; NA Praha, f. PMR, sig. 262, kart. 141 – prezidium politické správy Podkarpatské Rusi PMV, 4. 6. 1923.

⁷³ MAREK, *Obtížný cizinec*, s. 222 - 229.

⁷⁴ AKPR Praha, f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919), sig. PR 543, inv. č. 627, č. II-10658/24, 14. 10. 1924 a tamtéž, 27. 11. 1924; AMZV Praha, f. Teritoriální odbory, 2. sekce (1919 - 1939), kart. 62 - Složka Pravoslavná církev československá, překlad letáku, příl. dokumentu č. II-12307/24, 27. 11. 1924.

⁷⁵ AKPR, f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919), sig. PR 543, inv. č. 627, č. II-12307/24, 27. 11. 1924; AMZV Praha, f. Teritoriální odbory, 2. sekce (1919 - 1939), kart. 60, složka církevní věci – prezidium politické správy PR PMV, 14. 10. 1924.

ném hnutí oficiální pozici, což mu pochopitelně vadilo, avšak v žádném případě neznamenovalo zastavení jeho aktivit. Změnilo se pouze to, že u svého jména na dokumentech přestal uvádět „předseda Ústředního výkonného výboru“ a začal vystupovat jako samostatný „předseda pravoslavné organizace“.⁷⁶

Závěr

Alexej Gerovskij patří mezi osobnosti, které v pravoslavném hnutí v Československu ve 20. letech 20. století na sebou zanechaly výraznou stopu. Přestože se nejedná o postavu nejméně ve středoevropské historiografii neznámou především díky kontroverzním politickým aktivitám souvisejícím s problematikou autonomie Podkarpatské Rusi a iredentou, téma podílu Gerovského na organizačním formování pravoslavné církve v Československu zůstávalo v podstatě nezpracované. Naše studie je prvním pokusem o reflexi aktivit tohoto politika a organizátora v pravoslavném hnutí se zaměřením na území Podkarpatské Rusi v počátečním období jeho působení v zemi do roku 1924. Jaké výsledky přinesl náš výzkum opřený především o archivní prameny? Chceme zdůraznit, že naše závěry se týkají pouze počáteční fáze jeho působení v pravoslavném hnutí, jsou tedy předběžné. Bude třeba zhodnotit ještě Gerovského aktivity do r. 1929 a v letech po skončení 2. sv. války. Do poválečných poměrů v církvi sice nezasahoval, ovšem svou reminiscenčně laděnou publicistikou, mající vliv na veřejnost, včetně historické obce, vytvářel obraz její podoby ve 20. letech.

1. Výzkum potvrdil a rozšířil kontroverzní charakter Gerovského osobnostního profilu.
2. Jako rusofil se pokusil vytvořit vazbu pravoslavného hnutí na Podkarpatské Rusi s Ruskou pravoslavnou církví.
3. Po nezdaru těchto snah změnil koncepci a veškerá jeho činnost směřovala k etablování Srbské pravoslavné církve v Československu. Podpořil její nároky na uplatnění jurisdikčních práv, přijal koncepci budování podkarpatoruské eparchie a ztotožnil se s cíli Dositejovy mise v Československu. Postavil se proti působení pražského arcibiskupství na Podkarpatské Rusi a negoval úsilí jeho biskupa Venjamina (Fedčenkova) o organizaci pravoslavného hnutí.
4. Odmítal akceptovat církevní politiku československé vlády vůči Podkarpatské Rusi, postavil se proti vizi konstituování jednotné celostátní pravoslavné církve v Československu a zkresloval údaje o cílech státu a stavu pravoslavného hnutí na Podkarpatské Rusi využíval pro své politické zájmy směřující k prosazení autonomie země a sloužící iredentě.
5. Gerovského aktivity, v podmínkách vyžadujících pro dosažení konsolidace náboženských poměrů a vybudování standardní pravoslavné církve v Československu přijímání kompromisů, nepřispívaly k uklidnění situace.

⁷⁶ ASAS Belgrad. O. Gerovskij. Telegrama do Synodu SPC, 4. 1. 1924; NA Praha, f. MŠNO, sig. 47 VII, i. č. 1342 – sdělení viceguvernéra Podkarpatské Rusi MŠNO, 7. 10. 1924; totéž f. PMR, sig. 263, kart. 42.

SEZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ZDROJŮ

Prameny

- Archiv Kanceláře prezidenta republiky (AKPR), Praha, f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919).
- Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR (AMZV), Praha, f. Teritoriální odbory, 2. sekce (1919 - 1939).
- Archiv Národního muzea (ANM), Praha, f. Antonín Hajn.
- Archiv (spisovna) Olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích na Slovensku (APC), Olomouc f. Matěj Pavlík-Gorazd.
- Arhiv Pravoslavne eparhije niške (APEN), Niš.
- Arhiv Svetog arhijerejskog sinoda Serbskoj Pravoslavnoj Cerkvi (ASAS), Belgrad.
- Deržavnij archiv Zakarpatskoj oblasti (DAZO), Užhorod, f. 28.
- Národní archiv (NA), Praha, f. Předsednictvo ministerské rady, sig. 263/2-3; f. Ministerstvo školství a národní osvěty, sig. 47 VII.
- Rossijskij gosudarstvennyj archiv socialnoj i političeskoj istorii (RGASPI), Moskva, f. 17.

Literatura

- BESKID, K. *Marmaroš. Užhorod* : b. n., 1929.
- BESKID, K. *Obrázky z bývalého maďarského raja. Monstrosní proces v Marmarošské Sihoti*. Hust : Novotný a Bartošek, 1926.
- BOGDANOVA, T. A. - KLEMENTIJEV, A. A. - KOSIK, V. I. Jevlogij (Georgijevskij). In : *Pravoslav-naja enciklopedija*, 17. Moskva : Cerkovno naučnyj centr Pravoslavnaja enciklopedija, 2008, s. 161 - 168.
- CAP, A. *Svätý novomučedník a vyznávající patriarcha Tichon (Bellavin)*. Prešov : Prešovská univerzita, 2002.
- CORANIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 - 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.
- DANILEC, J. Peresliduvanija russiniv za viru v Avstro-Ugorščini na prededodni Peršoi svitovoj vojni (do 100-riččia drugovo Marmaroš-Sigotskogo procesu 1913–1914 rr.) In *Rusin* (Kišinev), 2013, č. 4, s. 16 - 31.
- DANILEC, J. Pravoslavnij ruch u s. Iza na počatku XX st. u svetli novych archivnich dokumentiv. In *Naukovij visnik Užgorodskogo universitetu*, serija Istorija, 2018, č. 38/1, s. 18 - 27.
- DANILEC, J. *Pravoslavnaja cerkva na Zakarpatiji u peršij polovini XX stolitija: monografija*. Užhorod : Karpati, 2009.
- DANILEC, J. - MAREK, P. Success, or Defeat? On the Orthodox Mission of the Serbian Bishop Dositheus (Vasić) in Czechoslovakia in 1920-1926. In *Kultúrne dejiny*, 10, 2019, roč. 10, č. 2, s. 197 - 227.
- DANILEC, J. Vtoroj Marmaroš-Sigotskij process protiv pravoslavnyh v Kararpatje v 1913 - 1914 godach. In *Istoričeskij ježegodnik*, 2009. Novosibirsk - Ripel : Institut istorii SO RAN, 2009, s. 128 - 141.
- DANDURAND, R. - HAMELIN, M. (ed.). *Raoul Dandurand, le sénateur-diplomate: mémoires, 1861 - 1942*. Quebec : Presses de l'Université Laval, Institut québécois des hautes études internationales : 2000.
- DOBOŠ, S. *Adolf Ivanovič Dobrjanskij. Očerki žizni i dejatel'nosti*. Prešov : SVKL, 1956.
- Dobrjanský, Adolf. In *Biografický lexikón Slovenska*, zv. II C - F. Martin : Slovenská národná knižnica, 2004, s. 272 - 273.
- Encyklopedija istorii Ukrajin*, T 2. Kijev : Naukové dumka, 2004.
- GONĚC, V. Autonomie Podkarpatské Rusi jako problém úrovně práva a právního myšlení. In *Česko-slovenská historická ročenka*. Roč. 2, č. 1. Brno : Masarykova univerzita, 1997, s. 71 - 82.

- FEJSAK, J. Působení biskupa Dositeje mezi Čechy po 1. světové válce. In *Pravoslavný teologický sborník*, 1987, roč. 14, s. 131 - 146.
- GORNSKÝ, J. *Komentované dokumenty k ústavním dějinám Československa*, sv. 1. Praha : Karolinum, 2005.
- HEIDLER, J. *Fr. L. Rieger či Ad. Iv. Dobrjanskij*. Bratislava : Filozofická fakulta univerzity Komenského, 1922. 8 s. Sborník filozofické fakulty, r. 1, č. 10.
- HRABEC, M. *K istorii Marmarošského processa. Dělo 94-ch. 29. 12. 1913 - 3. 3. 1914*. Užhorod, 1934.
- KÁRNÍK, Z. *České země v éře První republiky (1918 - 1938. Sv. 2. Československo a České země v krizi a v ohrožení (1930 - 1935)*. Praha : Libri, 2002.
- KONDAIČ, P. (ed.). *Christu veran do smrti. Sveštenoisповедnik Dositej zagrebački i vavedenski*. Beograd : Centra arhiepiskopija, 2008.
- KREDÁTUS, J. Podkarpatská Rus v poľskej politike (1937 - august 1938). In *Dejiny. Internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*, 2009, roč. 2, č. 1, s. 67 - 85.
- KURLJANDSKIJ, I. Neizvestnyj dokument o Patriarhe Tihone. Iz deloproizvodstva Politbjuro CK. 1922 god - <http://igorkurl.livejournal.com/361623.htm>. - [12. 7. 2021].
- MANUIL (Lemešovskij, V. V.). Jevlogij. In *Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie*, 3. Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie, 1984, s. 119 - 130.
- MANUIL (Lemešovskij, V. V.). Tichon. In *Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie*, 6. Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie, 1989, s. 257 - 293.
- MAREK, P. - BUREHA, V. - DANILEC, J. *Arcibiskup Sawatij (1880 - 1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2009.
- MAREK, P. *Biskup Gorazd (Pavlik): životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2019.
- MAREK, P. *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920 - 1924*. Olomouc : Univerzita Palackého 2015.
- MAREK, P. K dějinám pravoslavné církve na Podkarpatské Rusi v letech 1918 - 1938. In *Acta historica Neosoliensia*, 2016, roč. 19, č. 2, s. 52 - 77.
- MAREK, P. K problematice tzv. Sawatijova rozkolu v pravoslavné církvi v meziválečném Československu. In *Časopis Matice moravské*, 2020, roč. 139, č. 1, s. 129 - 148
- MAREK, P. „Obtížný cizinec“. *Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej (Vasić) a meziválečné Československo (1920 - 1939)*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2020.
- MAREK, P. - BUREHA, V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 - 1953*. Brno : CDK 2008.
- MAREK, P. Protopresbyter Miloš Červinka a Podkarpatská Rus (1922–1930). In *Naukovi zapiski Bogoslovsko-istoričnogo naukovno-doslidnogo centry im. archimandrita Vasilija (Pronina)*. Užgorod : Karpatis, 2020, č. 7, s. 223 - 258.
- MORÁVEK, J. Zákon o autonomii Podkarpatské Rusi z listopadu 1938: jeho příprava, projednávání a realizace. In *Východočeské listy historické*, 2001, č. 17 - 18, s. 229 - 240.
- PALOŠ, V. *Istorija Svjato-Pokrovskogo chramu-pamjatnika m. Užgoroda z 1921 po 1945 r.* Užgorod : TOV „RIK-Y“, 2020.
- PAŠAEVA, N. M. *Okurky instorii russkogo dviženija v Galičine 19 - 20 vv.* Moskva : Imperskaja tradicija, 2001.
- PEKAR, A. V. *Naris istorii cerkvi Zakarpatja*, 1. Rym : Vydavničestvo Otciv Vasylijan Misioner, 1967.
- PERÉNYI, J. *Iz istorii Zakarpatskich Ukraincev 1849 - 1914*. Budapest : Academy scientiarum Hungarica, 1957.
- POP, I. Adolf Dobrjanský - rusínský politik nové doby. In *Podkarpatská Rus. Časopis Společnosti přátel Podkarpatské Rusi*, 2018, č. 1, s. 7.
- POP, I. *Enciklopedija Podkarpatskoj Rusi*. Užgorod : Izdatelstvo B. Padjaka, 2001.
- POP, I. *Podkarpatská Rus. Osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha : Libri, 2008.

- PŠEJA, R. Autonomie Podkarpatské Rusi jako politicko-právní problém v prvních letech existence Československé republiky 1919 - 1921. In *Moderní dějiny : sborník k dějinám 19. a 20. století*. Praha : Historický ústav AV ČR, 2006, č. 14, s. 125 - 178.
- RADIČ, R. Srpska pravoslavná církev i pravoslavlje u Čechoslovačkej. In *Tokovi Istrojije*, 1997, č. 1 - 2, s. 93 -120.
- RAZGULOV, V. *Spodviznik archimandrita Kabaljuka – Aleksej Gerovskij*. Praha : „Russkaja premija“, 2008 - <http://www.premija-ru.eu/index.php?razdel=library&podrazdel=spodviznik-arximadrita-kabaljuka.php&lang=ru> – [23. 7. 2019]
- RYCHLÍK, J. - RYCHLÍKOVÁ, M. *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918 - 1946*. Praha : Vyšehrad, 2016.
- Stenografičeskij otčet iz sudebnoj rospravy Olgi Grabar i tovariščej*. Lvov 1882.
- SUŠKO, L. Podkarpatská Rus jako autonómna krajina pomníchovskej - druhej ČSR. In *Československá historická ročenka*. Brno : Masarykova univerzita, 1997, s. 145 - 163.
- SUŠKO, L. Rokovania o autonómii Zakarpatskej Ukrajiny od r. 1936 do leta 1938. In *Nové obzory. Spoločenskovedný sborník východného Slovenska*, zv. 15. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo 1973, s. 48 - 58.
- ŠIMA, P. G. J. Gerovskij. In *Duklja. Literaturno-chudožestvennyj i obščestvenno-političeskij almanach*. Prjašiv : 1959, T. 7, s. 65 - 66.
- ŠLEPECKIJ, I. S. G. J. Gerovskij. In: *Karpato-russkij kalendar „Lemko-Sojuza“* 1964. Yonkers (N. Y.), 1964, c. 101 - 113.
- ŠUVARSKÝ, J. *Biskup Gorazd: 1879 - 1979*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1979.
- ŠVORC, P. *Krajinská hranica mezi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919 - 1939)*. Prešov : Universum, 2003.
- ŠVORC, P. *Zakliata krajina. (Podkarpatská Rus 1918 - 1946)*. Prešov : Universum-EU, 1996.
- V. N.: K otázce pravoslavia a unie na východnom Slovensku. Snahy ľudu o návrat k pravoslaviu. (Prvý a druhý marmarošsko-sihotský proces). In *Pravoslavný teologický sborník*, 1971, roč. 3, s. 120 - 197.
- VANAT, I. *Narysy novitn'oji istorii ukrajinčiv schidnoji slovaččini*, zv. 1. 1918 - 1939. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, odbor ukrajinskej literatúry v Prešove, 1985.
- VEBER, V. Vasilij Kľučevskij, ruský historik evropského významu a jeho Moskevská škola. In *Historik v proměnách doby a prostředí 19. století* Brno : Matice moravská pro Historický ústav AV ČR a pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, 2007 s. 121 - 128.
- VINOGRADOV, V. *O někotorych važnějšich momentach poslednego perioda i dějatělnosti svatejšego patriarcha Tichona (1923 - 1925 gg.)*. In *Cerkovno - istoričeskij vestnik*, 1998, roč. 1, č. 1, s. 8 - 40.
- ZAPLETAL, F. A. I. *Dobryjanskij a naši Rusini: r. 1849 - 51*. Praha : vl. n. 1927.
- ŽEGUC, I. *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpatho-Ruthenien 1848 - 1914*. Wiesbaden : Harrassowitz, 1965.
- ŽUPANIČ, J. Max von Hussarek, Prozess in Marmaros-Szigeth und die Auflösung von Österreich-Ungarn. In *Prague Papers on History of International Relations*. Prague : UK, 2002, s. 91 - 108.

Internet

- <https://w.histrf.ru/articles/article/show/gierovskii-> [23. 7. 2019]
- <http://www.pravenc.ru/text/164843.html> - [23. 7. 2019]
- <http://www.premija-ru.eu/index.php?razdel=library&podrazdel=spodviznik-arximadrita-kabaljuka.php&lang=ru> – [23. 7. 2019]
- <http://religiocivilis.ru/hristianstvo/christ-g/8155-gerovskie-.html> - [2. 8. 2019]
- <http://www.stavropigion.lviv.ua/index.html> - [2. 8. 2019]
- http://www.franko.lviv.ua/Subdivisions/um/um4-5/Statti/5-KYRYCHUK_Oleksandra.htm – [2. 8. 2019]
- http://www.hrono.ru/biograf/bio_b/bobrinskiva.php - [9. 7. 2021]

https://bigenc.ru/military_science/text/2233837 - [9. 7. 2021]

ymi-a-ceskoslovenskem-podepsana-v-saint-germain-en-laye-dne-10-zari-1919/smlouva-c-508-1921-sb-mezi-celnymi-mocnostmi-spojenymi-i-sdruzenymi-a-ceskoslovenskem-podepsana-v-saint-germain-en-laye-dne-10-zari-1919 - [10. 7. 2021]

Ústava 1920 (psp.cz) [10. 7. 2021]

http://bigenc.ru/domestic_history/text/2106355 - [17. 7. 2021]

[https://www.hamelika.cz/?cz_maxim-maximovic-litvinov-\(1876-1951\),2](https://www.hamelika.cz/?cz_maxim-maximovic-litvinov-(1876-1951),2) - [8. 7. 2021]

<https://www.aspi.cz/products/lawText/1/2789/1/2/smlouva-c-508-1921-sb-mezi-celnymi-mocnostmi-spojenymi-i-sdruzen>

OKTATÁSSZERVEZÉS AZ ELSŐ CSEHSZLOVÁK KÖZTÁRSASÁGI EGYETLEN MAGYAR FŐISKOLÁJÁN

STRÉDL Terézia¹

Organization of education at the only Hungarian university in the period of the first Czechoslovak Republic

The town of Lučenec played an important role from the viewpoint of Hungarian Reformed education. From the 16th century, the town's population was almost completely Reformed. There was a Reformed school, then a secondary grammar school, and a higher secondary grammar school. In the area of today's Slovakia, there was only one secondary grammar school, at which the department of theology functioned since the 19th century. The subject of this study is a Theological Academy, which was established rather out of an emergency in the 1920s, in order to partially ensure the existence of the future Reformed pastors. The Academy was ruled by the Reformed orthodoxy as well as by liberal theology, all in the spirit of ecumenism. The Czechoslovak Republic never recognized the Academy as a university institution; the Republic closed it in 1926 but it was reopened due to the pressure from abroad and it existed until 1938. In this study, the author deals with the brief history of the Academy and with the presentation of the pedagogical process, with the curriculum, and with the subjects. The organization of the study and of the Academy itself was different from the other traditional theological schools, as it had to adapt to not always ideal conditions. In 1927, 41 students studied at the Academy. Many teachers belonged to the teaching staff, most of them were Reformed pastors active at local parishes, but some of them were from Budapest. The teachers were expected to not only teach but also to prepare study materials for the students.

Keywords: Lučenec, Theological Academy, Reformed priests, organization of the study.

Előzmények és a teológia létrehozása

Losonc városa és a város református gyülekezete - a magyar református oktatástörténet szempontjából - kiemelkedő helyet foglal el a hozzá mérhető városok sorában. Itt most nem áll módunkban még egy felületes oktatástörténeti áttekintés sem adni, csupán utalunk arra, hogy 1590-ben a város lakossága szinte egy emberként tért át a kálvini hitre. Ebből az alapból sarjadt ki egy református intézményrendszer: iskolák, gimnázium és főgimnázium. Valóban csak utalunk Kármán József írónk - a Fanny hagyományai szerzőjének felmenője Losonc neves református iskoláinak rektorai voltak. A XVII. század közepén, itt működött az egyetlen református kollégium, gimnázium a Felvidéken és Losoncon „a hajdani református gimnáziumnak jó hírű teológiai tanszéke is volt a XIX. század elején”². Vagyis a teológusképzésnek volt már múltja a városban, de a tanulmányunk

¹ PaedDr. Strédl Terézia, PhD., Selye János Egyetem Tanárképző Kar, mail: stredlt@ujs.sk

² BÖSZÖRMÉNYI, I. A losonci Református Teológiai Szeminárium. In *Gömörország I.*; 2000/3-4; 19-22.p

tárgyát képező Losonci Teológiai Akadémia mégsem ezekre az alapokra épült, hanem azt a kényszer szülte a 20. század első felének közepén.

A vesztes első világháborút lezáró trianoni békeszerződés, két részre vágta a történelmi Dunántúli Református Egyházkerületet és a Tiszáninneni Református Egyházkerületet is. A Csehszlovákiához került reformátusság teológia nélkül maradt. Nem volt biztosított a lelkész-utánpótlás. A csehszlovák állam nem fogadta el a magyarországi illetőségű lelkészek szolgálatát és nem folyósította számukra az állami kereset-kiegészítést. Így azok a református lelkészek, akik nem kapták meg a csehszlovák állampolgárságot, vagy akiktől megvonta az állam az állampolgárságot, elhagyták Csehszlovákiát³. A húszas években már mutatkozott lelkészhiány.

Az egyház vezetése próbálkozott a helyzet megoldásával és már 1920-ban felvetődött egy saját lelkészképző intézet felállításának kérdése, de a megvalósulásra még öt évet kellett várni.

Az állam részéről megfogalmazódott egy konkrét feltétel: Csehszlovákiában csak az lehetett lelkész, aki az ország területén végezte el a VIII. gimnáziumi osztályt és Csehszlovákiában érettségizett. Ez a szabály eleve ellehetetlenítette azt, hogy magyarországi teológiák végzettjei érkezzenek szolgálatba a felvidéki lelkészhiány enyhítésére.

Pozsonyban volt egy olyan elképzelés, hogy az evangélikusokkal közösen fenntartott teológián tanulhatnának a református teológusok is, de ezt a lehetőséget a református egyház vezetősége elutasította. Hasonló választ adott az egyház arra a felajánlásra is, hogy a prágai huszita teológián tanulhatnának a református teológusok. Az elzárkózás okai között nem csupán felekezeti, vagy hitelvi indokok húzódtak meg. Az egyházvezetők elutasításának volt egy erős nemzeti(ségi) összetevője. Sörös Béla, a losonci teológia későbbi igazgatója ki is mondta, hogy „huszita papokra nincs szüksége a magyar református egyháznak”⁴.

A református egyház vezetése már 1922-ben megbízást adott egy munkacsoportnak arra, hogy dolgozza ki egy saját lelkészképző intézet működését és vegye számba az intézmény fenntartásának szükségleteit. Vagyis párhuzamosan indult el a fenntartás és az oktatásszervezés előkészítése. A munkacsoport több koncepciót is letett az egyházvezetés asztalára. A költségvetéseket és a strukturális tervek ismertetését mi itt most mellőzzük.

A Losonci Teológiai Akadémia, hosszas előkészületek és nehézségek után, 1925 szeptemberében megnyitotta kapuit és ezzel megindult a Szlovenszkói és

³ A református lelkészek és tanítók állampolgárságának kérdésében lásd: SOMOGYI, A. A (cseh) szlovák állampolgárság hatása a felvidéki magyar református lelkészek szabad szolgálatvégzésére a két világháború közötti időszakban. In *Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Univerzity J. Selyeho - 2014: "Vzdelávanie a veda na začiatku XXI. storočia" - Sekcie teologických vied a humanitných vied*. Komárno : Univerzita J. Selyeho, 2014, CD-ROM, 71-78.p ISBN 978-80-8122-104-0.

⁴ SOMOGYI, A. A Losonci Teológiai Akadémia tudományművelése. In *Teológiai Fórum*. Évf. 8, sz. 1 (2014), p. 92-125. ISSN 1337-6519. A témában lásd még: LÉVAI, A. Református felsőoktatás a Felvidéken a 20. században. In Kováts-Németh Mária - Lévai Attila - Szabó Péter (szerk.). *A Magyarország megtartó ereje III. Középszintű állami és felekezeti iskolák, tanítóképzők és árvaházak 1869-1949*. Győr : Palatia Nyomda és Kiadó kft., 2019.

Kárpátaljai Egyetemes Református Keresztyén Egyház saját lelkészképzése. A teológiai akadémia mögé beállt a losonci református gyülekezet a maga gimnáziumával és 7000 kötetes könyvtárával.

Az oktatás rendszere

Az intézmény megbízott igazgatója Sörös Béla losonci református lelkipásztor lett, akinek nagyon jó skóciai kapcsolatai voltak. Maga is tanult Edinburghban⁵. Ennek köszönhető, hogy a losonci teológia nem a magyar teológiák képzési modelljét vette át, hanem, a XIX. századi skóciai lelkészképzés módszerére alapozott. Az ún. skóciai lelkészképzési modell gyakorlatilag „vándorképzést” jelentett. Nem volt klasszikus értelemben vett teológia, mint intézmény, hanem a képzés volt a lényeg. A hallgató utazott azokhoz a lelkészekhez, akik egy-egy teológiai diszciplínában járatosok voltak. Beköltöztek a parókiára és addig maradtak – mondjuk – a héber tanárnál, amíg meg nem lett héberből a szigorlatuk. Utána átköltöztek – mondjuk – egy újszövetséget, vagy vallástörténetet oktató lelkipásztorhoz. És így végül, néhány év alatt, minden teológiai diszciplínából megszerezték a szükséges tudást. A skóciai modell lényege, hogy intézmény nélkül is működik a képzés. Sörös ezt a filozófiát honosította meg Losoncon, persze egy kicsit átalakítva. Trimeszterekben folyt az oktatás és egy-egy tanáért, aki egyébként gyülekezeti szolgálatban lévő lelkész volt, „behívtak” három hónapra. Ő leadta az anyagot, levizsgáztatta a hallgatókat és visszatért a gyülekezetébe, folytatta a lelkési szolgálatát. És így, a behívott tanárok, négy év alatt leadtak és levizsgáztattak minden olyan teológiai diszciplínát, ami feltétele volt a lelkési oklevél kiállításának. Ez a módszer egyébként jelentősen megerősítette a losonci képzésben a gyakorlati teológia tekintélyét és az itt végzetek gyakorlatiasságát. A képzés végére összeállt mindaz, ami a magyar református teológiákon évfolyamokra és szemeszterekre volt szétosztva.

Losoncon négy tanszék működött: ószövetségi, újszövetségi, filozófiai-dogmatikai és gyakorlati teológiai. Érdekes megnézni, hogy milyen tantárgyakat – és milyen tanszéki besorolással – oktattak Losoncon. Először egy tervet ismertettek, amelyet még 1924-ben dolgozott ki Bertók Béla, a teológiát előkészítő konventi albizottság megbízottja. Az első évfolyam tervezett tárgyai az egyes tanszékek szerint: Ókori művelődéstörténet heti 3 órában; Zsidók története - 2 óra; Ószövetségi bevezetés és Biblica theologia - 4 óra; Ószövetségi írásmagyarázat - 2 óra. Az Újszövetségi tanszék tárgyai elsőben: Jézus élete és Az evangéliumok harmóniája. - ma azt mondanánk: a szinoptikus kérdés, heti 2 órában. A filozófia és dogmatika tanszék első tárgyai: Bölcsészettörténet - heti 3 órában; Vallásbölcsészett - 3 óra és Nevelés- és oktatástörténet - ugyancsak heti 3 órában. A gyakorlati teológia tanszéken Szónoklatot tanultak volna az elsősök heti 2 órában és szemináriumuk lett volna: az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvet vették volna át heti 1 órában. Mindezek mellett, 2 óra zene, 1 óra ének, 2 óra modern nyelv, és 2 óra államnyelv volt a bizottsági tantervben.

⁵ SOMOGYI, A. Sörös Béla emlékezete. In *A reformáció öröksége. Egyháztörténeti tanulmányok* (szerk. Kolombán Vilmos József), Kolozsvár : Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2018.

A második évfolyamban, heti 1 órában bibliás régiségtant és bibliai földrajzot, valamint heti 3 órában ószövetségi írásmagyarázatot tanultak volna az ószövetségi tanszéken a hallgatók. Az újszövetségi tanszék másodéves tárgyai: újszövetségi bevezetés és bibliai teológia heti 3 órában, egyháztörténet heti 4 órában és újszövetségi írásmagyarázat heti 2 órában. A filozófiai, pedagógiai és dogmatikai tanszék órái a második évfolyam számára: nevelés és oktatástan heti 2 órában, módszertan heti 2 órában, bölcsészettörténet heti 3 órában, valamint vallásbölcsészet és dogmatörténet heti 3 órában. A gyakorlati teológia tanszék pedig heti 2 órában szónoklati gyakorlatokkal, heti 1 órában az egyházatyákról szóló szemináriumi foglalkozással és heti 1 óra enciklopédiával oktatta volna a másodikos teológusokat. Emellett mindenkinek kötelező volt az egyházzene heti két órában, az ének heti 1 órában, egy világnyelv heti 2 órában és az államnyelv heti 2 órában.

A harmadik évfolyam hallgatóinak óráit így tervezték meg: az ószövetségi tanszéken ószövetségi írásmagyarázat heti 3 órában és újkori művelődéstörténet heti 2 órában. Az újszövetségi tanszéken heti 4 óra egyháztörténet és heti 2 óra újszövetségi írásmagyarázat. A filozófia, pedagógia, dogmatika tanszéken heti 5 óra dogmatika és szimbolika és heti 1 óra logika várta a harmadikosokat. A gyakorlati teológiai tanszéken pedig homiletikát heti 4 órában, cura pastoralist, bel- és külmisziót heti 3 órában, szónoklati gyakorlatokat heti 2 órában és a jeles szónokokról szóló szemináriumot biztosítottak volna heti 2 órában a hallgatóknak. Persze itt is megvoltak még a kötelező tárgyak. Ugyanúgy és ugyanolyan óraszámban, mint a másodikosoknál, tanulták az egyházzenét, az éneket, egy világnyelvet és a szlovák nyelvet.

A végzős évfolyamban, a negyedikesek számára az ószövetségi tanszék biztosította volna az ószövetségi írásmagyarázatot heti 3 órában és az újkori művelődéstörténetet heti 2 órában. Az újszövetségi tanszéken heti 3 óra újszövetségi írásmagyarázat mellett, heti 1 órában „a jelenkori egyházak és vallások statisztikája, az egyházi intézmények ismertetése” nevű tárgy volt a tervezetben. A filozófiai, pedagógiai és dogmatikai tanszék negyedikben hozta volna a keresztyén erkölcsant heti 3 órában és lélektant heti 1 órában. A gyakorlati teológia tanszék pedig egyházjogot heti 3 órában, liturgikát, katechetikát és apologetikát heti 3 órában, gyakorlati bibliamagyarázatot és szónoklati gyakorlatot heti 2 órában, valamint alkotmánytant heti 2 órában tervezett tanítani a negyedikeseknek, akiknek az egyházzene óraszámja heti 3-ra nőtt, a világnyelvet heti 4 órában tanulták volna és az államnyelv helyett jött egy új kötelező tárgy: a közegészségtan, heti 2 órában.

Mindez tehát egy javaslat volt, ami végül nem került át a gyakorlatba. A mai teológiai oktatás rendjét ismervé, szembetűnő, hogy hiányoznak a tervezetből a klasszikus bibliai nyelvek: nincs héber nyelv és görög nyelv. A tantervet kidolgozók azzal érveltek, hogy mivel a csehszlovák oktatási kormányzat megreformálta a gimnáziumi képzést és felszámolta a klasszikus humán oktatást, nincs görög nyelv a gimnáziumban, ennek pótlása nagy idővesztéséget jelentene a teológián. Ezt az időt inkább egy modern nyelv elsajátítására kellene fordítani. Hasonló érvelést találunk a héber nyelvvel kapcsolatban is. A koncepció szerint: „a bizottság őszinte határozottsággal foglalt állást azzal a régi magyar teológus képzéssel

szemben, mely ezen az úton jelentékeny eredmények felmutatására sohasem vezetett, eredeti magyar exegetát sohasem termelt. A külföldi gazdag theol. irodalom eredményei pedig egy modern nyelv elsajátítása mellett sokkal inkább rendelkezésre állanak, mint e nélkül a holt nyelvek bárminő ismerete alapján. Azok akik a teológia szakkérdései iránt komolyabban érdeklődnek, ezt később is elsajátíthatják”⁶. Ez a terv azonban csak terv maradt. Az 1925-ben megnyílt losonci teológián a kezdetektől volt héber nyelv és görög nyelv oktatás.

Igazából a megvalósult képzést az alkalmasság oldaláról nézve és a szükséges képességek és kompetenciák elsajátíthatósága szempontjából állították össze. Ez azt jelentette a gyakorlatban, hogy Sörös Béla – aki valóban meghatározó személyisége volt a losonci teológiának – a végéről, vagyis a kimeneti követelmények felől kezdte összeállítani a tanrendet. Tekintettel arra, hogy a II lelkészképesítő vizsga tárgya volt az etika, a homiletika, a protestáns egyháztörténet, a bel- és külmiszió, a liturgika, a cura pastoralis és katechetika, valamint az apologetika, ezeket a tárgyakat komolyan vették a négy éves képzés során. Az I. lelkészképesítő vizsga alkalmával a vizsgázónak számot kellett adni: dogmatikából, ószövetségi exegézisből, újszövetségi exegézisből, ó- és újszövetségi biblia teológiából, egyházjogtanból, angol és szlovák nyelvből. Ezek a tantárgyak is magasabb heti óraszámmal voltak megtartva. Ennek ismeretében az egyes évfolyamok hallgatói, csak az évfolyamhoz kötött vizsgák és kollokviumok teljes abszolválása után, vagyis a lezárt év után léphettek a következő évbe. Losoncon nem ismerték a tantárgy-újrafelvétel intézményét. A második év végén alapvizsgát kellett tenniük a teológusoknak újszövetségi kor- és irodalomtörténetből, ószövetségi irodalomtörténetből, egyetemes keresztyén egyháztörténetből, vallástörténetből és vallásbölcseletből. A negyedik évfolyam végén pedig nem voltak a mai értelemben vett államvizsgák, hanem a lezárt évek és tantárgyak igazolásával jelentkezhetett a végzős hallgató az I. lelkészképesítő vizsgára. Ennek a koncepciónak megfelelően, az első évfolyamban az alábbi tantárgyakkal találkozott a losonci teológus: héber nyelv heti 3 óra, görög nyelv és írásmagyarázat heti 3 óra, újszövetségi kor- és irodalomtörténet heti 3 óra, egyetemes keresztyén egyháztörténet heti 3 óra, filozófiai enciklopédia heti 3 óra, pedagógia heti 2 óra, vallástörténet és vallásbölcselet heti 3 óra, teológiai enciklopédia heti 2 óra, gyakorlati szeminárium heti 2 óra, zeneelmélet heti 1 óra, egyházi ének heti 1 óra, harmónium gyakorlatok heti 1 óra, angol nyelv /esetleg francia és német/ heti 2 óra.

A második évfolyam tényleges órái: ószövetségi exegézis heti 3 óra, görög nyelv és exegézis heti 3 óra, ószövetségi kor- és irodalomtörténet heti 3 óra, egyetemes keresztyén egyháztörténet heti 3 óra, filozófiai enciklopédia heti 3 óra, pedagógia heti 2 óra, vallástörténet és vallásbölcselet heti 3 óra, dogmatörténet heti 2 óra, gyakorlati szeminárium heti 2 óra, egyházi ének heti 1 óra, harmónium gyakorlatok heti 1 óra, angol nyelv /esetleg francia és német/ heti 2 óra.

A harmadik évfolyamban oktatott tantárgyak: ószövetségi exegézis heti 3 óra, ószövetségi biblia teológia heti 3 óra, újszövetségi exegézis heti 3 óra, protes-

⁶ A teológiát előkészítő bizottság koncepciója: határozati javaslatokként beterjesztve az Egyetemes Konvent elé. DREL

táns egyháztörténet heti 3 óra, dogmatika heti 4 óra, homiletika heti 3 óra, szimbolika heti 1 óra, belmisszió és külmisszió heti 2 óra, gyakorlati bibliamagyarázat heti 1 óra, szónoklati gyakorlatok heti 1 óra, egyházi ének heti 1 óra, harmónium gyakorlatok heti 1 óra, közegészségtan heti 2 óra.

A negyedik évfolyamban oktatott tantárgyak: ószövetségi exegézis heti 3 óra, újszövetségi biblia teológia heti 2 óra, újszövetségi exegézis heti 3 óra, etika heti 3 óra, apologetika heti 1 óra, egyházjogtan heti 4 óra, szociológia heti 2 óra, katechetika heti 2 óra, gyakorlati bibliamagyarázat heti 1 óra, szónoklati gyakorlatok heti 2 óra, angol nyelv /esetleg francia és német/ heti 2 óra, egyházi ének heti 1 óra, harmónium gyakorlatok 1 óra, közegészségtan heti 1 óra⁷.

Az első és második évfolyam tárgyai valamint a harmadik és negyedik évfolyam tárgyai szükség szerint csoportosíthatóak, összevonhatóak voltak. Ám az adott tárgyat, a második év végére, vagy a negyedik év végére a tanárnak le kellett adni és a hallgatónak vizsgát kellett tenni belőle.

Láttuk, hogy a losonci teológiai szeminárium tanszéki felosztása eltért az általunk ismert és bevált református gyakorlattól. Ezt egyfelől a szükség alakította így Losoncon, másfelől pedig a kialakított oktatási rendszer. Sörös igazgató erre az alábbi magyarázatot adta: „Az ószövetségi szak kibővíthető a művelődéstörténet előadásával. Az újszövetségi szak és az egyháztörténet egy kézbe adható. Összefoglalható a filozófiai és pedagógiai szak a dogmatika és morál előadásával. A gyakorlati tanszék kibővül a bel- és külmisszióval és szemináriumok vezetésével. Szükség esetén az egyházjogtan előadásával. Négy rendes tanszék felállításával a lelkészképzés ugye, viszonyainkhoz szabott szerénységgel, megoldást nyerhet”⁸.

Az oktatandó anyagmennyiség elosztását nemcsak didaktikai szempontok alapján állapították meg, hanem az igei logikát, pontosabban logikusságot is figyelembe véve. A négy tanszék tárgyai a négy évfolyamban úgy voltak csoportosítva, hogy a hallgatók amint mennek előbbre a tudományban, úgy álljon eléjük szisztematikusan: az első évben „az Ige testté létele: Jézus Krisztus”. A másodikban, hogy „az Ige tanúkat terem: az egyház Krisztus teste”. A harmadikban, „az Ige örök alap: a tan változik, de Krisztus mindig ugyanaz marad”. A negyedikben: „az Ige propagálása: az élet-Krisztus”. Ezeknek az elveknek és ezeknek a kereteknek a kötelékében zajlott a teológusképzés Losoncon.

Két évvel az elindulás után, 1927-ben, Sörös Béla írásos jelentést adott a Konventnek a szeminárium életéről. Ekkor már 41 növendék tanult az intézmény falai között: a 22 „első fecske” tanult a 3. évfolyamban, 15 diákja volt a második évfolyamnak és 4 elsősszel indult az 1. évfolyam. A jelentésben egyebek mellett ezt olvashatjuk: „Ami a teológusok rátermettségét illeti a lelkipásztori hivatásra: e tekintetben az egész ifjúságról általában elismeréssel szólhatunk. Komoly törekvés, erőteljes hitélet s ezzel kapcsolatos egészséges közszellem hatja át őket, aminek már eddig is jelentékeny megnyilatkozását adták sokoldalú szolgálatkészégükben. A teológiai tudományokban való előhaladásuk nemcsak hogy lépést

⁷ A lelkészképző intézet konventi bizottság által megalkotott és a Konvent által elfogadott Szervezeti szabályzatának 8.§-a. DREL

⁸ A lelkészképző intézet konventi bizottság által megalkotott és a Konvent által elfogadott Szervezeti szabályzata. DREL

tart más teológiai főiskolák papnövendékei tanulmányával, hanem a gyakorlati képzésük terén éppen a szemináriumszerű oktatás révén sok tekintetben előnyösebbé válik. Kívánnivaló csak az ótestamentomi nyelv és exegézis területén maradt hátra. E téren a mi viszonyaink oly nehézséget támasztottak, melyet csak nagy utánpótlással küzdhetünk le. Eddig a magyarországi teológiai akadémiák tananyaga az I. és II. évfolyamon teljesen előadatott. Az alapvizsgák is ugyanazon tárgyakból tartattak, melyek a magyarországi teológiai akadémiákon ilyenekül kijelöltettek”⁹.

Az oktatókról

„A filozófiát, egyházjogot, nevelést és egy időn át az ótestamentumi tárgyakat az illető tudományok doktorai adták elő. Az újtestamentumiak előadói ugyan nem rendelkeztek akadémiai fokozattal, azonban több éven át külföldi fakultásokon tanultak, így például Baselben és Halle an der Saale-ban. Csak az egyháztörténet egyik előadójának nem volt akadémiai címe és külföldön sem tanult, amellet az egyháztörténet, különösen a belföldi protestáns egyháztörténet az ő hobbyja volt a szó legnemesebb értelmében és dacára annak, hogy a kollokviumoknál és a vizsgáknál kérlelhetetlenül szigorú volt a teológiai ifúságnak kedvence volt korán bekövetkezett haláláig”¹⁰.

A teológiai tanári gárdája természetesen többször változott a működés 14 éve alatt. Álljon itt néhány név, a teljesség igénye nélkül.

Dr. Agyagási Sándor, garamvezekényi református lelkipásztor. Egyházjogot, egyházalkotmányt és nemzetgazdaságtant oktatott

Antal Gyula, lévai lelkipásztor. Újszövetségi diszciplínákat tanított az indulás éveiben.

Böjthe Sándor, a princetoni egyetemről, a teológiai magiszteri vizsgája után hívott haza Sörös Béla. Ő kezdte el a héber exegézis tanítását. Más teológia tárgyakat is oktatott a megnyitástól kezdve másfél évvel később bekövetkezett haláláig.

Beöthe István, ószövetségi diszciplínákat tanított.

Dr. Csia Sándor, Budapestről - rendszeres konvokációs előadásokat tartott a magyarság feladatairól és nemzeti kérdésekről

Galambos Zoltán, komáromi lelkipásztor, a megnyitástól kezdve, négy évig dogmatikát és apologetikát tanított

Kövy Árpád, losonci második lelkész, görög nyelvtant oktatott.

Dr. Magda Sándor, csicséri, majd nagykaposi lelkész. A szemináriumban katechetikát, etikát, vallásfilozófiát és vallástörténetet adott elő.

Dr. Módis László, lelkész a megnyitástól a bezárásig oktatója volt a losonci teológiának. A II. világháború után a debreceni teológia ószövetségi tanszék ve-

⁹ Sörös Béla igazgató Egyetemes Konvent elé beterjesztett jelentése a losonci teológiai szeminárium 1926/27. évi életéről. Kézirat.

¹⁰ Pap József i.m. Kézirat, 129.p (Tömösközy László 1960-ban, német nyelven írt a losonci teológiai akadémiáról. Az írást Bihary Mihálynak, a prágai Husz teológiai szeminárium akkori igazgatójának készítette, egy külföldi konferencián való felolvasásra)

zetője és könyvtár igazgatója, héber és arám nyelvet, exegézist izrael történetét és ószövetségi tudományokat adott elő Losoncon.

Dr. Muzsnai László, lelkész, a 30-as évek közepén pszichológiát és filozófiát tanított Losoncon.

Dr. Nagy József, lelkész később kolozsvári professzor, Losoncon az utolsó teljes tanévben - 37/38-ban - oktatott magyar protestáns egyháztörténetet.

Narancsik Imre, maga is losonci teológus volt. A 30-as évek második felében ő vitte a dogmatikát és a református keresztyénség apologetikája című tárgyat.

Papp Ferenc vallástanár, Budapestről járt Losoncra, a 30-as évek első felében dogmatikát tanított.

Pap József, sárói majd hontvarsányi lelkipásztor. Újszövetségi exegézist és német nyelvet tanított.

Peleskey Sándor gyakorlati teológiát oktatott.

Sörös Béla, losonci lelkipásztor. Filozófiatörténetet, liturgikát, homiletikát, cura pastoralis és pedagógiát adott elő.

Szakall János, rimaszombati segédlelkészként dogmatikát tanított.

Szőke István, rozsnói lelkész protestáns egyháztörténetet tanított 1937-ben bekövetkezett haláláig.

Dr. Tunyogi Csapó András, bálványosváraljai lelkipásztor, ószövetségi biblia teológiát tanított.

Vágó Ede, hodosi lelkipásztor, gyakorlati teológiát vitt.

Dr. Varga Imre, aranygyapjas losonci teológus, később - a totalitárius rendszerben - egyházunk püspöke és két cikluson át a Református Világszövetség alelnöke, az újszövetségi biblia teológia és exegézis tanára volt.

Zsemlye Lajos, hetényi lelkész. Az indulástól kezdve általános egyháztörténetet és gyakorlati teológiát tanított.¹¹

Az intézmény elvárta az oktatóitól, hogy az első losonci tanévet követően, a második tanévére egy saját jegyzetet adjon a hallgatók kezébe az általa oktatott tárgyból. Tudjuk, hogy elkészült több ilyen jegyzet, amelyek közül megemlítnünk néhányat: Agyagási Sándor egyháztörténetet írt. Nagy József két jegyzetben összefoglalta a magyar protestáns egyháztörténetet egészen az akkori jelenkorig. Tunyogi Csapó András ószövetségi exegézist írt és exegézist a Prédikátor könyvéhez. Varga Imre újszövetségi biblia teológiai jegyzetet és egy újtestamentumi exegézist. Papp Ferenc református dogmatikát, Módos László filozófiatörténeti és pszichológiai jegyzetei mellett még egy izoetikai (öröklődéstani) jegyzetet is a diákság kezébe adott. Kövy Árpád görög nyelvtant írt, és Sörös Béla liturgika, cura pastoralis, szimbolika és kateketika jegyzetet készített a teológusoknak. Ezekből a kiadványokból sajnos nem maradt fenn kézbe fogható példány.

Zárszó

A losonci teológia egy szellemiségében nyitott, de munkájában és céltudatosságában elég szigorú intézménye volt a két világháború közötti Csehszlovákia

¹¹ Átvétel: az ismertetést részletesebben lásd: PUNTIGÁN, J. *A Losonci Teológiai Szeminárium (1925-1939)*. Losonc : Plectrum, 2005. ISBN 80-968806-8-3; 78-87.p

magyar reformátusságának. A teológián megfért az ortodox és a liberális teológiai látásmód és erősen ökumenikus szemléletet tanított. Ha mégis meg kellene határozni a losonci teológia irányultságát, leginkább a történelmi kálvinizmusához lehetne kapcsolni Losonc oktatását és oktatásszervezését.

Az állam soha nem ismerte el felsőoktatási intézménynek a teológiát, sőt 1926-ban, a második tanév elindulása után be is záratta az intézményt. Külföldi nyomásra nyílt meg újra a szeminárium és töltötte be küldetését egészen 1938. december 31-ig.

Felhasznált irodalom

- A hivatkozott levéltári anyag a Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Levéltárának I.2. fondsza-
m alatti „A felvidéki Ref. Egyház iratai” kartonjaiból valók.
- BÖSZÖRMÉNYI, István. A losonci Református Teológiai Szeminárium. In *Gömörország I.*; 2000/3-4;
19-22.p
- LÉVAI, Attila. Református felsőoktatás a Felvidéken a 20. században. In Kováts-Németh Mária - Lévai
Attila - Szabó Péter (szerk.). *A Magyarság megtartó ereje III. Középszintű állami és felekezeti isko-
lák, tanítóképzők és árvaházak 1869-1949.* Győr : Palatia Nyomda és Kiadó kft., 2019.
- PAP, József. *A losonci református teológiai szeminárium története 1925/26 – 1938/39.* Kézirat. Du-
nántúli Református Egyházkerület Pápai Levéltára
- PUNTIKÁN, József. *A Losonci Teológiai Szeminárium (1925-1939).* Losonc : Plectrum, 2005. ISBN
80-968806-8-3; 78-87.p
- SOMOGYI, Alfréd. A Losonci Teológiai Akadémia tudományművelése. In *Teológiai Fórum.* Évf. 8, sz.
1 (2014), p. 92-125. ISSN 1337-6519.
- SOMOGYI, Alfréd. Sörös Béla emlékezete. In *A reformáció öröksége. Egyháztörténeti tanulmányok*
(szerk. Kolombán Vilmos József)., Kolozsvár : Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2018.
- SOMOGYI, Alfréd. A (cseh)szlovák állampolgárság hatása a felvidéki magyar református lelkészek
szabad szolgálatvégzésére a két világháború közötti időszakban. In *Zborník z medzinárodnej ve-
deckej konferencie Univerzity J. Selyeho - 2014: "Vzdelávanie a veda na začiatku XXI. storočia"*
- *Sekcie teologických vied a humanitných vied.* Komárno : Univerzita J. Selyeho, 2014, CD-ROM,
71-78.p ISBN 978-80-8122-104-0.
- TÖMÖSKÖZI, Ferenc. *A Szlovenszkói Dunáninneni Református Egyházkerület és a Szlovenszkói Re-
formátus Egyetemes Egyház Konventjének Pápán őrzött iratainak válogatott jegyzéke 1920-1938
között – 1-7. kötet.* Komárom : Sely János Egyetem, 2018. CD-ROM

ORGANIZÁCIA VZDELÁVANIA V JEDINEJ MAĎARSKEJ VYSOKEJ ŠKOLE V OBDOBÍ PRVEJ ČESKOSLOVENSKEJ REPUBLIKY

Mestečko Lučenec zohralo z hľadiska maďarského reformovaného vzdelávania vý-
znamnú úlohu. Od 16. storočia bolo obyvateľstvo mestečka takmer úplne reformovaného
vyznania. Existovala tu reformovaná škola, potom gymnázium a vyššie gymnázium. Na
území dnešného Slovenska tu existovalo jediné gymnázium, kde od 19. storočia fungovala
katedra teológie. Predmetom štúdie je však Teologická Akadémia, ktorá vznikla skôr z nú-
dze v polovici 20. rokov 20. storočia, aby sa sčasti zabezpečili budúci reformovaní farári.
Na Akadémii vládla reformovaná ortodoxia, ako aj liberálna teológia, a to všetko v duchu
ekumenizmu. Československá republika Akadémiu nikdy neuznala za vysokoškolskú inšti-
túciu, v roku 1926 ju zatvorila, ale po nátlaku zo zahraničia bola opäť otvorená a existovala
až do roku 1938. V štúdiu sa okrem stručných dejín Akadémie autorka venuje predstaveniu
pedagogického procesu, študijným osnovám a vyučovacím predmetom. Organizácia štú-

dia a samotnej Akadémie bola odlišná od ostatných tradičných teologických škôl, nakoľko musela byť prispôbena nie vždy ideálnym podmienkam. V roku 1927 študovalo na Akadémii celkovo 41 študentov. V pedagogickom zbore sa vystriedalo veľa vyučujúcich, väčšinu tvorili reformovaní farári pôsobiaci v miestnych farnostiach, ale aj zahraniční z Budapešti. Okrem vyučovania sa od pedagógov očakávalo, že budú písať učebné materiály pre študentov.

EDUARD NÉCSEY – NEZNÁMY KONCILOVÝ OTEC SPOZA ŽELEZNEJ OPONY

Emília HRABOVEC – Viliam JUDÁK

Eduard Nécsey – unknown council father from behind the Iron Curtain

If Eduard Nécsey had been born as a son of the great western nation and if he had lived in freedom, we would probably have known him today as one of the great protagonists of the Second Vatican Council. Eduard Nécsey (1892 – 1968), a Slovak council father, titular archbishop and apostolic administrator of the ancient Methodist Nitra Diocese is a protagonist of the Second Vatican Council, who was left out by the international historic science and is therefore unknown in the universal context. The presented study deals with the life of this bishop, with his activity at the Second Vatican Council and with his fate after the end of this Council. The authors present the individual events that are related to the life of the mentioned bishop and his importance for the history of the Church in Slovakia.

Keywords: *Eduard Nécsey, Second Vatican Council, Iron Curtain, Nitra diocese, Czechoslovakia, persecution.*

Keby sa bol Eduard Nécsey narodil ako syn niektorého veľkého západného národa a bol by žil v slobode, asi by sme ho dnes poznali ako jedného z veľkých protagonistov Druhého vatikánskeho koncilu. Toto podmienené konštatovanie chce upozorniť na zásadný metodologický problém historickej vedy, ktorý sa dá zhutniť do otázky, či selekcia tém, ktorými si zaoberá historická veda a spôsob ich spracovania nezávisia väčšmi od perspektívy, kultúrneho zakotvenia a jazykových schopností historika, než od reálneho významu protagonistov a udalostí, majúť tak za následok neúplné či jednostranné hodnotenia a medzery alebo priam biele miesta v historickom poznaní.

Jedným z takýchto medzinárodnou historickou vedou obchádzaných, a preto v univerzálnom kontexte neznámych protagonistov Druhého vatikánskeho koncilu je aj slovenský koncilový otec Eduard Nécsey (1892 – 1968), titulárny arcibiskup a apoštolský administrátor starodávnej metodovskej Nitrianskej diecézy.

Biskupova životná cesta

Vo farskom kostole v Oslanoch nad krstiteľnicou sa nachádza pamätná tabuľa, ktorá hlása, že tu bol 10. februára 1892 pokrstený neskorší arcibiskup a administrátor Nitrianskeho biskupstva ThDr. Eduard Nécsey. Bolo to deň po tom, čo uzrel svetlo sveta v roľníckej rodine. Otec sa volal Ján a matka Mária Polónyiová.¹

Ľudovú školu navštevoval v rodisku, gymnázium v Prievidzi (1903 – 1907) a na piaristickom gymnázii v Nitre (1907 – 1911), kde aj zmaturoval. Ako nada-

¹ Krst E. Nécseya, ako aj deň narodenia sú zapísané v Matrike pokrstených Rímskokatolíckeho farského úradu v Oslanoch (ZCM – 1815) v I. zväzku, na s. 98, v roku 1892, pod č. 8.

ného študenta ho jeho biskup poslal na teologické štúdiá na cisársko-kráľovskú univerzitu do Innsbrucku (1911 – 1915). Formáciu získal v prestížnom jezuitskom kolégiu Canisianum. V Innsbrucku bol 30. júna 1915 aj vysvätený za kňaza. Po zložení rigorózných skúšok a obhajobe dizertačnej práce s názvom *Der hl. Apostel Paulus in Philippi* získal o dva roky neskôr (1917) akademický titul doktora teológie.²

Po štúdiu nastúpil Nécsey na svoje prvé a jediné kaplánske miesto v Trenčianskej Teplej (1916 – 1921). Už tu sa veľmi výrazne prejavilo jeho sociálne cítenie, charakteristické pre celú jeho ďalšiu činnosť, ktoré mu neskôr vyslúžilo prívlastok „miláčik chudoby“ či „biskup robotníctva“.

Od roku 1921 pôsobil trvalo v Nitre: ako špirituál v kňazskom seminári (1921 – 1925), profesor biblických vied (1922 – 1923) a dogmatickej teológie (1923 – 1935); okrem toho zastával úrad bibliotekára v Diecéznej knižnici (1922 – 1925) a viedol tiež Slovenský cirkevno-literárny spolok bohoslovcov Bernolák v Nitre (1922 – 1926), ktorého členovia vyvíjali značnú literárnu a publikačnú činnosť. V roku 1923 si ho nitriansky biskup Karol Kmeťko vyvolil za biskupského tajomníka, neskôr sa stal sídelným nitrianskym kanonikom (magister senior), prosynodálnym sudcom (1931), archidiakonom hradňanským (1934), riaditeľom biskupského úradu (1935), súdnym viceofiálom a trenčianskym archidiakonom (1936). V roku 1940 bol povýšený na pápežského preláta. Zastával funkciu predsedu Misijného spolku (1940 – 1941), generálneho vikára, v roku 1941 bol vymenovaný za kanonika-kantora a následne za titulárneho biskupa velicejského a pomocného biskupa nitrianskeho (16. mája 1943). Jeho biskupské heslo bolo: *In omnibus caritas* (Vo všetkom láska).

V jubilejnom roku 1925 sa Eduard Nécsey zúčastnil na púti do Večného mesta a v roku 1932 na Eucharistickom kongrese v Dubline (1932), ktorý bol spojený s misijnou výstavou.

Nécseyova publicistická tvorba mala väčšinou časopisecký charakter a nachádzala sa v rôznych týždenníkoch a mesačníkoch: *Nyitramegyei Szemle*, *Tatranský orol*, *Duchovný pastier*, *Svoradov*, *Svornosť*, *Náš priateľ*, *Svätá rodina*, *Katolícke noviny* a i. Ako predseda Misijného spolku zostavil ročenku (1940 a 1941).

Keď 22. decembra 1948 po temer 28 rokoch na čele diecézy zomrel nitriansky biskup arcibiskup Karol Kmeťko,³ zvolila Nitrianska kapitula na druhý deň sviatkeho biskupa Eduarda Nécseya za kapitulného vikára, ktorý sa vzápätí ujal vedenia osirelej diecézy.⁴ V nasledujúcom roku 1949 ho pápež Pius XII. vymenoval za nitrianskeho apoštolského administrátora. Menovanie vyplynulo nielen z bezprostrednej potreby vakantnej diecézy, ale bolo súčasťou širšieho pápežovho úsilia konsolidovať štruktúry a organizačno-jurisdikčnú situáciu Cirkvi na

² Pokiaľ nie je uvedené inak, sú nasledujúce životopisné údaje sú z biografických diel Viliama Judáka Nécseya, Eduard. In *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2000, s. 981-982; *Arcibiskup svätého života*. Bratislava : Lúč 1992, 149. *Vo všetkom láska. Životopisný profil ThDr. Eduarda Nécseya*. Nitra : Gorazd, n.f. Kňazský seminár sv. Gorazda Nitra, 2012, 413 s.

³ *Smútočný list o oznámení úmrtia J. Excelencie dr. Karola Kmeťku Nitrianskej sídelnej kapituly v Nitre*, 22. 12. 1948.

⁴ *Acta Curiae Episcopalis Nitriensis*, č. 100/1949, s. 1.

Slovensku, aby tak vedela lepšie čeliť komunistickému prenasledovaniu, ktoré už bolo v plnom prúde. Aby sa v situácii hlbokého konfliktu vyhla rokovaniam so štátom, ktoré nesľubovali žiadnu nádej na úspech, preferovala Svätá stolica vymenovanie apoštolského administrátora, ktoré rokovanie s politickou mocou nevyžadovalo. Keďže československý štát všetky neskoršie pokusy Svätej stolice o povýšenie nitrianskeho apoštolského administrátora na sídelného biskupa odmietol, zotrval Nécsey na tomto poste až do svojej smrti.⁵

V lete 1949 dosadil komunistický režim na Nitrianskom biskupskom úrade „cirkevného zmocnenca“, ktorý zasahoval do činnosti úradu, aj do súkromia biskupa: „Otvára poštu, odnáša spisy a niektoré vôbec nevráti ...“⁶ V júni 1950 bola na biskupa uvalená izolácia, ktorú režim presadzoval za použitia najprísnejších opatrení. Izolácia trvala do marca nasledujúceho roka. Dokonca staručkej matke, ktorá z posledných síl prišla navštíviť svojho syna v ťažkých časoch, nedovolili stretnúť sa s ním, mohol len vyjsť na balkón a zdvihnutím ruky ju pozdraviť.⁷ Biskup Nécsey však situáciu znášal s veľkou trpezlivosťou.

Súčasnou nátlaku na biskupa boli aj listy komunistických predstaviteľov. Smutným vyjadrením ducha ľudovo-demokratického režimu a jeho postojov k Cirkvi bol aj prípis ministra spravodlivosti a jedného z hlavných režisérov proticirkevnej politiky režimu Alexeja Čepičku z 3. marca 1950, v ktorom sa písalo: „*Vám nejde ani o pravdu, ani o blaho cirkvi a štátu, ani o klud a pokojný život kňazov a veriacich. Dlhو sa už usilujete o rozvrat a rozširovanie nepokoja. Preto nepokladáte pod dôstojnosť ani občiansku, ani biskupskú napádať otvorene nenávisťou a nepriateľstvom k ľudovodemokratickej republike a jej ľudu.*“⁸

Krátko pred smrťou bol Eduard Nécsey vymenovaný za titulárneho arcibiskupa (5. mája 1968). Pápež Pavol VI. mu tak chcel vyjadriť osobnú úctu a dôveru, ale zároveň symbolicky prejsť svoju lásku a starostlivosť celému slovenskému národu a ubezpečiť ho, že nezabúda na jeho túžbu mať samostatnú slovenskú cirkevnú provinciu na čele so slovenským arcibiskupom a ustanoví ju, len čo to bude v zložitých podmienkach rokovaní s komunistickým štátom možné. Pred odletom do Ríma (17. mája 1968), kde mal prevziať menovací dekrét, však arcibiskup Nécsey v Prahe náhle ochorel; na vlastnú žiadosť bol prevezený po niekoľkých dňoch do Nitry, kde 19. júna 1968 zomrel.⁹

Celý Nécseyov život bol poznačený neľahkými udalosťami, v ktorých sa zmietal vtedajší svet: kňazskú vysviacku prijal v časoch prvej svetovej vojny, biskupské svätenie v dobe ešte strašnejšej kataklizmy druhej svetovej vojny. Hneď po jej skončení, keď bolo Slovensko opäťovne začlenené do obnoveného Československa a vedno s ním do sovietskej zóny vplyvu a v obnovej republike zavládol

⁵ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky 1962 – 1989*. Bratislava : Lúč, 2017, s. 75.

⁶ *Svojím kňazom*. In: Obežník, BÚ Nitra, 28. 7. 1949. Všeobecne k vládnym zmocnencom pozri František Vnuk, *Vládni zmocnenec na biskupských úradoch v rokoch 1949 – 1951*. Martin : Matice slovenská, 1991.

⁷ Zo spomienok netere arcibiskupa Eduarda Nécseya – Márie Hyrošovej, dňa 11. 7. 1989 v Oslonoch.

⁸ JUDÁK, V. *Boží priatelja. Slovenské martyrológium*. Bratislava : SSV, 2016, s. 463.

⁹ JUDÁK, V. Nécsey, Eduard. In *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 981-982.

ľudovo-demokratický režim so silným komunistickým vplyvom, bol Nécsey konfrontovaný s prvými tvrdými proticirkevnými opatreniami. Ich súčasťou bola aj požiadavka vlády voči Svätej stolici na odvolanie štyroch slovenských biskupov, medzi nimi aj Eduarda Nécseyu.¹⁰ Zodpovednosť za Nitriansku diecézu prevzal napokon v roku 1948, ktorý bol nielen rokom odchodu z tohto sveta arcibiskupa dr. Karola Kmetku, ale aj obdobím hlbokých politických zmien, keď sa dovŕšilo postupné preberanie moci komunistami v Československu a Katolícka cirkev sa ocitla zoči-voči najtvrdšej perzekúcii.

Dr. Eduard Nécsey sa napriek nepriazni doby a stálej kontrole Štátnej bezpečnosti usiloval zo všetkých síl o pravdu a nastolenie spravodlivosti.¹¹ Jeho prístup ku komunistickému režimu bol prezieravý. Ak išlo o bezprávie, vedel protestovať a zastať sa pravdy. Konal však opatrne, aby nevyprovokoval ešte silnejšiu reakciu režimu, a vždy v duchu svojho biskupského hesla *In omnibus caritas*. Napriek všetkému mal nadovšetko lásku k všetkým. Bola to čnosť pokory, jemu vlastná, ktorá ho viedla k takémuto konaniu.¹²

Biskup Nécsey na Druhom vatikánskom koncile

V predvečer Druhého vatikánskeho koncilu bol Eduard Nécsey jedným z dvoch – počnúc druhým zasadnutím troch – slovenských a jedného českého biskupa, ktorým predsedníctvo Ústredného výboru Komunistickej strany Československa dovolilo zúčastniť sa na koncilových zasadnutiach. Komunistický režim si od tohto rozhodnutia očakával, že upevní medzinárodné postavenie Československa a poskytne mu príležitosť využiť pápežove vyjadrenia v prospech mieru pre svoje diplomatické aktivity, navonok demonštrovať domnelú náboženskú slobodu, a tak vziať vietor z plachiet „katolíckej propagandy“ proti komunistickým krajinám, zvýšiť kredit „progresívnych“ katolíckych síl na Západe a posilniť autoritu skompromitovaného Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva. Slovník režimu príznačne nerozlišoval medzi koncilovými otcami, ktorých do Ríma pozval pápež, a ich sprievodcami bez akéhokoľvek cirkevného titulu, čím chcel vzbudiť zdieľanie, že všetci sú zástupcami prerozhovného „mierového hnutia“, ktoré v Ríme „kolektívne reprezentuje“ Cirkev v Československu.¹³

Koncilový otec E. Nécsey, ktorý dostal povolenie vycestovať do Ríma, kým nemálo jeho spolubratov v biskupskej a kňazskej službe, medzi nimi aj biskup Ján Vojtaššák, trpelo v komunistickom väzení či internácii, určite nebol človekom v otvorenom konflikte s komunistickým režimom. Zložil cirkevnými zákon-

¹⁰ Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Arch. Nunz. Cecoslovacchia, busta 86, fasc. 681, Aide-mémoire Ministerstva zahraničných vecí ČSR, 8. 10. 1945.

¹¹ Listy nachádzajúce sa v pozostalosti na Biskupskom úrade v Nitre svedčia o častých apeláciách, v ktorých bránil práva Cirkvi. Napr. Vydávanie Vestníka katolíckeho duchovenstva. In *Vestník katolíckeho duchovenstva* I., 1949, s. 50-51 (ide o výmenu listov medzi dr. Nécseyom a Poverením školstva o Vestníku).

¹² DIAN, D. 30 rokov od smrti arcibiskupa Eduarda Nécseyu. In *Duchovný pastier: Revue pre teológiu a duchovný život*, roč. 79 (1998), č. 7, s. 323.

¹³ HRABOVEC, E. Gli archivi dei padri conciliari in Slovacchia e nella Repubblica Ceca. In CHENAU, PHILIPPE (ed.). *Il concilio Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2015, s. 215-237.

mi predpísaný sľub vernosti štátu a až do polovice 60. rokov udržiaval aj vzťahy s prorežimným Mierovým hnutím katolíckeho duchovenstva. Keď prišiel do Ríma, jeho správanie bolo ovplyvnené dlhou a bolestnou skúsenosťou života v atmosfére prenasledovania, izolácie a strachu, v ktorej sa režim programovo usiloval rozsíať nesvornosť a nedôveru v radoch duchovenstva. „*Ja sa doma nemôžem spoľahnúť na nikoho, ani na sekretára, ani na generálneho vikára*“, žaloval sa biskup v rozhovore medzi štyrmi očami slovenskému spolubratovi v exile v Ríme Pavlovi Hnilicovi,¹⁴ pretože „*aj generálny vikár musí o každom našom stretnutí, o každom našom rozhovore referovať vládne mu zmocnencovi, ktorého nám vláda pridělila. Ten sleduje každý náš krok, kontroluje každú našu poštu, každý obežník, každý telefonický rozhovor*“.¹⁵

Táto atmosféra vrhala svoje dlhé tieň až do Ríma. Koncilových otcov z Československa sprevádzalo deväť (neskôr šesť) kňazov vo funkcii osobných tajomníkov alebo *peritov*, teda teologických znalcov a poradcov. Nesmeli si ich však vyvoliť samotní biskupi, ale všetkých vybralo Predsedníctvo Ústredného výboru Komunistickej strany Československa. Všetci boli vysokými funkcionármi Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva a agentmi či informátormi Štátnej bezpečnosti, vyslanými do Ríma, aby sledovali každý krok koncilových otcov a poskytovali o nich informácie, ale aj aktívne zasahovali do situácie manipuláciami, dezinformáciami a hrozbami, ktoré mali zasievať nezhody a strach, ovplyvniť rozhodovacie procesy a osobné vzťahy, izolovať koncilových otcov od vonkajšieho sveta a brániť im vo vykonávaní koncilovej činnosti.¹⁶ Do tejto kategórie patrili aj obaja sprievodcovia, ktorých pridělili biskupovi Nécseyovi: dekan Teologickej fakulty v Litoměřiciach Jan Merell (ako biblista inak zaiste kompetentný) ako osobný *peritus* (každý slovenský biskup musel mať *perita* z Česka) a biskupov osobný

¹⁴ Postoj exilového biskupa P.M. Hnilicu k ateistickému komunistickému režimu vyjadrujú aj jeho nasledovné vyjadrenie: „Kritický stav ľudstva je zapríčinený dielom satana, ktorý prostredníctvom väčšieho počtu ‚misionárov‘ než má Kristus, šíri systém militantného ateizmu. V tomto zmysle ateistický komunizmus ‚nie je nič iné ako mystické telo satana‘, ako náboženstvo antikrista: ‚V ľudskom srdci ostáva sväté miesto, kde je Boží trón a ak je toto miesto obsadené Bohom, Najvyšším ideálom, človek je bez ťažkostí pripravený zanechať vlasti, otca, matku, pretože Boh to všetko vynahradí... Ale toto miesto, a v tom spočíva tajomstvo človeka a jeho skúšky, Boh dovoľí, aby bolo obsadené aj niekým iným, systémom, alebo falošným bohom... Miesto rezervované pre pravého Boha a pre všetky ideály, ktoré nám Boh vložil do ľudského srdca a ktoré nám priniesol Kristus..., aby naša duša mohla byť naplno podobná Bohu, obsadí falošný boh... Komunizmus nie je politická strana..., ale súhlas viery.“ Tento militantný ateizmus je blud, zaslepenie, niečo, čo nijako nekorešponduje s normálnym vývojom ľudských potrieb, čosi, čo nie je namierené len proti kresťanom a Božiemu ľudu, nielen proti Bohu a Zjaveniu, prípadne proti dielu Božieho stvorenia, ale proti samotnej idei Boha, proti Pravde samej. Je to čas apokalypsy, vzbury, satanského systému, provokácie *contro Deus e quod colitur*. Je to skutočnosť, ktorú vidíme v dejinách ľudstva po prvýkrát, preto platí, že „tu nejde o niečo pochádzajúce z evolúcie ľudských dejín, ale o preternaturálny, satanský zákrok“. HLAD, L. Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu. In *Studia Theologica* 23 (2021) 2, s. 137-138.

¹⁵ VNUK, F. (ed.). *Pavol Hnilica. Rozhovory o ľuďoch, udalostiach a Božej доброте*. Bratislava: Smaragd, Pedagogické nakladateľstvo, 2001, s. 89.

¹⁶ HRABOVEC, E. Gli archivi dei padri conciliari in Slovacchia e nella Repubblica Ceca, s. 215-237; HALKO, J. I comunisti slovacchi e il Concilio Vaticano II. In *Annuario Historiae Conciliorum*, roč. 31 (1999), č. 1, s. 181-185; JAKUBČIN, P. *Pastieri v osídľach moci. Komunistický režim a katolícki kňazi na Slovensku v rokoch 1948 – 1968*, Bratislava: Ústav pamäti národa, 2012, s. 139-144.

tajomník Elemír Filo, tragická postava kňaza, ktorého Štátna bezpečnosť získala k spolupráci pravdepodobne v koncentračnom tábore.¹⁷

Okrem týchto osobných sprievodcov sledovalo slovenských koncilových otcov v Ríme aj asi šesťdesiat profesionálnych agentov Štátnej bezpečnosti. Koncilovým otcom bola tiež uložená povinnosť aspoň raz za tri týždne sa dostaviť na česko-slovenské veľvyslanectvo, kde im dávali rôzne nesplniteľné úlohy. V jeseni 1962 od nich napríklad veľvyslanectvo žiadalo, aby zariadili, aby sa koncil vyjadril v prospech [komunistickej] mierovej politiky; v jeseni 1963 zase požadovalo, aby v koncilovej aule oficiálne protestovali proti článku o prenasledovaní reholí v Československu, ktorý publikovali niektoré slovenské časopisy v zahraničí. Nécseyovi sa síce podarilo presvedčiť diplomatov o nereálnosti tejto požiadavky, nie však pražskú centrálu, od ktorej prišlo ultimátum: alebo biskupi podajú písomný protest na sekretariáte koncilu, alebo budú po ich návrate do vlasti uplatnené tvrdé represie proti Cirkvi. Nešťastný biskup takto vyjadril svoju horkosť pred spolubratom Hnilicom: „*Ako môžem protestovať, keď je to všetko pravda?*“ Nécsey napokon našiel šalamúnske riešenie: odovzdal sekretárovi koncilu Periclemu Felicimu protestný list, v ktorom sa kritizovala nepresnosť kvantitatívnych údajov, uvedených v článku, a dodal ústny komentár: Sestier deportovaných zo Slovenska do Česka bolo v skutočnosti oveľa viac ako desaťtisíc, o ktorých sa zmieňoval článok... Felici sa usmial, list skončil v koši, kým kópia „protestu“ bola náležite odovzdaná československému veľvyslanectvu...¹⁸

Takéto morálne vydieranie živilo v Nécseyovi neistotu a obavy z možných následkov vyjadrenia akéhokoľvek postoja, ktorý by mohol režim považovať za nelojálny alebo nepriateľský, a posilňovalo v ňom sklon k opatrnosti a zdržanlivosti, ktorý sa uvoľňoval iba počas dôverných stretnutí s krajanmi emigrantmi alebo s dôveryhodnými zahraničnými biskupmi a kňazmi. Dokonca v prísne dôvernom informačnom hlásení československej Štátnej bezpečnosti o domnelých názoroch Rímskej kúrie na vatikánsko-československé vzťahy sa tvrdilo, že vo Vatikáne prevláda dojem, že biskupi z Československa sú „*príliš nerozhodní*“ a „*nevedia sa presadiť*“.¹⁹ O Nécseyovi sa písalo, že je v kúrii považovaný „*za svätca neschopného čokoľvek dosiahnuť*“.²⁰

Impozantné koncilové zhromaždenie, ktoré pred svetom manifestovalo vitalitu univerzálnej Cirkvi, však na Nécseya predsa hlboko zapôsobilo. Po rokoch sklamaní, ponížovania a utrpenia mohol vidieť Cirkev v plnej sile a krásu, a tento

¹⁷ Jeho početné agentúrne hlásenia sú dnes dostupné v archívoch, uchovávajúcich materiály Štátnej bezpečnosti. Pozri Archív Ústavu pamäti národa Bratislava (A ÚPN), f. B 8/II, Správa ZNB hl. m. Bratislavy a Záp. kraja, šk. 1, i.č. 2, Týždenné zvodky za rok 1964; ibid., šk. č. 2, i.č. 48, Týždenné zvodky za rok 1965. Filo dostal od Štátnej bezpečnosti aj úlohu, aby sa „zblížil“ aj s inými cirkevnými osobami v Ríme, predovšetkým pri Svätej stolici, výsledky jeho činnosti na tomto poli však boli skromné. Podarilo sa mu napríklad „zistiť“, že jeden úradník Svätého Oficia mal rád klasickú hudbu. Por. A ÚPN, f. I. S ZNB, mikrofiš, 10442/318, Rozpracování typu po linii Vatikánu, Sv. Oficia (sic!) – Řím.

¹⁸ HNILICA, J. - VNUK, F. *Pavol Hnilica, biskup umlčanej Cirkvi. 2. časť 1951 – 1995*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 69-70.

¹⁹ A ÚPN, f. I. S ZNB, mikrofiš, 10442/014, rapporto speciale „Názory vatikánských kruhů na vzťahové otázky Vatikánu a ČSSR“, 26.6.1964.

²⁰ Tamže.

zážitok mu dodal silu a nádej. Naďalej síce zápasil s dilemou medzi etickými pohnutkami, ktoré ho podnecovali k tomu, aby otvorene odsúdil prenasledovania a nespravodlivosti, a pocitom zodpovednosti, ktorý ho nabádal k opatrnosti, aby nevypovokoval nebezpečný konflikt s režimom. Navzdory úsiliu nedráždiť štátnu moc však postupom času predsa začal dvíhať hlas a po návrate do vlasti predkladať štátu prvé konkrétne požiadavky.²¹

Napriek opatrnosti, ktorou sa vyznačoval, a hlboko duchovnému charakteru jeho postojov, alebo azda práve pre túto jeho hlbokú duchovnosť, ktorá ovplyvňovala všetko jeho počínanie, Svätá stolica v Nécseyovi rýchlo spoznala hybnú silu a najvyššiu teologickú a morálnu autoritu „československej skupiny“, o ktorej substitút Štátného sekretariátu Angelo Dell’Acqua povedal: „*Stačí byť päť minút s monsignorom Nécseyom, aby mal človek dojem, že stojí pred svätcom*“.²² Kým úcta Svätej stolice voči Nécseyovi čoraz viac rástla, komunistický režim v ňom začal čoraz väčšmi vidieť nebezpečného protivníka, tým viac, že pre ľudí režimu bol ako človek hlbokej duchovnosti a citlivého intelektu ťažko predvídateľný a ťažko čitateľný.

Po príchode do Ríma predložil biskup Nécsey Štátnemu sekretariátu rozsiahlu dokumentáciu o situácii Cirkvi na Slovensku, ktorá Svätej stolici poskytla dovtedy chýbajúce informácie. Ako účastník viacerých osobných konzultácií s pápežom a na Štátnom sekretariáte zohral významnú úlohu v rozhodovacom procese, ktorý sa skončil rozhodnutím Svätej stolice vstúpiť do rokovaní s Československom.²³ Nécsey si bol vedomý zložitej pozície Cirkvi na Slovensku, ktorú československý komunistický režim považoval za oveľa vážnejšieho ideologického nepriateľa, než bol katolicizmus český, početne slabý a prakticky izolovaný od pokročilo sekularizovanej českej spoločnosti, a zároveň za nepriateľa národno-politického, ktorý stál v ceste rýchlej duchovnej a kultúrnej asimilácii slovenského národa do „československej identity“, a ktorá sa preto stala terčom tvrdej perzekúcie, než Cirkev v ktoromkoľvek inom satelitnom štáte sovietskeho bloku. Na rozdiel napríklad od národne kompaktného Poľska so silným episkopátom, ktorý viackrát vstúpil do priameho rokovacieho kontaktu s poľským štátom,²⁴ na Slovensku v danej situácii neexistovala reálna možnosť, aby hŕstka slovenských biskupov

²¹ A ÚPN, f. B 8/II, *Správa ZNB hl. m. Bratislavy a Záp. kraja*, šk. č. 2, i. č. 48, Týždenné zvodky za rok 1965.

²² HNILICA, J. - VNUK, F. *Pavol Hnilica, biskup umlčanej Cirkvi*, s. 118.

²³ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky 1962 – 1989*, s. 77; Archiv Ministerstva zahraničných vecí České republiky Praha (AMZV), TO-T, 1960-64, Vatikán 1, Výsledky prvních částí II. vatikánského koncilu a návrh na další postup.

²⁴ K postoju poľského episkopátu a osobitne kardinála Stefana Wyszyńskiego pozri jeho spomienky publikované v rámci monumentálneho biografického diela Peter Raina, *Kardynal Wyszyński*, Warszawa 1998-2010, osobitne zv. 7: *Konflikty roku milenijnego*, Warszawa 2000; zv. 13: *Czasy Prymasowskie 1974*, Warszawa 2007; zv. 16: *Czasy Prymasowskie 1977*, Warszawa 2010. Ku komplexnému vzťahu medzi Svätou stolicou, poľskou komunistickou vládou a poľským episkopátom pozri STRZALKA, K. *L'Ostpolitik vaticana vista dalla Polonia*. In *Fede e Diplomazia. Le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche. Università Cattolica del Sacro Cuore*, roč. III (2013), č. 5-6, s. 357-379; LUKS, L. *Die Politik von Staat und Kirche in Polen (1956-1978)*. In HUMMEL, J. K. (ed.). *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958 – 1979*. Paderborn : Schöningh, 1999, s. 135-154.

úspešne viedla akékoľvek rokovanie so štátom. Nécsey preto neodmietal rodiacu sa východnú politiku Svätej stolice a na rozdiel od početného a seabedomého poľského episkopátu sa ani neobával, že vatikánska diplomacia bude postupovať „ponad hlavy biskupov“, ale očakával od nej zlepšenie postavenia Cirkvi v komunistickom československom štáte. Zároveň však varoval Svätú stolicu pred falošnými ilúziami a vystríhal ju, že komunistický režim sa nebude usilovať o úprimný *modus vivendi*, ale o to, aby najvyššia cirkevná autorita rokovaním fakticky legitimizovala podriadené postavenie Cirkvi voči utláčateľskému ateistickému režimu. Vzhľadom na všetky tieto skutočnosti nebolo náhodou, že pápež Ján XXIII. si vybral práve biskupa Nécseya, aby československej vláde doručil memorandum Štátneho sekretariátu, ktoré obsahovalo návrhy a požiadavky Svätej stolice, formulované ako východisko pre bilaterálne rozhovory.²⁵

Predsedníctvo Ústredného výboru Komunistickej strany Československa sa rozhodlo neodmietnuť podanú ruku, ale rokovania viesť dilatoricky, „*klásť určité podmienky*“ a vyhnúť sa dohode.²⁶ Pre zložitú československú situáciu bolo signifikantné, že odmietla rokovať prostredníctvom biskupov, spravujúcich diecézy, ktorí boli v tom čase všetci Slováci. V tomto rozhodnutí sa zlievala obava z možného posilnenia miestnej cirkevnej autority so zámerom rozdúchávať roztržku medzi partikulárnou Cirkvou a najvyššou cirkevnou autoritou a s úsilím neposilňovať slovenský katolicizmus a nechať slovenským biskupom možnosť, aby mohli aj smerom navonok zastupovať záujmy Cirkvi a potenciálne aj záujmy slovenské. Vychádzajúc z týchto úvah sa predsedníctvo ústredného výboru rozhodlo tiež inštruovať československú delegáciu, pripravujúcu sa na rokovania s vatikánskou stranou, aby „*kritizovala Nécseya*“, teda aby robila všetko preto, aby pred Svätou stolicou skompromitovala najvýraznejšiu osobnosť medzi slovenskými biskupmi na slobode a potenciálneho *spiritu rectora* celého episkopátu.²⁷ V snahe izolovať Nécseya od vonkajšieho sveta mu preto Praha zakázala aj účasť na dvoch jarných zasadnutiach koncilovej komisie pre apoštolát laikov, ktorej členom sa stal v októbri 1962.²⁸

²⁵ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolicu v kontexte vatikánskej východnej politiky 1962 – 1989*, s. 77; por. AMZV, TO-T, 1960-64, Vatikán 1, Výsledky prvej časti II. vatikánskeho koncilu a návrh na ďalší postup; A ÚPN f. I. S ZNB, mikrofiš, 10442/013, III. správa ministerstva vnútra.

²⁶ Ústav soudobých dějin akademie věd České republiky (ÚSD AV ČR), KV ČSFR, F 2, Správa o záveroch rokovania s Beranom a riešení niektorých iniciatívnych krokov Vatikánu s návrhmi na ďalší postup, jar 1963. Cf. KAPLAN, K. *Těžká cesta. Spor Československa s Vatikánem 1963-1973*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 11-14; BARBERINI, G. (ed.), *La politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*. Bologna : Il Mulino, 2008, s. 238.

²⁷ ÚSD AV ČR, KV ČSFR, F 2, Správa o záveroch rokovania s Beranom a riešení niektorých iniciatívnych krokov Vatikánu s návrhmi na ďalší postup, jar 1963.

²⁸ Toto menovanie bolo uznaním jeho kompetencie, umožnili ho ale aj udalosti na začiatku prvého zasadnutia koncilu, keď koncilový otcovia odmietli vopred pripravené kandidátky, vypracované kuriálnymi úradníkmi a kardinál Achille Liénart s podporou kardinála Josefa Fringsa predložil žiadosť o odklad hlasovania o koncilových komisiách, ktorý v konečnom dôsledku umožnil posilniť internacionálnosť ich zloženia i rôznosť teologických kompetencií ich členov.

Prejavy v koncilovej aule

Postava koncilového otca E. Nécseya je komplexná a vymyká sa zjednodušujúcej klasifikácii „konzervatívce-progresívce“, azda aj preto, lebo sa vymyká kategorizovaniu, ktoré vzniklo a rozvinulo sa v západnom kultúrnom prostredí.

E. Nécsey bol bezpochyby konzervatívny v tom zmysle, že videl silu cirkvi na Slovensku v jeho hlbokom zakorenení vo všetkých vrstvách národa a v tradícii. Vnímal ju vo svetle hlbokej kresťanskej zbožnosti širokých ľudových vrstiev, prejavujúcej sa vo formách zodpovedajúcich mentalite ľudových más, teda úpenlivými modlitbami, prosbami k Panne Márii a svätým za orodovanie u Boha, procesiami, púťami, častým prijímaním sviatostí a svätenín, a tiež charakteristickými vonkajšími znakmi, spevom a gestami spontánneho a emocionálneho charakteru. Ako pastier Cirkvi a zároveň zbožný veriaci si uvedomoval, že prejavy viery jednoduchého človeka prežívané v každodennej zbožnosti a jednoduchosti katolicizmu sú reflektované práve v modlitbovom živote, lebo „Cirkev a liturgia sú veličinami, ktoré nemožno od seba oddeliť, ak chceme zachovať životné funkcie oboch. Cirkev totižto liturgiu nielen slávi, ona v istom zmysle aj je liturgiou“.²⁹ K nosným pilierom slovenského katolicizmu patrila aj jeho „rímskosť“, vyznačujúca sa hlbokou láskou a úctou národa k pápežovi a absenciou akýchkoľvek protirímskych resentimentov, a tiež silná kohézia medzi klérom a ľudom. V tomto prostredí bolo možno menej priestoru pre intelektuálne debaty, ale veľa dôvery k sile modlitby a nadprirodzenej milosti.

Z tohto ľudového katolicizmu, ako aj z ignácovskej spirituality, ktorú si osvojil počas dlhého pobytu v Canisiane v Innsbrucku, vychádzali aj korene Nécseyovej spirituality. Vyznačovali sa prenikavým vnímaním Boha a kňazskej služby v apoštolskej jednote a láske ku Kristovi, vzkriesenému a oslávenému, ale ešte väčšmi chudobnému a poníženému, ktorý prišiel medzi nás, aby nám zjavil svoju úplnú oddanosť Otcovi a nám ľuďom, v láske k Cirkvi a človeku – *In omnibus caritas* bolo jeho biskupské motto –, nespochybniteľnou vernosťou dedičstvu viery, neotrasiteľnou úctou k pápežskému primátu a tradíciám, úprimnou mariánskou spiritualitou, hlbokou eucharistickou zbožnosťou a jasnou tendenciou hľadať skôr vnútornú duchovnú obnovu a posvätenie ľudí, ako nové špekulatívne teórie a reformované modely štrukturálnych vzťahov vo vnútri Cirkvi. Inak povedané Nécsey bol citlivý intelektuál, profesor dogmatickej teológie s medzinárodnou formáciou, ktorý ovládal a hlboko miloval teologickú reflexiu, ale v konečnom dôsledku mal najradšej askézu, kontempláciu a službu slova jednoduchým veriacim a podľa príkladu svätého farára z Arsenu sa viac spoliehal na silu viery prostej sedliacky ako na špekulácie akademickej teológie a takto hľadal adekvátnu odpoveď na realitu človeka svojej doby, pyšného na svoje ľudské poznanie, ktoré ho však nerobilo sebaistým, ale blúdiacim a hľadajúcim odpovede na premnohé otázky.

Tieto nepochybne konzervatívne a tradicionalistické črty Nécseyovej osobnosti sa však snúbili s prekvapujúcou otvorenosťou voči dynamikám reformy. Najmä v sociálnej oblasti, v ktorej sa jeho myslenie, aj keď bez explicitných histo-

²⁹ ĎATERLINKA, A. *Lex orandi, lex credendi. Liturgia – Locus theologicus*. Nitra : Gorazd, n.f. Kňazský seminár sv. Gorazda Nitra 2019, s. 19.

rických odkazov, v komunistickom režime nemysliteľných, harmonicky včleňovalo do dlhjej tradície slovenského katolíckeho ľudového hnutia kresťansko-sociálneho charakteru, ktoré sa zrodilo v 90. rokoch 19. storočia a celé polstoročie bolo dominantným faktorom slovenského života. Celé Nécseyovo homiletické a publicistické dielo bolo preniknuté živým záujmom o chudobných a hladujúcich, so silnými odkazmi na príklad sv. Františka z Assisi a ostrým pranierovaním hriechov proti VII. prikázaniu (vykorisťovanie, úžerníctvo, zadržiavanie spravodlivej mzdy).³⁰ Nécsey interpretoval sociálne oslobodenie človeka a spoločnosti ako integrálnu súčasť evanjelizácie a kňazskej služby. „*Kto pracuje pre chudobných a robí tak nezištné, koná hlboko kresťanské dielo*“, ale „*pre chudobných môže pracovať iba ten, kto sa naučil milovať ich a toto sa možno naučiť jedine od Krista*“.³¹ Táto sociálna citlivosť, hlboko zakorenená v autenticknej sociálnej náuke Cirkvi, však bola vzdialená tak typickému západnému katolíckemu progresivizmu, ochotnému spolupracovať s ľavicou a viesť dialóg s marxizmom, ako aj sympatiám k liberálnemu kapitalistickému systému, a preto často narážala na nedostatok pochopenia v radoch západných katolíkov, ktorí nevedeli, či ju pripisovať ľavicovým sympatiám alebo pravicovému konzervativizmu.

Centristická pozícia, ktorá odmietala ľahké experimenty, ale aj zbytočné obavy a uzavretosť, charakterizovala Nécseyove postoje aj v liturgickej otázke, teda v prvej tématickej oblasti, ku ktorej na koncile zaujal stanovisko už niekoľko dní po otvorení diskusie o schéme *De liturgia*, povzbudený azda aj kardinálom Lercarom, ktorý otvoril diskusiu a výslovne vyzval aj biskupov spoza železnej opony, aby v nej vystúpili. Nécsey odporúčal opatrné zavádzanie ľudového jazyka do liturgie svätej omše, s čítaním epištol a evanjelia v ľudovom jazyku pred spevom v latinčine na slávnostnej svätej omši a bez akéhokoľvek používania latinčiny na tichej omši.³² Jeho príklon k jazyku ľudu sa inšpiroval slovenským liturgickým hnutím, ktoré sa od 30. rokov 20. storočia postupne rozšírilo po celej krajine, predovšetkým však dlhou a živou slovenskou cyrilo-metodskou tradíciou, ktorá uchovávala pamiatku na staroslovenský liturgický jazyk i na učeníu debatu oboch svätcov s benátskym duchovenstvom, v ktorej Konštantín zastával názor, že heréza nespočíva v preklade posvätných textov, ale v tom, keď sa odmietaním užívania jazykov ľudu bráni pochopeniu Kristovho slova.³³

E. Nécsey, apoštolský administrátor historickej metodovskej Nitrianskej diecézy, založenej v dávnom roku 880, sa cítil hlboko spätý s dedičstvom svätých solúnskych bratov a v ich spôsobe evanjelizácie videl nielen predobraz koncilovej liturgickej reformy, ale aj predobraz modernej misijnej metódy, sústredenej na pojem inkulturácie a správne chápaného ekumenického úsilia. Považoval za

³⁰ Por. napr. manuskript verejnej prednášky na tému Ako používať stvorené veci?, ktorú Eduard Nécsey predniesol v roku 1926. Manuskript sa nachádza v biskupovej pozostalosti v Archíve Nitrianskeho biskupstva. JUDÁK, V. *Vo všetkom láska*, s. 397.

³¹ Eduard Nécsey, Kristus a chudoba. In *Tatranský orol*, 1 (1920), 8, s. 158-159.

³² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 1/1, Tipografia Poliglotta Vaticana 1970, s. 311-313.

³³ HOMZA, M. *Stredná Európa na začiatku stredoveku*. Bratislava 2014, s. 172-173; ĎURICA S. M. *La Slovacchia. Un breve profilo storico-culturale*. Udine 1994, s. 24.

prozreteľnosť, že koncilový dekrét *Sacrosanctum concilium* zaviedol ľudové jazyky do liturgie práve v jubilejnom cyrilo-metodskom roku (863 – 1963) a oslavy jubilea sa ukončili v predvečer otvorenia diskusie o schéme venovanej ekumenizmu. Nécsey bol prítomný aj na slávnostnej ceremónii v Kľemetínskej sále, keď slovensko-americký biskup Andrej Gregor Grutka, Svätou stolicou poverený patrón Slovenského ústavu svätých Cyrila a Metoda v Ríme, odovzdal pápežovi Pavlovi VI. novonájdene relikvie sv. Cyrila a pápež odpovedal dojímavým príhovorom, ktorý v tomto geste videl vyjadrenie hlbokého puta medzi minulosťou a prítomnosťou, medzi ďalekými krajinami a Rímom, medzi vzdialenými národmi a veľkou rodinou Kristovej Cirkvi a predzvesť návratu všetkých kresťanov do lona jedinej Kristovej Cirkvi: Cyril sa tak stal „symbolom stretnutia a jednoty“.³⁴ Nasledujúcu nedeľu v prítomnosti kardinálov Eugenia Tisseranta, Amleta Cicognaniho a Agostina Beu biskup Nécsey koncelebroval svätú omšu vo východnom obrade v Bazilike sv. Klimenta, kde boli uložené novonájdene relikvie, a o štyri dni neskôr hlaholskú sv. omšu, čiže sv. omšu v staroslovenskom jazyku, ale v rímskom obrade, ktorej hlavným celebrantom bol biskup Grutka. Táto slávnosť, ktorá sa uskutočnila na osobitné želanie pápeža Pavla VI., predstavovala pre mnohých koncilových otcov, ktorí ani netušili o existencii tejto tisícročnej liturgickej tradície, prekvapujúcu udalosť. Slávnosť hudobne sprevádzal slávny spevácky zbor Cappella sistina, ktorý aj vďaka Nécseyovi spieval slovenské najmä mariánske piesne z Jednotného katolíckeho spevníka, a tak potvrdil význam spevu pre slovenskú religiozitu, ktorého neprítomnosť Nécsey za hranicami svojej vlasti vždy bolestne pociťoval.³⁵

Biskup Nécsey vystúpil v koncilovej aule aj v diskusii o ekumenizme. Ako duchovný pastier diecézy s približne 15 % luteránskych protestantov a s bohatou skúsenosťou v tejto oblasti E. Nécsey nepristupoval k problému v prvom rade z dogmatického a ekleziologického hľadiska – i keď žiadal, aby bol ekumenizmus prezentovaný v rámci náuky o Cirkvi ako mystickom tele Kristovom –, ale hlavne v pastoračnom duchu. Kritizoval síce príliš zjednodušujúcu víziu ekumenizmu a predvídal „dost' veľké a početné prekážky“³⁶ na ekumenickej ceste, zároveň však hovoril o mnohých najmä mladých evanjelických duchovných v jeho diecéze, ktorí sympatizovali so zblížovaním a koncilom. Najťažšie prekážky na tejto ceste vyplývali podľa E. Nécseya z nedostatočného vzájomného poznania, pretrvávania vážnych historických predsudkov a z nedostatku objektívnych, vyvážených a nezaujatých historických analýz; žiadal preto prehĺbenie historického štúdia reformácie, priznanie vlastných chýb, ako aj nevyhnutné rozlišovanie medzi svätosťou

³⁴ Prejav sv. Otca Pavla VI. pri preberaní relikvie sv. Cyrila-Konštantína. In *Hlasy z Ríma*, roč. 12 (1963), 12, s. 4-5.

³⁵ AAV, Conc. Vat. II, busta 649, Divina liturgia iuxta ritum romanum in lingua paleoslavica seu glagoliticum. Por. Svätý Otec Pavol VI. preniesol relikviu sv. Cyrila do baziliky sv. Klimenta. In *Hlasy z Ríma*, 12 (1963), č. 12, s. 5-6.

³⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/VI, Città del Vaticano : Typis Polyglottis

Vaticanis, 1973, s. 160-162.

Cirkvi a ľudskými zlyhaniami, revíziu školských učebníc vo svetle nových výskumov a zaujatie takého postoja, ktorý by dlhodobo urovnal cestu k zmiereniu.³⁷

V diskusii o schéme *De Ecclesia*, v ktorej Nécsey vystúpil dokonca dvakrát, sa ešte výraznejšie prejavilo jeho hlboké zakorenenie v ľudovom katolicizme a tradícii, jeho primárne duchovné vnímanie skutočnosti a malé pochopenia pre sociálne a politické reformné idey niektorých katolíkov, ktorým chýbali primerané duchovné korene. Nécsey odsudzoval materializmus ako najťažší omyl, ktorý ohrozoval súčasnú Cirkev, a jeho praktickú západnú podobu považoval za rovnako vážnu ako jeho podobu ideologickú, presadzovanú komunistickými režimami. V súlade so svojím primárne duchovným vnímaním skutočnosti nevidel najúčinnjší prostriedok zlepšenia spoločenských podmienok v sociálnej činnosti ľudí, aj keď ju považoval za užitočnú, ale v Božej milosti, obnove vnútorného života, ozdravení a prehĺbení duchovného života kléru a vo výraznejšej evanjelizačnej práci. Nécsey pociťoval ako biskup veľkú zodpovednosť za duše, ktoré mu boli zverené, za duchovný život svojich kňazov a za službu slova, ktorú podľa príkladu sv. Augustína považoval za „*sacramentum audibile*“ a v podmienkach utláčateľského režimu za privilegovaný nástroj odovzdávania a upevňovania viery Božieho ľudu.³⁸

V živej koncilovej diskusii o Matke Božej sa Nécsey jednoznačne postavil na stranu mariánskych otcov a v mariánskej zbožnosti videl ďalší účinný liek na materialistickú krízu, aj keď sa zároveň snažil vyhnúť radikálnemu stretu teologických postojov, ku ktorému došlo v súvislosti so sporom okolo titulu Prostredníčky (Mediatrice) a navrhoval, aby sa úcta k Márii, „*hrdinskému príkladu viery*“, „*orodovníci, pomocníci a víťazke*“ a pomoci pre kresťanov v každom čase a v každom nebezpečenstve, šírila aj pod titulom „*Matka Cirkvi*“.³⁹

Nécseyove koncilové postoje teda charakterizoval pokus o syntézu: na jednej strane identita, pevne zakotvená vo viere a tradícii, na druhej otvorenosť voči novým skutočnostiam, úsilie prekonať rozdelenie a predpojatosť a nájsť harmóniu a syntézu. To platilo aj o úvahách o kolegialite biskupov, ktoré zdôrazňovali nespochybniteľnú vernosť pápežskému primátu, zároveň však žiadali väčšiu priamu spoluzodpovednosť nástupcov apoštolov za osud univerzálnej Cirkvi a posilnenie presne vymedzených kompetencií diecéznych biskupov, napríklad kompetencie sanovať manželstvá neplatne uzavreté pre prekážky nižšieho stupňa alebo udeľovať isté právomoci kléru, a tiež o úvahách o laikoch, ktoré zdôrazňovali potrebu zvýšiť ich účasť na poslaní Cirkvi a redefinovať ekleziologický základ ich úlohy.⁴⁰

Aj obrana náboženskej slobody, ako ju prezentoval Nécsey, odrážala inú senzibilitu než bola senzibilita západná a pramenila skôr zo skúsenosti z prenasledovania Cirkvi než z teologických diskusií. Na rozdiel od časti konzervatívneho

³⁷ Tamže.

³⁸ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/II, Città del Vaticano : Typis Polyglottis

^Vaticanis, 1972, s. 823-824; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III/I. Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, s. 475-476; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV/V. Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, s. 416-417.

³⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/I, s. 475-476.

⁴⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/IV, s. 879.

západného episkopátu, ktorý bol voči tomuto princípu nedôverčivý, bol Nécsey presvedčený, že vo svete, ktorý bol čoraz nepriateľskejší voči náboženstvu, už nebolo možné odmietat princíp náboženskej slobody poukazom na výlučné práva pravdy, ale jeho uplatnenie mohlo naopak ukončiť presadzovanie štátneho ateizmu. Nécseyova argumentácia sa však líšila aj od postojov viacerých „progresívnych“ západných koncilových otcov, napríklad od dôvodu amerických biskupov, ktoré bolo v istom zmysle „legalistické“, teda bránilo princíp náboženskej slobody, vnímalo ju však vo svetle zákonných práv občanov v štáte, ktorý garantuje tak tieto práva ako ich hranice, diktované verejným poriadkom. Nécseyova vízia, ktorá mala príznačne blízko k argumentácii poľského episkopátu, s ktorým zdieľala skúsenosť s utláčateľským režimom, vychádzala naopak z dôstojnosti človeka ako Božieho stvorenia a jeho nescudziteľných práv a odmietala tvrdenia o hraniciach náboženskej slobody, definovaných zákonom na obranu *bonum commune et ordinem publicum*, zdôrazňujúc, že spravodlivý zákon má byť postavený na spoločnom dobre a spravodlivom spoločenskom poriadku, ktorý slúži všetkým, kým stanovenie akejkoľvek hranice štátom, ktorý je v náboženskej oblasti *ipso facto* nekompetentný, otvára dvere nepredvídateľným zásahom všemocných ateistických režimov.⁴¹

Komunistický ateizmus a realita komunistického systému boli ďalšie témy, výrazne prítomné v Nécseyovom myslení a súkromných diskusiách, aj keď verejným vyhláseniam k týmto témam sa vyhýbal, pretože si uvedomoval možné následky po návrate do vlasti. Napriek tejto opatrnosti bolestne vnímal váhanie koncilu jasne sa vyjadriť k situácii Cirkvi v komunistických krajinách, a tiež evidentnú tendenciu západných koncilových otcov nasmerovať diskusiu o ateizme k problému dechristianizácie západnej spoločnosti, rastúceho vplyvu marxistického myslenia a praktického materializmu na Západe, a takto ticho zredukovať problém komunizmu na teoretické diskusie o jednotlivých formách ateizmu a o pastoračnom prístupe k nim, ignorujúc priepastný rozdiel medzi rastúcim ateizmom prameniacim z vnútorného, i keď mylného presvedčenia, a agresívnym ateizmom vnucovaným zvonka perzekučným režimom a dramatickou situáciou Cirkvi v ňom.

Bola to práve skúsenosť s touto dramatickou realitou, ktorá väčšmi než teoretické úvahy o charaktere komunizmu predstavovala východiskový bod a základnú perspektívu vystúpenia Pavla Hnilicu SJ, slovenského biskupa žijúceho v emigrácii v Ríme, v rámci búrlivej koncilovej diskusie o Schéme XIII. (budúca *Gaudium et spes*). Prejav, prednesený 26. septembra 1965 „v mene biskupov, kňazov a rehoľníkov – druhov v utrpení za vieru v Boha a vernosť Cirkvi“ s morálnou autoritou priameho svedka udalostí, žiadal od koncilu, aby zaujal jasný postoj voči komunistickému ateizmu ako „najvážnejšej heréze prítomnosti“.⁴² Hnilica

⁴¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV/II, Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, s. 230-231.

⁴² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV/II, s. 629-631. HNILICA, J.- VNUK, F. Pavol Hnilica, biskup umlčanej Cirkvi. 2. časť 1951 – 1995, s. 90-93; HRABOVEC, E. Bischof Pavol Hnilica und der Heilige Stuhl (1951-1990). In *Slovak Studies. Rivista dell'Istituto Storico Slovacco di Roma*, roč. 5 (2019), 1-2, s. 40-41.

svoj prejav vopred prediskutoval s priateľom Nécseyom, s ktorým zdieľal dominantnú duchovnú perspektívu vnímania skutočnosti a dôraz na lásku, jednotu, kríž a mučenie ako najúčinnšie prostriedky proti šíreniu ateizmu.

Biskup Nécsey využil svoje opakované pobyty v Ríme, kam prichádzal nielen na štyri jesenné zasadnutia koncilu, ale aj na jarné zasadnutia koncilových komisií, aj na to, aby so všetkou úctou a pokorou, ale jasne a rozhodne podporil vo Vatikáne potrebu konečne vyriešiť problém hraníc slovenských diecéz, ktorý bol otvorený od rozpadu Uhorska v roku 1918 a vyžadoval úpravu hraníc slovenských biskupstiev a zriadenie samostatnej slovenskej cirkevnej provincie. Nécsey otvoril túto otázku už počas prvých konzultácií s pápežom Jánom XXIII. a na Štátnom sekretariáte v jeseni 1962, ktoré viedli k vatikánskemu rozhodnutiu začať rokovania s Československom. O pár týždňov neskôr sa vrátil k tejto téme v *animadversiones*, ktoré predložil na jar 1963 v rámci prípravných prác na schéme o biskupoch;⁴³ jeho argumentácia v prospech začlenenia každej diecézy do metropolitného zväzku mala istý vplyv aj na finálny text dekrétu *Christus dominus*.⁴⁴ Medzi decembrom 1964 a jarou 1966 predložil biskup Nécsey pápežovi Pavlovi VI. sám alebo spolu s biskupmi Pavlom Hnilicom, Ambrózom Lazikom a Róbertom Pobožným, so slovensko-americkým biskupom Andrejom G. Grutkom a laickým audítorom koncilu, slovensko-kanadským priemyselníkom a budúciim zakladateľom a predsedom Svetového kongresu Slovákov Štefanom B. Romanom, početné memorandá a podklady k tejto otázke.⁴⁵

Biskup Nécsey a Svätá stolica v pokoncilových rokoch

Po ukončení Druhého vatikánskeho koncilu bol biskup Nécsey menovaný za člena pokoncilovej komisie pre apoštolát laikov. E. Nécsey, pre ktorého boli inak štátne hranice Československa uzatvorené, pretože mu režim pri všetkých ostatných príležitostiach dôsledne odmietal vydať cestovný pas a udeliť vycestovaciu doložku, tak získal príležitosť pravidelne cestovať do Večného mesta, byť prijímaný pápežom Pavlom VI. na súkromných audienciách a zblízka sledovať pokoncilové práce na centrálnej úrovni i dianie v univerzálnej Cirkvi.

Aj pod dojmom rímskych skúseností a poznatkov sa E. Nécsey krátko po koncile pokúsil odvážne emancipovať od prorežimného Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva. V novembri 1966 sa zúčastnil na pražskom zjazde MHKD, nie však preto, aby ho podporil v jeho prorežimnom kurze, ale preto, aby predniesol historický prejav, v ktorom nabádal duchovenstvo, aby konalo v súlade s najvyššou autoritou Katolíckej cirkvi a dištancovalo sa od kolaborácie s režimom. Prejav vyvolal mohutný potlesk väčšiny účastníkov, ale tvrdú kritiku zo strany politického vedenia štátu, ktoré sa rozhodlo „zabiť mlčaním“ a zo všetkých archívov a oficiálnych dokumentov fyzicky odstrániť akúkoľvek stopu po prejave. Pražský režim však neváhal použiť ani iné metódy, aby skompromitoval biskupa v očiach Cirkvi a osobitne Svätej stolice. Nécseyovej účasti na zjazde MHKD preto doma a najmä

⁴³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/ IV, p. 879.

⁴⁴ *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, 58 (1966), s. 579-597.

⁴⁵ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky 1962 – 1989*, s. 109-162.

v zahraničí poskytol širokú publicitu, zároveň však zamlčal obsah jeho vystúpenia, čím chcel vyvolať dojem, že nitriansky apoštolský administrátor bol podporovateľom prorežimného hnutia. Pre Nécseya bolo dozaista trpkou skúškou, keď musel na jednej strane čeliť tvrdým útokom režimu za svoj prejav a zároveň aj kritike z Ríma, ktorá v prvej chvíli odsúdila jeho domnelo prorežimné vystúpenie a ktorá len pomaly utíchala vďaka trpezlivému vysvetľovaniu verného priateľa biskupa Pavla Hnilicu.⁴⁶

Pavol VI., citlivý a zmierlivý človek, veľmi trpel pre svoju nemohúcnosť citeľne zmierniť situáciu prenasledovanej Cirkvi, ako aj pre nepochopenie a zneužívanie svojho dobre mieneného diplomatického úsilia. Pápež sa cítil byť silne spätý s katolíckymi národmi za železnou oponou a neúspechy vatikánskej diplomacie sa usiloval kompenzovať aspoň konkrétnymi prejavmi blízkosti a solidarity. Jedným z nich malo byť aj povýšenie biskupa Nécseya na kardinála Svätej Rímskej Cirkvi. Dôvody, ktoré hovorili v prospech Nécseyovho povýšenia, boli početné a vážne: predovšetkým to boli osobnostné kvality rozvážneho, skromného, asketicky žijúceho, ale vzdelaného a kultivovaného biskupa, oddaného Cirkvi a pápežovi, s jasným myslením, ktoré preukázal aj počas Druhého vatikánskeho koncilu a zasadnutí pokoncilových komisií, ktorý sa síce dokázal vyhnúť otvorenému konfliktu s komunistickým režimom, ale mu ani v ničom podstatnom neustupoval. Bol to biskup, ktorého milovali veriaci a ktorého si vážili spolubratia v biskupskej službe vrátane veľkých postáv Cirkvi v Európe ako bol mníchovský kardinál Julius Döpfner, kolínsky arcibiskup kardinál Josef Frings, poľský prímas kardinál Stefan Wyszyński či viedenský arcibiskup kardinál Franz König. König si v rámci možností, ktoré pripúšťala komunistická cenzúra vymieňal s Nécseyom časté listy a pravidelne ho pozýval na návštevy do Viedne, aby celebroid slávnostné sväté omše v Dóme sv. Štefana, československé orgány však nitrianskemu biskupovi rovnako pravidelne odmietali udeliť vycestovacie povolenie.⁴⁷ Priateľský vzťah oboch biskupov súvisel nielen s Königovým záujmom o Slovensko, solidaritou prelátov zo susedných diecéz a praktickou realizáciou koncilového princípu kolegiality, ktorý zahŕňal aj spoluzodpovednosť biskupov za osudy Cirkvi v ostatných diecézach, ale zrejme aj s tým, že Nécsey vyštudoval teológiu v innsbruckom Canisiane, zo štúdií si odniesol blízky vzťah k Rakúsku a aj v pokročilom veku ešte hovoril a písal plynulo a kultivovane po nemecky.

Veľkými zástancami udelenia kardinálskeho purpuru pre nitrianskeho apoštolského administrátora boli slovenskí biskupi. Biskup Ambróz Lazík sa v tejto veci po prvýkrát obrátil na pápeža Pavla VI. počas svojho rímskeho pobytu v máji 1966. V liste dôvodil, že kardinálsky purpur pre biskupa Nécseya by nielen zvýšil autoritu biskupov voči prepotentnému Mierovému hnutiu katolíckeho ducho-

⁴⁶ Originál Nécseyovho rukopisu prejavu a jediný strojopisný prepis sa uchovali v Ríme, kam neťahala dlhá ruka československého komunistického režimu. Pozri Archív biskupa Pavla Hnilicu Nové Hradky, Fascikel Lazík, udienza 1967, príloha k Nécseyovmu listu pápežovi Pavlovi VI. z 15.4.1967 (strojopisný prepis prejavu). Rukopisný originál je uložený v tom istom fascikli. K Nécseyovmu vystúpeniu pozri aj Slovenský národný archív (SNA), ÚV KSS-taj., k. 2397; VNUK, F. *Popustené putá. Katolícka cirkev na Slovensku v období liberalizácie a nástupu normalizácie (1967 – 1971)*. Martin : Matica slovenská, 2001, s. 24-27, 37-40.

⁴⁷ Archiv des Kardinals Franz König Wien, Korrespondenz 1966, 677/1966.

venstva, ale nitrianskeho apoštolského administrátora by povýšil na medzinárodne uznávanú autoritu, ktorú by musel do určitej miery rešpektovať aj komunistický režim, čo by bezpochyby rozšírilo priestor slobody pre Cirkev.⁴⁸ S oveľa emotívnejšie štylizovaným prípisom sa obrátil na pápeža aj biskup Hnilica vedno so skupinou slovenských kňazov v Ríme. Navrhovalo sa v ňom, aby hlava Cirkvi na menovanie využila blížiacu sa

1 100-ročné výročie príchodu sv. Cyrila a Metoda do Ríma, a tak spolu s Nécseyom poctila aj jeho starobylú diecézu a celý slovenský národ, ktorý musí znášať ťažké utrpenie. V liste sa písalo:

„Slovenský národ veľa trpel vo svojich dejinách a kardinál z jeho krvi v takom ťažkom čase bude bezpochyby veľkou útechou v jeho zápase za vieru. Menovanie by prebudilo radosť a vďačnosť aj v srdciach tých, ktorí možno stratili vieru v lepšiu budúcnosť; slovenský kardinál by zaiste znamenal posilnenie odhodlania vnútorné aj navonok vzdorovať agresívnemu ateizmu a upevnil by prítulnosť k Svätej stolici.“⁴⁹

Biskup Hnilica bol v Nécseyovej veci v čulej korešpondencii s početnými kardinálmi západnej Európy, osobitne s tými, ktorí E. Nécseya osobne poznali z pobytov na koncile či z iných príležitostí a vážili si ho pre jeho biskupské a ľudské kvality, bystrý intelekt a silu katolíckeho svedectva. Boli medzi nimi už spomenutí kardináli Döpfner, Frings, König a Wyszyński, ale aj vplyvný kuriálny kardinál Agostino Bea, stojaci na čele Sekretariátu pre jednotu kresťanov, či substitút na Štátnom sekretariáte Angelo Dell'Acqua.⁵⁰

Pápež Pavol VI. i cirkevné kruhy v západnej Európe všeobecne predpokladali, že kardinálsky klobúk pre nitrianskeho biskupa by veľmi posilnil hrdosť, sebavedomie a odvahu katolíkov v komunistickom štáte, demonštroval starostlivosť pápeža o veriacich za železnou oponou a vytvoril nespochybniteľnú autoritu, ktorá by mohla ľahšie čeliť tak štátu ako prorežimnému Mierovému hnutiu katolíckeho duchovenstva než jednoduchí biskupi. Menovanie by pritiahlo pozornosť sveta a západnej verejnej mienky na Československo, a tak nevyhnutne brzdiло perzekučné opatrenia komunistického režimu, veľmi citlivého na svoje meno v zahraničí. Osobitný význam malo mať menovanie pre Slovákov: ako apoštolský administrátor v Nitre, starobylom biskupskom sídle z čias prvého slovenského metropolitu Metoda, by sa stal symbolom trpiacej Cirkvi na Slovensku, prísluškom skorého ustanovenia slovenskej cirkevnej provincie a veľkou posilou slovenského katolicizmu i slovenského národného sebavedomia.⁵¹

Práve tieto očakávané následky Nécseyovho povýšenia, ktoré bezvýhradne podporili aj slovenskí biskupi, nachádzajúci sa počas koncilových rokovaní

⁴⁸ Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Fondo Spogli, Serie Card. Agostino Casaroli, pos. 67, f. 22, Lazík Pavlovi VI., 12. 5. 1966.

⁴⁹ Archiv des Cardinals Franz König Wien, Korrespondenz 1966, 1490/1966, Hnilica kardinálovi Königovi, 17. 6. 1966, s výňatkami z Hnilicovho listu pápežovi Pavlovi VI.

⁵⁰ Archiv des Cardinals Franz König Wien, Korrespondenz 1966; Archiv biskupa Pavla Hnilicu Nové Hradky, Fascikel Nécsey audiencia 1966, Hnilica Döpfnerovi, 17. 6. 1966, Hnilica Beovi, 11. 6. 1966, a ďalšie Hnilicove listy Dell'Acquovi a iným adresátom v tejto kauze.

⁵¹ ASRS, Fondo Spogli, Serie Card. Agostino Casaroli, pos. 67, ff. 22-30. Por. Archiv des Cardinals Franz König Wien, Korrespondenz 1966, 1490/1966, Hnilica kardinálovi Königovi, 17. 6. 1966.

v Ríme, ho však zrejme aj pochovali. Hoci bez prístupu k vatikánskym dokumentom ešte nie je možné zrekonštruovať pápežove rozhodovacie procesy, je evidentné, že pražský komunistický režim sa obával ľahko predvídateľných dôsledkov Nécseyovho menovania: posilnenia Katolíckej cirkvi v štáte, ale azda ešte viac upevnenia slovenského národného sebavedomia a identity. Keď v júli 1991 bývalý lekár biskupa Nécseyu položil biskupovi Hnilicovi priamu otázku, kto podľa neho prekazil menovanie nitrianskeho apoštolského administrátora za kardinála, dostal opatrnú, ale jednoznačnú odpoveď: „Myslím, že Praha.“⁵² Hoci kreovanie kardinálov je vo výlučnej kompetencii hlavy Cirkvi, Pavol VI. by teda bol býval mohol rozhodnúť v prospech E. Nécseyu aj proti vôli Prahy, jemný, po jednote, dohode a harmónii túžiaci pápež nechcel riskovať ďalšiu roztržku a prehĺbenie beztak ťaživého konfliktu s Prahou, s ktorou boli vtedy prerušené aj rokovania. Istým faktorom bola napokon zrejme tiež skutočnosť, že Slovensko nebolo samostatným štátom, ale súčasťou Československa, ktoré vtedy už malo jedného kardinála – pražského arcibiskupa žijúceho v exile Josefa Berana, a ďalší kardinálsky klobúk pre biskupa z Československa by mohol byť považovaný za neprimeranú pozornosť pre relatívne malú miestnu Cirkev. Takéto bariéry prelomil až nekonvenčný Ján Pavol II.⁵³

O veľkej dôvere pápeža Pavla VI. k biskupovi Nécseyovi svedčí aj pozvanie zúčastniť sa na prvom generálnom zhromaždení novovzniknutej biskupskej synody, otvorenej koncom septembra 1967 a venovanej všeobecnej téme ochrany a upevnenia katolíckej viery a jej integrity, čiže postkoncilovým ťažkostiam a potrebe brániť vieru pred svojvoľnými interpretáciami. Nécsey, prostý apoštolský administrátor bez vyššej cirkevnej hodnosti, sa takto ocitol v znamenitej užšej spoločnosti štyridsiatich európskych synodálnych otcov, medzi ktorými boli mnohí kardináli a prestížni teológovia.⁵⁴ Ani v takomto kruhu však Nécsey nezostal iba nemým svedkom diskusií prominentov, ale v synodálnej aule aktívne prispel k výmene názorov na rôzne otázky, medzi inými na problém zmiešaných manželstiev, hlavne však na pálčivú tému ateizmu, a prekvapil synodálnych otcov nástoječivosťou, s akou pripisoval značnú zodpovednosť za šírenie ateizmu samotným kresťanom, ktorí „*neuskutočňujú sociálnu náuku Cirkvi, nebojujú dostatočne proti nespravodlivosti a obmedzujú sa iba na charitatívnu činnosť tam, kde je v hre spravodlivosť*“.⁵⁵ Podľa Nécseyu kresťanov treba „*nabádať, aby za nikým nezaostávali v bezúhonnosti, občianskej uvedomelosti a príkladnosti vo verejnom živote*“, a teológia má prehľbovať apologetiku, založenú na vedeckom poznaní a zároveň na tom, čo sa nazýva „*morálny argument*“, čiže objavovanie Boha skrze hlas svedomia.⁵⁶

⁵² Archív biskupa Pavla Hnilicu Rím, Fascikel Nécsey audiencia 1966, Záznam o rozhovore medzi biskupom P. Hnilicom a lekárom biskupa E. Nécseyu, Nitra 10. - 11. 7. 1991.

⁵³ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky 1962 – 1989*, s. 108-112.

⁵⁴ Giovanni Caprile, *Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea generale (29 settembre-20 ottobre 1967)*. Roma 1968.

⁵⁵ Por. Nécseyovo vystúpenie na 5. zasadnutí 5.10.1967. Caprile, *Il sinodo dei vescovi*, s. 170-171.

⁵⁶ Tamže.

Posledným gestom dôvery a úcty pápeža k Nécesyovi, bolo jeho povýšenie na arcibiskupa *ad personam*, ktoré sa uskutočnilo v máji 1968. V menovacom dekrétu bola medzi inými explicitne vyjadrená pápežova nádej, že sa čoskoro dorieši otázka slovenských diecéz a zriadenia slovenskej cirkevnej provincie, až dovtedy stroskotávajúca pre nezáujem alebo odmietavý postoj československej vlády. Starý biskup sa rozhodol osobne poďakovať pápežovi a vydal sa na cestu do Ríma, kam však už neprišiel. Na pražskom letisku skolaboval, bol prevezený do nemocnice a po opakovanom naliehaní do Nitry, kde po tom, čo dal do poriadku posledné jurisdikčné otázky, spadajúce do jeho kompetencie ako seniora slovenského episkopátu, odovzdal svoju dušu Pánovi. Litoměřický biskup Josef Hlouch, jeden z mnohých rečníkov na pohrebe, naňho spomínal ako na „*na kňaza, ktorý počas každého stretnutia budil dojem, že práve precítol z kontemplácie... Ten, kto sa od neho vracal, vracal sa domov lepší a pripravenejší priniesť obeť*“.⁵⁷

⁵⁷ JUDÁK, V. *Vo všetkom láska*, s. 322-323.

MORÁLNE A DUCHOVNE NEGATÍVNE JAVY V ŽIVOTE KREŠŤANOV V 1. STOROČÍ¹

Štefan PRUŽINSKÝ

Moral and spiritual difficulties of the life of Christians in the 1st century

The present scientific study examines the biblical and a historical view on the moral and spiritual state and level of the early Christians and also of the causes of negative phenomena in their lives and behavior. The basic starting point for the examination of the above-mentioned phenomena is the text from the General Letter of the Holy Apostle James, which is devoted to the external and internal manifestations of evil and sin in the environment in which the early Church lived. The most important works from the patristic literature and relevant biblical studies in the field of biblical exegesis and theology were used in the research of the above mentioned biblical phenomena. The most important finding is that the spiritual and moral state of man has a legitimate and necessary influence on his external and social behavior. Neglect of the spiritual state gradually leads to extremely negative phenomena, which may include even murder and killing.

Keywords: *Apostle James, violence, murder, prayer, social behavior.*

Úvod

Urobiť si reálny pohľad na duchovný a morálny stav kresťanov v prvom storočí je možné jedine na základe dobových prameňov, medzi ktoré jednoznačne patrí Sväté Písmo Nového Zákona. Vo všeobecnom liste svätého apoštola Jakuba sa nachádza zmienka o mimoriadne negatívnych javoch v kresťanskom prostredí z etického aj duchovného pohľadu. Tento apoštol píše: „Želáte si, a nemáte. Vraždíte a závidíte, a nemôžete získať. Hádate sa a bojujete, a nemáte, lebo neprosíte“². (gr. ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε· φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε, διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς“; csł. Желаєте, и з не и4мате: ѣбиваете и з зави1дите, и з не м0жете ѣлучи1ти: сварсетecz и з б0рете, и з не и4мате, занЕ не просите:). Po tom, čo apoštol Jakub analyzoval príčiny bojov a roztržiek medzi adresátmi listu, pristúpil vo vyššie uvedenom verši k vysvetleniu toho, akým spôsobom sa vnútorný boj hriešnych pôžitkov proti duši a všetkému duchovnému prejavuje navonok. Pod pôžitkami, o ktorých bola reč v predchádzajúcich veršoch, rozumieme aj túžbu po nich, ktorá ich predchá-

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedecko-výskumného projektu „Exegéza 4. kapitoly všeobecného listu apoštola Jakuba“ Kultúrnej a edukačnej grantovej agentúry MŠVVaŠ SR (KEGA) (Projekt č. 014PU-4/2020).

² Jk 4, 2.

dza a ktorá je od nich neoddeliteľná. Reč je tu, samozrejme, o zlej túžbe a zlých želaniach,³ ako to vyplýva z kontextu celého verša, v ktorom apoštol Jakub kritizuje negatívne správanie adresátov listu.

Ľudia, ktorí v sebe neodstraňujú príčiny vnútorných roztržiek, čiže hriešnu túžbu⁴ po hriešnych pôžitkoch, prichádzajú postupne do stavu, kedy sa túžba po pôžitkoch stáva najväčším impulzom pre konanie a uspokojovanie pôžitkov sa stáva akoby hlavným cieľom života človeka.⁵ Vo chvíli, keď túžba po hriešnych pôžitkoch zvíťazí nad duchovnými silami duše, človek sa prestáva správať duchovne⁶ a prirodzene a usiluje sa získať predmety svojich želaní za každú cenu, aj za cenu násilia. Takto dochádza k vraždám, hádkam a bojom medzi ľuďmi, ktoré sú správaním nepokojmi, nepriateľstvom a násilnosťami.

Exegetická analýza najdôležitejších pojmov a javov

Slová „želáte si, a nemáte“ (gr. ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε; csl. желаете, и не имаете) poukazujú na to, že niektorí adresáti listu túžili v prvom rade po vlastníctve materiálnych vecí, ako to vyplýva aj z kontextu listu, a v nich samotných hľadali svoje šťastie bez spoločenstva s Bohom. Želanie pozemského blaha nemusí byť zlé, ak si želáme veci primerané, potrebné, užitočné, také, ktoré neprekážajú našej spásu, a ak pri tom nezabúdame na to, že ich darcom a prameňom je Boh, ktorý pre nás zostáva najvyššou hodnotou. Ak si však človek želá také pozemské veci, ktoré nie sú primerané, potrebné, užitočné ani spasiteľné a ešte k tomu zabúda kvôli nim na Boha a Jeho prikázania, takéto želania a veci sa stávajú nečistými a hriešnymi. Apoštol Jakub mal na mysli práve takéto hriešne a nečisté želania, pretože hovorí o ľuďoch, ktorí si želajú pozemské blahá bez vzťahu k Bohu a bez Jeho požehnania. Moderným jazykom by sme mohli povedať, že v skúmanom verši je reč o ľuďoch s hedonistickým správaním (zameraným na pôžitky), ktorých márnivé a rozmarne túžby končia spravidla fiaskom.⁷ Zlá túžba po materiálnych hodnotách bez ohľadu na Božiu vôľu⁸ a dobro iných ľudí sa stá-

³ Jedným z takýchto želaní, respektíve „hriechom je aj nekontrolovaná absolutizácia telesného života, ako aj to, aby sa človek vo svojom živote riadil, uberal, správal a žil podľa jednotlivých prvkov sexuálnych pudov“. ŠAK, Š., KOCHAN, P., PILKO, J. *Mysterium manželstva* [print] – 1. vyd. - Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2019, s. 21.

⁴ From this time is everything that is done to egoistically satisfy a person or that is contradictory to perspective unity of souls and bodies of a couple or that is against the entire unity of two people perceived as sinful. ŠAK, Š., KOCHAN, P., PILKO, J. *Christian family in modern society. (Theological – sociological – biblical – pedagogical view)* [print] / - 1. vyd. - Białystok : Department of Central and Eastern European History of University of Białystok, 2019, s. 34.

⁵ ŽUPINA, M. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, s. 81.

⁶ HANGONI, T. Duchovné poradenstvo pre spoločensky neprispôsobivé osoby. In „*Teologie, jazyk a duch doby*“ [print] : sborník příspěvků z interdisciplinární vědecké konference s mezinárodní účastí konané při příležitosti 1150. výročí uznání slovanského bohoslužebního jazyka. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích, 2018, s. 186-192.

⁷ KOZYRA, J. *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament. List świętego Jakuba. Tom XVI*. Częstochowa 2010.

⁸ CAP, A. 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) [print] / - In *Historia Ecclesiastica* [print] : časopis

va ešte horšou vtedy, keď nie je uspokojená, pretože vedie k pocitu čoraz väčšej frustrácie.⁹ Preto apoštol Jakub ďalej hovorí, že človek posadnutý neuspokojenou túžbou môže postupne dôjsť až k vraždám a bojom proti svojim blíznym, ktorí mu, ako je mylne presvedčený, bránia v pokroku. „Koreň všetkých hádok a sporov medzi veriacimi vyrastá z túžby mať stále viac a zo závidosti. Zdvorile sa tomu hovorí „držať krok so susedmi“, presnejšie sa to nazýva hrabivosť, chamtivosť a závišť. Táto túžba neustále naberať na sile, až sú ľudia ochotní urobiť takmer čokoľvek, len aby svoju túžbu spokojili. Príliš pomaly sa učia, že pravé uspokojenie nenájdú týmto spôsobom, ale iba vtedy, keď sa uspokojia s jedlom a oblečením, ktoré majú (1Tim 6, 8).“¹⁰

Slová „**vražďíte**“ (gr. φονεύετε; sl. ўбываеце), a „**bojujete**“ (gr. πολεμεῖτε; sl. 60πετε) nemajú iba obrazný alebo duchovný význam, ale je ich potrebné chápať aj v doslovnom zmysle útlatku a ubližovania blíznym aj s následkami smrti.¹¹ Svedčí o tom fakt, že nielen v tomto verši, ale aj o niekoľko veršov ďalej apoštol Jakub kritizuje podobné konanie adresátov listu: „Odsúdili ste a zabili ste spravodlivého.“¹² Uvedený verš pritom podľa exegétov nehovorí len o zabíjaní Christa, ale všeobecne aj iných spravodlivých, napríklad arcidiacona Štefana, apoštola Jakuba Zebedevho a ďalších. Takéto správanie sa, žiaľ, v každej dobe vyskytovalo občas aj medzi ľuďmi, ktorí sa formálne hlásili k viere v Boha, či dokonca aj ku kresťanstvu. „Presadzovať myšlienku, že sa daná časť listu nevzťahuje na kresťanov, znamená ochudobniť celú pasáž o hodnotu, ktorú pre nás má.“¹³ Konali a konajú tak ľudia, ktorí nepochopili alebo nesprávne pochopili podstatu kresťanstva, prípadne ju ani nechceli pochopiť, pretože boli neveriaci, alebo verili v iného Boha. Takýto ľudia sa vždy vyskytovali medzi laikmi aj medzi duchovenstvom vo všetkých sférach spoločnosti a Cirkvi. K svojej neviere či dokonca nenávisti voči Bohu, alebo ľuďom sa niektorí z nich za istých okolností dokonca otvorene priznávajú. Najznámejším skutkom zabíjania iného človeka veriacimi ľuďmi v prísne náboženskom prostredí bolo zabitie Isusa Christa,¹⁴ na ktorého ukrižovaní mohli mať v minulosti priamy alebo nepriamy podiel aj niektorí z prvých adresátov listu apoštola Jakuba. Iným príkladom zabíjania zo strany kresťanov sú vojny križiakov, inkvizícia, násilnosti pri osídľovaní amerického kontinentu za prítomnosti misionárov či krutovláda niektorých zdanlivo kresťanských panovníkov v rôznych storočiach

pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe. Roč. 9, č. 1 (2018), s. 200.

⁹ V tejto súvislosti je potrebné si uvedomiť, že „človek stratil raj. A hľadajúc útechu upriamil svoju myseľ na vonkajší svet a rozvinul vášnivý vzťah k stvorenstvu s nádejou, že nájde to, čo stratil. Ale namiesto radosti našiel len námahu, drinu a lopotu. Osamostatnil svoju logiku (rozum), preskúmal stvorenie, vybudoval vedu, ale ani tam nenašiel uspokojenie. Uchýlil sa k domýšľavosti a chvastavosti, pričom obdivoval a velebil výtvor svojich rúk. Nechal sa dojať nádherou svojej mysle, ktorá od prirodzenosti má nejaké zmyslové svetlo, mysliať si, že to je Boh. V tom spočíva nekonečný blud, ktorému ľudstvo dodnes otročí!“ ŠAK, Š. *Pokánie v procese terapie človeka*. [print] - In Vybrané aspekty fenoménu pokánia [print]. Košice : Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka, 2018, s. 42-43.

¹⁰ MACDONALD, W. *Biblický komentár k Novému Zákonu*. Brno 2017, s. 975.

¹¹ Porovnaj Sir 34, 21-22.

¹² Jk 5, 6. Porovnaj tiež Jk 2, 11.

¹³ MACDONALD, W. *Biblický komentár k Novému Zákonu*. Brno 2017, s. 975.

¹⁴ Pozri Sk 2, 24.

a na rôznych miestach sveta. O vražednom a militantnom správaní sa niektorých falošných kresťanov, ktorí sa občas vyskytujú v prostredí Cirkvi, hovorí aj sv. Kliment Rímsky vo svojom prvom liste ku kresťanom v Korinte: „Bola vám daná všetka sláva a priestor, avšak splnili sa na vás slová Písma: „on jedol a pil, vykŕmil sa a stučnel, milovaný, a stal sa nepokorným“ (5Mjž 32, 15). Odtiaľ pochádza žiarlivosť a závišť, nepriateľstvo a spor, prenasledovanie a nepokoj, vojna a zajatie. Takýmto spôsobom ľudia nečestní povstali proti ctihodným, neslávnym proti slávnym, hlúpi proti rozumným, mladí proti starším. Preto sa stratila spravodlivosť a mier, pretože všetci opustili bázeň pred Bohom, stali sa prázdny v viere, nekonajú podľa pravidiel Jeho prikázaní, nežijú život hodný nasledovníkov Christa, ale každý začal nasledovať svoje zlé túžby a dopustil, aby ho opäť ovládla protizákonná a nečistá závišť, cez ktorú do sveta prišla aj smrť (Prem 2, 24)”¹⁵.

Napriek vyššie uvedeným skutočnostiam sa u niektorých reformačných teológov objavili pochybnosti o tom, či apoštol Jakub mohol vyčítať adresátom listu vraždenie. V dôsledku týchto pochybností bola vytvorená hypotéza, že slovo „vražďíte“ (gr. φονεύετε) je v texte uvedené omylom namiesto podobného gréckeho slova „φθονείτε“, ktorého význam je akoby oveľa jemnejší a to „závidíte“. Prvým, kto prišiel s návrhom zameniť v tomto verši slovo „vražďíte“ za „závidíte“ bol Erazmus Rotterdamský, ktorého neskôr nasledoval Luther, Kalvín aj niektorí ďalší a neskorší predstavitelia reformácie a reformovanej teológie. Proti tomuto návrhu však hovorí skutočnosť, že vyššie navrhovaná zámena slov nemá žiadnu oporu v biblickej tradícii a starých biblických rukopisoch.¹⁶ Vnesenie podobnej úpravy do biblického textu by teda bolo svojvoľné a tiež nesprávne, pretože ako výstižne hovorí grécky biblista Stergios Sakkos: „Bude nám beda, ak začneme meniť text alebo spochybňovať autoritu Písma iba preto, že nie sme schopní niečo vysvetliť alebo preto, že sa nám nepáči nejaký pojem“.¹⁷ Podobne ako všetky ostatné slová a myšlienky vo Svätom Písme aj slová tohto verša netreba zmeniť, ale správne vysvetliť, čo sa dá veľmi úspešne urobiť. Vyčítka apoštola Jakuba, že adresáti listu vraždia, má viacero významov. Okrem doslovného významu, ktorého opodstatnenie sme vysvetlili vyššie, má toto vyjadrenie aj ďalšie duchovné a morálne významy.

Oikoumenios hovorí, že hriechne žiadosti a túžby pri uskutočňovaní rôznych pôžitkov sú tou príčinou, kvôli ktorej človek koná zlo, konkrétne vraždu, závišť, boje a vojny.¹⁸ Zlé rozpoloženie človeka je tiež príčinou toho, prečo človek nako-

¹⁵ КЛИМЕНТ РИМСКИЙ, священномученик. *Послания к коринфянам. Первое послание Коринфянам. Глава III. Печальное состояние Коринфской Церкви вследствие возмущения, происшедшего из зависти* (online). [cit. 2020-09-23]. Dostupné na internete: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0_4

¹⁶ ALAND, B. et al. eds. *NOVUM TESTAMENTUM GREACUM, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part 1. Text. Installment 1. James*. 2. rev. vydanie. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft. 2014, s. 66.

¹⁷ ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν. *Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν τοῦ Ἰακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975, s. 106.

¹⁸ Ako príklad môžeme uviesť rodinu, „kde by mala existovať jednota a láska, nakoľko „dvaja sa stávajú jedným telom“, zrazu sú títo dvaja natoľko rozdelení a vzdialení od seba, ako keby boli nepriatelia. Do ich života vstúpil diabol a spôsobil im toľkú škodu, že denne sú medzi nimi hádky, nezhody, boje, vojny, a to až natoľko, že z tej zloby nemôžu nájsť pokoj, aby sa utíšili a oddýchli si“. ŠAK, Š.: *Svadobná hostina v kontexte svätej tajiny manželstva*. [elektronický dokument] - In:

niec nedosahuje to, po čom túži. V závere Oikoumenios dodáva, že podľa jeho názoru apoštol Jakub na tomto mieste nemal na mysli telesnú vraždu a vojnu, ktorá sa dá predpokladať skôr u zločincov a nie u ľudí, ktorí podľa miery svojich síl veria a prichádzajú k Hospodinovi, ale duchovnú vraždu ľudí, „ktorí zabíjajú svoju dušu drzými snahami, prostredníctvom ktorých sa vedie vojna proti zbožnosti“.¹⁹ Uvedený výklad Oikoumenia nevnímame ako protikladný, ale ako doplňujúci k vyššie uvedenému doslovnému výkladu. Poukázanie na duchovné zabíjanie svojej alebo cudzej duše u hriešnika je poukázaním na rovnako závažný hriech ako je telesná vražda, pretože ako hovorí Isus Christos: „Počuli ste, že otcom bolo povedané: Nezabiješ! Kto by však zabil, musí ísť pred súd. Ale ja vám hovorím: Každý, kto sa hnevá na brata, musí ísť pred súd“.²⁰ Apoštol Ján o tom svedčí ešte jasnejšie, keď hovorí: „Každý, kto nenávidí svojho brata, je vrah“.²¹ Podľa výkladu S. Sakkosa v slovách tohto verša je možné vidieť aj tzv. „hysteron proteron“,²² čiže preventívnu kritiku v prítomnom čase niečoho, čo adresáti listu môžu vykonať až v budúcnosti, ak neučinia pokánie a naďalej budú prebývať v súčasnom zlom duchovnom stave a smerovaní. V tomto zmysle apoštol Jakub „zdôrazňuje nebezpečenstvo (vraždenia), do ktorého môže priviesť človeka túžbou po pôžitkoch vystupňovaná a do krajnosti privedená vražedná nenávisť“.²³ Varuje čitateľov, že sú ovládaní vražedným rozpoložením vyprovokovaným neovládateľnou žiadostivosťou, ktorá ich v kombinácii so závišťou a vidinou dosiahnutia vytúženého cieľa môže priviesť až k páchaniu vrážd, ak neučinia pokánie a nezmenia svoje vnútorné rozpoloženie. R. Hoppe vidí v slovách apoštola Jakuba o vraždách, bojoch a vojnách súvis so snahou niektorých adresátov učiť a poučovať iných bez toho, aby mali skutočnú múdrosť. Táto neskromná snaha a túžba nakoniec priviedla k rozbitiu súdržnosti celého spoločenstva a „k vytvoreniu strán“,²⁴ ktoré proti sebe bojujú, čo je v úplnom rozpore so skutočnou múdrosťou a ostatnými kresťanskými cnosťami. Konanie inšpirované závišťou a nenávisťou privádza k tomu, že ľudia začínajú bojovať jeden proti druhému, všemožne prejavovať nepriateľstvo, konať deštruktívne a zničujúco vo vzťahu k sebe aj iným ľuďom a v krajnom prípade prenasledovať jeden druhého až na smrť, čo sa postupne prenáša na celú spoločnosť, v ktorej začínajú vznikať „spory, rozpory vedúce k neporiadkom a rozkladu spoločnosti“.²⁵ Keďže takýto ľudia obracajú proti iným „svoju nevyrovnanosť“,²⁶

Biblia a współczesność [elektronický dokument] : teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności. Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2019, s. 42.

¹⁹ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΟΥ, επ. Τρικκης: Ὑπομνήματα εἰς τὰς καθολικὰς Ἐπιστολάς. Ἰακώβου Ἀποστόλου ἡ καθολικῆς ἐπιστολῆς. In ΜΙΓΝΕ, J.-P.: ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca). Τομος 119. Ἀθήναι : Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.). 2006. p. 492.

²⁰ Mt 5, 21-22.

²¹ 1Jn 3, 15.

²² ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν. *Ερμηνεία εἰς τὴν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἰακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975, s. 106.

²³ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. *Ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καίνης Διαθήκης*. τ. 3. Ἀθήναι, 1996, s. 269.

²⁴ HOPPE, R. *List Jakubův*. Kostelní Vydří 2001, s. 79.

²⁵ ЗЕФИРОВЪ, Н., прот.: *Общедоступное объяснение апостольских посланий. т. 1., Соборныя послания*. Могилевъ Губ. 1911, Москва 2005, s. 18.

²⁶ MRÁZEK, J. *Bláznovství víry podla Jakuba*. Výklad Jakubovi epištoly. Jihlava 2012, s. 81.

môžeme povedať, že v skúmanom verši je reč o ľuďoch chorobne frustrovaných, nenaplnených, zakomplexovaných, nespokojných a nevyrovnaných so samými sebou a tiež s podmienkami, v ktorých žijú. Keďže túto situáciu nevedia riešiť pozitívnu prácou na sebe a v prípade potreby aj na primeranom zlepšení svojich podmienok, riešia to násilím rôzneho druhu, ktoré obracajú proti iným, najmä úspešnejším ľuďom.

Archim. Daniil Aerakis v slovách tohto verša vidí nielen varovanie pred zabíjaním kvôli peniazom a pomste, ale aj varovanie pred zabíjaním nenarodených detí kvôli zabezpečeniu väčšieho pohodlia. Druhý z uvedených skutkov je názorným príkladom toho, ako môže túžba po pôžitkoch nakoniec skončiť vraždou. Je to „víťazstvo hedonizmu nad cnosťou. Nikdy, v žiadnej vojne nepotieklo toľko krvi, koľko tečie kvôli umelým potratom, ktoré sú... ovocím... zlej túžby“.²⁷ Tretím typom zabíjania, pred ktorým varuje apoštol Jakub, je podľa archim. Daniila Aerakisa krivé obviňovanie, klebety, ohováranie a intrigy, ktoré tiež dokážu zabiť človeka morálne alebo duchovne.²⁸ V tejto súvislosti je v súčasnosti možné spomenúť aj mediálne zavraždenie človeka, zničenie jeho cti, mena či postavenia v spoločnosti, ktoré so sebou niekedy prináša aj tragické dôsledky. Príčinou aj v tomto prípade môže byť závišť, pomsta alebo túžba po moci a peniazoch. Človek bojuje proti inému človeku niekedy iba preto, že ten iný má to, po čom on túži a nedostáva sa mu toho, s cieľom zmocniť sa vytúžených bláh iba pre seba. Pretože príčinou všetkých vyššie uvedených prejavov zla je túžba po pôžitkoch, je možné povedať, že „všetkým vojnám a konfliktom by sa dalo predísť, keby sa ľudia uspokojili s tým, čo každý z nich má, a neusilovali sa kvôli nenásytnej túžbe získať viac na úkor iných prostriedkami, ktoré sú neprípustné“.²⁹

Kresťania by nemali mať medzi sebou boje, ale iba lásku.³⁰ No keďže existuje veľa kresťanov, ktorí sú kresťanmi iba podľa mena, vyskytujú sa medzi nami ľudia, ktorým nie je cudzia ctižiadosť a „odsúdeniahodné úmysly vo vzťahu k blížnym, boj nie za duchovné dary,³¹ ktoré nie sú v moci človeka, ale za slávu, česť a materiálne prostriedky. Na realizáciu vášne sa pritom používa neuveriteľná chytrosť. Stáva sa, že ľudia s nepriateľstvom bojujú proti blížnemu kvôli jeho dobrej morálke, vznešenosti citov, snáh a cieľov, hoci takéto nepriateľstvo je neužitočné a odsúdeniahodné pre nepriateľa. Ten, kto si želá byť dobrý, a necíti v sebe dostatok sily na konanie dobra, nemal by sa hádať a prejavovať nepriateľstvo k blížnemu, keď cíti jeho prevahu nad sebou, ale mal by sa obrátiť s modlitbou k Bohu,³² ktorý je darcom múdrosti a rozumnosti“.³³

²⁷ ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ.: *Ἡ Ἐπιστολή τοῦ Ἱακώβου*. Ἀθήνα 1986, s. 96.

²⁸ Pozri Sir 28, 17. 21.

²⁹ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. *ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καίνης Διαθήκης*. τ. 3. Ἀθήναι, 1996, s. 269.

³⁰ Pozri Jn 13, 34-35.

³¹ ŠIP, M. Emocionálne a duchovné potreby osôb v terminálnom štádiu. In *Biblia a współczesność : teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności* : II. rocznik : Kasztel w Szymbarku k. Gorlic. Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2017, s. 153-160.

³² Pozri Jn 16, 24.

³³ КИБАЛЬЧИЧЪ, И. *Опыт обозрения и объяснения соборного послания св. ап. Иакова*.

Zo slov „**nemáte, lebo neprosíte**“ jasne vyplýva, že medzi adresátmi listu boli ľudia, ktorí sa chceli mať dobre bez Boha a modlitby. Títo ľudia neprosili Boha v modlitbe o pomoc pri získavaní pozemských blah, ale snažili sa o ich získanie iba vlastnými silami, a to aj za cenu konania zla a hriechov. Takýmto konaním sa dostali do rozporu s Bohom aj so svojimi blížnymi. Ich želania a aj všetko, čo získavali, prestávalo byť požehnané, užitočné, spasiteľné a stávalo sa hriešnym a nečistým. Niektorí adresáti neprosili nielen o materiálne blahá, ale ako to vyplýva z kontextu listu, neprosili ani o múdrosť od Boha. Sami seba považovali za prameň múdrosti a každý tak mal svoju múdrosť. Dôsledkom toho bolo, že sa narušila súdržnosť spoločenstva a vznikli vyššie spomínané boje, za ktorými je potrebné vidieť aj vzájomnú rivalitu v učení a „názorný príklad skupinových záujmov, ktoré spochybňujú božskú múdrosť“.³⁴ Apoštol Jakub varuje pred zanedbávaním modlitby preto, lebo „modlitebná prosba je vyjadrením vedomia, že človek nie je všemohúci a zároveň obrátením sa k Tomu, kto túto všeomocnosť má“.³⁵ Modlitba tak pomáha k odstráneniu pýchy, sporov a prejavov nenávisti a k získaniu pokory a pokoja v medziľudských vzťahoch, ktorý nebol samozrejmosťou v minulosti a nie je samozrejmosťou ani v súčasnosti. Modlitba je tiež vyjadrením nádeje na Božiu pomoc a dôvery, že Boh túto pomoc môže ochotne poskytnúť, že môže a chce dať prosiacemu človeku „všetko, čo je potrebné na zemi v dočasnom živote, aj... nebeské dobrá, z ktorých je možné sa večne radosť“.³⁶

Biblický a teologický kontext skúmaného textu

Na základe vyššie uvedeného výkladu je možné obsah tohto verša parafrázovať nasledujúcim spôsobom: „Želáte si, ale nemáte, pretože to, čo si želáte, je vám odopierané. Závidíte a ešte k tomu aj vraždíte, aby ste odstránili osoby, ktoré vám prekážajú v získavaní predmetov vašich túžob a opäť nemôžete získať to, čo si želáte. Taktiež sa hádate a bojujete, aby ste uspokojili svoje túžby, ale nedosahujete to, za čo bojujete. Toto všetko sa deje preto, že neprosíte“³⁷ v modlitbe Boha o veci užitočné a spasiteľné. „Jediný istý prameň, z ktorého môžete dostať, (po čom túžite), je Boh“³⁸. Lenže vy ste si dali za svoj cieľ pôžitok, kvôli čomu ste odrezali samých seba od tohto prameňa a nemodlíte sa k Bohu, aby On uspokojil vaše želania, ktoré sú v súlade so zákonom. Vráťte sa k Bohu a On vám dá to, po čom bude v takomto stave túžiť vaša duša inšpirovaná bážňou pred Ním. Pretože v tom, po čom túžite dnes, nemôže byť uspokojení Bohom³⁹. Bojujete a nedarí sa vám získať to, po čom túžite, pretože sa nemodlíte. Nemodlíte sa k Bohu a neprosíte

Москва 2004, s. 114.

³⁴ HOPPE, R. *List Jakubův*. Kostelní Vydří 2001, s. 79.

³⁵ SOUČEK, J. B. *Dělná víra a živá naděje, Výklad epistolů Jakubovy a první epistolů Petrovy*. Praha 1968, s. 66.

³⁶ БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, св.: *Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова* (online). [cit. 2020-09-23]. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-aposto-la-iakova/>

³⁷ ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν. *Ερμηνεία εις τήν Επιστολήν τοῦ Ιακώβου*. Θεσσαλονίκη 1975, s. 106.

³⁸ Pozri Jk 1, 17; Ag 2, 9.

³⁹ Pozri Jk 1, 7.

od Neho, aby vás osvietil, či to, za čím sa tak ponáhľate, je v súlade s Jeho vôľou. Nesledujete svoje hriešne a zvrátené náklonnosti a preto musíte neustále čeliť krachu svojich nádejí. Výsledkom je, že bojujete! Ten však, kto chce niečo získať bojom a vojnou, chce to získať nespravodlivým a hriešnym spôsobom. Výsledkom je, že na svoje počínanie nemôže mať požehnanie a pomoc Boha, ktorý by mu zabezpečil úspech“.⁴⁰

Metropolita Nikolaj Mrđa sa pozerá na obsah tohto verša z pohľadu pravoslávnej duchovnosti a vidí v ňom varovanie pred takým stavom v ľuďoch a medzi ľuďmi, ktorý sa vyznačuje chaosom a neporiadkom. Tento chaos a neporiadok je v človeku kvôli hriechu a spôsobuje disharmóniu života. V takomto stave „proti vnútornému človeku bojuje hriech. Človek chce dobro, ale je v ňom hriech, ktorý mu nedovolí, aby v sebe pocítil dobro, ktoré je od Boha. Kým v človeku žije hriech, jeho želania adresované Stvoriteľovi v modlitbe sa neplnia. Starý Zákon⁴¹ nemohol oslobodiť ľudskú prirodzenosť od hriechu a hriešnych vášní. Preto ľudia rodili plody (skutky) protikladné s dobrom. Siali vietor a žali búrku. Pôsobením sily smrti⁴² ľudia premýšľali o vraždách a závisti a šíрили chudobu“.⁴³ Toto sa deje aj dnes všade tam, kde ľudia ešte stále premýšľajú starozákonne, pohansky, nekresťansky alebo dokonca protikresťansky. Jedinou silou, ktorá dokáže vyslobodiť človeka z moci hriechu je zjednotenie s Bohom v Christovi, ktoré znamená „oplodnenie duše večnými plodmi. Len vierou v Boha, zjednotením ľudskej duše so zmŕtvychvstalým Christom človek prináša plod Bohu, plod, ktorý má večnú hodnotu pred Bohom. Za pomoci blahodate človek prináša plod Bohu, čiže rodí to, čo je nesmrteľné a večné.“⁴⁴ Ľudia, ktorí zostali pod zákonom hriechu, nevyhnutne rodia smrť. Prečo? Pretože hriešne vášne ich ovládajú a nútia konať to, čo je nezákonné, rodia smrť v myšlienkach, v pocitoch aj v skutkoch. To je dôvod, prečo takýto ľudia nezískavajú nič také, čo by bolo posvätené blahodateľou a požehnané Bohom. Ich boj je márný, pozemský, satanský, pretože sám človek je dielňou neúspechu a smrti“.⁴⁵ Podľa skutkov je možné rozpoznať vlastnosti ľudí aj bohov alebo idolov, ktorým sa ľudia klaňajú. Skutky hovoria pravdu o celom človeku. „Človek totiž nemôže konať dobro, dovtedy, kým je jeho život skazený. Do Nebeského kráľovstva vchádza len ten človek, ktorý nielen svojimi rečami vyznáva Christa, ale aj skutkami a životom. Ľudia, ktorí vždy iba hromadia majetok, nikdy nebudú pociťovať dostatok... Ľudia, ktorí hľadajú blaženosť tu na zemi a pritom

⁴⁰ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. *Υπόμνημα εις τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. Ἀθήναι, 1996, s. 270.

⁴¹ САР, А. Абрахам в Египте : (biblicko - exegetický komentár na 1МЖ 12, 10 – 20) [print] / In *Historia Ecclesiastica [print] : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. Roč. 10, č. 2 (2019), s. 229.

⁴² ŠIP, M. *Sociálno-spirituálne atribúty v paliatívnej starostlivosti*. Prešov 2018.

⁴³ НИКОЛАЇ, митрополит, (Мрђа): *Тумачење саборних посланица (Јаковљеве, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новог Завета*. Србиње 2004, s. 61.

⁴⁴ ŽUPINA, M. Historicko-teologický vývoj isychazmu v pravoslávnej tradícii s akcentom na obdobie 9. – 11. storočia. In *Historia Ecclesiastica: časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. Roč. 10, č. 2 (2019). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019, s. 63.

⁴⁵ НИКОЛАЇ, митрополит, (Мрђа). *Тумачење саборних посланица (Јаковљеве, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новог Завета*. Србиње 2004, s. 61-62.

žijú nemorálne a v rozpore s Božím zákonom, nikdy ho nenájdu... Neustále po niečom túžia a čím viac majú, tým viac túžia po ešte väčšom bohatstve... Ten je bohatý, kto si neželá mať veľa. Ten, kto chce mať viac, než dostal od Boha, je vždy chudobný... Snaha človeka iba vlastným úsilím dosiahnuť blaženosť je bojom proti Bohu. Keď človek považuje všetko výlučne za svoju zásluhu a nie za dar od Boha, v podstate sa bije s Bohom tak, ako sa celú noc bil s Bohom praotec Jakub... a toto je nesprávny spôsob boja“.⁴⁶

Prot. Oleg Steňajev upozorňuje na dôležité poučenie, ktoré vyplýva zo skúmaného verša a to, že každé zlo sa človeku vráti. „Ak chceme niečo dosiahnuť pomocou našich hriešnych žiadostí – agresie, závidi, hádok, nepriateľstva, nič pozitívne aj tak nedosiahneme. Agresia bude rodiť agresiu, hnev bude opätovaný hnevom a ľudia, ktorí nevedia ustúpiť, nemôžu prejavíť pokoru, a tak sú odsúdení na to, že ich zlo sa obráti proti nim“.⁴⁷ O tejto zákonitosti hovorí už Starý Zákon, kde sa napríklad v knihe Ester opisuje príklad bohatého, pyšného a zlého Hámána, ktorý pomocou intríg a klebiet pripravoval smrť spravodlivého Mordochaja len za to, že bol zbožný a mal také duchovné a morálne zásady, ktoré boli pre Hámána neznesiteľné. Všetko sa skončilo tým, že na šibenici pripravenej Mordochajovi bol nakoniec obesený Hámán.⁴⁸ Ten istý princíp je opísaný aj v Novom Zákone, kde sa hovorí: „Akým súdom súdite, takým budete súdení. A akou mierou meriate, takou vám bude namerané“.⁴⁹ Z uvedeného dôvodu „máme veľmi dobrý mechanizmus pre budovanie správnych vzťahov s Bohom. Ak chceme, aby bol Hospodin milostivý k nám, správajme sa dobre k ľuďom okolo nás! Mali by sme snažiť byť iným príkladom! Kresťan by mal byť vo všeobecnosti prívetivým, príjemným a vždy radostným človekom. Mala by z neho vyžarovať radosť... Dobro nás nikdy neopustí, ale naopak, vždy nás nájde“.⁵⁰ O uvedenej zákonitosti hovorí obrátnym spôsobom aj výrok z knihy Sirachovho syna Isusa: „Púšťaj svoj chlieb po vodnej hladine, lebo po mnohých dňoch ho nájdeš“.⁵¹

Sociologický a etický odkaz skúmaného textu

Skúmaný verš má aj vážny sociologický a etický význam. Pripomína a varuje, že zlo, ktoré neustále vidíme vo svete a ktoré neraz pociťujeme aj na vlastnej koži v podobe „sociálnych prevratov, násilia, vojny a zabíjania nie je iba dôsledkom zle nastavených sociálnych štruktúr, ale v prvom rade je to výsledok nezdravého chápania ľudskej slobody inšpirovanej múdrosťou zdola, ktorá skresľuje skutočnosť a ktorá následne nachádza svoje vyjadrenie v sociálnych štruktúrach, ktoré skresľujú skutočnosť systematicky. Analýza zla a spôsobu, ako zlo vedie k zabí-

⁴⁶ НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа). *Тумачење саборних посланица (Јаковљеве, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новог Завета*. Србиње 2004, s. 62.

⁴⁷ СТЕНЯЕВ, О., прот. *Мудрость небесная и земная. Беседы на послание апостола Иакова*. Москва 2014, s. 154.

⁴⁸ Est 7, 9-10.

⁴⁹ Mt 7, 2; Pozri tiež Mk 4, 24; Lk 6, 31. 38;

⁵⁰ СТЕНЯЕВ, О., прот. *Мудрость небесная и земная. Беседы на послание апостола Иакова*. Москва 2014, s. 155.

⁵¹ Sir 11, 1.

janiu, ktorú predkladá apoštol Jakub, je najvýraznejšou a najsilnejšou analýzou podobného druhu v Novom Zákone. Poskytuje jasné vysvetlenie jeho skoršieho tvrdenia, že túžba rodí hriech a vykonaný hriech potom prináša smrť (1, 15). Žiadna analýza nehovorí tak o súčasnej... kultúre, ktorá je prakticky založená na logike zla...⁵² Jazyk reklamy vytvára svet hodnôt, v ktorom „byť“ znamená „mať“, kde mať viac znamená byť viac, vytvára mechanizmus, ktorý je priamo zameraný na vytváranie „istého smútku“ z toho, že niekto má niečo, čo iný nemá, a zároveň túžby urobiť čokoľvek pre získanie vytúženej veci... Logika, že závišť, ktorá vedie k špirále násilností, nakoniec privedie človeka z periférie k najväčším výtobytkom spoločnosti, je v skutočnosti motorom, ktorý poháňa globálne konflikty a vojny... Závišť a žiadostivosť nielen jednotlivcov, ale aj spoločností a štátov požaduje zmocnenie sa toho, čo patrí iným s cieľom byť väčší a mocnejší“⁵³ Učenie apoštola Jakuba je unikátne v tom, že vyzýva nielen k dodržiavaniu nejakých formálnych etických zásad, ale vyzýva veriacich k spoločenstvu so živým Bohom. V spoločenstve s Bohom sa morálka stáva službou Bohu a blížnym, stáva sa zachovávaním Božích prikázaní, slov a vôle s cieľom šíriť ducha a spoločenstvo lásky a priateľstva. Pretože apoštol Jakub za príčinu sociálnych priestupkov a násilia považuje nemoc ľudského srdca, pre udržateľné odstránenie týchto negatívnych javov⁵⁴ navrhuje jediné možné riešenie, ktorým je vyliečenie ľudského srdca cez jeho návrat k Bohu prostredníctvom modlitby.

Záver

V dobe, kedy náboženská viera ľudí viac rozdeľovala než spájala, apoštol Jakub poukazuje na taký spôsob chápania sociálnej etiky, kedy človek svoju slobodu vníma ako neoddeliteľnú od zodpovednosti voči Bohu a ľuďom. Toto je pohľad, ktorý má reálnu šancu pomôcť ľuďom odstrániť z ich života príčiny násilia a zla. Najdôležitejším záverom z exegézy skúmaného biblického textu je zistenie, že duchovný a morálny stav človeka má zákonitý a nevyhnutný vplyv na jeho vonkajšie a sociálne správanie.⁵⁵ Zanedbanie duchovného stavu postupne vedie k mimoriadne negatívnym javom, medzi ktoré môže patriť dokonca vražda a zabíjanie. Týmto javom nestačí zabrániť iba vonkajšími prostriedkami, ktoré znemožnia vykonanie želaného priestupku, ale je nevyhnutné urobiť správne kroky aj k uzdraveniu srdca človeka ako centra jeho túžob a želaní. Ak sa totiž neuzdravia vnútorné a duševné orgány človeka, vykonanie zločinu je len otázkou vonkajších podmienok, príležitostí a času. Zlý duchovný stav človeka a zlé želania v ňom dokážu spustošiť ľudskú dušu a vnútorné rozpoloženie človeka úplne rovnako ako zrealizovaný zločin aj vtedy, keď k jeho spáchaniu nemohlo dôjsť kvôli vonkajším prekážkam.

⁵² KUZYŠIN, B. Z dejín analytického myslenia. In: *Pravoslávny teologický zborník* 29. Prešov 2018, s. 101-105.

⁵³ JOHNSON, L. T. The Letter of James. In KECK, L. E. a kol. *The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes*. Volume XII. Nashville 1998, s. 213.

⁵⁴ HANOBIK F. a kol. *Sociálna práca s marginalizovanými skupinami* [print]. Varšava : Wydawnictwo Katedry Filozofii Akademii Ekonomiczno – Humanistycznej w Warszawie, 2020.

⁵⁵ Pozri HANGONI, T. Social theology and its role in social work. In *Sociálna a duchovná revue : vedecký recenzovaný časopis*. ISSN 1338-290X, 2018, roč. 9, č. 2, s. 12-16.

Z uvedených príčin je najdôležitejšia zo všetkého prevencia a neustála starostlivosť o pozitívny vnútorný duchovný život človeka cestou modlitby a aktívneho vytvárania zdravých vzťahov k Bohu a ľuďom.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ., 1986. *Η Ἐπιστολή τοῦ Ἰακώβου*. 1. vydanie. Ἀθήνα : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη.
- ALAND, B. et al. eds., 2018. *Novum Testamentum Graece with dictionary*. 28. rev. vydanie. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft. ISBN 978-3-438-05160-8.
- БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, св.: *Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова* (online). [cit. 2020-09-23]. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-aposto-la-iaкова/>
- БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 1993. 2. vydanie. Москва : Российское библейское общество. ISBN 5-85524-009-6.
- BIBLIA. *Slovenský ekumenický preklad s deuterokanonickými knihami*. 2015. 3. vydanie. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť. ISBN 978-80-85486-98-8.
- CAP, A. Povolanie Abrahama (1MjŽ 12, 1-9), (biblicko-exegetický komentár na dvanástu kapitolu knihy Genезis) = The vocation of Abram (1Moses chapter 12, 1-9), (bible-exegesis commentary of the twelve chapter of the book of Genesis) [print] /- In *Historia Ecclesiastica* [print] : časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe. Roč. 9, č. 1 (2018). ISSN 1338-4341.
- CAP, A. Abrahám v Egypte : (biblicko - exegetický komentár na 1MjŽ 12, 10 – 20) [print] / In *Historia Ecclesiastica* [print] : časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe. Roč. 10, č. 2 (2019). ISSN 1338-4341.
- HANGONI, T. Duchovné poradenstvo pre spoločensky neprispôsobivé osoby. In „*Teologie, jazyk a duch doby*“ [print] : sborník příspěvků z interdisciplinární vědecké konference s mezinárodní účastí konané při příležitosti 1150. výročí uznání slovanského bohoslužebního jazyka. Praha : Pravoslavná církev v českých zemích, 2018, s. 186-192.
- HANGONI, T. Social theology and its role in social work. In *Sociálna a duchovná revue : vedecký recenzovaný časopis*. ISSN 1338-290X, 2018, roč. 9, č. 2, s. 12-16.
- HANOBIK F. a kol. *Sociálna práca s marginalizovanými skupinami* [print]. Varšava : Wydawnictwo Katedry Filozofii Akademii Ekonomicznej w Warszawie, 2020. - 83 s. - ISBN 978-83-61087-61-8.
- HOPPE, R., 2001. *List Jakubův*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-498-9.
- JOHNSON, L. T. The Letter of James. In KECK, L. E. a kol.: *The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes. Volume XII*. Nashville 1998. ISBN 0-687-27825-2.
- КИБАЛЬЧИЧЪ, И. *Опыт обозрения и объяснения соборного послания св. ап. Иакова*. 3. vydanie. Москва 2004.
- КЛИМЕНТ РИМСКИЙ, священномученик: *Послания к коринфянам. Первое послание Коринфянам. Глава III. Печальное состояние Коринфской Церкви вследствие возмущения, происшедшего из зависти* (online). [cit. 2020-09-23]. Dostupné na internete: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0_4
- KOZYRA, J. Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament. List świętego Jakuba. Tom XVI. Częstochowa 2010. ISBN 978-83-7424-758-0.
- KUZYŠIN, B. Z dejín analytického myslenia. In *Pravoslávny teologický zborník* 29. Prešov 2018.
- MACDONALD, W. Biblický komentár k Novému Zákonu. Brno 2017. ISBN 978-80-906732-1-2.
- MRÁZEK, J. *Bláznovství víry podla Jakuba. Výklad Jakubovi epištoly*. Jihlava 2012. ISBN 978-80-86498-49-2.
- НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа), 2004. Тумачење саборних посланица (Јаковљево, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новог Завета. 1. vydanie. Србиње : Дабар и Богословија Светог Петра Дабробосанског. ISBN 99938-730-1-2.

- НОВЫЙ ЗАВЕТ Господа нашего Иисуса Христа на церковно-славянскомъ и чешском языкахъ.
NOVÝ ZÁKON Pána našeho Ježíše Krista na církevně-slovanském i českém jazyce. 1994. 2. vydanie. Thessaloniki : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη.
- ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΟΥ, επ. Τρικκης: Ὑπομνήματα εἰς τὰς καθολικὰς Ἐπιστολάς. Ἰακώβου Ἀποστόλου ἡ καθολικῆ ἐπιστολῇ. In: *MIGNE, J.-P.: ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca). Τομος 119.* Ἀθῆναι : Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.). 2006. p. 456-509.
- ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν., 1975. *Ερμηνεία εἰς τὴν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἰακώβου*. Θεσσαλονίκη.
- SOUČEK, J. B.: *Dělná víra a živá naděje, Výklad epistoly Jakubovy a první epistoly Petrovy*. Praha 1968.
- ŠAK, Š., KOCHAN, P., PILKO, J. Mystérium manželstva [print] - 1. vyd. - Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2019. - 89 s. - ISBN 978-83-63055-41-7.
- ŠAK, Š., KOCHAN, P., PILKO, J. Christian family in modern society. (Theological – sociological – biblical – pedagogical view) [print] / - 1. vyd. - Białystok : Department of Central and Eastern European History of University of Białystok, 2019. - 84 s. - ISBN 978-83-952542-0-8.
- ŠAK, Š. Pokánie v procese terapie človeka. [print] - In: *Vybrané aspekty fenoménu pokánie* [print]. Košice: Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka, 2018. - ISBN 978-80-8191-172-9. - s. 37-44.
- ŠAK, Š. Svadobná hostina v kontexte svätej tajiny manželstva. [elektronický dokument] - In: *Biblia a współczesność* [elektronický dokument] : teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności. Gorlice: Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2019. - ISBN 978-83-63055-40-0. - S. 42-49.
- ŠIP, M. Emocionálne a duchovné potreby osôb v terminálnom štádiu. In *Biblia a współczesność* [elektronický zdroj] : *teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności* : II. rocznik : Kasztel w Szymbarku k. Gorlic. Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2017, s. 153-160.
- ŠIP, M. *Sociálno-spirituálne atribúty v paliatívnej starostlivosti*. Prešov 2018. ISBN 978-80-555-2181-7.
- ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν., 1996. Ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης. τ. 3. 4. vydanie. Ἀθῆναι.
- ЗЕФИРОВЪ, Н., прот.: *Общедоступное объяснение апостольских посланий. т. 1., Соборныя послания*. Могилевъ Губ. 1911, Москва 2005.
- ŽUPINA, M. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 134 s. ISBN 978-80-555-1970-8.
- ŽUPINA, M. Historicko-teologický vývoj isychazmu v pravoslávnej tradícii s akcentom na obdobie 9. – 11. storočia. In *Historia Ecclesiastica: časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. Roč. 10, č. 2 (2019), s. 50-64. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019. ISSN 1338-4341.

FEJEZETEK A KOMÁROMI REFORMÁTUS EGYHÁZKÖZSÉG TÖRTÉNETÉBŐL 1790-IG¹

TÖMÖSKÖZI Ferenc²

Chapters from history of Reformed Congregation of Komárom till 1790

The present study provides an insight into the history of the Reformed Congregation of Komárom. The primary goal of this research is to present the history of the congregation through sources that were difficult to access or were previously unknown. The study cannot fully process the past 500 years since the Reformation, therefore highlights the most important events in the history of the congregation. From the second half of the 16th century the role of Komárom constantly appreciated, both from economical and tactical points of view. As a result, the city was not avoided by the Reformation, either the Protestant, later Reformed and Lutheran parishes established here played a significant role in the life of the city. There was a tough counter-Reformation response to the thriving Protestantism, the result of which was only restored and the Reformed parish rebuilt after the Edictum Tolerantiae. The study seeks to deal exclusively with the history of the Reformed congregation rooted in the city up to 1790.

Keywords: Reformation, counter-reformation, Komárom, reformed congregation, reverends.

Jelen tanulmány a Komáromi Református Egyházközség történetébe nyújt betekintést. A tanulmány fő célja, hogy azokon a forrásokon keresztül mutassa be a gyülekezet történetét, amelyek nehezen hozzáférhetőek, vagy eddig ismeretlenek voltak. Ez a tanulmány nem tudja teljes egészében feldolgozni a reformáció óta eltelt 500 évet, ezért a legfontosabb eseményeket emeli ki a gyülekezet történetéből. Komárom szerepe a 16. század második felétől kezdve folyamatosan felértékelődött, gazdasági és harcászati szempontból egyaránt. Ebből kifolyólag a várost sem kerülte el a reformáció, az itt létrejött protestáns, később református és evangélikus egyházközségek jelentős szerepet töltöttek be a település életében. A virágzó protestantizmusra kemény ellenreformációs válasz érkezett, amelynek eredményét csupán a Türelmi Rendelet után sikerült helyrehozni és újra felépíteni a református egyházközséget. A tanulmány kizárólag a városban gyökeret vert református gyülekezet 1790-ig tartó történetével kíván foglalkozni.

A reformáció kezdetei Komáromban

A mohácsi csatát követő politikai és katonai harcok után 1527. augusztus 29-én a komáromi várat Szapolyai János hívei foglalták el. A következő évben I. Ferdinánd megszállta a várat.

¹ Ez a tanulmány a MANK Nonprofit kft. Szegedi Kis István kutatói ösztöndíjának keretében valósult meg.

² Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar.

A várost előbb felgyújtatta, majd a várat megostromolta, minek következtében a falak részben leomlottak. I. Ferdinánd a várba német katonákat vezényelt, akik a várőrség szerepét töltötték be.³ Katonai parancsnoknak a szász felmenőkkel rendelkező Braunstein Ernőt nevezték ki, aki még az ideérkezése előtt áttért a protestáns hitre. Bár sokat nem tudni a várparancsnokról, a kamocsai reformátusok úgy tartják, hogy a községben és a környékén Braunstein hintette el a reformáció magvait.⁴ A komáromi német ajkú katonaság –értesülve arról, hogy a Bécs felé haladó Szulejmán elfoglalta Visegrádot– megszökött, ezért török kézre került a vár, melyet 1529-ben a már szintén protestáns Hardeck János szabadított fel a spanyol katonaság segítségével. Hardeck lett a várparancsnok. Az ő és tisztjei pártfogása alatt folyamatosan erősödött az új vallás és 1530-tól már prédikátorokat is alkalmaztak. Közülük Plechner Márton, Zchortt István, Pleininger János és Hósius János neve ismert.⁵ A prédikátorok a gyülekezeten kívül templomot is építettek. Az első templom építését az 1550-es évekre teszik,⁶ mégpedig a vár falain belül. Ezek az első prédikátorok még az ekkor egységesnek mondható protestáns hitelveket vallották.⁷ Az erődről készült korabeli metszeteken jelzik, hogy vannak templomok, ám nem különböztetik meg, hogy melyik a protestáns. A kimondottan református irány az alföld tájairól és a Duna környékéről származó magyar helyőrség és a naszádosok vagy csajkások útján került Komáromba. Ennek köszönhetően a városi magyar polgárság a század közepére reformátussá vált.⁸ A 17. század első felében már az egész város református felekezeti lett. Ehhez nagyban hozzájárult, hogy Walther és gróf Souches volt a várparancsnok, akik a saját korukban vallási szempontból fölvilágosult és türelmes gondolkodásúak voltak. Innentől kezdve ismerjük a református prédikátorokat. Első református prédikátornak Novai (Síró) Ferencet tartják. Őt követte Keresztes Dániel nevű prédikátor,⁹ kivel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Szuhay István katolikus püspök eképpen dicsekedett 1603. december 3-án, gróf Migazzy püspöknek írt levelében: *„én saját tekintélyemmel, de vallásos buzgóságotól is indítva Esztergomból és Révkomáromból személyesen vetettem ki az eretnek hitszónokokat; ellentállottak ugyan, de Ujában: már nyugosznak.”*¹⁰

³ HOLÉCZY, M. Rév-Komáromnak Esmertetése. In: THAISZ, A. (szerk.). *Tudományos Gyűjtemények*. 1825, 9. évf., 5. sz., p. 16. FÉNYES, E. *Komárom vármegye leírása*. Pest, 1848, p. 84.

⁴ FÉNYES, E. *Komárom vármegye leírása*. Pest, 1848, p. 84.

⁵ BOROVSKY, S. *Magyarország vármegyéi és városai. Komárom vármegye és Komárom*. Budapest. 1907, p. 501.

⁶ FÉNYES, E. *Komárom vármegye leírása*. Pest, 1848, p. 85.

⁷ A dunántúli gyülekeztek a széthúzasok ellenére egy püspök irányításával működtek a 16. század végéig. Az evangélikus és református egyház között a végleges szakításra az 1591. évi csepregi zsinaton került sor az úrvacsoratan értelmezése miatt. SZVITEK, Róbert J. Ellenségeskedés a dunántúli evangélikusok és reformátusok között az 1630-as években. In *Egyháztörténeti Szemle*. XV/1, 2014, p. 106.

⁸ Értesítő a pannonhalmi sz. Benedek-rend Rév-Komáromi Kath. Kis-gymnasiumáról az 1883/84-ik tanév végén. s. 8.

⁹ TÓTH, F. *A magyar, és erdélyi országai protestáns eklésiák históriája*. I. Komárom, 1808, p. 56.

¹⁰ THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns egyházi és iskolai lapok*. 1889. 32. évf. 40. sz., p. 1275.

Miután 1562-ben Huszár Gál Debrecenből Komáromba menekült, a reformáció hitelveit magyar nyelven hirdette és nagy népszerűségnek örvendett a város és az itt állomásozó csajkások valamint vidéki lakosság körében.¹¹ Oláh Miklós érsek –tudomást szerezve Huszár működéséről és népszerűségéről– felszólította a város bíróját és a csajkások kapitányát, hogy a prédikátort távolítsák el a városból. Mikor ennek nem volt hatása, az érsek Ferdinánd királyhoz¹² és a katonai ügyek élén álló Károly főherceghez fordult. Károly főherceg 1563 elején parancsot adott a komáromi várkapitánynak és tiszttartójának Huszár Gál elfogatására.¹³ A rendelet végrehajtását Nagy Istvánra a csajkások kapitányára bízták, aki azonban protestáns lévén lehetővé tette Huszár Gálnak a városból való menekülését.¹⁴ Károly főherceg 1563. február 17-én Grázból írta Ferdinánd királynak, hogy megkapta Huszár Gál tárgyában február 7-én hozzá intézett, valamint Oláhnak egy korábbi levelét. *„Jelenti, » meque statim tunc arcis Comaroiniensis Capitaneo Martino Nidermair et prouisori eiusdem arcis, ut ipsum comprehendere debeant precepissc Etsi autem es timoré, quem e Uteris Strigoniensis dubio procul accepit, perculsum (t. i. Galium) vix in has partes rediturum arbitrer, tarnen prefati duo satius esse putauerint haue apprehensionoin Stephano Nagh Nasadistarum Coniaromiensium Capitaneo committi debere, eidem e’ reliquis duobus rursus commisi, ut dictum Galium, sive iam istic reperiat, seu eo reuertatur, comprehendere et detentum, donec mandatum aliud acceperint, eus todire debeant.“*¹⁵

A 16. század végén a törökök folyamatosan nyomultak előre a Duna mentén és 1594-ben Komárom vára alá is felvonultak. A vár védelme érdekében a védők felgyújtották a várost. A városlakókat pedig Kiss Farkas vicekapitány kiparancsolta a városból és a várból. Amíg a komáromi katonaság a törökkel csatázott, a lakosság Nagyszombat felé menekült. Szuhay István püspök jelentése szerint a menekülőkhöz néhány prédikátor is csatlakozott, akik az egész úton hirdették Isten ígétjét, posztillákat és zsoltárokat énekeltek. Mire Komárom lakossága Nagyszombatba ért, legnagyobb része a protestáns vallás híve lett. Ők alapították meg később a nagyszombati református egyházat.¹⁶ A Nagyszombatba menekült ko-

¹¹ A komáromi egyházmegye reformációjáról ld.: LÉVAI, A. Adalékok a Komáromi Református Egyházmegye reformációjához. In *Reformácia v Strednej Európe*. I. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2018, p. 204–211.

¹² „Oláh Miklós 1563. jan. 17-én Ferdinándnak írja, hogy múlt év October 31-én kelt levelében jelentést tett neki »de quodam Gallo hae retico sacramentario ac pessimo, sedicioso et tumultus excitatore, ac aliis multis amnatis erroribus addicto homine.« Azóta ismét panaszos leveleket vett Komáromból, hol prédikált és többeket megnyert »imo etiam . . . quodam modo cogeret.« Írt a bírónak és kapitánynak »ut haereticum ilium in medio eorum non tenerent. Credo tamen meas ipsas literas parvi momenti apud ipsos fut uras.« A király eszközölje eltávolíttatását. »Cogitare dignetur V. S. Maiestas quantum hic pessimus vir in diversis lotis vagabundiis maliferit, et praesertim Cassoviae quantos tumultus excitaverit.« FRAKNÓI, V. Huszár Gál Óvárt, Kassán és Komáromban 1555–1560. In *Századok*. 1876. 1. sz., p. 34.

¹³ THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns egyházi és iskolai lapok*. 1889, 32. évf., 39. sz., p. 1239–1242., U.ő. 40. sz., p. 1273.

¹⁴ FRAKNÓI, V. Huszár Gál Óvárt, Kassán és Komáromban 1555–1560. In *Századok*. 1876. 1. sz., p. 34–35.

¹⁵ FRAKNÓI, V. Huszár Gál Óvárt, Kassán és Komáromban 1555–1560. In *Századok*. 1876. 1. sz., p. 35.

¹⁶ TAKÁCS, S. A komáromi daliák a XVI. században. In.: *Budapesti Szemle*. 1909. 139. kötet, 391.

máromi lakosság 1598-ig, Győrnek a töröktől való visszafoglalásáig nem is tért vissza. Miután a város lakossága visszaszívárgott Komáromba, saját templom híján a Szent András templomot foglalták el, ugyanis a katolikusok ekkor Huszár Mátyás házába jártak misére.¹⁷ A reformátusok a templom tornyát őrtoronná alakították át¹⁸, az épület körül levő temetőt még további 30 évig használhatták, ám akkor a katolikusok visszafoglalták a templomot. A Nagyszombatból hazatért lakosság nekilátott a város újjáépítésének. Az akkori település keleti felében lévő templomot vettek birtokukba. A templom elhelyezkedését az egyház jegyzőkönyvébe írt feljegyzés alapján lehet meghatározni, amely szerint *Helvetica Confessione lévő Protestánsoknak Templomok, Oskolájuk es Parochiájuk azon a helyen volt, az holott vagyon a Vár kapuja előtt építettett Kápolna. A Várból kijöven, Bal kéz felől.*¹⁹ 1603-ban ezt a templomot Szuhai István püspök elvette a protestánsoktól.

1608-ban érkezett Komáromba Dobronoki Miklós, aki felső-dunamelléki református püspökként is végezte szolgálatát egész haláláig, 1615-ig. A szolgálati éve alatt lelkésztestára Pölöskey István volt. 1609-ben az akkor már három éve itt tanító Péczeli Király Imrét, iskolarektort a heidelbergi egyetemre küldték, hogy további tanulmányokat folytasson. Mivel nem jött haza egy év után sem, a révkomáromiak pedig nem szerették volna, hogy iskolájuk rektor nélkül maradjon, ezért a somorjai iskola rektorát Kanizsai Pálfi Jánost igyekeztek megnyerni erre a posztra. Ennek ügyében el is kezdődtek a munkálatok. Sári Mihály komjáti lelkész, 1611. január 4-én kelt levelében kérte Kanizsait, hogy fogadja el komáromiak meghívását, amelyet Szenczi Czene Péter is támogatott.²⁰ Sőt Pölöskei István, az egyik révkomáromi lelkész 1611. január 8-án írt egy levelet Kanizsainak, amelyben reményét fejezte ki abban, hogy elfogadja a rektori állást.²¹ Ugyan ezen a napon

sz., p. 42–43.

¹⁷ MAGYARY, Sz. *Adatok a Komáromi Szent-András-Templom történetéhez*. Komárom, 1884, p. 8. BALÁZSOVITS: *Brevis historia conventuum Ordinis S. Francisci seraphici reformatae Provinciae S. Mariae Hungariae*. Typis Francisci Regii Mayer, Pozsony, 1869, p. 156.

¹⁸ THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In.: *Protestáns egyházi és iskolai lapok*, 1889, 32. évf., 40. sz., p. 1274.

¹⁹ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom 1988, p. 4–5.

²⁰ *Salutem in salvatore atque in principio novi anni omnimodam felicitatem totoque vitae cursu honoris incrementum. Etsi tua causa, ornatissime domine, et amice honorande, nulli labori molestiaeve parcere velim, tamen mirifice mereverendi domini Petri Czene intempestiva me, sic pace ipsius dixerim, ursio civiumque interpellatio affecit, tum quia mearum partium non est, verborum praestigiis bonos viros deludere, tum vel maxime tuae integritatis conscius, non possum mihi persvadere, ejusdem voluntate adactos esse, ut literis meis acceptis, a proposito non desisterent, sed majoribus argumentorum momentis me adorirentur, teque sibi concedi postularent. Etenim dedi operam, ut si comaromienses honestam obtulerint vocationem tuorumque samariensium animos placaverint, in locum honoris, existimationis, amplitudinis reditus conspicuum tibi splendore, bona cum venia, migrare liceat; sin minus obtinuerunt, tua opera utantur, fruuntur, modo stipendium adaugeant, scholam adamplient. Qua in re, si deo visum fuerit, ita uti poteris consilio reverendi domini Petri. Hoc unum addo: habeto tuae fortunae, ho noris, scholasticaeque juventutis, tuam eruditionem, institutionem sitientis, rationem et id, quod optimum videbitur, eligito. Vale, vir doctissime. Dabam Comjathini 4. jan. an. 1611.* FABÓ, A. *A magyar-és erdélyországi mind a két vallású evangélikusok okmánytára*. 1. kötet. Pest, 1869, p. 46–47.

²¹ *Salutem, omnia felicia precor. Nescio, vir doctissime, utrum mihi, an vero huic reipublicae christianae detur vitio, quod negotium tuum in tam longum spatium sit protractum. Si autem excusationi dabitur locus, forsitan nobis benigne ignoscas. Partes enim meas quod spectat, hisce diebus*

a komáromi városi nemes vitézlő és polgári rendje is meghívót ír a somorjai rektornak: „Szolgálatunknak ajánlása után. Istentől minden jókat kívánunk Kgdnek. Súi urunknak ő Kglnek néküink irt levele szerént és Kgdvel való végezés szerént, régen kocsinkat és emberünket felküldöttük volna Kgdért, és ugyanakkor a becsületes Samarja városi bírót, mind az több urainkkal egyetemben megtaláltuk volna, kérvén azon ő Kglmeket, hogy az Kgd ide jövetelében ne tegyenek tartóztatást ő Kgmek; de mivelhogy, a mint Kgd is jól tudja, a balonakok (vallonok) felől igen gonosz hírünk jött volt, mely bir megtartóztatott vala a végezés szerint kocsinknak s emberünknek elküldésében Kgdért. De mivelhogy mostan a balonakok felől való hir megcsendesedék, Kgdért egy jámbor atyánkfiát felküldöttük egy kocsin, ki által a samariai bíró urunknak és az ott való tanácsnak is közönségesen irunk, kérvén azon ő Kgmeket, hogy Kgdet meg ne tartóztassák, sőt inkább békével elbocsássák. Kgdetannak okaért mind fejenként kérjük, hogy mind püspök urunknak ő Kglmének, mind Súi urunknak ő Kglnek tetszése szerént, és a végezés szerént, Kgd ezen kocsin és ezen mi emberünkke jöjjön el és az ottmaradásra szándékát változtassa Kgd, hanem mig Peczelius urunk ő Kglme onnan felyül megtér, szolgáljon Kgd a szegény helynek, mely mind istennek tisztességére, mind az anyaszentegyháznak épületére lészen. A mi választott emberüinktől szóval bővebben izentünk Kgdnek. Isten Kgdet éltesse sokáig jó egészségben. Ex Comarom 8. die jan. 1611.²² Kánizsai elfogadva a komáromiak ajánlatát, Komáromba jött rektornak. Ám itt nem maradt sokáig, mert 1612. május 16-án már Pápára hívták lelkésznek²³, és még ugyanebben az évben esperessé is választották.

Pölöskei István 1613-ban bekövetkezett halála után a komáromiak Somorjáról választottak lelkészt maguknak Tolnai István személyében.²⁴ Dobronoki Miklós 1615-ben bekövetkezett halála után, az egykori iskolarektor Péczeli Király Imrét választották meg lelkésznek. A komáromi reformátusság a 19. századi megújulásig ekkor élte virágkorát, ugyanis a két lelkésze mellett, kollégiuma is volt, amelyet még az évtized első felében alapítottak. A komáromi reformátusok első nagy korszaka hamarosan véget ért, ugyanis elindult az az ellenreformációs hullám, mely

festis non defuerunt mihi solidissi ma negotia, quae corpus meum et vires paulisper enervavere et exhauscre. Debes itaque taciturnitatem parcare. Partes vicissim istius reipublicae quod concernit, partim absentia iudicis primarii, partim dierum festorum sanctificatione omnes isti fuere distenti, sicut ex literis ipsorum facile cognosces. Jam vero peractis omnibus juxta ritum festis, ac curis soluti, nunc denuo aliam instituunt vocationem. Omnes enim omnium animi eo sunt erecti et inclinati, ut ad istius scholae nostrae praefecturam suscipiendam, te solum (si samariensibus te non adstrinxisti) producant, freti commendatione virorum doctissimorum. Quare, vir doctissime, vestram pietatem velim petam, ne cupiditatem istorum patiaris irritam evanescere, cum non parvae scholae mediocriter nunc constitutae emolumento hortari te non desinam. Te ergo praebeas obsequentem, rogo. Vale, mi Joannes, bene ac feliciter, teque nobis incolumem et salvum quamprimum restitue. Datum Comarino 8. jan. an. 1611. FABÓ, A. *A magyar- és erdélyországi mind a két vallású evangélikusok okmánytára*. 1. kötet. Pest, 1869, p. 46–47.

²² FABÓ, A. *A magyar- és erdélyországi mind a két vallású evangélikusok okmánytára*. 1. kötet. Pest, 1869, p. 49.

²³ FABÓ, A. *A magyar- és erdélyországi mind a két vallású evangélikusok okmánytára*. 1. kötet. Pest, 1869, p. 51–52.

²⁴ Ezt abból levélből tudni amelyet a somorjai gyülekezet nevében Gyenge János bíró és tanácsos írt Kánizsai Pálfi Jánosnak 1613 május 8-án. meghívó levelet lásd: FABÓ, A. *A magyar- és erdélyországi mind a két vallású evangélikusok okmánytára*. 1. kötet. Pest, 1869, p. 65–66.

csupán 1790-ben hozott békességet az ekkor már több ágra szakadt keresztyén egyházban.

Az ellenreformáció évei

A reformáció sikere magával hozta az ellenreformációt, amely kérelmelhetetlenül leszámolt azokkal, akik nem tértek vissza a római pápa fennhatósága alá.

Az ellenreformációs hullám már 1618-ban elérte Komáromot.²⁵ Pázmány Péter egy plébánost küldött a városban, hogy az ellenreformációt minden eszközzel végrehajtsa, ám ekkor még nagy sikereket nem ért el. E mellett Dietrich Johann Reiffenberg várkapitány sem szimpatizált a protestánsokkal, ezért 1621-ben a reformátusok valamennyi egyházi épületét leromboltatta.²⁶ Pázmány Péter 1625-ben ferences rendi szerzeteseket küldött a komáromi protestánsok rekatalizálására, akik viszont nem engedték meg, hogy a szent András templom mellett levő sírkertet és temetőt – melyet egész 1627-ig katolikusok és evangélikusok, magyarok és németek az említett templommal együtt közösen és kölcsönösen használtak – ettől az évtől kezdve tovább használhassák. Bár a reformátusoknak 1621-től, csupán fatemplomuk volt, a század folyamán folyamatosan két lelkészi állást tartottak fenn. A jezsuiták ellenreformációs munkálkodásai alatt Tolnai István és Kossa Magyar Jakab –1624–1632-ig esperes– református lelkészek szolgálták a gyülekezetet. Magyarit halála után Csúzi János követte a komáromi lelkészek sorában. Az ekkor már omladozó fatemplom oldalait csak 1647-ben sikerült felújítani.²⁷ 1653-ból ismeretes Sári Lőrinc lelkész és Nógrádi István díjlevele, amely szerint *Pastores ecclesiae orthodoxae Comaromiensis An. 1653. Laurentius S. Sári. Staphanus Nógrádi. Annorum proventus. 1. Parata pecunia ambobus fl. 250. 2. A concione fuuebrí den. 15. 3. Cubuli tritici alternis annis 29 vei 30. Scholae rectoris Comaromiensis salarium: 1. Parata pecunia fl. 125. Didactrum a pueris nullum. 2. A funere generáli den. 50, quorum dimidia pars cedit scholae rectori. 3. A partiali funere den 15., puorum pars cedit scholae rectori.*²⁸ Az ellenreformáció az 1650-es évektől erősödött meg a városban, mikor a jezsuiták támogatásra találtak a várparancsnokok személyében és olyan ellenreformátorok ideje jött el, mint Kollonics Lipót, Karl Ludwig Hofkirchen, Szécsény György. Mivel Komáromban a 17. század elejétől a reformátusok képezték a lakosság nagy többségét, így a városi tanácsban és elöljáróságban is nagy számban voltak jelen. 1666-ban újra Kecskeméti Csík Balázst-választották városbírónak. A jezsuiták ellenállására és tiltakozására gróf Souches nem hagyta jóvá a választást, hanem utasította a polgárokat, hogy katolikus bírót és több katolikus tisztviselőt válasszanak.

²⁵ Az ellenreformációs folyamatokról ld.: LÉVAI, A. Az ellenreformáció eseményei és hatása Komáromban és környékén a 17. század második felében. In *Rekatolizáció, protireformáció a katólicka reštaurácia v Uhorsku. Rekatolizáció, ellenreformáció és katolikus megújulás Magyarországon*. Prešov : Prešovská univerzita, 2013, p. 72–81.

²⁶ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom, 1988, p. 6.

²⁷ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom, 1988, p. 6.

²⁸ THÜRY, E. Papi és tanítói díjlevelek a komáromi egyházmegyében a XVII. és a XVIII. században. In *Dunántúli Protestáns Lap*. 1893. 4. évf., 41. sz., p. 681.

Így lett bíró a katolikus Hattyú István megvásárlva, és a városi tanácsban hat katolikus polgárt kapott helyet. 1670-ben Hofkirchen várparancsnok katonáival elfoglalta mindkét protestáns felekezet templomát, iskoláit, parókiális épületeit, az egyház és iskola minden nemű ingó és ingatlan vagyonát.²⁹ Amikor 1809-ben azt vizsgálták, hogy a vár részére elfoglalt ferencesek temploma valóban a várhoz tartozott-e, akkor a következő vallomást vették fel a jegyzőkönyvbe. *Ezen város Luthert és Calvint követő eretnekek által annyira el volt öntve, hogy itt a kath. lelkész még csak nem is szíveltetné, hanem a Györből ide alainisnát szedni jövő sz. ferenczi szerzeteseket is egy Huszár Mátyás nevű előkelő kath. nemesember rejtegette tulajdon házában, kinek meghalálózása után ennek fia Huszár István hasonló indulattal viseltetett a szerzetesek iránt s őket gyakran egész éveken át is titokban tartotta magánál, félvén az eretnekeknek, kivált a calvinistáknak hatalmától, kiknek itt azon időben gyülekezetök és iskoláik voltak. Meghallván annak okáért Hoffkirchen a várörizet parancsnoka, hogy a szerzetesek titokban szolgáltatnak isteni tiszteletet, egész erővel felfegyverkezvén, miután a király jóváhagyását is kinyerte, a calvinisták lelkészeit Szondy Istvánt, és Csúzy Jakabot minden tanítókkal és tanulókkal együtt lakásaikból, a városból kiűzte s helyökbe behozta a sz. ferenczi szerzeteseket 1670-ben, melyet azután Leopold is oklevelével, melly a szerzet főlevéltárában tartatik, megerősített.*³⁰

Szondy Istvánt és Csúzy Cseh Jakabot halálbüntetés terhe mellett elűzték a városból, 1672. január 27-én a kalocsai érsek és győri püspök rajtuk ütött. A templomot, harangokat, iskolát, parókiákat elfoglalták, Veresmarty Mihály és Csúzy Jakab lelkészeket, a muraközi iskolamestert a tanulókkal és gyerekekkel együtt a városból kiűzték.³¹ A reformátusok iskolájáról Lampe a következőket jegyezte fel: *In urbibus, praepremis Komaromiensi et Tyrnaviensi mox Collegiis aequiparandae olim florebant scholae, ab academicis etiam Rectoribus interdum moderatae. Praeter agmen floridae aetatis nobilium studentium, in schola R. Komaromiensi 25, 30 etiam frequentius intertenebantur alumni studiosi majores, quos regebant et instituebant Viri Juvenes eruditi, frequentius etiam ex Academiae Germaniae et Hollandiae reduces, v. c. Emericus Regius, Peczelius, Johannes Maruzi, Franciscus P. Selley,*

*Thomas Tiba Körmendi, Gregorius Rasoris etc.*³²

Ezután megkezdődött a lefoglalt vagyon szétosztása. Thorday István jezsuita plébános a saját rendjének kívánta megszerezni a lefoglalt épületeket, tőkepénztárat, viszont a ferencesek is ezeket követelték. Szelepcsény György érsek úgy rendezte el, hogy az evangélikusok vagyonát a jezsuiták, és a reformátusok két harangját pedig a ferencesek kapták. Ám a jezsuiták kárpótlásul megkapták

²⁹ OKOLICSÁNY, P. *Historia diplomatica de statu religionis evangelicae in Hungaria in tres periodos distincta*. Frankfurt., 1710, p. 232. THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns egyházi és iskolai lapok*. 1889, 32. évf., 42. sz., p. 1339.

³⁰ FÉNYES, E. *Komárom vármegye leírása*. Pest, 1848, p. 85.

³¹ SZEKERES, M. Töredékek a R. Komáromi helvét hitvallású Egyház életéből. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1863. 6. évf., 22. sz., p. 686.

³² HOLÉCZY, M. Rév-Komáromnak Esmertetése. In THAISZ, A. (szerk.). *Tudományos Gyűjtemények*. 1825, 9. évf., 5. sz., p. 17.

azt az ezer tallért is, amelyet I. Rákóczy György fejedelem özvegye az érsekújvári kálvinisták templomának javítására a révkomáromi református egyháznál helyezett el letétbe, és amely Lipót által 1672. év szeptember 16-án kiadott rendeletével a ferencesek tulajdonába ment át.³³ A megalázott és feldühödött protestánsok felgyújtották az elkobzott épületeket. Az ezt követő gyújtogatások bűnbakjának Száki János ekeli lelkész tették meg, akit a város főterén a mai szentháromság-szobor helyén 1672. szeptember 1-én kivégezték.³⁴

A gyászévtized végén az 1681. évi országgyűlésen felhozták a komáromi reformátusok elfoglalt templom ügyét is, de nem kapták vissza templomaikat, egyházi épületeiket és iskoláikat sem.³⁵ A református lelkészeket 1683-ban elűzték³⁶ és hús évig tilos volt nyilvános istentiszteletet tartani. 1704 után kaptak engedélyt arra, hogy a sátoros ünnepek alatt egy-egy lelkészt behozhattak a város területére. *Anno Domini 1709 die 10. decemb. Ezen árva szent gyülekezet curatorinak conserisusából és istenes indulatjából elvégeztetett ez mai napon, hogy az következő karácsony, és ezer hétszáz tizedik esztendőben leendő új esztendői szent ünnepi napokon az Isten árva szent gyülekezetiben hogy szolgálhassanak adatik hivatal per missiles tiszteletes Magyarai Péter uram Ekli és tiszteletes Kerék Komáromy István Tata városi praedicator uraméknak, ha pediglen tatai praedicator uram ob certas rationes magát legalit er excusálván el nem jöhetne, tehát adatik hivatal ezen szent szolgáltnak, végbevitelére tiszteletes Gyallay alliter Komáromy István lonai praedicator uramnak. Mely hivatal iránt az ekklézsia curatorinak nevekkel iratik levél mind Ekli mind Tata városi uraiméknak, nem különben praedicator uraiméknak is.*³⁷ Ám ez a folyamat 1711-ben kitört pestis miatt megszakadt, mert megtiltották a falusiak bejövetelét a városba.³⁸

Komáromba való beutazás ekkor cseppet sem volt veszélytelen a protestáns prédikátorok számára. 1731-ben Valesius Antal János esperes körlevélben értesítette a lelkészeket, hogy a saját biztonságuk érdekében, ha csak lehet, kerüljék el Komáromot. *Currens ad occasionem missus. Az Ur legyen mivelünk. Tss. Atjak! ezen szoros időbenis Currensemnek ki botsatasara okot adot az hatalmasok(na) k utánunk valo intselkedése s leselkedés/e/; hogj azért valamellj Tss. Atja Ecclá-*

³³ BALÁZSOVITS. *Brevis historia conventuum Ordinis S. Francisci seraphici reformatae Provinciae S. Mariae Hungariae*. Typis Francisci Regii Mayer, Pozsony, 1869, p. 159.

³⁴ TÖMÖSKÖZI, F. Ekeli Száki János református lelkész vértanúságának rövid története. In *Historia Ecclesiastica*. 2018. 9. évf., 1. sz., p. 22–30.

³⁵ Értesítő a pannonthalmi sz. Benedek-rend Rév-Komáromi Kath. Kis-gymnasiumáról az 1883/84-ik tanév végén. p. 23.

³⁶ Még 1683-ban történt, hogy a protestáns üldözés közepette Záporszky Boldizsár római katolikus lakost a protestánsok megragdták, nyelvét nyakcsigolyáján át húzták ki és úgy vitték be Hajnal Márton házába. VÁGMELLÉKI: Komáromi város történetéből. In *Dunántúli Protestáns Lap*. 1902. 13. évf., 19. sz., p. 338–339. GYULAI, R. *Törökvilág Komárom megyében*. Komárom, 1894, p. 33; TAKÁTS, S. *Lapok egy kisváros múltjából*. Komárom, 1866, p. 107.

³⁷ SZEKERES, M. Törödékek a R. Komáromi helvét hitvallású Egyház életéből. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1863. 6. évf., 22. sz., p. 687–688.

³⁸ THÜRY, E. A révkomáromi ev. ref. egyház múltja. In *Protestáns Egyház és Iskolai Lap*. 1889. 39. sz., p. 1238–1243, 40. sz., p. 1273–1276, 41. sz., p. 1305–1308, 42. sz., p. 1335–1339, 43. sz., p. 1376–1378, 44. sz., p. 1401–1403. FÖLDVÁRI, L. Species Facti a révkomáromi helvetica Confession levők exercitiumok viszontagságainak. In *Dunántúli Protestáns Lap*. 1895. 6. évf., 40. sz., p. 635–637.

jának veszedelmet, 107. maganak kárt es prostitutiót, háza nepenek szomorúságot ne okozzon, Comaromban valo járástul absolute magát meg tartoztassa, ha ki miben essik, maganak köszönje: Mert soha talam ollj vigjazas mireank nem volt, mint most vagyon, Minap fél napot töltetek egj T. Atjanak keresésében, akinek soha nem szokasa tssak (!) egyszer is be menni Comaromban. Mas egj Túlsó részről valo Atjáncfiát tsak egjedül az I(ste)n(ne)k tsudalatos gondviselése őrzette meg, hogj a megholt Atjanak holt teste mellett, meg nem lepték Boni Paters Várbéli Vitézekkel edgjütt. Ezekre nézve alkalmaztassák magokat Tss. Atják a Mostoha időhez. Most nem lévén semi egjéb Ujságom maradok Kglmetek(ne)k Igaz Atjafia az Urban. Sietséggel Aranjason A die 21. Julij. 1731. V. J. S(enior)³⁹

Az ellenreformáció ezen évtizedeiről nagyon kevés, a gyülekezet történetére vonatkozó forrás ismert. Torkos Jakab dunántúli püspök 1774–75-ben íratta össze azon egyházközségeket, amelyek ekkor névleg megszűntek, illetve plébánosi felügyelet alákerültek. Ez a gyűjtemény *A komáromi tractusban helyv. confessionn levő árva ekklesiának lajstroma*. Torkos összeírta, hogy mi is történt a gyülekezettel, kinek a felügyelete alá tartozik, milyen fizetést tudtak biztosítani a lelkészeknek és tanítóknak. Komáromról a következőket jegye fel. Komárom *a maga nevét viselő vármegyében situáltatva vagyon, királyi város*. Az *Exercitium kétségkívül a XVI. század elején kezdődött, a mint in appendice Diplomatie Hist. az 1647-ik esztendőbeli Diaetális acták között látni, már azon seculumbeli 1621-ik esztendőben, ezen ekklesiának szép épületű Templomok tornyostól és parochiális házok s az oskolájok akkori Confiniáris fő kapitány Reifenberg idejében demoliáltattak ugyan, de akkor is az exercitium meghagyatván*.

Annak helyében, azon a helyen, a hol mostanság a Péter Franciscánusok klastroma vagyon, fából más templomot építettek, mely is a fent említett akkori Diaetának idejének előtte romladozásra jutván, azt kőből építeni midőn igyekeztek volna, akkori vice kapitány, Spácai Márton által impedeáltattak ismét ibid. Pag. 24-ta, de azom nevezett 1647-ik esztendőben condáltatott 9-ik articulusnak tenora szerint: *úgy mint, oppidanis etiam Comaromiensibus sit et Holicisensibus evangelicis potestas aedificandi et restaurandi ternpla, ac libere exercendae religionis facultas salva permanet; kőből, mind templomokat, mind iskoláikat felépítették*.

Mely Templomjokat és oskoláikat Coemeteriumokkal együtt in anno 1672. die 27. Febr. mélt. kalocsai érsek Szétsényi György, *militaris nagy frequens assistentiával, elfoglalván, Hist. dipl. pag. 52. §. 64. et. inquisit. Sub. B, ad. punct. 3–4. és a ministereinket kiűzván, a templomjok és oskoláik lerontattak; és elhányattak, és azok kövei, ugyan azon a helyen a Franciscanusok épületeihez applikáltattak. Es e felett az ekklesiának clenodiumi és pénze hit alatt exigáltatván, el vitettek. Mint azon hist. Diplom. rendeli in appendice, Pag. 205. és 232., a Diaetális acták között lévő Gravamenek között vagyon*.

Es jóllehet az 1681. Soproni országgyűlés után, annak 25-ik articulusának erejével, az exercitium restitultatván, a Praedicátorok és mesterek ismét introdu-

³⁹ KONCSOL, L. (Szerk.). Valesius Antal János. Levelek 1725–1740. A Komáromi Református Egyházmegye Iktatókönyve. Pozsony: Kalligram Könyvkiadó, 2000, p. 98.

caltattak; mind az által az 1683-ik esztendőben, ismét az akkori Commendáns Hoffkirchen által, maga hatalmával turbáltattak, a mesterek és a lakosok, magok által énekszóval való temetkezések megmaradván. Inqu. Sub. A.et. B. C.

Az ennek utánna következett 1704-ik esztendőben ismét az akkori Rákóczyana revolutióban contesiáta hűségekre nézve, eleink akkor felségesen, uralkodó Leopoldus és József császárok, és Fels. királynénk, minden Sátorosünnepekre bejöveteleket, és sátor alatt véghez vitt isteni szolgálatokat, s a szt. sacramentomoknak kiszolgáltatását megengedik minden alkalmatossággal, különös kegyelmes parancsolatot kiadván, a mint a Fels. Bell. Consiliumnak sub. D. et E. adnectált indultumi bizonyítják és inqu. Sub. C. ad 5-um punct. Szintén az 1711-dik esztendőnek elejéig, a midőn aztán, az uralkodó pestisnek miatta, városunk elzáratván, ezen engedelem is suspendeáltatott; egyébiránt, annak utánna is statu quo meghagyatván, annak utánna tett instantiánkra nézve, a religio dolgában 1715. esztendőben rendeltetett commissiónak kimenetelére, sorra következő resolútióra hálásztattak, mely commissióra lett resolúciónak 1731-ikben lett publicatiója után annak erejével a sub. nro. 2°, 3°, 5°, 5°, 6°, lévő Eő Felségének beadott Instantiák által exercitiumok restauratiójaért ismét instáltak, de ezen instántiájok is depónál tátott, s az alatt

Az énekszóval való temetkezések is ao 1732. die 30. decembris, akkori Commendáns Gróf Castelli által, irtóztató kemény fenyegetések által megtiltatván, e mai napig is énekszó nélkül temetkeznek. Oskolájok pedig Istenünk és felséges király asszonyunk kegyelméből most is virágozván; végre pedig

Az 1763. esztendőben 28. Juni. történt Istenünk példás ítéletének, a szörnyű földindulásnak alkalmatosságával, az egész város nagy rémülésben lévén, és végső romlást képzelvén, a mint a Helv. Confessiön levő atyafiak közönségesen (úgy az Augusztána confessiön valók is különösen) a régi calvinista temetőnek mondott helyen, Istenünk haragjának engesztelésére, magok közüül előállott személyek által mondott könyörgéseknek gyakorlására, naponként 3-szor, elsőbben is sátort készítvén egybe gyűltek, és azt tovább is gyakorolni kívánván, egész exercitiumoknak megnyeréseért a F. Udvarhoz, a sub. nro. 7. lévő Instantia által folyamodtak, és medio tempore, a Helv. Confession levők a levegő égnek mostohaságá ellen deszkából készített hajlékot építettek, a holott kezdett közönséges Devotiojokat gyakorolták, de attól a ns. vármegye által a felséges Consilium parancsolattya mellett inhiáltatván, ismét a felséges udvarhoz sub. nro. 8° lévő instantia által recurráltak, a honnan vigasztalás nélkül megtérvén, a Felséges locumtenentiale consilium által tett rendelés és intimátumnak erejével, az egész városbéli Pápastaságnak serege által, azon deszkából készült hajlék, azon esztendőben, die 28. mensis Septembris demolialtatott.

Sok ízben instáltak valam nt a Felséges udvar, ugy a F. Bellicum előtt is, mint az adnectált instantiakból sub numeris 1°, 2°. 3°, 4°, et 5°. ac 6° kitetszik, és ezek után is, főképen a földindulásakor 1763-ban sub numero 7° et 8°, de az instantiák többnyire csak deponáltattak, egyedül a sub numero 4° lévő instantiára lett indorsátio szerint, a felséges Cancellária által felelet adatott ilyen képpen:

Instantibus restituendum ea cum resolutione, quod petitum ipsorum fuodatum haud existat, per consequens eidem deferri non possit.

Ex Cons. Reg. Hung. Aulico Vienne 13. 8 bris 1732,

Petrus Végh mpria.

Eleitől fogva a mi praedecessoraink instantiáikban mindenkor úgy exponáltak, hogy a pápistákkal egyenlő számot, ha nem nagyobbat tettenek. Mineküink a conscriptióhoz nehéz módunk levén, úgy tartjuk mindazonáltal, hogy vagyunk circa 5000, a pápistákat és a lutheránusokat nem vizsgálhatván.

Aranyosba, egy jó mértőföldnyire, circa másfél óráig való kocsin és Szőnyre egy jó óráig való járás gyalog a Duna impedimentumán kívül, mely igen gyakran veszedelmes, sőt impracticabilis, járnak isteni tiszteletre.

A mint feljebb megíratott, a templom elhányatott és a páter Franciscanusok klastromákoz applicáltatott, az iskola is akkor elhányatott ugyan, de most alkalmasabb épületen vagyon, és ha a Felsőes Úristen F. királyunk szívét oda hajtaná, hogy ezen árva ekklesiának templom építésére való szabadságot engedne, volna erejek újnak felállítására.

Vagyon egy mester és két praeceptor.

A halottakat a lakosok (mint fellyebb) énekszó nélkül temetik, stólát azoktól a plébánosnak nem fizetvén egyedül azoknak neveiket a felsőes királyi resolutio szerint a plébánosnak, denunciálni tartozván. Gyermeküket a keresztelese, és a házásokat a Copulatióra, a kinek ügytetszik, deposita ordinaria stóla Aranyosra szokták kivinni.

A halottaktól, mint immediáte írva van, semmitse fizetnek, — keresztelese, valamint a kit maga keresztele, úgy az Aranyosra kiviendőktől is 17 kr. Egyházkelőtől 7 kr, ministráló személynek 3 kr, a Copulatióért 1. frt. Avatás 7 kr. Gyertyagyujtónak 3 kr.

Itt a Curiálisták felesszámuan lévén, nem fizetnek contributiót, a Curiális funduson lakozó nemesség a convivisekkel együtt mit fizethet, nem tudjuk, elég mindazon által az, hogy a városnak nagy része, augusztana és Helv. Confession levőkből állván, az onusnak is felerészét viselik alkalmasan.

Instantiáik párjai, sub numeris 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. és 8.

A komáromi Refta árva és augusztana Ekklesiák részéről.

A Felsőes Bellicum Consilium indultumival sub. D. et E.

Ezezen kívül, van még nekik két német levelek sub Litteris D. et. E. a felsőes Bellicum Consilium Indulturnai, melyeket a mikor, és a hol szükség producálhatnak.⁴⁰

Új kezdetek, nemcsak a földrengés után

Komárom és a komáromi gyülekezet történetében az 1763-as földrengés meghatározó esemény.

A város felfelé ívelő fejlődését ez az esemény törte meg. 1763. június 28-án nagy erejű földrengés rázta meg Közép-Európát. A rengés epicentruma – ahol

⁴⁰ ÓNODY, Zs. A komáromi tractusban helv. confession levő árva ekkleziák lajstroma. In *Dunántúli Protestáns Lap*. 1892. 3. évf. 50. sz., p. 806–809.

elérte a 10-es fokozatot – Komárom volt. A földrengés sújtotta terület kb. 88.000 km²-re tehető, de a rengéseket még Belgrádban (375 km), Drezdában (490 km) és Lipcsében (580 km) is érezték. A pusztítás romhalmazzá változtatta Komáromot.⁴¹ Egy korabeli forrásban ez olvasható. *Szigeti György akadémizáns tudósítása az 1763-dik évi komáromi földrengésről.*

„Már valahára elérkeztem Posonba a. d. 29 junii de bizony kénytelen s kellettlen. Úgy határoztam vala meg magamban, hogy mig passua!is levelünk kiadód-nék, valamely városban megnyomulnék, hogy anyivalinkább — minthogy kevés a pénzem — megmenteném magamat a nagyobb költéstől. Melyre nézve mentem Komáromba, és ottan el is töltöttem három napokat békével, de tovább, hogy ottan lennék, lehetetlen dolog vala, mert az Ur Istennek rettenetes és hazánkban talán-példa nélkül való Ítéletének ostora, a földindulás reánk jöve, és onnan kikergete. Elsőben kezdődött die 28. junii reggel öt óra előtt három fertálylyal, de az kevés vagy semmi kárt nem okozott, mivel csak gyengédeden rázta meg az épületeket, hanem másodszer öt és hat óra között oly nagy erővel jött hogy az egész várost megháborította. A legjelesebb a legmagasabb épületeket vagy egészen lerontotta, vagy ketté hasította. Nevezetes volt ebben a városban a jezsuiták részéről való Szent András temploma, két magas tornyaival, anyira hogy én ahoz hasonlót még Magyarországon sehol nem láthattam: de az, a jezsuiták residentziájokkal, más három templomokkal, tornyokkal harangokkal a porban hever; — az utcák, amelyeken kőből csinált házak valának, úgy bétöltenek a leomlott házfalakkal, hogy kocsival vagy lóval nem lehetett járni, sőt gyalog ember is nagy bajjal mehetett. Mindazáltal, hogy megláthatnám, micsoda károk estenek, a várost bejártam, és akkor tapasztaltam, hogy az agyonüttetett emberek, itt is amott is, hol egy, hol kettő hol három úgy voltának, mint a mezőben a még össze nem hordatott kévék. A leomlott házaknak, templomoknak ledült kövei alatt jajgatás, ordítás hallattott, az odamaradt embereknek szájokból. A lerázattatott épületeknek az ég felé menő pora miatt a nap mintegy másfél fertályig nem láttatott, a föld ezer meg ezer helyeken, kívül és belől a városban, hol egy tenyérnyire, hol egy arasznyira meghasadott és a vizek, fővénnyel együtt ornlottanak ki. A földnek megnyílásából láng, egyszersmind keserű és büdös füst jöttek ki, sőt a Dunának közepe felé mint egy egy hordó, a láng füsttel elegyest a vízből láttatott kiütödni és hirtelenséggel elenyészni. A városban lévő kutakból a vizek a föld alá szállottanak, és helyekbe anyira feldagadt a feketés homok, mint annakelőtte valának a vizek benne. Némely utcán láttam, hogy a föld két ujjnak szélességére lesüjvedett a nagy romlás után; mig itt is amott is megfordulhattam az utcákon alattam tizenégszer vettem észre hogy derekason megindult a föld. Horum pars magna fűi, quaeque ipse miserrima vidí. Mindezek reggeltől fogva a délyesti két óráig estenek, azután mint lön dolga a városnak nem tudom, mert belőle kifutottam, hogy a többekkel együtt el ne vesznek. Mig mentem Poson felé, tapasztaltam a komáromi határban, hogy a tehenek, ökrök, lovak úgy feküdtének mintha lesózták volna; sok közülök megholt, némelyek pedig élnek és halnak; — sőt ahol az előtt bátran lehet vala járni,

⁴¹ KECSKÉS, L. Komáromi földrengések. In *Irodalmi Szemle*. 1973. XVI. évf. 10. sz., p. 920. SZINY-
NYEI, J. A rév-komáromi földrengésekről. In *Vasárnapi Újság*. 1863. 10. évf., 23. sz., p. 199.

a kiomlott vizek miatt, kerengés nélkül nem lehet járunk. Mások mondják, hogy másutt is volt földindulás, de károkat nem tett; magam tudom, hogy Csallóközben mindenütt volt. Hogy effélékkel többet ne alkalmatlankodjam, még ezt az egyet emlitem, hogy egy jezsuita Komáromban, a földindulásnak egy kevésbé való megszűnésekor futkosván kiáltozta, jaj nektek komáromiak, mindnyájan elsíjjudtek; hanem kiki a maga módja szerint az Istennek imádkozzék. Meghallván ezt egy református ember, mindjárt maga elkezdette: Neszállj perbe énvelem; azután mások hozzá adták magokat és úgy énekeltenek, imádkoztanak. De hogy valami isteni tiszteletre való helyek legyen, tehát egy sátor, vagy egy színt, deszkából ponyvából más egyebekből hirtelen csináltak a város közepén egy régi puszta temetőben; oly bővsége lehet annak a satornak, hogy mintegy 4000 ember belefér; ebben dicsérik az Istent nagy buzgósággal megszűnés nélkül és kéri Ő Felségét, hogy szüntesse meg a veszedelmet. Posenban, a. d. 2. julii. 1763. Szigeti György academinans.”⁴²

A reformátusok által használt fatemplomot egy 1746-ban kiadott királyi rendelet folytán le kellett rombolni. Halottaikat csak titokban temethették el, mert az 1745-ben kiadott helytartó tanácsi rendeletnél fogva megtiltották mind a kántornak, mind a lakosoknak az énekelés még a halottas háznál is, annál inkább az utcán és a temetőben.⁴³

Az 1763. június 28-án bekövetkezett földrengést követően a mai Kossuth-tér helyén egy deszkából készült templomot szerettek volna felállítani, ám feljelentették az építőket a helytartótanácsnál amely vizsgálatot rendelt el és még azon az éven le kellett bontani a templomot, a faanyagot pedig oda kellett adni a katolikusoknak.

E határozat ellen mindkét protestáns felekezet felirattal élt a helytartótanácsnál. A reformátusok a következő feliratot intézték a felsőbb szervekhez. „Az Istennek szörnyű Ítélete által megszorodott Helvetika Confessiión levő, és szabad királyi Komárom városában lakozó községnek, a most folyó 1763-ik esztendőben esett Kis asszony havának 28-ik napján tétetett inhibitióra való alázatos Replicája.

1. A fölséges helytartótanácsnak kegyes parancsolatját, és az arra következőt inhibitiót, alázatos tisztelettel vettük, távol lévén mindenkoron, hogy legkisebben is, fölséges asszonyunk, hív jobbágyihoz illetlen engedetlenséggel vádoltathassunk. — Minthogy pedig ezen komáromi jelentett helvetika Confessiión levő Communitás által együgyüképen elkövetett isteni tiszteletnek gyakorlása, mind fölséges asszonyunknak, mind pedig a fölséges Cancellariának, már alázatosan repraesentálva vagyon, azon okból teljes bizodalommal lévén, fölséges asszonyunknak, magával született kegyelmességéből, az iránt leendő kegyelmes dispositióját és Resolutióját várjuk.
2. Sem predikatorunk, sem levitánk, akik ezen isteni szolgálatot elkövetnék, nincsenek, és ez idő alatt nem is voltak, hanem az, gyakran a magunk emberei által, többnyire pediglen, közölünk való és régtől fogva köztünk lakos s itt szü-

⁴² Szigeti György akademizáns tudósítása az 1763-dik évi komáromi földrengésről. A közlő és forrás ismeretlen. *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő*. 1872. Első és második füzet, p. 46–47.

⁴³ TAKÁTS, S. *Lapok egy kisváros múltjából*. Komárom, 1866, p. 107.

letett öreg ember által (ki is ifjabb idejében ennek előtte falusi notáriusságot viselt vala) megyen véghez, s eképen ezeknek szolgálatjok által, az Istennek rettentő, s máig is tartó Ítéletének, rólunk való kegyelmes eltávoztatásáért, úgy városunknak békességes megmaradásáért, kiváltképen pedig fölséges asszonyunknak és fölséges házának szerencsés országlásáért könyörgünk.

3. Temetésekkor kezdett éneklésektől, valamint kegyesen velünk parancsoltatok, recedáltunk.
4. Az imádság helyén készült gyenge és alázatos hajlék iránt, minthogy ez is fölséges asszonyunknak beadott alázatos instantiánkban repraesentálva és kinyilatkozva vagyon, az iránt hasonlóképen ő Felsége kegyelmes resolútióját alázatosan várván, valamint a tetts nemes tanács, úgy a fölséges helytartó tanács előtt, fölséges asszonyunknak kegyelmes resolútiójáig való engedelmeért és respiriumért, mindaddig is tartó Isten Ítéletének engesztelésére nézve alázatosan instálunk. Alázatos szolgálói Komárom kir. szabad városban lakó helvetika Confessió levő lakosok, közönségesen.”⁴⁴

A templomépítés ügyében megejtett vizsgálat a következő kérdések mentén zajlott.

1. Mikor s mely napon kezdték sz. kir. Komárom városában a kálvinista és lutheránus valláson levők az oratoriumjokat építeni és nevezet szerint kik munkálkodtak a körül?
2. Ki szolgáltatta nekik a deszkákat?
3. Ki volt kezdőjn, tanácslója, segítője, biztatója és felindítója, hogy ezen oratorium építették és kinek költségével építették?
4. Mikor és együttesen-e mind a két valláson levők, vagy különös időben tartják gyülekezetüket és könyörgésüket, gyülekeznek-e vidéki helyekről és melyekről ide az exercitiumokra s napjában hányszor gyülekeznek és mely időtájban?
5. Micsoda prédikátorok, hányszor és micsoda valláson levők, honnan valók voltak, vagy vannak itt Komáromban s minémü szolgálatot vittek és visznek végbe?
6. Valamely prédikátorok szüntelen itt tartózkodnak-e, vagy gyakrabban más helyekről és honnan, s mikor szoktak bejárni?
7. Ki által tápláltatnak és kiknél tartózkodnak?
8. Vannak-e nekik togátusaik, kicsodák nevezet szerint, hányan vannak, vagy hányan és honnan voltak?

1763. szept. 3. 4. 5. és 6-ik napjain folyt le a vizsgálat Weisz György tanácsnok, Spolarics Antal főjegyző és Fekete Pál tiszti ügyész, közbejöttével.

Kihallgatták Szalay János református 40 éves, Galambos Ferenc római katolikus 30 éves, Szűcs János hajdú római katolikus 35 éves, Rózsa János református 52 éves, Végh János római katolikus 55 éves, Németh János római katolikus 42 éves, Kovács János római katolikus 22 éves és Kallós Ferenc református 39 éves komáromi lakosokat.

⁴⁴ TAKÁTS, S. *Lapok egy kisváros múltjából*. Komárom, 1866, p. 110.

A vallomásokból kiderült, hogy a reformátusok a kisebbik imaházukat közvetlen a földrengés utáni napon, a nagyobbik deszkatemplomot pedig augusztus 16-án állították fel Sebestyén János vezetése mellett. A református hívők napjában háromszor tartottak istentiszteletet, különváltva a lutheránusoktól, kik naponként kétszer gyülekeztek, reggel és délután 4 órákor. Ekkor sem prédikátorok, vagy levitáik nem voltak, hanem Kálmán István szokott a nép előtt előimádkozni.⁴⁵

A városban szolgáló katolikus papok biztatására és a nem protestáns város-lakók önnön túlbuzgóságuknak köszönhetően a közigazgatási szervek zaklatták, letartóztatták a városba magánemberként érkezett, ügyes bajos dolgaikat intéző prédikátorokat, ugyanis lelkési státuszukból eredően rögtön vallásitanítási, prédikálási szándékot gyanítottak. Ez történt Sarkady Sámuellel, Somogy megyei prédikátorral, ki 1756-ban tett utazása során Komáromba érkezett, Markos Péter madari prédikátorral, ki 1774-ben orvosi tanácsért jött a városba, illetve Nemes Vajda Péter komáromi születésű ekeli prédikátorral, aki vásárlás és beteg testvére Vajda János látogatása céljából jött a városba. Azt, hogy milyen egyéb zaklatásoknak voltak kitéve a protestánsok, jól mutatja egy Ragács nevű jezsuita szerzetes 1774. június 5-én, a piacon elmondott úrnapi beszéde. A református vallásúak ellen hangolta az egybegyűlteket és így beszélt hozzájuk: *„Az ördögöknél rosszabbak, sőt a barmoknál alábbvalók vagytok, méltók volnátok, hogy az országból vagy kiűzzetnétek, vagy elevenen megégetténe! Tudom, hogy egy és más szegletekben itt levők, suttoztok most, mert tekeri orrotokat a beszéd, jertek elő és feleljetek; hozzátok elő bibliátokat, majd megfelelek!”*⁴⁶ Erre a beszédre még a katolikus hívők is megbotránkoztak. A molnár, asztalos és takács céhbeli reformátusok pedig a céhszabályaik ellenére megfogadták, hogy a következő ilyen ünnepségeken nem fognak részt venni. Ez a kialakult helyzet addig tartott, amíg 1777. szeptember 16-án a 4949. sz. alatt érkezett egy helytartótanácsi rendelet, mely szerint csak azon lelkészek és lelkész jelöltek tilthatók el a városba való bejöveteltől, akik vallásitanítás végett szándékoztak Komáromba jönni.⁴⁷

Korábban már említésre került, hogy a reformátusoknak is volt különálló templomuk, először az erődben, majd a leromboltatott deszkatemplom. Ezt követően nem volt állandó istentiszteleti helyük. A fennálló állapotok csak a Türelmi Rendelet kiadása után változtak, és így a teljes vallásszabadságot nyert protestánsok elkezdheték újra felépíteni közösségeiket és templomaikat. 1783. május 17-én megérkezett a Kancellária leirata a nyilvános istentisztelet tartásáról. A kihirdetés után el is kezdtek építeni egy deszkatemplomot, amelyet ugyan ezen a napon, már be is fejeztek. Másnap, Borosdy István lelkész az Ezsdrás 7, 27 alapján hirdette az ígét, az úrvacsora osztást Borsody István etei, Szabó János szőnyi, Szentgyörgyi József aranyosi, Hetényi János ekeli és Horváth József megyercsi lelkészek végezték. Az iskola udvarán felállított ideiglenes deszkatemplom nem volt megfelelő

⁴⁵ VÁGMELLÉKI. Komárom város történetéből. In *Dunántúli Protestáns Lap*. 1902. 13. évf., 11. sz., p. 188–189.

⁴⁶ TAKÁTS, S. *Lapok egy kisváros múltjából*. Komárom, 1866, p. 107.

⁴⁷ VÁGMELLÉKI. Komáromi város történetéből. In *Dunántúli Protestáns Lap*. 1902. 13. évf., 19. sz., p. 338–339.

a hosszú távú használatra. Lehetséges, hogy ez a templom a mai Mester utcában lehetett. Az egyházközség Szalai Sámuelné telkén egy új, de még mindig csupán fából készült templomot emeltek és 1783. október 25-én kezdték meg benne az istentiszteletek tartását.⁴⁸ Az két fatemplom –vagy más néven oratórium– egyrészt nem felelt meg a követelményeknek, másrészt a gyülekezet csak ideiglenes építménynek tartotta. A presbitérium tagjai 1781. november 12-én beadványt intéztek a városi tanácshoz a templom helyének megállapítása végett.

Tekintetes Nemes Magistrátus!

*A mostan hozzánk érkezett és közöttünk publikáltatott kegyelmi királyi parancsolatnak értelméhez képest, mi is ezen szab. kir. Komárom városában lakozó. hely. Confession levő lakosok, magunknak templomot és parochiát szándékozunk építeni és felállítani, arra való nézve installálunk és könyörgünk alázatosan a t. Magistrátusnál, hogy a feljelentett szándékunkhoz és célunkhoz képest, jó és elégséges fundusul, valamely alkalmas helyet engedni és kimutatni méltóztassék a t. magistrátus. Mely kegyes grátiáért tovább is esedezvén, maradunk alázatos szolgálai: A hely. Confession levő lakosok.*⁴⁹

Az új templomot az egykori református temető helyén, a Rozália-téren szertették volna felépíteni, ám a tanács egy 1782. január 9-én tartott ülésén az akkori András-utca végén levő, volt Mesterházy-féle ház –később Törvényszéki palota– alsó részét jelölte ki.

Erre a kijelölésre a reformátusok e következő iratot nyújtották be:

„A sz. kir. Komárom városbeli hely. Confession levő lakosoknak, a régi kálvinista temetőnek mondott hely iránt alázatos reflexiói, melyek szerint a kir. felség kegyelmes engedelméből építendő templomnak és parochiális háznak felállítására megkívántató alkalmas helyet, vagy darabot abból számunkra excindáltatni és assignáltatni alázatosan instálunk a következő okokra nézve:”

„Minthogy több rendbeli kir. kegyelmes rendeletik által meghatározottat, hogy a temetőhelyek 32 esztendőnek előtte más halottaknak eltemetésére fel ne ássanak, addig is pedig e marháknak abba lehető bejáratuk elzárhassanak és eltávozhassanak, ahhoz képest: Ezen nevezett hely már ab anno 1710 és így 72 esztendőktől fogva senki nem is temettetett, hanem minthogy a városnak csaknem közepe táján csináltatik a mindenfelől reája szolgáló utcákhoz képest közönséges utca gyanánt fenntartatik és utaltatik jelesül /nevezetesen/:

- 1. Nemcsak a városnak lakosai által, de az egész Csallóközből, a Megyercsi-utcából a Vágdunán általmenő s járó utasoknak országútja gyanánt szolgál.*
- 2. Valamiképpen a városbeli lakosoknak e tájról, nevezetesen pedig a rom. katolikusoknak e templomjukba úgy mindenkinek ismét a közönséges piacra és mind a két révekre hasonlóképpen keresztül és általjárásukra nagyon.*
- 3. A városi /salva venia/ tehén csordának nagyobb része e helyen szokott összegyűjtetni és úgy a mezőre kihajtatni, sőt*

⁴⁸ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom 1988, p. 11.

⁴⁹ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom 1988, p. 12.

4. Ezen helyről /mivel igen nagy darabot foglal magában/ városnak rendelkezéséből, már sok esztendőök alatt, a város sáncainak és gátjainak töltésére sok ezer szekér földet elhordatván, sok csontokat is felhánytak és elhordattak.
5. Maga a város is e helyen, elsőben egy nagy kutat csináltatván, annakutána a környül való lakosoknak már két kutat is csináltatni engedett, melyekből közönségesen /Istennek kegyelmességéből/ nincsenek egészségünknek legkisebb veszedelme nélkül hasznosan élnek még máig is.
6. Ugyan a város ezen temető helynek egy részét elsőben szénáskertnek elfoglalván, annakutána házhelynek kiadta és eladta s az ott épült házakban békeségben lakoznak a lakosok.
7. Ugyan a város e helyen tűzi szerszámoknak conservatiojára ezelőtt való időken alkalmas épület tétetett.
8. Az exjezsuitáknak is a temploma és rezidentiája, /melyet mostanáig P. P. Benediktinusok bírnak/ hasonló cometeriumon már ennek előtte 40 esztendőökkel építetett, sőt míg annakelőtte néhány esztendőökkel, éppen azon a helyen ezen királyi városban, ez ekkor u. n. három statusok nagy templomot építeni kezdetek, mely nem jó móddal lévén építve, exjezsuiták által demoliáltatott és annak matériái a most fennálló épületekhez applikáltattok.

Mindezen előszámláltattakat pedig az idekapcsolt inqisitioval bizonyítjuk és compróbáljuk. Ezekhez képest a kívánt excisiót, az általunk templomnak és ahhoz tartozandó épületeknek helyéül továbbra is alázatosan kérjük, még s következő okokra nézve is:

1. Az építendő templom, a városnak azon pusztás darab részének ékességére leszen, mivel a városnak ezen része /ha öt vagy hat nem régiben épült s renovált házakat kivesszük/ inkább csuk közönséges falunak, hogy szab. kir. városnak formáját viseli.
2. Fölséges urunknak is kegyelmes tetszése az, hogy az ilyen épületek a városnak nem a legfőbb és tetszősebb részén legyenek.
3. A róm. kath. devolatióknak is legkisebb botránkozására nem lenne, távol való hely lévén.
4. Közönséges és minden onus nélkül való nagy és pusztá fundas lévén az által sem a contributionális fundusról, sem pedig a város cassájának semmi sem decedál.
5. Helv. Confession levő városai lakosainak legnagyobb része e tájon lakik.
6. Régtől fogva békességes uzusunkban levő iskolánk is ezen helyhez közel lévén, /Mester utcában/ gyermekeinknek az istentiszteleteket ékesítő templomba járásuk könnyebbítetik.

Komárom, 1782. nov. 12. sz. kir. Komárom városának helv. Confession levő lakosai közönségesen.”⁵⁰

A templomépítéssel és a temető kérdésével kapcsolatban egy külön vizsgálatot is elrendeltek. A hivatalos eljárás és kihallgatás a következő módon zajlott

⁵⁰ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom, 1988, p. 14.

le. „Hite alatt valja meg a tanu, hogy nemcsak a régi, u. n. Kálvinista temetőben, hanem majdnem mindenütt és minden háznál, udvarokban és kertekben, egész területen ezen sz. kir. Komárom városának, holtaknak csontjaik és koporsók találattak, ásattak és hányattak ki, mindannyiszor, valahányszor csak jégverem, kút, pince és árnyékszékek ásattatnak, vagy csak akármelyes veremnek készíttetnek is valamely végre, melynek okául azt hallotta-e mindenkor a tanú, hogy ezen város mostani fekvőhelyen régi és hajdani időkben, sok mocsaras és nádas helyek voltak, s a minémű kosdombok és szárazhelyek találtattak, azokat apródonként mind temetőknek usupráltak, sőt s város is más helyen lévén t. i. ahol most ahol a vár va-gyon, tehát ezen a helyen, melyen most e város fekszik, annak előtte nagyobb részt temetőhely volt és nevezetesen, most fennálló sz. András temploma is va-gyon az is temetőkért volt és az onnét kihányt s kiásott csontok szekerekkel voltak elhordatva és annakutána ismét más helyre temettettek el.”⁵¹

Ez ügyben Komárom városa a helytartótanács-hoz a következő iratot terjesztette fel.

„Minthogy a helvét és ágost. vallást követők részéről imaház és paplak számára kért telek ugyanazon hely, melybe a pestisben elhaltak szoktak temettetni s amit maguk sem tagadnak, hogy minden részről nyilvános utcákról határolván, mind a helybeliek, mind e Csallóközből a Vág túlsó részéből jövők által közút gyanánt használtatik. Már pedig ezen teleknek átengedése, akár azon okból, hogy a város közepén mentes minden épületektől, s a házak során túl fekszik s minden oldalról nyílt tér, akár azon okból, hogy ide egykor a járványban elhaltak temettettek – tekintetik, hogy e helytartó tanács kegyes rendeleteivel ütközésbe jő. Mert ugyanis 1781. okt. 29-én, 6 985. számok alatti intézmények szerint a helv. és ágost. felekezetűek vallásuk szabad gyakorlata sem az ország sarkallatos törvényével, sem kiváltságuk erejével, sem egyéb királyi rendeltetésnél fogva nem illeti. Ugyanazon rendelet 2-ik pontja szerint vallásuk gyakorlata úgy engedélyeztetik, hogy az a cél-ra felállítandó templom, tornyaikkal és harangjaikkal, valamint az utcáról való bejáráttal, egyéb nyilvános egyházak mintájára építették, magától következik az, hogy miután ezen hely mindenfelől nyílt, a templomnak oly módon építtetése, hogy a bejárat ne a nyílt utcáról legyen – nem lehetséges és ezáltal a főköormányzószék rendeletével össze nem egyeztethető. Továbbá minthogy kir. rendeleteknél fogva azon hely, hol egykor a pestisben elhunytak temettettek, soha fel nem hányandó, mert az ilyen felnyitások alkalmával az egészségre is ártalmas kigőzölgések szokták a levegőt megfertőzni, azért ezen hely, mert az imaház építése alkalmával felhárnyatnék s a felásott hullák maradványai az egészségre romlólag hatnának – egészségi szempontból sem adható át az említett hitfelékezetűeknek.”⁵²

Mivel a városi tanács nem adott telket a templom és a parókia építéséhez, ennél fogva a gyülekezeti tagok adományaiból vásárolta meg az egyház, egy a város közepén fekvő telket. 1765-ben a Ferencesek utcájában Csepi Ferenc-től vett telken építették a lelkészlakot, melybe Péczely József költözött be. Ez mellé épít-

⁵¹ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom, 1988, p. 15.

⁵² TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom, 1988, p. 16.

tetett az egyház egy másik épületet is, amelybe Mindszenty Sámuel második lelkész kapott szállást.⁵³ 1783. április 30-án megválasztották Péczely Józsefet és Mindszenty Sámuel lelkészeknek, akiknek idejében megindult a kőtemplom építése. A választásról felvett jegyzőkönyv a következő formában emlékezik meg. „Anno 1783 die vero 30. Aprilis. Egybegyűlvén a Rév-Komáromi Reform. Árva Eklésiának Elöljárói ugyanazon Eklésiának közönséges dolgaiban következő rendelesek tétettek. Először: Minthogy már bizonyosan tudatik, hogy Felsőes Urunk Vallásunknak Exercitiumát kegyelmesen megengedte; Arra való nézve az Ultrajectumi Akadémiában levő Tiszt. Pétzeli József Uramnak, első Praedicatorásra való Hivatal rendeltetett, oly móddal, hogy mivel ide két Prédikátor szükséges és ezen Eklésia Tiszteletes Miudszenty Sámuel és Nagy István Uraimék közül egyiknek második Praedicatorásra hivatalt adni szándékoznak; Tehát N. Cseppán János Uram requiráltatott, hogy Tiszt. Pétzeli Uramnak az iránt is egyszersmind írjon, hogy a melyeknek a fölyebb nevezett Tiszteletes Urak közül az építendő templomunknak nagyságához képest alkalmasabb szava leszen, és akit maga Collegájának szeretni fog, ő kegyelme Projectumát és Opinióját írja meg ezen alkalmatossággal.”⁵⁴

1786. június 14-én tartott presbitéri gyűlésen határozatilag mondták ki, hogy a következő évben elkezdik a templom építését. A presbitérium kimondta, hogy a templomnak formája ovális alakú és így a hosszúsága 18 öl, szélessége 10 öl és három láb legyen. A templomban köröskörül karzatot terveztek, amelyeknek szélességét 2 ölben határozták meg, de tervbe vettek egy olyan karzatot is, amely 4 öl szélesre építsék ki. A kőműves révén értesült az egyházközség elöljárósága arról, hogy a városi téglagyárban 40 000 darab száraz téglát beszerzését Czika Péter és Csizmadia György presbiterekre bízta. Míg az alapokhoz szükséges, Nyergesújfalun kitermelt terméskő megvételére Madari István főkurátort és Csajághy Máté presbitert kérték fel. Az alapozáshoz szükséges kövek hazaszállítására Thaly Sándor egyik hajóját ajánlotta fel, amelyet egyébként az egyház az építkezéssel kapcsolatban felmerült egyéb vízen való szállításra is felhasználhatták. Az építkezésre nézve úgy rendelkezett a presbitérium, hogy a kőműves munkák vezetését Braunschweiger Gáspárnak adatott át még pedig a templomépítés egész ideje alatt. Az ácsmunkát pedig Majer Bertalan ácsmester kapta meg.⁵⁵ A fazsindely tetőzettel felépült templomot 1788. szeptember 12-én szentelték fel, de torony nélkül.⁵⁶

A komáromi reformátusok Türelmi Rendelet előtti története a templom építésével lezárul. A gyülekezet következő 100–150 évében éli majd a virágkorát. Ekkor építik a templomhoz a tornyot, öntetik, újraöntetik a harangokat. Ehhez az időszakhoz kapcsolódik a református kollégium története is, amely állandó épületet csak a Türelmi Rendelet kiadása után kapott. Ekkor válik Komárom hosszú évtizedekre püspöki székhellyé, amely az I. világháborút követő békerendezés

⁵³ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom, 1988, p. 18.

⁵⁴ TAKÁTS, S. *Lapok egy kisváros múltjából*. Komárom, 1866, p. 116.

⁵⁵ TUBA, L. Ünnepi megemlékezés a Komáromi Református templom 200. évfordulója alkalmából. Kézirat. Komárom 1988, p. 18–19.

⁵⁶ FÜLÖP, Zs. *A komáromi református templom történetéből*. Komárom, 1931, p. 7–9.

követően szűnik meg. A két világháború közti időszak pedig sok tekintetben új helyzet elé állítja majd a gyülekezetet. Ám mindezen események bemutatására már egy következő tanulmány lesz hivatott.

A komáromi gyülekezet történetéről szóló közlemény lezárásaképp pedig következzen a gyülekezetben szolgált lelkészek névsora 1790-ig. Elképzelhető, hogy a szolgálattevő lelkészek névsora nem teljes. A Türelmi Rendelet előtti időkre vonatkozó források hiányosak, vagy ellentmondanak egymásnak és ez mindig jobban érvényes, ha minél régebbi adatokat vizsgálunk. A bizonytalanságok ellenére is vélhetően teljes névsorral rendelkezünk, ha elfogadjuk az eddig összegyűjtött adatok hitelességét.

Komáromi református gyülekezet lelkészei:

Plechner Márton 1535–1542.

Zchortt István 1542–német garnizon

Pfeininger M. János–katonai lelkész a várban

Hosius János–katonai lelkész a várban

First N.–katonai lelkész a várban

Singelius Bálint–komáromi, hetényi, szentpéteri lelkész

Huszár Gál 1562–1563

Szolgálati helyek: 1554–1560 Óvár, 1560 Kassa. 1560–1562 Debrecen, nyomdász. 1562–1563 Komárom. 1563–1565 Nagyszombat. 1567–1574 Komjáti. 1574–1575 Pápa, 2. lelkész. Elhunyt 1575-ben.⁵⁷

Novai /Síró/ Ferenc – 1580–?. Első rendes lelkész

Szolgálati helyek: 1568–1569 Sopron. XVI. sz. vége Komárom⁵⁸

Keresztes Dániel ? –1603⁵⁹

I. lelkészek:

Dobronoki Miklós 1585/1608 – 1615

Szolgálati helyek: 1585 Komárom. 1592 Galánta ? 1599–1605 Komjáti. 1605–1611 Érsekújvár. 1611–1614 Komárom; 1615 eleje Komárom, visszavonult. ? – 1610 komjáti esperes. 1586–1614/1615 felsődunamelléki püspök. Elhunyt 1614/1615-ben⁶⁰

⁵⁷ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 428.

⁵⁸ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 529.

⁵⁹ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 448.

⁶⁰ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 382.

Péczei Király Imre 1615–1624

Szenczi Molnár Albert 1614

Született 1574-ben Szencen.

Tanulmányok: 1584 Szenc. 1586 Győr. 1586-1587 Gönc. 1588-1590 Debrecen. 1591-1592 Wittenber. 1592-1593 Heidelberg. 1593-1596 Strassburg. 1624-1626 Kassán él. 1596 Lausanne. 1626-1634 Kolozsvárott. 1596 Genf 1597-1600-ig. Heidelberg. 1600 Herborn. Utazás, nevelősködés. 1606 Herborn. 1606-1607 Heidelberg. 1607- 1610 Marburg. 1610- 1613 utazás.

Szolgálati helyek: 1613 Szalónak, német. 1613-1614 Rohonc. 1614 Komárom. 1614-1624 külföldi utazás (1624 London, Gresham College). 1624-1626 Kassán él. 1626-1634 Kolozsvárott él. Elhunyt 1634-ben⁶¹

Kossa Magyar /Ágh/ Jakab 1614–1652? vagy 1624–1632

Szolgálati helyek: 1614–1652 Komárom. 1614?–1652 komáromi esperes. 1652 felsődunamelléki püspök? Elhunyt 1652-ben⁶²

Csúzi /Cseh/ János 1632–1652. Mint másodlelkész?

Tanulmányok: Komárom 1623. Frankfurt 1624-1625. Franecker (Joh. Czuszinus)

Szolgálati helyek: 1625–1626 Nagyszombat, rektor. 1626- 1632 Szerdahely. 1632 után Komárom, 2. lelkész. 1639 körül Losonc. 1658 Udvard.⁶³

Súri I. Lőrinc 1652–1654

Szolgálati helyek: 1649–1652 Komárom, 2. lelkész. 1652–1654 (1666?) Komárom, 1. lelkész. 1652–1660? komáromi esperes.⁶⁴

Csúzi Cseh Jakab 1666–1672, 1682–1683

Tanulmányok: 1656/1658 Pápa. 1658-1661 Sárospatak. 1661–1663 kecskeméti rektor. 1663–1665 Heidelberg, Franecker, Groningen, Utrecht.

Szolgálati helyek: 1661–1663 Kecskemét, rektor. 1665–1666 Komárom, rektor. 1666–1672 Komárom. 1672 száműzik. 1673–1674 Losonc. 1674–1675 gályarabság. 1675–1679 Losonc. 1679–1681 Kocs. 1681–1682 Debrecen. 1682–1683 Komárom. 1683 Losonc. 1683–1686 Debrecen. 1686–1692 Szöny. 1692–1695 Pápa, 1. lelkész. 16707–1672 komáromi esperes. 1693–1695 püspök is. Elhunyt 1695-ben.⁶⁵

⁶¹ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 602.

⁶² KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 497.

⁶³ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 370.

⁶⁴ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 587.

⁶⁵ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 369.

Nógrádi /Balogh/ István ? –1670 vagy 1635–1655. Mint második lelkész?

Tanulmányok: ? 1648 Franeker (Steph. Baloch Nógrádi). 1648 Leiden (Steph. Balogh). 1650 Groningen (Steph. Balogh Nogradinus)

Szolgálati helyek: 1653–1655 Komárom, 2. lelkész. 1670-es évek? komáromi esperes.⁶⁶

1683–1704 között húsz évig egyáltalán nem prédikálhattak Komáromban.

1704–1711 között minden sátoros ünnepre 2-2 lelkész vidékről bejöhetett.

1711–1715 között a pestis miatt nem volt szabad behozni lelkészt.

1715–1731 között engedély nélkül jöhetett be prédikátor városba.

1731–1783 között a Carolina Resolutio után egyáltalán nem volt prédikátor Komáromban, egészen a Türelmi Rendelet kiadásáig

Péczei József 1783–1792

Született 1750 Putnokon. Apja Péceli Imre lelkész, anyja Konok Sára.

Tanulmányok: Szikszó. 1767 Debrecen . 1775 Debrecen. 1777–1778 Debrecen. 1778 Lipcse, Jéna (nem iratkozott be). 1778–1779 Bern. 1779–1781 Genf. 1781–1782 Genf, házi nevelő. 1782– 1783 Utrecht.

Szolgálati helyek: 1783 felszenteltetett. 1783–1792 Komárom. 1790–1792 egyházkerületi tanácsbíró. 1791–1792 egyházmegyei tanácsbíró. Elhunyt 1792. december 4.

Felesége: Varjas Katalin, Varjas János debreceni tanár lánya⁶⁷

Mindszenty Sámuel 1792–1806

Született 1753-ban Tépén. Apja Mindszenti György nyírtassi, szabolcsi, majd kiskvárdai lelkész, anyja Szabó Katalin.

Tanulmányok: 1769–1772 Debrecen. 1779–1780. Debrecen. 1780 Heidelberg. 1781 Basel. 1781–1783 Bern.

Szolgálati helyek: 1783–1806 Komárom. 1796. évi országgyűlési prédikátor komáromi egyházmegye proseniora, 1801-től esperese. 1799 egyházmegyei tanácsbíró 1799–1806? egyházkerületi tanácsbíró. Elhunyt 1806. november 5.

Felesége: Thaly Klára.⁶⁸

II. lelkészek névsora:

Pölöskey /Bölcskei/ István 1611–1612, vagy 1607–1614⁶⁹

⁶⁶ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 529.

⁶⁷ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. (szerk): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai II/1. 1761–1849.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 15–16. Pápa, 2018, p. 854.

⁶⁸ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. (szerk): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai II/1. 1761–1849.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 15–16. Pápa, 2018, p. 771.

⁶⁹ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 353.

Kecskeméti Szana Máté 1614–1615

Szolgálati helyek: 1609-1610 Révfülű. 1611–1614 Győr. (1613-tól Pataházán). 1614–1615 Komárom, 2. lelkész. 1617 Tápiószecső. Elhunyt 1617/1618-ban.⁷⁰

Pecselyi Király Imre 1614–1615⁷¹

Tolnai István 1612–1613

Marosi János 1622–?, vagy 1621–1632⁷²

Csuzi Cseh János 1632–?

Tanulmányok: Komárom 1623. Frankfurt 1624–1625 Franeker (Joh. Czuszinus)
Szolgálati helyek: 1625–1626 Nagyszombat, rektor. 1626–1632 Szerdahely. 1632 után Komárom, 2. lelkész. 1639 körül Losonc. 1658 Udvard.⁷³

Súri I. Lőrinc 1649–1652⁷⁴

Csúzi Cseh Jakab ? – 1670

Szondi István ? –1672⁷⁵

Vörösmarti P. Mihály ?–1672

Tanulmányok: 1656 ? Pápa. 1656 Sárospatak. senior. 1669 tokaji rektor.
Szolgálati helyek: 1672 Komárom, 2. lelkész. 1672 száműzik. 1673 Kocs. 1674 előtt–1691 Pápa, 2. lelkész.⁷⁶

Mindszenty Sámuel 1783–1792 /1806/

segédlelkész 1792–1795

KAPITOLY K DEJINÁM REFORMOVANÉHO ZBORU V KOMÁRNE DO ROKU 1790

Predkladaná štúdia poskytuje pohľad do histórie reformovaného zboru v Komárne. Primárnym cieľom tohto výskumu je predstaviť históriu zboru prostredníctvom ťažko dostupných alebo predtým neznámych zdrojov. Štúdia nedokáže

⁷⁰ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 446.

⁷¹ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 555.

⁷² KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 500.

⁷³ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 370.

⁷⁴ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 198.

⁷⁵ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 629.

⁷⁶ KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 10. Pápa, 2009, p. 675.

úplne spracovať posledných 500 rokov od reformácie, preto poukazuje na najdôležitejšie udalosti v histórii zboru. Od druhej polovice 16. storočia sa úloha Komárna neustále doceňovala, a to z ekonomického aj taktického hľadiska. V dôsledku toho sa mesto nevyhlo reformácii, v živote mesta zohrali významnú úlohu aj tu zriadené protestantské, neskôr reformované a luteránske farnosti. Na prekvitajúci protestantizmus reagovala tvrdá protireformačná odozva, ktorej výsledkom bola len obnovená a reformovaná fara prestavaná po vydaní Tolerančného ediktu. Štúdiá sa snaží zaoberať výlučne dejinami reformovaného zboru zakoreneného v meste až do roku 1790.

VÝSKYT CHOLERY V ROKU 1831 VO VYBRANÝCH RÍMSKOKATOLÍCKYCH FARNOSTIACH NA SPIŠI (na základe druhopisov matrík)¹

Monika BIZOŇOVÁ

Occurrence of cholera in year 1831 in selected parishes of Roman Catholic Church in Spiš region (based on duplicate registries)

The Bishop's Archive in the Spišská Kapitula in Spišské Podhradie preserves one of the most important sources for researching about the past. It is a duplicate of registries from the territory of the entire Spiš diocese (Spiš, Liptov and Orava region). These duplicates are written from 1788 to the present (annually these duplicates are made and kept in the Bishops' Archive). One part of this department are also duplicates of the registry of the deceased from 1831, which bring us very important informations from the year of the spread of cholera in the Spiš diocese. The presented study provides informations on the incidence of cholera in selected parishes and also provides information on the number of deaths from the disease and comparison with another years.

Keywords: cholera, Spiš diocese, archive, duplicate, registry, year 1831, Roman Catholic Church.

Biskupský archív v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí uchováva jeden z najdôležitejších prameňov k poznaniu minulosti. Sú ním druhopisy matrík z územia celej Spišskej diecézy, teda Spiša, Liptova a Oravy, ktoré tvoria vo fonde *Spišské biskupstvo* oddelenie *Matrika*. Časovo sú tieto druhopisy vymedzené od roku 1788 až do súčasnosti, nakoľko každoročne sú do Biskupského archívu tieto druhopisy vyhotovované a uchovávané.

V rámci tohto oddelenia ide o záznamy pokrstených (*Matrica baptisatorum*), sobášených (*Matrica copulatorum*), zomrelých (*Matrica defunctorum*) a birmovaných (*Matrica confirmatorum*). Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy zmiešaných manželstiev (*Matrica mixtae*).

Systém viazania týchto druhopisov je od roku 1788 až do súčasnosti rozličný. Kým na počiatku, teda od roku 1788 po rok 1796 sú druhopisy viazané podľa archidiakonátov (Spiš, Liptov a Orava), tak v rokoch 1797 – 1820 je to systém viazania podľa jednotlivých archidiakonátov a následne dekanátov v časových obdobiach 1797 – 1808 a 1809 – 1820. Od roku 1821 až po rok 1947 sú tieto druhopisy viazané už jednotlivo podľa rokov (napr. v jednom zväzku nájdeme krsty z celej diecézy z obdobia jedného roku). V roku 1948 sa upustilo od tohto zvyku viazania a dnes sa vyhotovujú knihy druhopisov podľa jednotlivých farností.

¹ Štúdia vznikla ako výstup z riešenia projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí*.

Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy matriky zomrelých z roku 1831,² ktoré nám prinášajú veľmi dôležité informácie z roku šírenia sa cholery na území Spišskej diecézy. Už prvý pohľad na spomínanú knihu druhopisov v polici medzi ostatnými naznačuje, že úmrtnosť sa v tomto roku naozaj zvýšila, keďže svojím objemom je v porovnaní s ostatnými dvojnásobne hrubšia. Zvýšenú úmrtnosť sa pokúsime dokázať aj na príklade niektorých vybraných farností Spišskej diecézy.

Pri sledovaní šírenia sa cholery v jednotlivých farnostiach sa zameriame na informácie týkajúce sa prvého záznamu o zomrelom na cholery. V tomto narážame na problém, pretože v tomto období ešte farári Spišskej diecézy do matrik nezapísovali príčinu úmrtia. Túto informáciu môžeme však väčšinou nájsť pri záznamoch, či bol zomrelý pred smrťou zaopatrený sviatosťami alebo nie (*provisus in cholera/improvisus in cholera*). V niektorých prípadoch je to však nejasné a dá sa iba predpokladať, že postihnutého cholery miestny farár nestihol zaopatriť, pretože smrť nastala nečakane, či rýchlo (*repente obiit improvisus*), prípadne stihol ho iba vyspovedať (*confessus*).

V niektorých prípadoch farností však nachádzame cenné informácie na konci záznamov pred overením druhopisu, kde miestny farár zanechal informácie o roku 1831 a o šírení cholery. V niektorých prípadoch poskytol farár aj presné čísla nakazených, zomrelých a vyliečených.³

Cieľom tejto štúdie je sledovať prvé a posledné zápisy o úmrtiach na cholery v jednotlivých vybraných farnostiach. Budeme si však všimnúť iba priame zápisy o úmrtiach na toto ochorenie, pretože nie všetci kňazi túto informáciu v danom období zaznamenávali. Ďalším cieľom tohto príspevku je porovnať celkový počet úmrtí vo vybraných rokoch 1830, 1831 a 1832 a taktiež aj na základe druhopisov vypracovať vekové zloženie zomrelých na toto ochorenie.

Farnosť Kluknava

Túto farnosť uvádzame ako príklad farnosti, v ktorej nevieme jednoznačne určiť prvého zomrelého na cholery, nakoľko miestny kňaz túto informáciu neuviedol v žiadnom zázname pri jednotlivých zomrelých. Avšak na konci druhopisu sa nachádzajú veľmi vzácne informácie o príslušnom roku 1831, v ktorom miestny kňaz vo farnosti zaznamenal zvýšenie počtu zomrelých a podľa jeho slov to bolo kvôli šíreniu cholery.

Zanechal nám veľmi presné informácie, keď píše, že nákaza cholery sa v materskej farnosti Kluknava objavila 29. júla a trvala do 1. októbra daného roku. Vo filiálke Richnava to bolo od 16. augusta do 5. októbra, vo filiálke Hrišovce od 21. augusta do 6. októbra a v poslednej filiálke Kaľava od 30. augusta do 20. októbra.

Následne miestny kňaz podáva informácie o počte nakazených, vyliečených a zomrelých na cholery. V Kluknave to bolo 146 nakazených, z ktorých 90 zomrelo a 56 sa vyliečilo. V Richnave sa nakazilo 74 ľudí, z ktorých sa vyliečilo 24 ľudí a 50 veriacich podľahlo tejto nákeze. V Hrišovciach sa celkovo nakazilo 46 ľudí,

² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831.

³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Kluknava.

z ktorých zomrelo 27 a vyliečilo sa 19 osôb. V poslednej filiálke Kaľava sa nakazilo 16 obyvateľov a všetci sa vyliečili. Nasleduje veľmi dôležitá poznámka, v ktorej kňaz informuje o celkovom počte zomrelých za rok 1831 v počte 238 osôb. Zomrelých na cholery bolo v tomto roku 167 osôb. Z hľadiska percentuálneho až 70,16 % zomrelých v roku 1831 vo farnosti Kluknava podľahlo cholere.⁴

Farnosť Spišské Vlachy

Farnosť Spišské Vlachy bola v danom období tvorená materskou farnosťou Spišské Vlachy a filiálkami Dobrá Vôľa, Kolinovce a Galmus.⁵

Prvýkrát sa so záznamom o cholere stretávame 5. augusta 1831, keď jej podľahla 67-ročná žena v Spišských Vlachoch, ktorá má ako prvá zápis o úmrtí na toto ochorenie. Posledný zápis úmrtia na cholery sa objavuje 30. septembra 1831.

Na základe štúdia druhopisov sme sa dopracovali k celkovému výsledku. V roku 1831 vo farnosti zomrelo celkovo 343 osôb, pričom z nich cholere podľahlo 219, čo je v percentuálnom vyjadrení 63,84 % z celkových úmrtí za daný rok.⁶ V nasledujúcej tabuľke uvádzame aj porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky 1830, 1831 a 1832 vypracované na základe druhopisov zo spomínaných rokov.⁷ Z daných záznamov je teda zrejmé, že úmrtnosť v roku 1831 bola porovnateľne vyššia ako v ostatných uvádzaných rokoch.

Farnosť Spišské Vlachy	1830	1831	1832
Počet úmrtí	124	343	61

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholery vo farnosti Spišské Vlachy za rok 1831, z ktorého vyplýva, že najviac postihnutou skupinou boli ľudia vo veku 31 – 40 rokov. Za ňou nasleduje skupina najmladších obyvateľov vo veku 0 – 10 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	39	17	32	43	36	22	30

⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Kluknava.

⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 19.

⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Spišské Vlachy.

⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišské Vlachy 1830, 1831, 1832.

Farnosť Spišský Hrhov

Farnosť Spišský Hrhov bola v danom období tvorená materskou farnosťou Spišský Hrhov a filiálkami Klčov, Doľany, Domaňovce, Rožkovce, Končany a Odorica.⁸

Prvý záznam o 30-ročnej zomrelej na cholery je z dňa 15. augusta 1831 v obci Klčov. Posledný záznam patrí 15-ročnému dievčaťu z obce Spišský Hrhov, ktoré podľahlo cholere dňa 21. októbra 1831. Po štúdiu druhopisov matriky zomrelých za rok 1831⁹ sa nám naskytli tieto informácie. Celkovo vo farnosti zomrelo 290 obyvateľov, pričom na samotnú cholery to bolo 146 obyvateľov, čo percentuálne predstavuje až 50,34 % zomrelých na cholery z celkového počtu úmrtí.

V nasledujúcej tabuľke je uvedený počet zomrelých vo farnosti za roky 1830, 1831 a 1832 pre porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky.¹⁰ Z daného vyplýva, že v roku 1831 sa zreteľne zvýšil počet zomrelých niekoľkonásobne v porovnaní s ostatnými uvedenými rokmi.

Farnosť Spišský Hrhov	1830	1831	1832
Počet úmrtí	62	290	59

V nasledujúcej tabuľke uvádzame vekové zloženie zomrelých na cholery. Boľhužiaľ, miestny kňaz pri zapisovaní príčin úmrtia pri deťoch do 10 rokov neudával žiadnu príčinu ich úmrtia. Z tohto dôvodu môžeme predpokladať, že počet zomrelých na cholery mohol byť v skutočnosti vyšší než udávajú samotné druhopisy, a teda vyšší by bol aj samotný percentuálny podiel, než aký sa zistil podľa zápisov v druhopisoch.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	-	17	18	23	32	27	29

Farnosť Levoča

Vo farnosti Levoča nachádzame prvý záznam o zomrelom na cholery dňa 14. augusta 1831 a bol ním 43-ročný Jakub Kovalkovits z obce Majerka. Posledný zápis o zomrelom na cholery je z 13. októbra 1831.¹¹

Zápisy o úmrtí na sledované ochorenie nachádzame pri informácii, či bol zomrelý zaopatrený sviatosťami alebo nie a takto je to zapisované aj pri ostatných zomrelých. Na základe týchto informácií sa podarilo zistiť, že v roku 1831 v Levo-

⁸ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 23 – 24.

⁹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Spišský Hrhov.

¹⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišský Hrhov 1830, 1831 a 1832.

¹¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Levoča.

či bolo celkovo 433 úmrtí, z čoho cholere podľahlo 276 osôb. To činí až 63,74 % zomrelých na cholera z celkového počtu zomrelých vo farnosti Levoča.

Nasledujúca tabuľka bola vypracovaná na základe druhopisu matriky zomrelých v rokoch 1830, 1831 a 1832¹² pre porovnanie počtu zomrelých za jednotlivé roky. Jednoznačne z nej vyplýva, že sa mortalita vo farnosti Levoča v roku 1831 zvýšila niekoľkonásobne, a to dôsledkom šírenia cholery.

Farnosť Levoča	1830	1831	1832
Počet úmrtí	151	433	142

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholera vo farnosti Levoča za rok 1831, z ktorej vyplýva, že najpostihnutejšou vekovou skupinou boli obyvatelia vo veku 0 – 10 rokov a nasleduje skupina vo veku 31 – 40 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	69	13	33	61	41	27	32

Farnosť Kežmarok

Farnosť Kežmarok bola v danom roku tvorená materskou farnosťou v meste Kežmarok a filiálkami Rakúsy, Strážky, Krížová Ves, Malý Slavkov a Forberg.¹³ Prvý prípad cholery sa objavuje 13. augusta 1831 a posledný zápis spomínajúci cholera zasa 23. októbra 1831 v Kežmarku, keď jej podľahol 59-ročný muž.¹⁴

Spomínané zápisy o úmrtí na cholera miestny kňaz zapisoval k poznámke, či bol zomrelý zaopatrený sviatosťami alebo nie. Na základe štúdia druhopisu matriky farnosti Kežmarok sa podarilo zistiť nasledujúce informácie: v danej farnosti v roku 1831 zomrelo celkovo 248 osôb. Z toho na cholera zomrelo 162 osôb, čo činí 65,32 % z celkového počtu zomrelých za daný rok.

Nasledujúca tabuľka poukazuje na úmrtnosť vo farnosti za jednotlivé roky 1830, 1831 a 1832.¹⁵ Z daného vyplýva, že sa úmrtnosť v Kežmarku v roku 1831 zvýšila niekoľkonásobne v porovnaní s ostatnými porovnávanými rokmi.

Farnosť Kežmarok	1830	1831	1832
Počet úmrtí	73	248	87

¹² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Levoča 1830, 1831 a 1832.

¹³ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 41.

¹⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Kežmarok.

¹⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Kežmarok 1830, 1831 a 1832.

Nasledujúca tabuľka je podobne ako ostatné zameraná na vekové zloženie zomrelých na cholery. Z nej jednoznačne vyplýva, že najviac úmrtí bolo vo vekovej kategórii 0 – 10 rokov, pričom väčšia časť detí mala dokonca menej ako 5 rokov. Nasleduje veková skupina v rozpätí 41 až 50 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	32	20	15	26	23	23	23

Farnosť Bystrany

Farnosť Bystrany bola v sledovanom roku tvorená materskou farnosťou Bystrany s filiálkami Olcnavá, Trstany a Hincovce.¹⁶ Prvým prípadom úmrtia na cholery bol 39-ročný muž z obce Olcnavá, ktorý jej podľahol 21. augusta 1831. Posledný záznam úmrtia na toto ochorenie je z 23. októbra 1831. Miestny kňaz tieto informácie o úmrtí zapisoval k informáciám o tom, či boli zomrelí zaopatrení alebo nie. Ako jeden z mála kňazov však zapisoval aj iné príčiny úmrtia, ako napr. hydrops, týfus, a pod.

Na základe druhopisu matriky z roku 1831¹⁷ sa dá uviesť, že vo farnosti Bystrany zomrelo v danom roku celkovo 99 veriacich, z ktorých bolo 66 osôb obeťou cholery. Percentuálny podiel obetí cholery z celkového počtu zomrelých je tak 65,65 %.

Aj v tomto prípade nasleduje tabuľka s prehľadom počtu zomrelých v jednotlivých rokoch 1830, 1831 a 1832,¹⁸ ktorá bola vypracovaná na základe dostupného druhopisu matriky z farnosti Bystrany a z ktorej tiež vyplýva zvýšený počet úmrtí práve v roku 1831.

Farnosť Bystrany	1830	1831	1832
Počet úmrtí	20	99	19

Nasledujúca tabuľka nám sprostredkúva vekové zloženie obetí cholery v danom roku. Vyplýva z nej, že cholera najviac postihla veriacich v produktívnom veku, a to od 31. roku života až po 50. rok. Nasleduje kategória novorodencov a detí do 10 rokov života.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	9	6	7	15	16	4	8

¹⁶ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 21 – 22.

¹⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Bystrany.

¹⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Bystrany 1830, 1831 a 1832.

Farnosť Spišský Hrušov

V roku 1831 bola farnosť v Spišskom Hrušove tvorená farou v Spišskom Hrušove a filiálkami Vítkovce a Chrašť nad Hornádom.¹⁹ S prvým prípadom cholery sa stretávame v Bystranoch dňa 9. augusta 1831 a vo Vítkovciach 10. augusta 1831. Posledný zápis k zomrelému na cholery je z 29. septembra 1831 v Spišskom Hrušove.²⁰

Druhohpis matriky zomrelých z roku 1831 nám poskytuje nasledujúce údaje: vo farnosti zomrelo v danom roku celkovo 143 veriacich. Z tohto celkového počtu cholere podľahlo 120 veriacich, čo činí 83,9 % z celkového počtu úmrtí vo farnosti v danom roku.

V nasledujúcej tabuľke sa nachádza prehľad celkového počtu úmrtí v spomínanej farnosti v rokoch 1830, 1831 a 1832.²¹ Jednoznačne z nej vyplýva zvýšený počet úmrtí práve v roku 1831.

Farnosť Spišský Hrušov	1830	1831	1832
Počet úmrtí	48	120	15

Nasledujúca tabuľka nám podáva informácie o vekovom zložení zomrelých na cholery. Vo farnosti Spišský Hrušov bola najviac ohrozenou skupinou práve skupina detí do 10 rokov života, ktorú tvorila vyše jedna tretina zomrelých na toto ochorenie. Nasleduje veková skupina veriacich vo veku 41 – 50 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	43	6	6	17	24	13	11

Predložená štúdia nám predstavuje veľmi dôležitý archívny prameň, a to druhohpisy cirkevných matrik, ktoré sú uchovávané v Biskupskom archíve v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí. Sú cenným prameňom z mnohých hľadísk, či už z hľadiska genealogického alebo demografického, ale zároveň aj z hľadiska dejín medicíny, keďže nám sprostredkujú informácie o šírení rôznych epidémií. Predložený príspevok je iba sondou, nakoľko pre zisťovanie výskytu cholery na Spiši bolo vybraných iba zopár farností. No aj napriek tomu môžeme vidieť, že je možné vďaka nim rekonštruovať priebeh a výskyt cholery v jednotlivých farnostiach a zároveň porovnávať mortalitu vo farnostiach v jednotlivých rokoch, či zisťovať vekovú štruktúru zomrelých (v prípade tejto štúdie napr. na cholery).

¹⁹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 18.

²⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Spišský Hrušov.

²¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišský Hrušov 1830, 1831 a 1832.

MARIÁNSKA HORA V LEVOČI V ZDRUŽENÍ *EUROPEAN MARIAN NETWORK*¹

Ondrej ŠTEFAŇAK²

Marian Hill in Levoča in the European Marian Network Association

Sanctuary on Marian Hill in Levoča is undoubtedly one of the most important Marian Shrines in Slovakia. Especially in the last four decades, it has received more attention not only in Slovakia, but also in Europe and Worldwide. In 1984 it was declared as Basilica Minor, in 1995 it was visited by Pope John Paul II, in 2005 it was included in the European Marian Network association and in 2019 it hosted members of the European Marian Network on the occasion of their seventeenth regular session. The European Marian Network links twenty Marian Shrines the same as the number of decades in the Rosary. The best known Sanctuary of almost each European country was chosen – also The Sanctuary of Our Lady of the Visitation in Levoča. The Sanctuary Rectors and Animators meet each year at regular sessions to know each other better and to understand better the needs of the millions of pilgrims or visitors. In the sketched context, the article presents the Marian Hill in Levoča focusing on its active presence among twenty most important Marian Shrines in Europe in 2005 – 2019 (presents its latest and rather global history).

Keywords: *European Marian Network, Levoča, Marian Hill, Sanctuary, Latest history.*

Bazilika na Mariánskej hore nad mestom Levoča je bezpochyby jednou z najvýznamnejších mariánskych svätýň na Slovensku. Najmä v posledných štyroch dekádach sa jej dostáva viac pozornosti nielen na Slovensku, ale aj v Európe a vo svete. V roku 1984 jej bol udelený titul *Basilica minor*, v roku 1995 ju navštívil pápež Ján Pavol II., v roku 2005 bola zaradená do združenia *European Marian Network*, ktoré spája dvadsať najvýznamnejších mariánskych svätýň starého kontinentu, v roku 2009 nadobudla duchovné spojenectvo s bazilikou *Santa Maria Maggiore* v Ríme, z čoho pre pútnikov plynú viaceré duchovné privilégiá, v roku 2013 sa v rámci celosvetovej organizácie *Worldpriest* zaradila medzi najvýznamnejšie svätyne sveta, ktoré sa každoročne na slávnosť Božského srdca Ježišovho spájajú v štafetovej modlitbe ruženca za posvätenie kňazov, v roku 2016 bola zaradená do slovenskej sekcie *Camino de Santiago* a v roku 2019 hostila členov *Európskej mariánskej siete* pri príležitosti ich riadneho zasadania. Vzhľadom na uvedené dejinné fakty možno bez nejakej nezdravej hrdosti povedať, že Mariánsku horu v Levoči si ľudia na Slovensku, v Európe i vo svete vážia ako významné duchovné a kultúrne dedičstvo.³

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-17-0158.

² Doc. PhDr. Ondrej Štefaňak, PhD., Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra sociológie, e-mail: ostefanak@ukf.sk.

³ DLUGOŠ, F. *Mariánska hora v Levoči. 1247 – 2013*. Levoča : MTM, 2013.

Spomedzi načrtnutých významných aspektov mariánskeho pútnického miesta nad mestom Levoča, ktoré súvisia s jeho najnovšou a skôr globálnou históriou, sa tento článok zameriava najmä na aktívnu prítomnosť jeho zástupcov medzi dvadsiatimi najvýznamnejšími mariánskymi svätyňami Európy v rámci združenia *European Marian Network*. Pomerne podrobne mapuje všetky riadne zasadania *Európskej mariánskej siete* v rokoch 2005 – 2019, ktorých sa aktívne zúčastnili aj zástupcovia levočskej mariánskej svätyne – menovite Mons. František Dluhoš (2005 – 2019), Mons. Ján Zentko (2005 – 2006), Ondrej Štefaňák (2006 – 2016), Stanislav Rok (2016), Peter Majcher (2017 – 2019) a Stanislav Misál (2018). Hodnota nasledovných riadkov spočíva najmä v tom, že v značnej miere pôjde o najnovšie dejinné informácie „z prvej ruky“, ktoré postupom času zvyknú upadať do zabudnutia, nakoľko autor tohto článku sa osobne zúčastnil na väčšine riadnych zasadaní členov *Európskej mariánskej siete*.⁴

Združenie *European Marian Network* spája dvadsať mariánskych svätýň Európy, čo symbolizuje dvadsať tajomstiev svätého ruženca. Sú doň zahrnuté najznámejšie a najvýznamnejšie mariánske pútnické miesta starého kontinentu z takmer všetkých európskych krajín. Panna Mária – Božia Matka je v každej svätyni uctievaná pod iným titulom, ako aj rozdielnym spôsobom.⁵ Opisované združenie vzniklo na podnet pápeža Jána Pavla II. v roku 2003, v tom čase s počtom členov pätnásť. Ustanovujúce zasadanie sa uskutočnilo vo francúzskych Lurdoch. Na pozvanie tarbsko-lurdskeho diecézneho biskupa Mons. Jacquesa Perriera prišli na toto stretnutie zástupcovia nasledovných mariánskych svätýň: Altötting (Nemecsko), Banneux (Belgicko), Brezje (Slovinsko), Częstochowa (Poľsko), Einsiedeln (Švajčiarsko), Fatima (Portugalsko), Knock (Írsko), Loreto (Taliansko), Lourdes (Francúzsko), Máriapócs (Maďarsko), Mariazell (Rakúsko), Vilnius (Litva), Walsingham (Veľká Británia), Zaragoza (Španielsko) a Zarvanyzia (Ukrajina).⁶

Druhé riadne zasadanie ešte vždy pätnástich členov sa uskutočnilo v roku 2004 v portugalskej Fatime. Práve na tomto stretnutí sa rozhodlo, vzhľadom na zvýšenie počtu tajomstiev svätého ruženca z pätnásť na dvadsať, o rovnakom zvýšení počtu členov opisovaného združenia. Päť nových členov bolo prijatých na treťom riadnom zasadaní *European Marian Network* v roku 2005 v maďarskom meste Máriapócs. Išlo o nasledovné mariánske svätyne: Levoča (Slovensko), Csíksomlyó (Rumunsko), Marija Bistrica (Chorvátsko), Mellieha (Malta) a Gibraltár. Počnúc rokom 2005 sa teda zástupcovia levočskej mariánskej baziliky každoročne stretávajú so zástupcami ďalších devätnástich mariánskych svätýň Európy, aby sa navzájom lepšie poznali, delili so svojimi skúsenosťami a lepšie pochopili nevypovedanú túžbu dnešného človeka po duchovných hodnotách. Prínos týchto stretnutí spočíva najmä v osobnej skúsenosti s dianím na jednotlivých pútnických miestach, ale aj v obohacujúcich prednáškach a diskusiách na vopred stanovené témy.⁷

⁴ ŠTEFAŇÁK, O. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In DLUHOŠ, F. (ed.). *Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska*. Levoča : MTM, 2014, s. 53 – 86.

⁵ Por. <http://www.ourladyofeurope.net/>, prevzaté dňa 12. mája 2021.

⁶ SANTOS, P. *Le Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 4.

⁷ DLUHOŠ, F. – ŠTEFAŇÁK, O. *Levočská bazilika – kompas i maják viery*. Levoča : MTM, 2014, s. 75 – 76.

V načrtnutom kontexte by som chcel v troch častiach tohto článku predstaviť aktívnu účasť zástupcov levočskej mariánskej svätyne na riadnych zasadaniach členov *Európskej mariánskej siete* v rokoch 2005 až 2019 (v roku 2020 sa riadne zasadanie neuskutočnilo z dôvodu pandémie COVID-19).

Mariánska hora v Levoči na riadnych zasadaniach *European Marian Network* v rokoch 2005 – 2009

V poradí tretie riadne zasadanie členov *European Marian Network*, ktoré však bolo pre zástupcov Mariánskej hory v Levoči prvé, sa uskutočnilo v maďarskom meste Máriapócs. Konalo sa v dňoch 1. – 5. októbra 2005. Máriapócs je jedným z najmenších miest v Maďarsku. Za svoju mestskú hodnosť môže ďakovať najmä gréckokatolíckej mariánskej svätyňi, ktorej počiatky siahajú do 17. storočia. Mariánska úcta sa tu začala šíriť najmä po roku 1675, kedy vznikla ikona Panny Márie – ako symbol vďaky za oslobodenie od Turkov. O dvadsaťjeden rokov neskôr – v roku 1696 – množstvo očitých svedkov dosvedčilo, že z Máriiných očí na ikone počas niekoľkých dní vytekali slzy.⁸ Levočskú baziliku na stretnutí v Máriapócsi zastupovali Mons. František Dluhoš, rektor baziliky, a Mons. Ján Zentko, biskupský vikár. Je potrebné podotknúť, že samotné pozvanie na stretnutie členov *Európskej mariánskej siete* ešte neznamenalalo aj prijatie do tohto významného združenia. Schvaľovací proces pozostával z prezentácie levočskej baziliky – jej histórie a súčasnosti. Po predstavení nasledovalo tajné hlasovanie členov na čele s tarbsko-lurdským biskupom Mons. Jacquesom Perrierom, ktoré rozhodlo o zaradení Baziliky Navštívenia Panny Márie v Levoči do tohto významného združenia európskeho významu.⁹

Štvrté riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v írskom meste Knock v dňoch 30. septembra – 4. októbra 2006. Knock je malé mestečko na severozápade Írska, ktoré sa až do roku 1879 ničím nelíšilo od okolitých dedín a miest. Vznik mariánskej úcty na tomto mieste súvisí s tichým zjavením Baránka, Panny Márie, svätého Jozefa a svätého Jána evanjelistu. Toto zjavenie, ktoré sa odohralo 21. augusta 1879 pri farskom kostole v Knocku, trvalo približne dve hodiny a dosvedčilo ho pätnásť očitých svedkov.¹⁰ Program stretnutia v roku 2006 sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Úloha pútnických miest v novej evangelizácii*. Hlavnú prednášku na túto tému predniesol Mons. Joseph Quinn, rektor baziliky v Knocku. Levočskú baziliku na tomto stretnutí zastupovali Mons. Ján Zentko a Ondrej Štefaňak, bývalý levočský kaplán. Vo svojom vystúpení, okrem aktuálneho diania v levočskej bazilike predstavili aj jej úlohu v diele novej evangelizácie. Zdôraznili, že Mariánska hora je miestom, kde možno zakúsiť ticho, pokoj

⁸ TERDIK, Sz. *Máriapócs. National Sanctuary of Hungary*. Máriapócs : Sanctuary of Máriapócs, 2011, s. 3 – 10; SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 32 – 33.

⁹ DLUGOŠ, F. *Mariánska Levoča a jej osobnosti medzi sväťňami Európy*. Levoča : MTM, 2008, s. 163 – 164.

¹⁰ KILCOYNE, C. *Knock ... and still they come*. Dublin : The Columba Press, 2012, s. 19 – 22. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 24 – 25.

a lásku Boha k človeku. Pripomenuli, že tzv. nová evanjelizácia by mala byť návratom ku koreňom – k tomu, čo už preveril zub času.¹¹

V poradí piate riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v litovskom hlavnom meste Vilnius. Konalo sa v dňoch 17. – 21. septembra 2007. Mesto Vilnius na Litve je známe svojou východnou bránou, zvanou *Aušros Vartai* alebo *Ostra Brama*, nad ktorou sa nachádza svätyňa *Matky milosrdenstva*. Pri prechode touto bránou možno cez otvorené okno svätyne vidieť vzácny obraz Božej Matky zo 17. storočia. Mnoho prechádzajúcich sa tu zastavuje na krátku modlitbu pred začiatkom svojich denných prác a povinností.¹² Program stretnutia vo Vilniuse sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Božie milosrdenstvo v centre sviatosti zmierenia*. Levočskú baziliku na tomto stretnutí zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak. Vo svojej prezentácii hovorili o levočských skúsenostiach s vysluhovaním sviatosti zmierenia pred a po novembri 1989. Pripomenuli, že na Mariánskej hore sa spovedalo aj za komunizmu, hoci s limitovaným počtom spovedníkov. Po páde komunizmu sa situácia značne zlepšila a hoci sú rady pred spovednicami naďalej dlhé, veriaci už nemusia čakať na spoveď štyri alebo päť hodín ako kedysi.¹³

Šieste riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v španielskom meste Zaragoza v dňoch 9. – 12. septembra 2008. Hlavné námestie v Zaragoze zdobí monumentálna Bazilika Panny Márie – *Nuestra Señora del Pilar*. Legenda hovorí, že Božia Matka ešte počas svojho pozemského života prišla na toto miesto a stretla sa tu s apoštolom Jakubom Starším v roku 40 po Kristovi. Pri tejto príležitosti ho povzbudila v jeho apoštolskom úsilí.¹⁴ Program stretnutia v roku 2008 sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Mária, prameň živej vody*. Levočskú baziliku na stretnutí v Zaragoze zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak. Vo svojom vystúpení predstavili históriu i súčasnosť prameňa a kaplnky nad prameňom, ktoré sa s Mariánskou horou neodlučiteľne spájajú. Na okraj možno dodať, že stretnutie v Zaragoze pokračovalo od 13. do 15. septembra v Lurdoch, kde si zástupcovia mariánskych svätých starého kontinentu spolu s pápežom Benediktom XVI. pripomenuli 150. výročie lurdských zjavení.¹⁵

V poradí siedme riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v poľskom meste Czestochowa. Konalo sa v dňoch 9. – 12. septembra 2009. Poľská národná svätyňa Panny Márie – Kráľovnej Poľska je umiestnená na kopci známom pod názvom *Jasna Góra*. Počiatky najvýznamnejšieho mariánskeho pútnického miesta v Poľsku siahajú do 15. storočia a spájajú sa s husitskými vpádmi. Pripomínajú to najmä dve povestné jazvy na líci Panny Márie, ktoré tam

¹¹ ŠTEFAŇAK, O. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In DLU-
GOŠ, F. (ed.). *Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska*. Levoča : MTM, 2014, s. 58 – 61.

¹² ALIŠAUSKAS, V. – RAČIŪNAITĖ, T. *The Gates of Dawn*. Vilnius : AIDAI 2003, s. 23 – 29.
SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 40 – 41.

¹³ ŠTEFAŇAK, O. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In DLU-
GOŠ, F. (ed.). *Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska*. Levoča : MTM, 2014, s. 61 – 65.

¹⁴ SALÓ, J. G. *Libro del Pilar*. Zaragoza : Impreso en España, 2008, s. 13 – 14. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 44 – 45.

¹⁵ DLUHOŠ, F. – ŠTEFAŇAK, O. *Levočská bazilika – kompas i maják viery*. Levoča : MTM, 2014, s. 93 – 99.

zanechal meč husitského vojaka.¹⁶ Program stretnutia v Częstochowej sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Duchovné skúsenosti pútnikov*. Levočskú baziliku na tomto stretnutí zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak. Vo svojej prezentácii vyjadrili radosť z toho, že aj v dnešnej dobe prichádza do levočskej baziliky množstvo pútnikov. Mladí ľudia hľadajú na Mariánskej hore najmä prvé zážitky duchovného charakteru, veriaci v strednom veku sa k levočskej Panne Márii často obracajú s prosbami o pomoc pri riešení životných ťažkostí a starší ľudia prichádzajú spravidla preto, aby poďakovali Božej Matke za dar života, za svoje rodiny i za dar viery.¹⁷

Mariánska hora v Levoči na riadnych zasadaniach *European Marian Network* v rokoch 2010 – 2014

Ôsme riadne zasadanie členov *European Marian Network*, ktoré bolo pre zástupcov Mariánskej hory v Levoči šieste, sa uskutočnilo v Gibraltári v dňoch 13. – 17. septembra 2010. Toto územie Veľkej Británie na Pyrenejskom polostrove zdobí svätyňa *Our Lady of Europe*. Jej počiatky siahajú do roku 1309, kedy Španieli vyhnaní Maurov z Európy, čím získali moc nad Gibraltárom. Chránové svetlo po stáročia pomáhalo námorníkom pri prekonávaní Gibraltárskeho prielavu. Možno dodať, že v gibraltárskej svätyni sa každý večer slávi bohoslužba za mier vo svete.¹⁸ Program stretnutia v roku 2010 sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Naše Svätyne – miesta ekumenizmu a medzináboženských stretnutí*. Levočskú baziliku na stretnutí v Gibraltári zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak. Vo svojom vystúpení predstavili Mariánsku horu ako miesto stretnutia a dialógu nielen pre katolíkov, ale aj pre všetkých ľudí dobrej vôle. Poukázali na skutočnosť, že levočská Panna Mária má otvorenú náruč. Je to dôležité gesto, ktoré platí aj pre Mariánsku horu. Každý tu môže zažiť atmosféru prijatia a tolerance.¹⁹

V poradí deviate riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v britskom Walsinghame. Konalo sa v dňoch 27. – 30. septembra 2011. Mestečko Walsingham na východnom pobreží Veľkej Británie sa zvykne nazývať aj „Anglický Nazaret“. Tento názov súvisí s prosbou Panny Márie z roku 1061, aby bol vo Walsinghame postavený dom, podobný domu v Nazarete. Po prechode britských katolíkov na anglikánsku vieru bola svätyňa značne poškodená a socha Panny Márie spálená. Mariánska úcta sa vo Walsinghame znova obnovila až po roku 1896, kedy bola zreštaurovaná posledná a najväčšia kaplnka na niekdajšej mariánskej pútnickej ceste, ktorá bola neskôr vyhlásená za rímskokatolícku národnú svätyňu Panny Márie.²⁰ Program stretnutia vo Walsinghame sa niesol v du-

¹⁶ PACH, J. – ROBAK, W. – TOMZIŃSKI, J. *Jasna Góra. Sanctuary of the Mother of God*. Częstochowa : PAULINIANUM, 2001, s. 6 – 15. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 16 – 17.

¹⁷ DLUGOŠ, F. – ŠTEFAŇAK, O. *Levočská bazilika – kompas i maják viery*. Levoča : MTM, 2014, s. 99 – 104.

¹⁸ MARTINEZ, J. A. *700 Years. A Collection of Short Stories*. Gibraltar : Gibraltar Chronicle Ltd., 2009, s. 66 – 80. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 22 – 23.

¹⁹ ŠTEFAŇAK, O. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In DLUGOŠ, F. (ed.). *Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska*. Levoča : MTM, 2014, s. 71 – 75.

²⁰ ROLLINGS, P. *Walsingham. England's Nazareth*. Walsingham : R. C. National Shrine, 1998, s.

chu hlavnej myšlienky: *Populárne znaky nábožnosti a evanjelizácie*. Zvláštnosťou riadneho zasadania v roku 2011 bola aktívna účasť Lindsaya Urwina, biskupa Anglikánskej cirkvi a správcu jedinej svojho druhu anglikánskej mariánskej svätyne vo Walsingham. Levočskú baziliku na tomto stretnutí zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak. Vo svojej prezentácii hovorili o tradičných i špeciálnych náboženských úkonoch, ktoré sa s obľubou praktizujú na Mariánskej hore (napr. modlitba ruženca, pobožnosť krížovej cesty, Eucharistická procesia, čerpanie vody z prameňa alebo obídienie hlavného oltára).²¹

Jubilejné desiate riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v Ríme v dňoch 18. – 21. septembra 2012. Hoci Rím nie je oficiálnym členom *Európskej mariánskej siete* (Talianско v tomto združení zastupuje mariánska svätyňa v Lorete), predsa v jeho strede sa nachádza jediná mariánska bazilika väčšia na svete – bazilika *Santa Maria Maggiore*, ktorá je hlavou a matkou všetkých mariánskych kostolov sveta. Stretnutie v Ríme bolo výnimočné aj tým, že naň prijali pozvanie zástupcovia piatich mimoeurópskych najvýznamnejších mariánskych svätýň: Aparecida (Brazília), Guadalupe (Mexiko), Vailankanni (India), La Vang (Vietnam) a Kibeho (Rwanda). Týmto spôsobom boli v Ríme zastúpené mariánske svätyne celého sveta. Hlavná myšlienka stretnutia v roku 2012 bola: *Cesty, ktorými mariánske svätyne zaviedli do praxe usmernenia Druhého vatikánskeho koncilu*. S osobitnou prednáškou vystúpil kardinál Antonio Maria Veglio, predseda Pápežskej rady pre pastoraáciu migrantov a cestujúcich. Vo svojej prednáške okrem iného zdôraznil potrebu rozvíjať ľudovú zbožnosť, ktorá by mala privádzať veriacich k sláveniu a prijímaniu Eucharistie. Levočskú baziliku na stretnutí v Ríme zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak.²²

V poradí jedenáste riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v Melliehe na Malte. Konalo sa v dňoch 5. – 8. novembra 2013. Maltská mariánska svätyňa patrí síce medzi menšie, no zároveň najstaršie miesta mariánskeho kultu v Európe. Tradícia spája jej počiatok s neplánovanou návštevou ostrova apoštolom Pavlom a evanjelistom Lukášom v roku 60 kresťanského letopočtu, keď tu stroskotali počas plavby do Ríma. Podľa tradície namaľoval druhý z nich na stenu skalnej jaskyne obraz Panny Márie s dieťaťom, čím sa tu začala šíriť mariánska úcta.²³ Program stretnutia v Melliehe sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Pútnici a návštevníci na ceste do, v a z mariánskej svätyne*. Vynikajúcim základom pre plodné diskusie bola biblicko-dogmatická prednáška Hectora Scerriho z Teologickej fakulty Maltskej univerzity o fenoméne putovania vo svetle apoštolského listu *Porta fidei* a encykliky *Lumen fidei*. Človek môže byť podľa prednášajúceho chápaný nielen ako tvor rozumný, duchovný či spoločenský, ale aj ako tvor putujúci – *homo viator*. Vyšiel totiž z istého bodu a smeruje k istému

11 – 22. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 42 – 43.

²¹ ŠTEFAŇAK, O. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In DLU-
GOŠ, F. (ed.). *Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska*. Levoča : MTM, 2014, s. 75 – 79.

²² DLUGOŠ, F. – ŠTEFAŇAK, O. *Levočská bazilika – kompas i maják viery*. Levoča : MTM, 2014, s. 117 – 122.

²³ MUSCAT, J. *Ex Voto. Votive Paintings*. Malta : Best Print – Qrendi, 2009, s. 5 – 14. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 38 – 39.

cieľu. Levočskú baziliku na tomto stretnutí zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak. Vo svojej prezentácii zdôraznili, že pútnici na Mariánskej hore najčastejšie hľadajú a nachádzajú duševnú silu, posilnenie viery, vzkriesenie nádeje, vnútorný pokoj a úprimnú radosť.²⁴

Dvanásť riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v Csíksomlyó (Rumunsko) v dňoch 16. – 19. septembra 2014. Počiatky rumunskej národnej svätyne sa spájajú so sochou Madony s dieťaťom, ktorá bola urobená okolo roku 1510. Ide o sochu z lipového dreva v nadživotnej veľkosti, ktorá predstavuje „Ženu odetú slnkom, pod jej nohami mesiac a na jej hlave veniec z dvanástich hviezd“ (Zjv 12,1). Panna Mária je v Csíksomlyó predstavená a uctievaná ako matka i kráľovná – na ľavej ruke má malého Ježiša, v pravej drží kráľovské žezlo a na hlave má kráľovskú korunu.²⁵ Program stretnutia v roku 2014 sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Mariánska cesta ako duchovná cesta pre pútnikov v strednej a východnej Európe*. Hlavnú prednášku v rámci načrtnutej témy predniesol Tamás Szabó, predseda *Asociácie Máriina Cesta*, ktorý vychádzal z porovnania medzi úrovňou bohatstva a úrovňou šťastia. Zdôraznil, že hoci medzi bohatstvom a šťastím spravidla jestvuje pozitívny vzťah, predsa sú to najmä duchovné a sociálne hodnoty, ktoré nás naplňujú šťastím (napr. viera, pokoj, medzilidské vzťahy, spoločenstvo alebo dôvera ľudí). V načrtnutom kontexte pripomenul, že práve mariánske púte, ktoré sú stretnutím s Bohom, ľuďmi, prírodou i sebou samým, nám takéto hodnoty zabezpečujú. Levočskú baziliku na stretnutí v Csíksomlyó zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak.²⁶

Mariánska hora v Levoči na riadnych zasadaniach *European Marian Network* v rokoch 2015 – 2019

V poradí trinásť riadne zasadanie členov *European Marian Network*, ktoré bolo pre zástupcov Mariánskej hory v Levoči jedenásť, sa uskutočnilo v maďarskom mestečku Szentkút. Konalo sa v dňoch 15. – 18. septembra 2015. Počiatky maďarskej rímskokatolíckej svätyne siahajú do 13. storočia, kedy bola na mieste súčasnej baziliky postavená prvá kaplnka. Počas stáročí, pod vplyvom neustáleho nárastu počtu pútnikov, význam i areál pútnického miesta postupne rástol – dnes ide o národnú svätyňu, ktorá je pomerne obľúbená aj medzi slovenskými veriacimi, nakoľko sa nachádza v tesnej blízkosti slovenských hraníc.²⁷ Program stretnutia v Szentkúte sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Pokánie a odpustenie*. Hlavné prednášky v rámci načrtnutej témy predniesli Balázs Martos z *Pápežskej biblickej komisie*, Attila Puskas a Zoltán Kovács. Pomyselnou červenou niťou týchto prednášok bola myšlienka otvorenej náruče Boha pre každého človeka, pútnika

²⁴ DLUGOŠ, F. – ŠTEFAŇAK, O. *Levočská bazilika – kompas i maják viery*. Levoča : MTM, 2014, s. 123 – 128.

²⁵ LACZKÓ-DÁVID, A. Csíksomlyó. Place of Pilgrimage. Gyergyószentmiklós : Mark House Ltd., 2010, s. 2 – 6. SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 14 – 15.

²⁶ ŠTEFAŇAK, O. Medzi zástupcami mariánskych pútnických miest Európy aj Slováci. Dostupné na internete: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140917018>, prevzaté dňa 12. mája 2021.

²⁷ Por. <http://www.szentkut.hu/>, prevzaté dňa 12. mája 2021.

či hriešnika. Práve mariánske pútnické miesta majú byť stelesnením otvorenej náruče Boha pre každého človeka. Levočskú baziliku na stretnutí v Szentkút zastupovali Mons. František Dluhoš a Ondrej Štefaňak.²⁸

Štrnásť riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v mestečku Zarvanytsya (Ukrajina) v dňoch 19. – 22. septembra 2016. Zarvanytsya je známa aj za hranicami svojej vlasti vďaka zázračnej ikone Panny Márie, s ktorou sa spájajú viaceré zázračné uzdravenia. História tohto miesta siaha do roku 1240, kedy sa úplne vyčerpanému mníchovi, ktorý utekal z Kyjeva pred mongolskou inváziou, vo sne zjavila Božia Matka. Keď sa prebudil, našiel pri sebe ikonu Panny Márie, pre ktorú na tomto mieste postavil kaplnku. Počas stáročí význam gréckokatolíckeho pútnického miesta v Zarvanytsyi postupne rástol až do dnešnej podoby.²⁹ Program stretnutia v roku 2016 sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Božia Matka – „brána milosrdenstva“ pre každého veriaceho*. Hlavné prednášky v rámci načrtnutej témy predniesli biskup Teodor Martyniuk, Ivan Sichkaryk a Vitaliy Kozak. Zídených zástupcov mariánskych svätých Európy pozdravil aj ukrajinský prezident Petro Porošenko a Kyjevský patriarcha Sviatoslav. Levočskú baziliku na stretnutí v Zarvanytsyi zastupovali Mons. František Dluhoš, Ondrej Štefaňak a Stanislav Rok z rehole Minoritov v Levoči.³⁰

V poradí pätnásť riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v portugalskej Fatime. Konalo sa v dňoch 26. – 29. septembra 2017, teda pri príležitosti 100. výročia fatimských zjavení. Počiatky portugalskej národnej svätyne siahajú do roku 1917, kedy sa Božia matka zjavila trom malým pastierikom – Lucii, Františkovi a Hyacinte. Panna Mária sa im zjavila ako *Kráľovná ruženca* a prostredníctvom nich prosila veriacich, aby sa často modlievali ruženec, robili pokánie a modlili sa za obrátenie hriešnikov. Výročná slávnosť fatimskej mariánskej svätyne je 13. mája.³¹ Program stretnutia vo Fatime sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *100. výročie fatimských zjavení*. Hlavné prednášky v rámci načrtnutej témy predniesli Carlos Cabecinhas, rektor baziliky vo Fatime, a Pedro Valinho Gomes. Zamerali sa v nich najmä na históriu, spiritualitu a posolstvo fatimských zjavení pre dnešný svet. Levočskú baziliku na stretnutí vo Fatime zastupovali Mons. František Dluhoš a Peter Majcher, bývalý levočský kaplán.³²

Šestnásť riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v mestečku Brezje (Slovinsko) v dňoch 25. – 28. septembra 2018. Mariánska svätyňa v Brezje vďačí za svoj vznik sľubu, ktorý urobil vojak z čias Napoleonských vojen v Európe. Sľúbil, že ak sa vráti z vojny domov živý a zdravý, vytvorí sochu Márie Pomocnice. Okolo tejto sochy, ktorá bola slávnostne korunovaná v roku 1907, sa postupne vyvinula slovinská národná svätyňa. Výročná slávnosť mariánskej svätyne v Brezje je 24. mája.³³ Hlavná myšlienka stretnutia v roku 2018 bola: *Miesto svätyne v živote Cirkvi*. Hlavnú prednášku v rámci načrtnutej témy

²⁸ *Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2015, s. 20 – 21.

²⁹ SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 46 – 47.

³⁰ *Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2016, s. 25 – 26.

³¹ SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 20 – 21.

³² *Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2017, s. 24 – 25.

³³ SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006, s. 12 – 13.

predniesol arcibiskup Rino Fisichella z Pápežskej rady na podporu novej evanjelizácie. Zdôraznil, že vo svätyniach je potrebné chrániť klímu ticha a posvätna, ktoré by nemalo byť narušované mnohými slovami alebo spevmi. Levočskú baziliku na stretnutí v Brezje zastupovali Mons. František Dluhoš, Peter Majcher a Stanislav Misál, bývalý levočský kaplán.³⁴

Doposiaľ posledné – sedemnásťte riadne zasadanie členov *European Marian Network*, ktoré bolo pre Mariánsku horu nad Levočou pätnásťte, sa uskutočnilo práve v slovenskej Levoči (nakoľko v roku 2020 sa stretnutie neuskutočnilo z dôvodu pandémie COVID-19). Konalo sa v dňoch 17. – 20. septembra 2019. Korene mariánskeho kultu na Mariánskej hore v Levoči siahajú do 13. storočia a spája sa s tatárskymi vpádmi. Kaplnka nad Levočou sa spomína už v roku 1247. Vtedy, podľa kroniky Lányiho, Levočania postavili na Olivovej hore kaplnku, ktorú zasvätili Duchu Svätému.³⁵ Mariánsku úctu, ktorá sa veľmi rýchlo stala oficiálnym kultom, priniesli do Levoče pravdepodobne františkáni – minoriti na začiatku 14. storočia a podľa neho premenovali horu na Mariánsku.³⁶ Súčasný kostol na Mariánskej hore v Levoči bol po mnohých ťažkostiach (napr. zrútenie veže v roku 1908) slávnostne posvätený spišským biskupom Jánom Vojtaššákom 2. júla 1922.³⁷

Program sedemnásťteho riadneho zasadania členov *Európskej mariánskej siete* v Levoči sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Mária – aktuálny prototyp kresťana*. Hlavnú prednášku v rámci načrtnutej témy predniesol olomoucký arcibiskup Jan Graubner. Podčiarkol, že Panna Mária je predovšetkým učiteľkou viery, vzorom služby, budovateľkou Cirkvi, matkou i kráľovnou veriacich. Okrem toho pripomenul, že medzi novými formami evanjelizácie by nemali chýbať púte a iné duchovné podujatia určené rôznym profesijným skupinám – napr. zdravotníkom, učiteľom, politikom, železničiarom, obchodníkom a pod. Delegáti dvadsiatich najvýznamnejších mariánskych svätýň starého kontinentu v rámci levočského stretnutia navštívili – okrem baziliky na Mariánskej hore – aj Baziliku svätého Jakuba v Levoči, Katedrálu svätého Martina v Spišskej Kapitule a Kostol Svätého Ducha v Žehre. Stretnutie v Levoči riadil organizačný tím pod vedením Mons. Františka Dluhoša a Petra Majchera.³⁸

Záver

Združenie *European Marian Network* spočiatku fungovalo pod predsedníctvom tarbasko-lurdskeho diecézneho biskupa Mons. Jacquesa Perriera (v rokoch 2003 – 2012), ktorý mu spolu so svojim tímom venoval zvláštnu pozornosť. Okrem iného si kládol za povinnosť osobne navštíviť všetky členské sväteyne v deň ich výročnej slávnosti. V tomto duchu sa napr. zúčastnil hlavnej púte na Mariánskej hore v Levoči v dňoch 7. – 8. júla 2007. Po skončení jeho služby v pozícii

³⁴ *Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2018, s. 19 – 21.

³⁵ CHALUPECKÝ, I. *Mariánska hora v Levoči. Člen Európskeho združenia mariánskych pútnických miest*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, s. 12 – 13.

³⁶ KOSOVÁ, K. (ed.). *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – Levoča*. Bratislava : Pamiatkový úrad Slovenskej republiky a Vydavateľstvo SLOVART, 2016, s. 269 – 270.

³⁷ JURIK, R. *Mariánska hora v Levoči*. Levoča : Cyrilometodejské družstvo v Levoči, 1948, s. 30 – 40.

³⁸ *Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2019, s. 20 – 25.

tarbsko-lurdskeho diecézneho biskupa opisované združenie funguje na spôsob „štafetového predsedníctva“. To znamená, že mu predsedá vždy rektor tej svätyne, ktorá pripravuje najbližšie riadne zasadanie. V načrtnutom kontexte mu napr. v rokoch 2012 – 2013 predsedal rektor svätyne v maltskej Mielliehe, v rokoch 2016 – 2017 rektor svätyne v portugalskej Fatime, v rokoch 2018 – 2019 rektor svätyne v slovenskej Levoči a momentálne už druhý rok rektor svätyne vo švajčiarskom Einsiedelne.

Opisované združenie v prvom desaťročí svojho fungovania vydalo dve oficiálne publikácie (bulletiny) v šiestich jazykoch (francúzsky, taliansky, španielsky, anglicky, nemecky a holandsky). Prvá so základnými informáciami o združení, ako aj o každej z dvadsiatich európskych mariánskych svätýň bola publikovaná v roku 2006.³⁹ Druhá rozšírená o informácie a typické modlitby v jednotlivých svätyniach v ich vlastných jazykoch bola publikovaná v roku 2011.⁴⁰ Okrem toho býva bežnou praxou, že v areáloch dotknutých svätýň sa nachádzajú informačné panely o *Európskej mariánskej sieti* a podobne aj na ich webových stránkach. Týmto spôsobom návštevník ktorejkoľvek z dvadsiatich mariánskych svätýň starého kontinentu alebo jej webovej stránky dostáva základné informácie aj o ostatných devätnástich, čo je pre každé z týchto miest veľmi výhodné a dôležité.

Po podrobnom predstavení aktívnej účasti zástupcov Mariánskej hory nad mestom Levoča na pätnástich riadnych zasadaniach združenia *European Marian Network* v rokoch 2005 – 2019 je potrebné povedať, že táto účasť bola, je a bude dôležitá nielen pre Mariánsku horu v Levoči, ale aj pre celé Slovensko. Aj vďaka tomu sa o Levoči v Európe i vo svete vie. Podobne platí, že aj vďaka tomu Mariánsku horu z vlastnej iniciatívy navštívili také osobnosti, ako napr. tarbsko-lurdský biskup Jacques Perrier počas hlavnej púte v roku 2007 alebo biskup v Leiria-Fatima Antonio Marto počas hlavnej púte v roku 2008. Okrem toho, ako som vyššie zdokumentoval, v roku 2019 navštívili Mariánsku horu v Levoči zástupcovia dvadsiatich najvýznamnejších mariánskych svätýň Európy – pri príležitosti 35. výročia vyhlásenia svätyne na Mariánskej hore za baziliku a 10. výročia jej duchovného spojenia s bazilikou *Santa Maria Maggiore* v Ríme.

Bibliografia

- ALIŠAUSKAS, Vytautas – RAČIŪNAITĖ, Tojana. *The Gates of Dawn*. Vilnius : AIDAI 2003.
- DLUGOŠ, František. *Mariánska Levoča a jej osobnosti medzi svätýňami Európy*. Levoča : MTM, 2008.
- DLUGOŠ, František. *Mariánska hora v Levoči. 1247 – 2013*. Levoča : MTM, 2013.
- DLUGOŠ, František – ŠTEFAŇAK, Ondrej. *Levočská bazilika – kompas i maják viery*. Levoča : MTM, 2014.
- Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2015.
- Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2016.
- Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2017.
- Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2018.
- Farské listy. Časopis farského úradu v Levoči*. Levoča 2019.

³⁹ SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006.

⁴⁰ SANTOS, P. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2011.

- CHALUPECKÝ, Ivan. *Mariánska hora v Levoči. Člen Európskeho združenia mariánskych pútnických miest*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006.
- JURIK, Rudolf. *Mariánska hora v Levoči*. Levoča : Cyrilometodejské družstvo v Levoči, 1948.
- KILCOYNE, Colm. *Knock ... and still they come*. Dublin : The Columba Press, 2012.
- KOSOVÁ, Katarína (ed.). *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – Levoča*. Bratislava : Pamiatkový úrad Slovenskej republiky a Vydavateľstvo SLOVART, 2016.
- LACZKÓ-DÁVID, Anaklét. Csíksomlyó. Place of Pilgrimage. Gyergyószentmiklós : Mark House Ltd., 2010.
- MARTINEZ, Joseph A. *700 Years. A Collection of Short Stories*. Gibraltar : Gibraltar Chronicle Ltd., 2009.
- MUSCAT, Jimmy. *Ex Voto. Votive Paintings*. Malta : Best Print – Qrendi, 2009.
- PACH, Jan – ROBAK, Włodzimierz – TOMZIŃSKI, Jerzy. *Jasna Góra. Sanctuary of the Mother of God*. Częstochowa : PAULINIANUM, 2001.
- ROLLINGS, Peter. *Walsingham. England's Nazareth*. Walsingham : R. C. National Shrine, 1998.
- SALÓ, Juan Gasca. *Libro del Pilar*. Zaragoza : Impreso en España, 2008.
- SANTOS, Pascale. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2006.
- SANTOS, Pascale. *Lé Réseau Marial Européen*. Lourdes : NDL Éditions, 2011.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- ŠTEFAŇAK, Ondrej. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In DLU-
GOŠ, František (ed.). *Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska*. Levoča : MTM, 2014, s.
53 – 86.
- ŠTEFAŇAK, Ondrej. Medzi zástupcami mariánskych pútnických miest Európy aj Slováci. Dostupné
na internete: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140917018>, prevzaté dňa 12. mája
2021.
- TERDIK, Szilveszter. *Máriapócs. National Sanctuary of Hungary*. Máriapócs : Sanctuary of Máriapó-
cs, 2011.
- <http://www.ourladyofeurope.net/>, prevzaté dňa 12. mája 2021.
- <http://www.szentkut.hu/>, prevzaté dňa 12. mája 2021.

TEOLÓG – NÁRODOVEC DR. JÁN LAJČIAK (K 100. VÝROČIU DIELA SLOVENSKO A KULTÚRA)

Viera BILASOVÁ

The Theologian and Political-Cultural- Revivalist Activist Dr. Ján Lajčiak (To the Century of his work Slovakia and Culture)

The paper is dedicated to an extraordinary personality of Slovak history in the struggle for national emancipation - to dr. Ján Lajčiak. His moral strength of theologian, philosopher, and thinker lies primarily in the Christian conviction on the power of spirituality carried by culture. The 100th anniversary of the publication of his original work Slovakia and Culture (1921) is an opportunity to celebrate its significance, which testifies the theoretical maturity of dr. Lajčiak's realistic and critic approach to contemporary social events in Slovakia. Through systematic analysis of Slovak conditions and cultural life as a crucial component of the formation of national consciousness, he contributed to its humanitarian reflection and significantly entered the conscience of the nation in an effort to support its spiritual and moral uplift. His European insight and Slovak convictions and Slovak beliefs have contributed to the mediation and evaluation of historical contexts not only in national but also in wider Hungarian or European contexts and they appear to be of particular benefit.

Keywords: Ján Lajčiak, national emancipation, Slovakia and Culture, cultural life.

*Vierou v Boha, vedou slávu národa som hľadal...
Ku obom som prišiel. Boh môj národ spasil,
a mne oslávený národ žičí sladkého sna v tichom
lone Tatier...*

Epitaf vystihuje silu ducha a lásky k slovenskému národu teológa, humanitného vedca, filozofa a mysliteľa Jána Lajčiaka (1875 – 1918).¹ Príležitosťou pripomenúť si túto významnú osobnosť slovenského národa je aj 100. výročie knižného vydania jeho diela *Slovensko a kultúra* (1921).² Napriek tomu, že jeho príbeh a osudy sú späté predovšetkým so slovenským národom a úsilím o jeho

¹ Štefan Krčméry ho vo svojej štúdii nazval slovenským vedomcom (Nitra 1941), ktorý *prispel k hľadaniu kľúča, ktorým by bolo možné pootvárať zámky vedeckého sveta iných národov, a to predovšetkým prostredníctvom znalostí jazyka, ktorým sa dá najlepšie vniknúť do ducha národa. Za najväčšieho znalca jazykov zo všetkých doterajších slovenských vedomcov vynikol podľa neho práve Ján Lajčiak.* (Rukopis článku je uložený v Archíve literatúry a umenia SNK v Martine, 27 C 20 a je sprístupnený v upravenej elektronickej podobe, ktorú pripravil Martin Odler (http://www.academia.edu/2424621/Štefan_Krčméry_Dr_Ján_Lajčiak_slovenský_vedomec).

² V roku 1921 vydala toto dielo *Slov. ev. a. v. Theologická Akademia v Bratislave, z rukopisu Dr. Jána Lajčiaka, ev. a. v. farára na Boci, zostavil Samuel Štefan Osuský*, theol. prof v Bratislave (prepis podľa pôvodného titulu knihy, nákladom a tlačou Daniela Pažického, 1921 Myjava; vnútorná strana knihy uvádza rok 1920, keď rukopis Osuský zrejme dokončil). Posledné vydanie (tretie 1994) je podľa pôvodného vydania (1921).

emancipáciu, nedočkal sa výrazného ocenenia od svojich súčasníkov a výsledky jeho práce nenašli dostatočné pochopenie, a to ani v oblasti teológie, teórie kultúry či v oblasti jazykových prekladov biblických textov do slovenského jazyka a jeho vedeckého prínosu pre analýzu reálneho spoločenského a kultúrneho života Slovákov. Pritom jeho kritické úvahy a prínos pre pozdvihnutie „ducha národa“ sú nielen dobovým výrazom a diagnostikou slovenských pomerov na konci 19. a začiatku 20. storočia (do vzniku ČSR r. 1918), ale aj výrazom étosu, ktorý ho sprevádzal počas celého života. Ten spočíval v jeho neutíchajúcej túžbe po poznaní a vedomostiach, po presadení morálnej sily ľudstva, ktorá spočívala v hodnotách viery, humánnosti a morálnej zodpovednosti presadzovanej najmä prostredníctvom viery a humanitnej vedy. Morálna sila étosu doby spočívala, podľa Lajčiaka, v kresťanskom presvedčení o sile duchovnosti ako vertikály ľudského bytia, ktorá v prostredí modernizačných spoločenských vplyvov a ich prejavov v politickej, hospodárskej či kultúrnej oblasti získavala pre sebaidentifikáciu slovenského národa v uhorskom prostredí špecifický význam. Cesta k naplneniu života a jeho zmyslu (vertikála bytia) bola sprevádzaná emancipačným úsilím prostredníctvom presadenia sa národa a jeho akceptácie ako nového moderného prvku spoločenského vývoja (horizontála bytia). Pre súčasníka je jeho myšlienkový odkaz v mnohom nadčasový aj inšpirujúci. Nie raz prekvapí aj svojím kritickým analytickým prístupom a schopnosťou anticipovať niektoré spoločenské problémy, s ktorými sa možno stretnúť aj dnes. Svojimi úvahami výrazne vstúpil do vedomia a svedomia svojho národa, ale od iných predstaviteľov slovenskej kultúry sa líšil predovšetkým svojou systematickosťou a univerzálnosťou svojho myslenia a bádania.

Lajčiakova cesta za vzdelaním nebola jednoduchá. Jeho vytrvalosť a túžba po vedomostiach ho priviedla na Evanjelické kollegium do Prešova, kde študoval teologickú akadémiu. Vďaka fenomenálnym jazykovým dispozíciám počas štúdia si osvojil okrem maďarčiny gréčtinu a štúdium latinských biblických textov ho priviedlo k hebrejčine. Starozákonný jazyk ho zaujal tak výrazne, že po odbornej teologickej príprave v nemeckom Erlangene a maturite v Prešove (15. 6. 1895) už ako kaplán na evanjelickej fare v Pešti³ sa začal zaoberať prekladmi Žalмов do slovenského jazyka. Počas štúdia v Lipsku (1900 – 1902) získal vedomosti zo semitských jazykov a doktorát z filozofie (1902). Štúdium prameňov zrodu kresťanstva a jeho duchovnej sily upevnili Lajčiakove presvedčenie o sile kresťanskej viery v európskej kultúre a jej význame pre slovenského ducha, ktoré ho sprevádzalo celý život. Druhý doktorát získal z teológie na Sorbonne v Paríži (r. 1905) a napriek úspešnosti jeho štúdia a ponúkaným možnostiam pokračovať na univerzite vo výskumnej práci sa vracia domov a „*chce sa venovať práci v prospech toho ľudu, ktorého synom je*“.⁴

Lajčiak videl svet, a to európsky aj slovenský, v ktorom žil z určitého hľadiska a v istej perspektíve. Ako dvojnásobný doktor filozofie a teológie chcel svoju účasť uplatniť v prospech slovenského národa. Jej základy videl v Písme svätom,

³ Stal sa kaplánom u kňaza Daniela Bacháta v Lutherovom dvore v Pešti (v období 1899 – 1900 a potom znovu v rokoch 1902 – 1904), ktorý svoje hlboké národné cítenie prezentoval aj prostredníctvom svojich básní (pod pseudonymom Michal Dumný).

⁴ PETRÍK, B. Úvod. In *Ján Lajčiak Slovensko a kultúra*. Bratislava : Q111, 1994, s. 29.

preto sa rozhodol preložiť sväté evanjeliá do materinského jazyka.⁵ Cez preklady Starého zákona sa usiloval presadiť silu jazyka ako prostriedku vedeckého postupu pri poznávaní podstaty vecí. Lutherovská myšlienka vrátiť sa k pôvodným zdrojom „ad fontem“ ho sprevádzala v jeho úsilí postupovať v skúmaní biblických písomností až k ich počiatkom v hebrejčine.

V Lajčiakovom prístupe teológa – národovca rezonovala tradícia byzantských vierozvestcov ako treba vlastným spôsobom priblížiť náboženskú vieru a rozvíjať slovenské povedomie prostredníctvom jazyka a súčasne vniesť do formy teológie aj nové podnety. Používanie lingui slavonici v podmienkach Uhorska ako jazyk religiózny namiesto jazyka latinského znamenalo aj podporu a výrazný príspevok do prebiehajúceho národno-emanipačného zápasu. Kontinuita historických koreňov slovienskej liturgie a cyrilo-metodejského posolstva bola pre neho zdrojom a inšpiráciou na upevnenie pút medzi kresťanstvom a národnou otázkou aj v začiatkoch nového storočia, keď „*viera je vecou voľby, rozhodnutia, slobodnej odpovede*“.⁶ Dôležitosť úlohy jazyka pri porozumení a interpretácii Písma považoval za súčasť reformačného odkazu, ktorý chce oslobodiť vieru a vrátiť ju k živému Bohu Biblie.

Biblicko-teologické štúdiá nasmerovali jeho vedecký výskum na skúmanie učenia starozákonného proroka Ezechiela, ktorá vyústila do jeho doktorandskej a úspešne obhájenej dizertácie na Sorbonne v Paríži (Ézéchiél. Sa Personne Et Son Enseignement, 1905). Lajčiakove úvahy prinášajú nové postrehy nielen z pohľadu dejinných kontextov izraelského národa, ale i nové podnety na hlbšie chápanie a porozumenie boja proroka a jeho proroctva ako univerzálneho odkazu o predstave slobody a o zovzrušení národa a jeho kultu. Jazyková precíznosť a zdôraznenie dôležitosti vymedzenia významu, ktorý pôvodný jazyk poskytuje, považoval za vedeckú metódu, ktorá sprístupňuje „pravdy Slova“. Nie je preto prekvapujúca ani otázka examinátora počas jeho obhajoby, ktorý sa Lajčiaka pýtal, či vidí analógiu medzi jeho úvahami nad osudom izraelského národa s rozkladom a obnovou Rakúsko-Uhorskej monarchie, čo klasifikoval ako tendenčný prístup. Interpretácia prekladu a naznačená myšlienka evolučného vývoja spoločnosti, jej kultúry a spôsobov myslenia bola spojená predovšetkým s reflexiou boja nového so starým a v Lajčiakových názoroch ju nájdeme v rozvinutej a konkrétnej podobe neskôr v pripravovanom diele o analýze slovenských pomerov a kultúre.

Napriek svojej európskej vzdelanostnej erudícii a možnostiach výskumu, ktoré mu univerzita v Paríži ponúkla, vracia sa domov a v r. 1905 prijíma miesto na evanjelickej fare vo Vyšnej Boci. Jeho rozhodnutie pokračovať vo svojej vedeckej práci a publikovaní jej výsledkov sa však stretlo v podmienkach Horného Uhorska s rôznymi, a to prevažne neprajnými postojmi. Svoje biblické preklady vrátane dizertačnej práce, ktorú preložil z francúzštiny do slovenčiny, sa pokúšal publikovať v *Cirkevných listoch*. Jeho príspevky, ktoré hľadali odpovede na otázky týkajúce sa

⁵ Preklady evanjelií sa nezachovali. Na stránkach *Cirkevných listov* však vyvolali polemiku, ktorá vo vzťahu k jeho prekladu *Knihy žalmov* ako pokusu o prvý slovenský preklad Biblie bola skôr kritická a jeho preklad bol neskôr podrobený aj rozsiahlej textovej analýze zo strany biblistov.

⁶ HALÍK, T. *Vzývan i nevzývan. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha : Lidové noviny, 2002, s. 127.

miesta teológie a cirkvi v modernom svete nenašli v redakcii pozitívnu odozvu.⁷ Nepřná atmosféra poznačila aj jeho prípravu článkov na zamýšľanú prílohu časopisu *Viera a Veda*, ktorého mal byť zodpovedným redaktorom, ale jeho realizácia sa nakoniec v danej dobe a podmienkach neuskutočnila.

V otázkach úlohy, pred ktorou stála slovenská teológia v tomto období, nasledoval a zdieľal luteránsky odkaz, že cirkev by mala byť *semper reformanda*. V tomto duchu chápal aj pre mnohých teológov kontroverznú postavu proroka Ezechiela, ktorého považoval viac za teológa ako za proroka, pretože práve on pochopil potreby zmeny aj v ťažkých podmienkach boja o zrodenie nového národa. Časť prekladu Ezechiela z francúzskeho do slovenského jazyka bola postupne publikovaná v troch pokračovaniach, a to až v r. 1908 aj s nesúhlasnou poznámkou redakcie vo vzťahu k jeho úvahám prezentovaným v článku, čo prirodzene prerušilo ďalšie publikovanie až do roku 1910. Marenie publikovania a konzervatívne posúdenie jeho úvah ho však neodradilo. V *Slovenských pohľadoch* (1908) uverejňuje článok *Naše literárne úlohy* a tento text sa stal východiskom jeho myšlienkových úvah obsiahnutých v príprave diela venovanom významu kultúry v podmienkach Slovenska.⁸

Dobové nepochopenie jeho zámerov v širších spoločenských kontextoch spojené s presadzovaním nových podnetov moderného myslenia spôsobilo, že sa nakoniec stiahol zo slovenského duchovného života a pokračoval vo svojej kňazskej práci na fare vo Vyšnej Boci, kde písal aj svoje kľúčové dielo *Slovensko a kultúra*. Uvedomoval si narastajúce napätie v stredoeurópskom priestore a zložitost pomero v Hornom Uhorsku. Súčasne poznal aj situáciu vo vnútri slovenského národného hnutia, ktoré si vyžadovalo podľa jeho názoru nové, modernejšie impulzy a prístupy.

Pomery a situácia v Európe, ale predovšetkým v stredoeurópskom priestore, boli sprevádzané pretrvávajúcím presvedčením o jej bipolárnosti ako dvoch civilizačných entít. Korene tejto dichotómie západ-východ spadajú ešte do obdobia christianizácie spojenej s bojom o cirkevnú jurisdikciu v strednej Európe (Franská ríša – Veľkomoravská ríša). Podiel Slovanov (Slovienov) na christianizácii a ich význam (byzantská misia) bol práve v tom, že ich hodnotové zakotvenie v stredoeurópskom priestore sa opieralo o duchovnú silu, ktorej prejavom bol liturgický jazyk vnímaný ako znak národa. Historické zdroje duchovnosti poukazujú na vlastné videnie a kultúrne pozadie „malého národa“ ako subjektu, ktorý mal dostatočný integračný potenciál a nedisponoval žiadnymi mocenskými ambíciami. Ětos tohto národa spočíval v ideí spolupatričnosti, vzájomnosti a na princípoch humanity. V povedomí Slovanov sa fenomén duchovnosti stal výrazným

⁷ Nepochopenie a odmietanie Lajčiakovho prístupu k chápaniu teológie ako cirkevnej vede v kontexte nových podmienok cirkevného aj kultúrneho života v Uhorsku a na Slovensku zvlášť, sprevádzali rôzne reakcie. K tým kritickým patrí aj článok Jána Kvačalu v *Slovenských pohľadoch Theologia saltans* (júl 1908), ktorý ho považoval za teológa s maskou liberála, ktorý je *proti pravej intelektuálnosti i proti kresťanskej morálnosti*. (Kópia rukopisu článku je súčasťou práce Baláž, A. *Prehovor Ezechiel. Príbeh Jána Lajčiaka*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2012, s. 329 – 332).

⁸ Kópiu uverejneného článku možno nájsť In BALÁŽ, A. *Prehovor Ezechiel. Príbeh Jána Lajčiaka*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2012, s. 319 – 329.

znakom národnej identity vnímanej na platforme kultúrnej blízkosti a vzájomnosti, ktorý rezonoval ako „kultúrny kód“ v procese sebaidentifikácie slovenského národa predovšetkým v 19. storočí.

Bola to práve habsburská monarchia ako štátny útvar, ktorá sa nachádzala na pomedzí tejto dichotómie západu a východu, čo sa prejavilo aj v jej geopolitických ambíciách a súčasne aj v narastajúcej zložitosti vnútorných pomerov, kde kulminoval boj o národnú samostatnosť. Duch európanstva či idea národa ako samostatného a rovnoprávného subjektu spoločenského vývoja tvorili základ pre názorovú zhodu či rozdiely aj v podmienkach Uhorska na začiatku 20. storočia. Ján Lajčiak si ako európsky rozhladený a národne cítiaci kňaz a mysliteľ tieto vzťahové súvislosti uvedomoval. Bol presvedčený, že podoby a miera národnej aktivity v podmienkach Slovenska sú určené predovšetkým stupňom duchovnej vyspelosti národa. Do nej zaradil predovšetkým postoje intelektuálov,⁹ ktorí sa zapojili do národného hnutia. Pre formu národnej identity považoval za dôležité postoje a ich zmysluplnosť práve v podmienkach multietnického Uhorska, v ktorom tlak maďarizácie (Apponyiho školské zákony r. 1907) výrazne ovplyvňoval aj postoje medzi národovcami.

Lajčiak si uvedomoval potrebu realistickej analýzy slovenských pomerov v kontexte modernizačných zmien v okolitých krajinách, ktorých vplyv sa prejavoval aj v Uhorsku. vrátane vnímania národnostných ambícií. Preto sa pokúsil o hlbšiu a kritickú analýzu kultúrnych pomerov a prostredníctvom hľadania hlavných vzťahových súvislostí z hľadiska evolúcie procesu formovania národa aj o ich vedeckú diagnostiku. Štúrovsko-hurbanovskému prístupu k riešeniu národnostnej otázky vyčítal najmä to, že neberie do úvahy európske perspektívy a uzatvára národnú kultúru do seba. Podľa jeho názoru sa národné hnutie¹⁰ polarizovalo na báze jednostrannej uniformity vnímanej buď ako postoj jednoznačne slovenský, alebo ako jeho opak, protislovenské stanovisko. Z hľadiska ideologického podložia ho považoval za prejav nedostatku kritického posúdenia situácie s nacionalistickými tendenciami.¹¹ Súčasne za neprimerané považoval aj jeho idealizujúci charakter a nedostatočnú znalosť reálneho slovenského života. Podľa Lajčiaka „*mnohí naši činitelia natoľko svoj národ idealizovali, že v týchto ideáloch sa rozplynula ich národná práca. Menovite tu mám na mysli idealistov Štúrovej*

⁹ Ide o pojem, ktorý v dobových kontextoch na Slovensku zahŕňal vrstvy vzdelancov, kňazov, literátov, učiteľov, notárov, vedcov, ale aj podnikateľov, študentov či mladú inteligenciu.

¹⁰ Martinská politika a národovci združení v SNS boli na začiatku 20. storočia považovaní za konzervatívne krídlo hnutia, ktoré sa prikláňalo k jednosmerne orientovanej uniformite pokračujúcej v štúrovských predstavách a viedlo skôr k názorovej intolerancii. O mravné povznesenia národa a jeho perspektívy v uplatnení princípov humanity a demokracie (názorový vplyv T. G. Masaryka) ako rozhodujúcich zámerov pre národ a jeho verejný život sa usilovali mladí národovci združení okolo časopisu *Hlas* (V. Šrobár, P. Blaho, D. Makovický a ďalší). Dobový klérus spolu s maloburžoáziou svojím nacionalisticky ladeným programom slovenského národa predstavoval Andrej Hlinka (Š. Juriga, F. Skyčák a ďalší). Samostatný názorový prúd sa zrodil na pôde SLS ako prúd SNS s vlastným agrárnym programom a presadzovaním myšlienky federalizmu na báze európskej integrácie (M. Hodža).

¹¹ Len tak sa mohlo stať, že známe literárne a mysliteľské osobnosti ako Jonáš Záborský, Ján Palárik, Svätozár Štúr, ale aj samotný Ján Lajčiak boli označovaní martinským ústredím ako „hriešnici“ v prostredí národovcov.

doby (...) avšak národ v jeho nahej skutočnosti nepoznali. V dobách prebúdzania národného povedomia to tak býva“.¹²

Ako filozof a mysliteľ odmietal akúkoľvek ortodoxiu v názoroch na národné povedomie a dával prednosť slovenskému dialógu, legitimizácii ideovej plurality a rôznosti ako zdroja kultúrnej vitality. Silu kultúrnej identity nachádzal v jej hodnotovej ukotvenosti ako existenčnej premise, ktorá v sebe niesla náboj nielen etnickej formy života, ale predovšetkým univerzálnej hodnoty slobody, ľudskosti a dôstojnosti národa. Silu integrity národa videl v jeho tvorivosti, duchovnosti a v komplexnom pohľade na všetky jeho „žité“ formy vrátane pomerov a života slovenského ľudu.

Národné myslenie a cítenie slovenského etnika spočívalo podľa Lajčiaka v presvedčení o osobitosti vlastnej kultúry a jej hodnotovej základni, ktorá dávala silu kultúrnemu povedomiu. Potrebu poznania a súčasne (kritickú) reflexiu fenoménu kultúry považoval Lajčiak za východisko svojich úvah o budúcnosti slovenského národa. „*My Slováci, si uvedomujeme, že sme národ síce malý, ale máme svoju kultúru (...) Ak si sami nevieme vážiť to, čo máme a mať môžeme, nesmieme sa diviť, tomu, keď nám iné národy krivdia*“.¹³ Vyjadril silné presvedčenie o dôležitosti kultúry a jej význame pre formovanie národného povedomia, z čoho vyvodil aj kritické úvahy o národnom „bytí a žítí“ v slovenských podmienkach i o jeho interpretáciách. Kultúra sa tak stala u Lajčiaka nielen prostriedkom, ale aj významným nositeľom morálnej sily pre ľudské bytie a faktorom, ktorý prispieval k formovaniu špecifického étosu doby a jej kultúrnosti, a to aj politickej formujúceho sa moderného slovenského národa. Svoje úvahy odvodzoval nielen z poznania reálnych pomerov ako ich súčasník, ale aj z presvedčenia opierajúceho sa o teóriu osobnej zodpovednosti, ktorá tvorila základ jeho viery a etiky.

Svoj spoločenskovedný prístup založil Lajčiak na serióznej analýze princípov a foriem kultúry, na terminologickom aj názorovom vymedzení fenoménu kultúry sprevádzaného kritickou polemikou a realistickým pohľadom. Jeho úvahy svedčia o teoretickej vyspelosti vypovedať o slovenskom spoločenskom dianí a jeho problémoch. Tieto svoje úvahy sformuloval v diele *Slovensko a kultúra* (1921).¹⁴ Napriek tomu, že uplynulo sto rokov od jeho vydania má dielo silnú výpovednú a inšpiratívnu hodnotu aj pre súčasníkov. Väzba na kresťanské hodnoty a ich filozofická reflexia ako súčasť kultúrnosti národa bola sprevádzaná kritickými úvahami o reálnej skutočnosti, ale vypovedala aj o sile a slabosti étosu kultúry na Slovensku.

Hneď v úvode si stanovil základnú úlohu, ktorá spočívala v zdôraznení významu kultúrneho povedomia ako súčasti sebauvedomenia a vyspelosti národa. Významným aspektom jeho prístupu k problematike bolo hľadanie prienikov a spojenia s európskou kultúrou a jej univerzálnymi hodnotami. Vymedzením

¹² LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*. Bratislava : Q111 (tretie vydanie), 1994, s. 26.

¹³ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 25.

¹⁴ Z rukopisu dr. Jána Lajčiaka, ev. a .v. farára na Boci, zostavil: Samo ŠT. Osuský, theol. Prof. v Bratislave. Vydala: Slov. ev. a v. Theol. Akademia v Bratislave. Myjava nákladom a tlačou Daniela Pažického – 1921. (Prepis obálky prvého vydania knihy). Vo vnútri knihy má titulný list uvedený rok 1920.

hodnotového rámca slovenských dobových kontextov výrazne prispel k vytvoreniu nielen jeho reálneho obrazu, ale aj étosu doby v širších súvislostiach, z ktorých môžeme čerpať aj v súčasnosti. Ako vedec prechovával veľký rešpekt k faktom, preto požadoval pri skúmaní spoločenských pomerov systematickosť a komplexný pohľad: „Národ malý a chtivý potrebuje rozmýšľať o svojom živote ako o celku a nielen o jednotlivých každodenných problémoch“.¹⁵ Súčasťou jeho metódy skúmania slovenského života ako celku bola snaha poskytnúť jeho reálny obraz, ktorý bol sprevádzaný aj kritickými úvahami o letargii a nečinnosti ľudí ako najväčšej prekážke kultúrneho rozvoja. Jeho zdôrazňovanie individuálnej zodpovednosti každého človeka, a to nielen v otázkach viery, ale aj pri plnení spoločenských záväzkov, malo znaky kresťanského personalizmu. Ako účastník zápasu o sociálny pokrok si uvedomoval ťažkú situáciu, v ktorej sa aj z hľadiska politických pomerov v Uhorsku nachádza Slovensko.

Kultúru považoval za špecifický ľudský fenomén a starostlivosť o jej rozvoj ako úlohu, ktorá sa dotýka každého jednotlivca aj spoločnosti ako celku. K jej životaschopnosti patria podľa Lajčiaka predovšetkým idey, ktoré dávajú morálnu cenu národu, ktorým hýbu a národ ich ako celok potrebuje. Vyslovil presvedčenie, že hoci Slováci vstúpili na historické javisko „keď čas už bol zvrchovaný, a rola, ktorú hráme, je len podriadená, ale vzdor tomu môže byť aj Slovensko vážnym činiteľom v histórii národov“.¹⁶ Postupne a systematicky analyzuje jednotlivé faktory, ktoré prispievajú k rozvoju kultúrnosti národa a odкрýva aj jeho formy a sprievodné nedostatky. Jeho analýza slovenských pomerov a ich teoretická reflexia je sprevádzaná nielen deskripciou, ale aj vysvetľovaním vzťahových súvislostí jednotlivých sfér a oblastí života (podmienky, prostredie, rodina, hospodárstvo, politika, náboženstvo, literatúra, veda či umenie).¹⁷ Túto explanačnú metódu skúmania princípov a foriem kultúrneho života na Slovensku obohatil o interpretáciu normatívnej stránky spoločenských vzťahov, ktorá zohrávala dôležitú úlohu pri chápaní a reflexiách prítomnej axiosféry v slovenskom živote a jeho dobovej morálke a spiritualite.

Lajčiak si od začiatku svojej práce na tomto diele uvedomoval, že stupeň národného prebudenia závisí od vzdelávania a reči, ktoré posilňujú vyspelosť a smeľosť ducha. Silné osobnosti vyrastajú nielen spomedzi inteligencie, ale predovšetkým zo samého ľudu, ktorý má neoceniteľný zástoj v kultúrnom živote a tvorí jednu z prvoradých podmienok kultúrneho vývinu národa.¹⁸ Ten je vystavený mnohým negatívnym vplyvom (alkoholizmus, bieda, choroby, odnárodňovanie), ktoré v geografických podmienkach a politickom usporiadaní vplývajú na rozvoj národného povedomia (izolovanosť, nedostatočné rozširovanie tlače, prístup k vzdelaniu, jazykové diferencie, politická nesloboda, chýbajúca osveta,

¹⁵ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 28.

¹⁶ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 35.

¹⁷ Ovplynený sociologickými úvahami L. Gumpłowicza pristupuje produktívne k analýze spoločenských pomerov na Slovensku a jeho prístup mnohí dnes považujú za vedeckú metódu a sociologickú sondu. Systematicky vymedzuje jednotlivé princípy kultúry, vrátane pojmového vymedzenia a jeho klasifikácie.

¹⁸ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 49.

a pod.). Prítomnosť morálnych hodnôt v živote sa mu potom javila ako poriadok a disciplína v individuálnom živote a v národnom živote ako organizácia,¹⁹ ktoré považoval za znaky životaschopnosti národa, ktoré so svojším významom pre jeho ďalší vývin.

Vo svojich úvahách o teológii a cirkvi aj v tomto diele sa vracia k článkom, ktoré už skôr pripravoval na publikovanie v *Cirkevných listoch*. Vyslovuje presvedčenie, že úlohou teológie v podmienkach slovenského života je predstaviť kresťanstvo ako duchovnú moc, ktorá ľudí morálne obrodzuje a treba ich „*priviesť do súzvuku s kultúrnym životom*“.²⁰ Preto teológii vo výchove a vzdelávaní pripisuje mimoriadny význam a dôležitosť. Lajčiak sa kriticky stavia k situácii cirkevného života ako odtrhnutého od teológie v podmienkach slovenského vidieka. „*Kresťanská teológia je pokus vysvetliť náboženský život, ktorý sa zjavil v Kristu. Konfesionálna teológia je objasnenie kresťanstva v svetle patričnej konfesie*“²¹, touto úvahou vyslovuje aj nespokojnosť nad pretrvávajúcimi konfesionálnymi nezhodami, ktoré negatívne ovplyvňujú aj proces formovania národného povedomia a vyzýva k rešpektovaniu náboženských a názorových rozdielov, k väčšej otvorenosti moderným vplyvom, ktoré podporujú životaschopnosť ducha (rozvoj európskej vedy, literatúry, filozofie či umenia). Za jednu z hlavných úloh, ktorá stojí aj pred slovenskou cirkvou, považuje snahu hľadať spôsoby ako osloviť človeka v jeho každodennosti a posilniť jej morálne poslanie.

Lajčiak na základe vlastných skúseností a poznania skúma aj stupeň rozvoja slovenskej kultúry v porovnaní s inými vyspelými európskymi krajinami. Jej konštantnosť považuje za dôležitý faktor historickej continuity, ktorý bráni v slovenských podmienkach novým vzťahom vnímaným ako ochrana proti cudziemu vplyvu. Je presvedčený, že vzájomné styky národov napomáhajú viac ich vývinu a podobne je to aj s poznaním vedeckých prúdov či iných sociálnych teórií, ktoré treba vehementne postaviť proti konzervatívnemu slovenskému elementu. Vyslovuje svoje sympatie s modernejším prúdom v národnom hnutí a konštatuje, že „*Hlas vykonal neoceniteľnú službu pre organizačnú národnú prácu, ktorá započala sa r. 1897*“.²² Sympatizuje s názormi hlasistov, ktorí morálne povznesenie národa spojili s ideami humanity a demokracie a jeho perspektívu videli v blízkosti predstáv o samostatnosti národa spojené s myšlienkami T. G. Masaryka. Úvahy Lajčiaka boli výrazom zrelého pohľadu nielen na pomery v Uhorsku, ale predovšetkým na širšie európske kontexty, o ktorých viedol polemiky s M. R. Štefánikom už počas svojho pobytu v Paríži (1904 – 1905).

Konzervativizmus a tendencie „*romantizovať zaostalosť na Slovensku*“²³ boli javy, ktoré považoval za faktory napomáhajúce marginalizácii politických ambícií národného hnutia a apeloval na to, aby sa slovenský politický život nehodnotil a nevzdával pri svojich doterajších neúspechoch. Vyslovuje myšlienku, že ak sa

¹⁹ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 64.

²⁰ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 101.

²¹ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 103.

²² LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 65.

²³ PICHLER, T. *Etnos a polis. Zo slovenského a uhorského politického myslenia*. Bratislava : Kaligram, 2011, s. 44.

chce Slovensko dopracovať nejakého politického života, musí „rozhodne nastúpiť na cestu najrigoróznnejšej morálky.“²⁴

Zložitost pomero v strednej Európe nakoniec prekreslila aj jej geopolitickú mapu (Parížska konferencia 1919). Dôsledky prvej svetovej vojny sprevádzali aj zmeny v monarchii a ovplyvnili osud Slovenska, ktoré sa rozhodnutím „zhora“ stalo súčasťou Československej republiky. Lajčiak už dlhodobejšie pracoval v ústraní na svojej fare a jeho zhoršujúci sa zdravotný stav prispel k tomu, že svoje predsavzatie vydať svoje dielo počas svojho života už nesplnil. Zomiera v deň vyhlásenia ČSR 28. 10. 1918 na fare vo Vyšnej Boci.

Dr. Ján Lajčiak vytvoril originálne dielo. Jeho postrehy a analýzy spoločenských pomero sú síce dobové, ale ich kritická analýza ponúka v mnohom úvahy, ktoré svojou aktuálnosťou oslovujú aj súčasníka. Jeho odkaz v tomto diele je významným príspevím k reálnemu obrazu slovenských pomero, a to z hľadiska jeho medzinárodného postavenia a vnútorných problémov, ale súčasne aj odkazu, ktorého význam dostáva v súčasných podmienkach špecifickú podobu duchovného dedičstva. Práve jeho kritický a realistický prístup k hodnoteniu slovenských pomero nebol spravidla prijímaný so súhlasom. *Cirkevné listy* (1918, č. 11 – 12) vydali rozsiahly nekrológ, v ktorom nájdeme okrem ocenenia osobnosti dr. Jána Lajčiaka a jeho tvorivej práce aj výčitku ku kritickému tónu v jeho úvahách o Slovensku a jeho kultúre.



²⁴ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 98.

**XIII. ZJAZD A X. SLET SLOVENSKÉHO
KATOLÍCKEHO SOKOLA
21. – 29. augusta 1936 Pittsburgh, Pennsylvania, USA**

Martin JAVOR

XIII. congress and X. festival of the Slovak Catholic Sokol (21st – 29th August 1936 Pittsburgh, Pennsylvania, USA)

When studying the history of our emigration, memorials of Slovak associations, organizations, and settlements, issued on the occasion of important anniversaries, jubilees, or on the occasion of building a new church or school or even their consecration are highly valued sources. There are hundreds of such memorials available in the libraries in the USA, which show a real picture of the life of the Slovak community in the USA without an ideological assessment coming from Slovakia. The first of such memorials originated in the early 1930s when the first Slovak associations established at the end of the 19th century began to celebrate their jubilees. Such an important memorial that shows a probe into the history of the Slovak community to the USA is the memorial of the XIII. congress and X. festival (Pamätnica XIII. Sjazdu a X. Sletu) of the Slovak Catholic Sokol in 1936. The Slovak Catholic Sokol was and still is one of the largest Slovak Catholic organizations ever, having branches in all US states where Slovaks settled down. It focused not only on social and organizational aspects but also on the sport being an important part of its programme. The memorial of the XIII. congress and the X. festival (Pamätnica XIII. Sjazdu a X. Sletu) of the Slovak Catholic Sokol describes the events which happened on August 21 – 26, 1936, when members of the Slovak Catholic Sokol met in Pittsburgh, Pennsylvania. Since some of the contributions to this Memorial are so interesting.

Keywords: *Slovak Catholic Sokol, Pittsburgh, Pennsylvania, congress, festival, memorial.*

Pri skúmaní dejín našej emigrácie sú veľmi ceneným prameňom pamätnice slovenských spolkov, organizácií a osád, vydávané pri príležitosti významných jubileí, okrúhlych výročí, či pri príležitosti výstavby, či posviacky nového chrámu, či školy. V knižniciach v USA sú k dispozícii stovky takýchto pamätníc, ktoré ukazujú reálny obraz života slovenskej komunity v USA bez ideologického nánosu hodnotenia z územia Slovenska. Prvé z takýchto pamätníc vznikajú začiatkom 30. rokov 20. storočia, kedy svoje okrúhle jubileá začínajú oslavovať prvé slovenské spolky vznikajúce koncom 19. storočia. Takouto významnou pamäťou, ktorá ukazuje sondu do dejín slovenskej komunity do USA je Pamätnica XIII. Sjazdu a X. Sletu Slovenského Katolíckeho Sokola z roku 1936. Slovenský Katolícky Sokol bol a je jednou z najväčších slovenských katolíckych organizácií vôbec, mal pobočky vo všetkých štátoch USA, kde boli usadení Slováci. Mal nielen funkciu sociálnu či organizačnú, jeho dôležitou súčasťou bola aj „telocvičná“ zložka. Pamätnica XIII. Sjazdu a X. Sletu Slovenského katolíckeho Sokola opisuje udalosti z 21. – 26. augusta 1936, kedy sa v Pittsburghu v Pensylvánii zišli členovia Slo-

venského Katolíckeho Sokola. Niektoré príspevky v tejto Pamätnici sú natoľko zaujímavé, že ich prinášam v pôvodnom znení:

Po stopách prvých kultúrnych vodcov mätko-uhelnej a oceliarskej oblasti.

Jozef G. Pruša – hlavný tajomník Slovenského Katolíckeho Sokola

Keď cestou novín a radia zaletuje zvesť o našom slávnom slete do slovenských domácností mätko-uhelnej a oceliarskej oblasti, t. j. Pittsburghu a jeho okolia, myseľ moja putuje až polstoročia nazpäť, keď horami a dolinami týchto oblastí putovali naši prví kultúrni vodcovia, ktorí často aj krvou svojou vyšlapovali nám chodníky ku lepšej budúcnosti na poli národnom, cirkevnom, kultúrnom a robotníckom.

Prevráťme strany histórie amerických Slovákov o polstoročia nazad. Vidíme, že už za prvých rokov jestvovania tu na blízko sa nachádzajúceho kláštora sv. Vincenta v Latrobe, Pa, hlásili sa Slováci za študentov. Vidíme už v roku 1893 na výstave v Chicagu opis o Slovákoch z pera slovenského študenta a neskoršie kňaza, dp. Jozefa J. Komorovského. Pekne na to poukazuje v tohtoročnom zborníku Katolíckeho Sokola prof. Dp. Anton Stromovič, ktorý opisuje vznik a pokrok kláštora Otcov Benediktínov, ktorí boli prvými hlasateľmi slova Božieho v slovenčine medzi americkými Slovákmí.

Obráťme ďalej stranu za stranou a podívejme sa na prácu kultúrnu. Zastavme sa pri slovenských časopisoch, ktoré prekvitaly na tejto okolici, lebo ešte v roku 1906 počas konvencii Národného Slovenského Spolku v New Haven, Pa., vyšli Amerikánsko Slovenské Noviny na sto stranách čo najlepšie dosvedčuje, že slovenské novinarstvo vtedy kvitlo a my aj dnes upätaly by sme na seba pozornosť širšej verejnosti keby niektorý z našich časopisov vyšiel na sto stranách. A stalo sa to tu na tejto okolici pred 30 rokmi.

Teraz aspoň myšlienkami zabehnime o 20 rokov skôr do Pittsburghu, kde dvaja učitelia Ján Slovenský a Julius Wolf založili prvý slovenský časopis v Amerike. Prejdime ďalej na pôsobenie známeho a podľa všeobecného názoru najlepšieho spisovateľa v Amerike, nebohého Gustáva Maršála-Petrovského, ktorý svojimi literárnymi myšlienkami putoval po tomto kraji, čo nasvedčuje i jeho ozaj zvlášť bohatá novela „Obete čiernych diamantov“ v ktorej poukazuje na hroznú banícku tragédiu, ktorá sa na tejto okolici odohrala a v ktorej hrdinom je mladý slovenský advokát, ktorý sa konečne stane slávnym a vezme si dcéru bohatého uhľobaronu za manželku.

Otvorme strany knihy „Pay envelopes“, ktorú napísal James Oppenheim a oči sa nám zarosia slzami, keď si prečítame ťažkosti pani Ďurishovej, roduvernej Slovenky, ktorá brodila po zemi tejto okolici, prenasledovaná súc nesvedomitými náhončímí nepravíkov našich.

Pozrime sa ďalej na veľké oceľové stávk y a na obeť v týchže. Stačí len spomenúť Slováka Andreja Totha, ktorý 20 rokov nevinne sedel v štátnom väzení za vraždu, ktorú nikdy nespáchal.

Oblasti tieto majú pre nás mnoho smutných rozpomienok. Romantizmus nášho ľudu popretkavaný tu bol hroznými tragediami, ktoré by pohnuly aj to najtvrdšie srdce.

Ale jako náš Slovák hovorí, po búrke býva jasne a po smútku radosť. Tak i my Slováci po toľkých rokoch trápenia, súženia, radujeme sa konečne, že môžeme plesať a to nielen v našich domácich krboch a užších kruhoch, ale budeme plesať a radovať sa verejne, keď v nedeľu, 23. augusta, Slovenské Katolícke Sokolstvo, najväčšia slovenská telocvičná a atletická organizácia v Amerike, ktorá na svojom 10. Hl. Slete v Pitt Stadiume pred guvernérom štátu Pennsylvanie, ctih. P. George H. Earlom, osv. P. biskupom Boyle-om, našim ndp. Opátom Gmucom, našim duchovenstvom, vodcami a Vami, ukáže, že Slováci prežili a pretrpeli všetko príkoria a ich pionieri – zakladatelia netrpeli nadarmo, lebo prišiel čas, keď dostáva sa nám pochvaly a uznania.

Je to podivné a aj zriedkavé, že keď Slovenský Katolícky Sokol chystá najväčšiu demonštráciu v dejinách Slovákov v Amerike, slovenské študentstvo práve týždeň predtým schádza sa na svoju konvenciu do blízkeho Brownsville, Pa., kde ho víta jediný slovenský dekán v Amerike, vldp. Michal Yeško. O nič menej potešiteľnejší je i druhý fakt, že nedávna konferencia vodcov slovenského fraternalizmu v Amerike, zvolaná predsedom Slovenskej Ligy v Amerike dr. Petrom Hletkom rozhodla sa založiť Federáciu Slovenských Bratských organizácií a prvá konvencia bude budúceho decembra vo veľmeste Pittsburghu, kde pred 46 rokmi založená bola prvá slovenská organizácia v Amerike a kde je kolíska nášho fraternalizmu a nášho novinárstva.

Ja cítim nesmierne veľkú radosť, že tieto tri vážne sjazdy odohrávajú sa v tejto mäkkouheľnej a oceliarskej oblasti a to preto, lebo študentstvo naše je zárukou budúcnosti; federácia posilní a upevní naše základy a Sokolstvo naše svojím slávnym a veľkolepým sletom, ktorý bude 23. augusta v Pitt Stadiume povzbudí a oduševní nás, lebo dokáže, že nie je to s tou našou budúcnosťou tak zle, jako to niektorí Jeremiaši predpovedajú a konečne Sokolstvo povznesie naše meno a náš dobrý chýr slovenský a dokáže, že je gardou slovenského národa a stojí, aby chránilo dedičstvo otcov a keď príde potreba, dožiadovalo sa toho, čo nám patrí nielen čo Slovákom, ale i čo americkým občanom.

Čo predseda Federácie Slovenských Podporných Organizácií apelujem na vás: spojme sa v silnú federáciu, ktorá zaistí našu budúcnosť!

Čo priateľ mládeže, pozdravujem sijdené slovenské katolícke študentstvo v Brownsville, Pa., ktoré bude mať svoju konvenciu počnúc od zajtra za tri dni a odkazujem mu: vy ste budúci vodcami a vy ste nositeľmi rána slovenského národa, teda zdravstvujte a nech usnesenia vaše vedú ku prospechu slovenského národa a jeho slávnej budúcnosti.

A lost not least, pozdravujem vás drahí Slováci a Slovenky v mene Slov. Kat. Sokolstva a verím, že uvidím vás v nedeľu, 23. augusta v Pitt Stadiumu na našom veľkolepom slete kde dokážeme, že stojíme na úrovni iných od seba síce počtom väčších, ale duševne sa nám často ani nevyrovnajúcich národov. Zdar Boh!

Ndp. Biskup Hugh C. Boyle a katolícki Slováci v pittsburgskej diecéze.

Píše: Jozef A Kushner z Donora, Pa.

Sokolstvo naše ma svoju konvenciu v pittsburghskom biskupstve, ktorá na počet Slovákov katolíkov je najväčšia v celej Amerike, jako aj najbohatšia slovenská diecéza na svete, čo sa majetku týka. Hlavou pittsburghskej diecézy je ndp. Hugh C. Boyle, ktorý zaujal biskupský stolec tejto diecézy v roku 1921. Od tej doby prejavil svoju priazeň voči Slovákom nielen slovom, ale zvlášť skutkom. Jeho po pár ročnom účinkovaní rozpoznávajú sa s hodnotou a živou vierou bohamilujúceho národa slovenského a s vernosťou a pracovitosťou kňazov slovenského roku, začal našich kňazov vymenovať do vážnych úradov. Tieto vynikajúce vlastnosti slovenského ľudu a jeho kňazov odmenil v miere v takej, jako žiadon iný biskup v celej Amerike. Je pravda, neodporúčal povýšiť žiadneho slovenského duchovného na hodnosť monsignora, ale nemá sa mu za to zazlievať, lebo v Pittsburgskom biskupstve žiadon kňaz aj iných národností nebol oblečený do červeného rúcha počas účinkovania biskupa Boyle-a. On učinil viac keď vymenoval štyroch našich dušpastierov do svojej kurie t. j. do rady biskupskej, ktorá je spravujúcim telesom celej diecézy.

Títo štyria slovenskí kňazi zastávajú osem rozličných diecéznych úradov. Dnes Slováci Pittsburgského biskupstva môžu sa úplným právom honosiť tým, že v žiadnom biskupstve v celej Amerike nemajú Slováci takú reprezentáciu v diecéznej vláde akú majú oni. Na oko zdá sa to byť nepatrným vyznačením, ale keď vezmeme do povahy, že zo 789 kňazov Pittsburgského biskupstva len asi 40 sú slovenského pôvodu a vo väčšine sú mladí, musíme uznať, že Slovákom sa ušlo nadmieru veľký počet úradov v diecéznej správe.

Najväznejším diecéznym odborom je biskupská rada, t. j. biskupský kabinet, ktorý pozostáva zo siedmych členov – kňazov. Do tejto samosprávy biskupskej prináleží nám dobre známy cirkevný a národný horliteľ dp. Klemo J. Hrtánek, ktorý už tretí termín slúži v tomto vysokom a vážnom úrade. Je on prvým a jediným slovenským biskupským radcom v celej Amerike. Táto reprezentácia v biskupskom kabinete doniesla Slovákom v Pittsburgskej diecéze už mnoho ovocia. Skrže dp. Hrtánka vážne záležitosti týkajúce sa dobrobytia našich slovenských osád boli prednesené pred biskupskou radou a tam aj boli riešené priaznive pre náš národ. Prostredníctvom svojho úradu dp. Hrtánek úspešne vplýval na najdp. Biskupa, by štyri slovenské a miešané osady na ktorých účinkovali iných národností kňazi, boli dané pod správu slovenských duchovných. Kde na takejto osade povstalo nedorozumenie medzi neslovenským farárom a slovenskými osadníkmi, tam bol poslaný dp. Hrtánek, v jednom páde aj s dp. Martinom Rubickým, bývalým hl. duchovným S.K.S ako zástupcami najdp. Biskupa vyskúmať žaloby našich rodákov. Na žiadosť najdp. Boyle napísal aj anglický článok v záujme cudzonárodných katolíkov do mesačníka, ktorý požíva veľký vliv u hierarchie a duchovenstva v celých Spojených Štátoch a Kanady. Podobný článok, tiež na žiadosť biskupa, prečítal pred celým duchovenstvom Pittsburgskej diecézy, sídeným na kňazskej konferencii.

Mimo úradu biskupského radcu, dp. Hrtánek je tiež úradníkom synodálnych a pro-synodálnych examinátorov. Povinnosti tohto úradu sú každoročne vo vede zkúšať kňazov, päť alebo menej rokov, vysvätených, taktiež seminaristov, kandidátov na subdiakonaty, diakonaty a na stav kňazský. Má aj inú povinnosť a síce prehliadať písomné riešenie teologických pádov, ktoré kňazi vypracujú dva krát do roka. Tretí úrad ktorý zastáva je členstvo v školskej rade, ktorá je spravujúcim telesom farských vyšších a nižších škôl.

Druhým slovenským duchovným ktorého najdp. Boyle vyznamenal povýšením na cirkevnú hodnosť, je veľdp. Michal J. Yeško, ktorého roku 1930 ustanovil za dekana. Je on tiež prvý a jediný slovenský dekan v Amerike. Ačkoľvek úrad dekana nemá tak obšírny význam ako v starom kraji, predsa nie je on len jednoduchým titulom, ale má on aj svoju zodpovednosť a autoritu. Dekan je zástupcom a v istom smysle aj námestníkom biskupa v oblasti, nad ktorou je ustanovený. Veľdp. Yeško má 14 fary viacerých národností pod svojim dozorom. Jeho povinnosťou je dozeráť na poriadok, ktorý každý farár má zachovať vo vedení riadných kníh, farských rekordov, liturgických zariadení v kostole, vo vykonávaní svojích farských povinností atď. Raz do roka má navštíviť každú osadu a vypátrať jej stav vo vyššpomenutých veciach. Už titul „veľadôstojný“ svedčí o úrade a hodnosti.

Tretím úradníkom je dp. Martin M. Rubický, ktorý čo bývalý hlavný duchovný S. K. Sokola je nám všetkým dobre známy. On bol prvým medzi slovenskými duchovnými Pittsburghskej diecéze, ktorého najdp. Boyle vyznačil diecézalným úradom. Dnes zastáva tri úrady. Je on jedon z dvanástich členov výboru sudcov synodálnych a prosynodálnych. Tento výbor tvorí diecézalný súd, ktorý rieši naskytujúce sa cirkevné otázky najmä v pádoch manželstva atď. Druhý úrad, ktorý zastáva je úrad zkušovateľa učiteľov a učiteľiek diecézálnych farských škôl. Mimo toho má pod svojím dozorom aj oblasť pozostávajúcu z 12. škôl. Tretí úrad zastáva ako člen školnej rady všetkých diecézálnych škôl.

Benjaminom našich diecézálnych úradníkov je dp. Michal J. Fialko, ktorý tiež zastáva vážny úrad. Je členom kúrie v záležitostiach disciplíny a manželstva. V tomto výbore zastáva užší úrad čo obranca neporušenosti sväzku manželského.

Najdp. Boyle uznal Sväz Slovenských Kňazov Pittsburghskej Diecéze, čo teleso založené v záujme Slovákov a potvrdil jeho stanovy už v roku 1924. Ďalej, keď slovenskí Otcovia Františkáni na pozvanie Sväzu Slovenských Kňazov prišli do Ameriky zo Slovenska, najdp. Boyle ich s radosťou prijal do svojho biskupstva, v ktorom sa dnes nachádza ich dom komisáriata. Naším sestrám Vincentiankám dal do opatery dom pre postihnutých nevyčleiteľnými nemocami a slovenským sestrám III. Rádu sv. Františka dal dovolenie založiť slovenskú dievčenskú vyššiu školu. Súčasťnil sa aj pár Slovenských Dní ako tiež aj posviacky nášho slovenského opáta najdp. Stanislava F. Gmucu v Clevelande. Vrele privítal našich slovenských biskupov, keď v roku 1926 navštívili Spojené štáty a pozná nás Slovákov dokonale.

Slovenská vyššia dievčenská školy „Mt. Assisi Academy“ v Bellevue, Pittsburgh, Pa.

Všetci vodcovia slovenského národa v starom kraji aj tuná v Amerike uznávali a uznávajú zvláštne teraz, že jedna, jediná vec, ktorá zachráni náš drahý slovenský jazyk od zahynutia je slovenská škola. Osadné školy kde sa dietky učia základom náboženstva a vedomosti, sú nevyhnutne potrebné. Ale nesmieme sa uspokojiť len s týmito osmi gradami: my musíme ísť ďalej a vychovať našu inteligenciu aj vo slovenských vyšších školách.

S tým cieľom bola vystavená roku 1928 krásna Slovenská Dievčenská Vyššia Škola, či Akademia v Bellevue, Pa., Ona nejestvuje teda ešte ani celých desať rokov, ale blahodárne ovocie jej účinkovania badať široko po celých Spojených Štátoch. Krátka je jej historia v minulosti, no má pred sebou otvorenú bránu ku skvelej budúcnosti.

Bohužiaľ, mnohí Slováci, aj tu na Pittsburghskej okolici dosiaľ ani neznajú, že táto Slovenská Dievčenská škola jestvuje a tí, ktorí znajú, nedbajú. Bohužiaľ! Asnáď bude dobre, keď spomneme niečo o jej ťažkom začiatku.. Veru, nespadla ona s neba ani nevyrástla zo zemi Utieklo dlhých 15 rokov, kým bolo všetko pripravené. Nuž, a kto boli tie smelé osoby, ktoré práve v tejto kritickej dobe a všeobecnej depresii, rozmýšľaly postaviť chrám osvetu a vzdelanosti pre ten náš drahý, ubiedený slovenský ľud?

Drahí čitatelia, vedzte, že to boli Školské Sestry Rádu sv. Františka. Ako bolo v predvojnových rokoch, mnohé slovenské osady nemaly vôbec školy, a kde už maly osadnú školu, tam učily zväčšia anglické sestry. O tom smútnom položení dozнала sa aj generálna predstavená školských Sestier III. Rádu sv. Františka v starej vlasti, a preto roku 1912 navštívila Ameriku. Nestalo sa to náhodou, ale múdрым riadením Božím, lebo v tej dobe viacerí duchovní otcovia slovenského ľudu, vidiac mládež hynúť mravne aj národne, volali k Bohu o pomoc. Prvý, ktorý velebnej Matke Xaverii predniesol prosbu o Sestry, bol horlivý dušpastier a národovec, nebohý dp. F. Prikazký, vtedy farár osady sv. Gabriela v North Side, Pittsburgh, Pa.

Dňa 15. augusta 1913 prišlo šesť Sestier z tejto rehole do Ameriky a o rok neskôršie 1914, iných šesť sestier povolaných bolo na pomoc k vyučovaniu na slovenských školách. Začiatky byly pre Sestričky veľmi ťažké; predsa Pán Boh žehnal ich prácam. O krátky čas žiadaly slovenské dievky o prijatie do rehole. V lete roku 1914 blahej pamäti osvp. Arcibiskup Canevin sám obliekol do rehoľného rúcha prvé 4 americké novicky tejto rehole. Od tých čias malý kláštorík sv. Gabriela v N. S. Pittsburgh, Pa, stal sa kolískou a materíncom našich Sestier.

Rehola rástla z rok od roka a prijímala do svojej správy viaceré osadné školy. Nastala súrna potreba stavť nový materinský dom, ako aj školu pre vyššie štúdia. Z tej príčiny Sestry šporovaly ako sa len dalo a sbieraly príspevky, aby mohly postaviť modernú budovu, ktorá by zodpovedala svojemu účelu. Pri pomoci Božej takmer len svojimi silami, vystavily si krásny slovenský tento ústav.

Počiatkom septembra 1928 prenesený bol materinec z kláštora sv. Gabriela do novej budovy, kde dňa 15. septembra bola slúžená prvá sv. omša v kláštornej káplnke. Konečne nadišiel dlho očakávaný deň 17. septembra 1928, kedy úrad-

ne bola otvorená Slovenská Dievčenská Akadémia v Bellevue na vršku zvanom „Assisi“, lebo ju založili duchovné dcéry sv. Františka z Assisi. Vyučovanie prvého roku bolo obmedzené na osem gradov a na prvý ročník Vyššej Školy; každého nasledovného roku otvoril sa o jeden ročník viacej, kým sa celá vyššia škola neotvorila roku 1931. Žiačky, ktoré skončia vyššiu školu v tejto Akademii, obsiahnú štátom uznané diplomy.

Slovenskí rodičia, tu je vaša príležitosť. Isté je, že budúcnosť slovenského národa v tejto krajine závisí na skutku od mládeže, od vašich detí v Amerike narodených a vychovaných, zvlášte od inteligencie, a od dobrých matiek. „Dajte mi dobré matky a obrátim celý národ.“ Povedal jeden učenec. Hľa, vaše dcéry sú budúce matky slovenského národa. Či netreba postarať sa o ich vzdelanie pre tento svet, ale zvlášte o ich mravné vzdelanie? Riekneš mi: „Moja dcéra chodila osem rokov do osadnej školy; či to nie je dost?“

Dobre, áno, veľmi dobre že chodila, ale vtedy bola len dievčatkou, ktoré nerozumelo mnohým veciam. Teraz, keď už dostala rozum, zase potrebuje poučenia, lebo vek od 14. do 18. roku je najnebezpečnejší pre mladé dievča. Pre tú príčinu bol vybudovaný aj tento vychovávateľský ústav pre dievčatá, aby sa im dostalo toho najlepšieho vzdelania, aké len dievča kedy dostať môže. Zkúsenosť učí, že zo 100 dievčat vychovaných v takýchto ústavoch 99 ostane dobrých a mnohé stanú sa opravdivými stĺpmi katolíckej viery vo svojej okolici.

Často jeden rok v takejto škole viacej osoží dievčaťu ako 8 rokov v osadnej škole. Prečo? Príčina je hlavne táto: v osadnej škole dieťa je len niekoľko hodín denne pod opaterou sestier; väčšiu časť dňa prežije vo svpločnosti inej, nie vždy dobrej. V ústave je dievča vždy; vo dne i v noci! Tam sa modlí, učí, je, spí, pracuje, zabáva sa s priateľkami, ale to vždy pod opaterou Sestier. Tam býva v jednom dome so svojim Spasiteľom, ktorého môže denne prijať a častejšie navštíviť; takto si nadobudne požehnania Božieho pre celý život. Keď potom dievča školu opustí a vo svete príde na ňu trápenie, pokušenie, treba jej len rozpamätať sa na svoj život v ústave a ona sa zastaví, pokušenie odkopne – a je zachránená!

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

*Dom, codzienność i święto.
Ceremonie i tradycje rodzinne.
Studia historyczno-antropologiczne.*
Redakcja B. Popiołek – A.
Chłosta-Sikorska - M. Gadocha.
Kraków : Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Pedagogicznego,
2018. 336 s.
ISBN 978-83-8084-163-5.

Publikácia, v ktorej sa autori prostredníctvom jednotlivých štúdií venujú rôznym aspektom každodenného i sviatočného života v rodinnom prostredí, s podtitulom obrady a rodinné tradície, je veľmi dobrým príkladom rôznorodých a aktuálnych prístupov k zvolenej problematike. Pripravili a vydali ju pracovníci Pedagogickej univerzity v Krakove, ktorí sa týmto otázkam venujú už dlhší čas prostredníctvom rozsiahlejších projektov i na základe individuálnych výskumov. V tomto prípade navyše zostavovatelia umožnili autorom jednotlivých textov sledovať tematiku v širokom časovom rozpätí, od antiky až po 20. storočie. Po krátkom úvode, kde zadefinovali teoretické východiská i ciele, stanovené v súvislosti so sledovanou problematikou, predstavili čitateľom dvadsaťštyri textov rôzneho rozsahu. Vyberali ich jednak s ohľadom na každodenný život rodín a jednotlivcov, jednak s prihliadnutím na sviatočné a výnimočné udalosti, kde náboženstvo a viera zohrávali nezastupiteľnú úlohu.

V štúdiu *Chrest jako inicjacja do życia w Kościele oraz odpowiedzialność rodziców za edukację religijną dzieci w świetle wybranych polskich przewodników katechezy i liturgii drugiej połowy XVI wieku*, sa W. Kowalski venuje významu krstu nielen ako dôležitému kroku do života detí, ale tiež ich nasledujúcej náboženskej výchove. V politicky i z náboženského hľadiska komplikovanom období druhej polovice 16. storočia, opierajúc sa nielen o texty katolícke, ale tiež protestantské, analyzoval pohľady najmä dvoch duchovných na rôzne otázky spojené s krstom. Rímsky katolík B. Herbst i kalvín P. Gilowský na základe svojich diel, predovšetkým katechizmov, ktoré autor štúdie využil, riešia nielen teologické otázky, ale tiež praktickú stránku viery. Nie je to pritom iba otázka významu samotného krstu. Svoju pozornosť sústredili napríklad na otázku Božích darov, ktoré človek dostáva prostredníctvom krstu, obradom, ktoré sa s ním spájajú, ale tiež významu, ktorý krst mal v živote katolíckej i protestantskej rodiny v druhej polovici 16. storočia. Napriek mnohým rozporom obaja duchovní nachádzajú vo svojich textoch aj niektoré spoločné stanoviská, napríklad odpor voči anabaptizmom. Veľmi dôležitú časť predstavuje u oboch autorov zdôraznenie povinnosti rodičov pri náboženskej výchove detí. Obaja pritom označili ako negatívny obraz doby nadmerný dôraz na

zabezpečovanie materiálnych potrieb detí.

V rámci svetovej historiografie je problematika smrti, ako faktická súčasť každodenného života, zastúpená veľmi bohato. V tomto prípade sa jej venovala A. Slaby v texte *Śmierć w domu* – wokół ceremoniału pogrzebowego w okresie późnego baroku. Svoju pozornosť pritom zamerala na špecifickú oblasť pohrebných obradov v období neskorého baroka. Samotný ceremoniál mal pevné pravidlá, ktoré kladli na organizátorov pomerne značné časové i materiálne nároky, samozrejme, v závislosti od spoločenského postavenia zosnulého. Pohrebný obrad „pompa funeralis“ tak v konečnom dôsledku mal do istej miery až teatrálny charakter. Autorka pri predstavení vybranej problematiky vychádzala z dobových spisov, zaužívaných zvyklostí i prezentovania konkrétnych prípadov. Materiálne náklady, ale i postupy uplatňované ako doklady viery tak zaujímavým spôsobom dotvárajú obraz človeka žijúceho, ale i zomierajúceho v období 18. storočia.

V štúdiu *Od codzienności do świętowania. Skarbiec, apteczka, kaplica, sala balowa, altanka w siedzibach szlachty sandomierskiej w świetle inwentarzy dóbr ziemskich z XVII i XVIII wieku*, jej autor J. Pielas ponúka pohľady do obydlí šľachty v 17. a 18. storočí. Vychádza z toho, ako ich zachovali dobové opisy. Vzhľadom na to, že prevažná väčšina týchto sídel už bola zničená, dobové inventáre predstavujú jednu z mála možností ako sledovať v tejto oblasti každodenný i sviatočný život tejto časti spoločnosti. Dôležitú úlohu tu pritom okrem bežných obytných i hospodárskych priestorov

zohrávali aj miestnosti využívané predovšetkým pri slávnostných spoločenských a náboženských príležitostiach. Pri analýze inventárov takmer stovky lokalít v sandomierskej oblasti mohol autor konštatovať, že napríklad kaplnka, ako miesto každodennej modlitby ale i priestor využívaný počas sviatkov, nebol bežnou súčasťou sídel najmä drobnej a strednej šľachty. Ak sa objavuje, jej umiestnenie v rámci panského domu bolo rôzne. Niekedy sa nachádzala v niektorej z častí hlavného obytného objektu, inokedy v rámci areálu dvora. Rovnako rozdielna bola jej výbava a výzdoba. Náboženské obrady sa niekedy uskutočňovali aj v najväčších a najreprezentatívnejších miestnostiach panských sídiel. Či už to bolo v sálach, resp. veľkých izbách (*świątlica*) alebo v jedálňach (*izba stołowa*).

Výnimočné, sviatočné udalosti v židovskej komunite v štúdiu *Święta w rodzinach żydowskich w Niemczech w latach 1933-1943* analyzovala A. Bednarowska na území Nemecka v 30. a začiatkom 40. rokov 20. storočia. Na príklade jednotlivých sviatkov predstavila aj udalosti, ktoré sa v Nemecku odohrávali po nástupe A. Hitlera k moci, najmä vo vzťahu k židovskej komunite. Nové právne predpisy či postupná zmena správania sa veľkej časti nemeckého obyvateľstva k židovským spoluobčanom, to všetko sa ešte viac zvýrazňovalo počas židovských náboženských sviatkov. Tie sa preto v stále väčšej miere prenášali z verejného priestoru do súkromia rodiny. Pre nemeckých židov sa ako prelomový ukazuje rok 1938, keď sa okrem smutnej známej „Krišťálovej noci“ odohral celý rad ďalších právnych zmien a rôznych

udalostí, ktoré ešte viac zhoršili postavenie tejto skupiny obyvateľstva.

Zborník venovaný každodenným i sviatočným udalostiam vyskytujúcim sa v živote obyvateľstva, najmä z pohľadu rodiny či domácnosti, prezentoval výsledky práce jednotlivých bádateľov. Súčasne ale naznačil i mnohé nové zaujímavé možnosti ďalšieho bádania v tejto oblasti. V konečnom dôsledku však okrem iného ukázal aj veľmi dôležitú úlohu, ktorú v každodennom živote i pri výnimočných udalostiach zohrávala cirkev, viera či jednotlivé náboženské obrady, rovnako ako poukázala na nielen materiálny, ale tiež duchovný rozmer života našich predkov v rôznych obdobiach.

Patrik Derfiňák

* * *

BODNÁROVÁ, Miloslava.

Činnosť hodnoverného miesta

Jasovský konvent do roku 1350.

Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019. 336 s. ISBN 978-80-555-2400-9.

Činnosť hodnoverných miest je dodnes cenným zdrojom informácií zo stredoveku a historici v dochovaných listinách nachádzali a aj nachádzajú správy o majetkových pomeroch či sporoch. Práve činnosti hodnoverného miesta Jasovský konvent sa celoživotne venuje Miloslava Bodnárová, ktorá pripravila v roku 2019 monografiu mapujúcu činnosť danej inštitúcie.

Autorka knihu rozčlenila na dva celky, pričom prvý celok je autorský a druhý je redakčný. Prvá časť je rozčlenená na tri kapitoly. V úvode autorka podrobne približuje historiografiu, ktorá sa primárne dotýka hodnover-

ného miesta Jasovský konvent. Eru-dovanosť autorky a vysoká orientácia v problematike je predstavená až vyčerpávajúco, keďže autorka priblížila všetky práce a autorov stredoeurópskej proveniencie, ktoré sa aspoň čiastočne dotkli skúmanej témy. Autorka zároveň priblížila svoje zámery, ako aj členenie textu.

Prvá kapitola je venovaná dejinám hodnoverného miesta Jasovský konvent v kontexte dejín premonštrátskeho kláštora v Jasove. Autorka predstavila termín hodnoverné miesto, charakterizovala činnosť hodnoverných miest v Uhorsku, čím čitateľa hlbšie uviedla do problematiky. Problematiku genézy hodnoverných miest ukončuje vysvetlením ich osudu, a to až do ich zániku na sklonku 19. storočia. Následne v krátkosti priblížila genézu vzniku rehole premonštrátov (osobnosť sv. Norberta, pomenovanie rehole). Keďže problematika premonštrátov je pomerne komplexná, autorka predstavila príchod rehole na územie Uhorska, ako aj to, ako vznikol Kláštor sv. Jána v Jasove. V diskusii vysvetľuje otázku založenia kláštora, kto bol fundátorom a prečo sa spomínajú rozliční králi v súvislosti s fundačnou listinou (Bela III. /IV., Imricha I. atď.). Následne sa venuje jeho majetkom, ako aj príjmom, ktoré patrili kláštoru a tiež kontaktom kláštora s uhorskými kráľmi. Kapitola je uzavretá zrušením rehole premonštrátov Jozefom II. a autorka záverečne konštatuje majetkové pomery kláštora, ako aj jeho význam ako kráľovského kláštora.

Druhá kapitola je vnútorne výraznejšie rozčlenená a autorka sa venuje notárskej činnosti hodnoverného miesta. Svoje bádanie vymedzila v ná-

zve knihy, ako aj kapitoly, kde ho určila do roku 1350. Prvá podkapitola danej kapitoly je venovaná diplomatickému rozboru listín, ktorých mala 217 textov v 278 zachovaniach. Diplomatickú činnosť podrobne rozčleňuje a približuje všetky tri diplomatické druhy zachovaných písomností. V tejto súvislosti je text knihy veľmi nápomocný výskumníkom, ktorí nemajú vyštudovaný odbor archívniectvo. Autorka vďaka príkladom z listín priblížila problematiku privilégií, slávnostných privilégií, jednoduchých privilegií, patentov, relácií a dorzálnych poznámok. Celá problematika je popretkávaná príkladmi z listín, podrobnou signatúrou výskytu a špecifikami, ktoré sa vyskytli. Druhá podkapitola je venovaná datovaniu listín. Problematika datovania listín je výrazne komplexná, vyžaduje dôkladnú znalosť vtedajšieho cirkevného kalendára, ako aj uvedomenie si, že niektoré sviatky sú pohyblivé. Autorka všetkých 217 textov chronologicky vymedzí podľa toho, ako sú datované, teda na kresťanské sviatky pohyblivé a stále (pevne určené). Na podrobnú znalosť listín poukazuje aj zachytenie špecifika, keď bol text vnútorne datovaný podľa rímskeho kalendára. Tretia podkapitola je zameraná na paleografický rozbor listín. Keďže každý z ľudí má špecifický rukopis, bolo možné vymedziť rozdielnych autorov podľa ich rukopisu. M. Bodnárová rozdelila podľa rukopisu listiny na dve obdobia (1. 1258 – 1330, 2. 1330 – 1350), kde podľa 132 originálov listín charakterizovala 49 pisárov. Veľmi zaujímavým bolo poukázanie na významnejších pisárov, pričom tak vznikol priestor na analýzu špecifik ich rukopisu, ako aj na vymenovanie konkrétnych lis-

tín, ktoré spísali. Záver podkapitoly je venovaný skratkám. Štvrtá podkapitola je venovaná sfragistike a rozboru pečatí hodnoverného miesta, ako aj chirografii. V danej časti autorka priblížila vývoj pečatidiel, textov uvedených na typáriu, ako aj pečatidlu objavenému nedávno, v roku 2012. Vďaka podrobnej znalosti vonkajších znakov listiny autorka popísala spôsoby pečatenia a listiny podrobne kategorizovala. Posledná – piata podkapitola sa venovala počiatkom spisomňovania a kancelárskej činnosti hodnoverného miesta. Táto podkapitola nie je venovaná len časovému vymedzeniu vzniku písomností, ale aj osobám, ktoré sa spisomňovania mali zúčastniť. Autorka postrehla spomínané osoby, zmeny v počte, ako aj ustálenie počtu kancelárie, čím sa utvoril presný počet osôb, ktoré svojou prítomnosťou garantovali pravdivosť informácií.

Tretia kapitola je venovaná obsahovej stránke písomností v sledovanom období. Autorka delí listiny podľa ich vecného obsahu (*Litterae fassionales*, *fassie*; *litterae-relatoriae* a *transumpty*). Vnútorňá charakteristika, ako aj ďalšie kategorizovanie poukazuje na každú listinu zo všetkých skúmaných listín za sledované obdobie. Veľkým prínosom je aj početný diapazón príkladov z listín, čím sa obohatí aj autor neznalý problematiky. Posledná časť tretej kapitoly je venovaná územnej pôsobnosti hodnoverného miesta. Keďže hodnoverné miesta nemali striktné vymedzené hranice overovaných listín, na základe ich činnosti je možné postrehnúť územný dosah predkladaných listín. Územie sa v priebehu storočí menilo a, ako vyplýva z textu, aj rozširovalo.

Druhý celok je tvorený diplomatárom, kde sú jednotlivé listiny prepísané presne podľa zásad, ako aj praxe praktizovanej v slovenskej proveniencii. Autorka v úvode poukazuje na to, kde sa pramene nachádzajú a ako s nimi pracovala. V časti venovanej štruktúre jednotliviek sa vymedzuje, akým spôsobom vykonala prepis, resp. ako zapísala jednotlivé grafémy, ktoré dnes už píšeme ináč, na základe ich fonetiky. Následne sú zaradené prepisy listín. Každá listina má svoje číslo a regist. Jednotlivé listiny sú radené chronologicky. V závere knihy je priložený aj miestny a menný register pre ľahšie vyhľadávanie v knihe.

Autorka pripravila výnimočné dieło, ktoré je aj výsledkom jej dlhoročnej práce. Verím, že bude inšpiráciou aj pre ďalšie generácie, ktoré by sa rozhodli pripraviť diplomatár, prípadne prepis listín z obdobia stredoveku.

Vavrinec Žeňuch

* * *

ZYGNER, Leszek. *Biskup Jakub z Kurdwanowa herbu Syrokomla (ok. 1350-1425). Ecclesia clerusque temporibus medii aevi, vol. 7.*

Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2020. 405 s.

ISBN 978-83-231-4138-9.

Jednou z výrazných osobností polské cirkve pozdňho stredoveku byl Jakub z Kurdwanowa. Jeho působení spadá do období vrcholícího vlivu kanonického práva a papežské stolice. Prezantovaná knižní publikace osvětluje okolnosti jeho života a činnosti v různých pozicích v církvi, z nichž nevýznamnější byl úřad biskupa. Kniha je

strukturována do čtyř oddílů. První je věnován životnímu období do vysvěcení na biskupa, jeho původu a rodině, vzdělání, počátkům církevní kariéry a nástupu do biskupského úřadu v plocké diecézi. V druhém oddílu je prezentováno působení Jakuba z Kurdwanowa v pozici ordináře plocké diecéze, především jeho zákonodárná činnost, duchovní správa, administrativní a soudní činnost, správa biskupského majetku, fundátorské aktivity. Čtenáři jsou představeni spolupracovníci biskupa Jakuba z Kurdwanowa, jeho bezprostřední okolí, vztahy ke katedrální kapitule a dalšími církevními institucemi. V třetí kapitole autor popisuje církevní aktivity biskupa Jakuba mimo plockou diecézi, zejména vztahy s apoštolskou stolicí a záležitosti týkající se translace do włocławského biskupství, vztahy k reformním koncilům v Pise a v Kostnici, účast v provinciálních synodách a vztahy k představitelům polského episkopátu. V posledním pátém oddíle je pojednáno o aktivitách ve prospěch polského krále Vladislava Jagellonského, v mazovských záležitostech a ve věcech týkajících se řádu německého rytířů v Prusku.

Pro završení církevní kariéry úřadem diecézního biskupa byly v inkriminovaném období nutné určité předpoklady, vedle úspěšné církevní dráhy (držba obročí v kapitulách apod.) se jednalo především o původ v domácí šlechtě, rodinné a rodové svazky s prostředím, v němž se měl etablovat jako ordinář, činnost v kancelári knížecí nebo královské a univerzitní vzdělání. Co se týče původu biskupa Jakuba, lze se opřít toliko o dvě zmínky v Dlugošově kronice, kde je v jednom místě spojen s malopolskou vsí

Kurdwanów (dnes součást Krakova) a v jiném místě s lokalitou Korzkwi. L. Zygmier shrnuje názory odborné literatury na původ biskupa Jakuba a přiklání se k názoru, že jej lze spíše spojovat s Kurdwanowem jako místem původu jeho rodiny, zejména otce Floriana, kterému Długoš též přisuzuje přídomek z Kurdwanowa. Odmítá spekulace o počátcích církevního působení v kostele v Korzkwi, který je doložen až z pozdějších let Jakubova působení. Biskup Jakub takto náleží mezi několik výjimek mezi plockými ordináři, kteří nebyli z Mazovska. Popsány jsou pečeti Jakuba z Kurdwanowa, jejíž pečetní obraz je dáván do souvislosti s rodem Syrokomla, následně jsou představeni členové rodu, včetně držitelů církevních obrocí.

Na 80% polských biskupů z 15. století mělo univerzitní vzdělání. Mnozí z nich nabyli vzdělání právnické, které bylo nejlepším prostředkem pro úspěšnou církevní kariéru. Mezi ně patří i Jakub z Kurdwanowa. Okolnosti studia biskupa Jakuba nejsou zcela vyjasněny, k roku 1374 zapsán je v matrice Pražské právnické univerzity, s titulem doktora dekretů vystupuje poprvé v roce 1383. K roku 1411 je v souvislosti s osobou Jakuba z Kurdwanowa použit titul doktora obojího práva, což by znamenalo, že ještě obhájil doktorát z římského práva. Nicméně L. Zygmier se k doktorátu z římského práva biskupa Jakuba, vzhledem k absenci jiných pramenných dokladů, staví skepticky. Kanonistické zájmy Jakuba z Kurdwanowa dokládaly jeho kodexy, které až do druhé světové války byly přítomny v knihovně plocké katedrální kapituly. Kuriální kariéra Jakuba z Kurdwanowa se započala v roce 1386, kdy zaujal po-

zici auditora Římské rotý. Autor knihy zdůrazňuje, že byl prvním Polákem, který působil v tomto významném soudním orgánu.

Jakub z Kurdwanowa byl venkovským děkanem v Kurzelowě, dále byl držitelem kanonikátů v krakovské kapitule a v hnězdenské kapitule. Tvzení Długoše, že před odchodem do Itálie byl plebánem v Bílém Kostele poblíž hory Korzkiew, se nepotvrdilo. Jak Zygmier na základě rozboru svědeckých formulí listin naznačuje, Jakub z Kurdwanowa se v první polovině 80. let 14. století pohyboval v blízkém okolí hnězdenského arcibiskupa Bondzety (1382-1388). Auditorský úřad mu umožnil získat další benefícia, konkrétně úřad probošta ve vratislavské kapitule, děkana v hnězdenské kapitule, kanovníctví spojené s úřadem kantora v poznaňské kapitule. Kariérním vrcholem pak byl získání biskupského úřadu v Plocku roku 1396 po smrti jiného významného kanonisty Maffiola Lampugnani z Milána, bratrance papeže Bonifáce IX. Zygmier popisuje časový sled událostí provázejících jmenování a vysvěcení Jakuba z Kurdwanowa za plockého biskupa. Byl jmenován Bonifácem IX. v rozporu se zájmy mazovského knížete a bez konzultace s ním, což se odrazilo na vzájemných vztazích hierarchie s knížetem, dle autora zejména v hospodářské sféře. Zygmier se zamýšlí nad postojem krakovského dvora k Jakubově nominaci. V případě Jakuba byl získání biskupského obrocí jednoznačně výsledkem jeho dosaženého univerzitního vzdělání a zejména působení ve významném soudním orgánu u papežské kurie v kombinaci s podporou krále. Nastartování kariéry autor spojuje s osobou arcibiskupa Bondzety.

Starší historiografie zdůrazňovala pokrok a reformu v diecézi, o který se biskup Jakub přičinil. Vše je pocho-pitelně dáváno do souvislosti s jeho zákonodárnou činností, s publikací kodifikace partikulárního práva církevního plocké diecéze. Počátek působení Jakuba z Kurdwanowa v plocké diecézi provázely kritické události, kdy většina biskupských statků byla okupována knížetem Janušem I. Komplikace přinášela i zástava pětiny území spadajícího do plocké diecéze řádu německých rytířů, která biskupa nutila reflektovat i jejich autoritu. Za Jakuba Kurdwanowského bylo v plocké diecézi založeno na čtyřicet nových farností. Dokládá to soustavnou starost ordináře o zajištění duchovní péče o farníky. Biskup se účastnil kostnického koncilu, vystupoval zde též jako vyslanec polského krále. Nicméně nejvýraznějším polem jeho politické a diplomatické činnosti ve prospěch polského krále Vladislava Jagellonského byly aktivity týkající se řádu německých rytířů. Výrazná byla kauza dominikána Jana Falkenberga, který sepsal pamflet na polského krále a Poláky a jehož potrestání požadovala polská reprezentace na kostnickém koncilu.

Biskup Jakub v plocké diecézi konal celkem čtyři diecézní synody. Velkou pozornost polské historiografie přitahovala diecézní statuta – kodifikace – Jakuba z Kurdwanowa z roku 1423. Zmínit lze monografii významného historika Stanisława Zachorowského o biskupu Jakobovi, jejíž jádro tvoří právě popis s analýza obsahu a pramenů diecézních statut,¹ či Jakuba

Sawického a šestý svazek jeho monografické a ediční řady Concilia Poloniae.² Právě při zákonodárné činnosti mohl Jakub z Kurdwanowa nejlépe uplatnit své juristické znalosti a dovednosti. Počátky kodifikačního úsilí souvisí s první synodou biskupa Jakuba z roku 1398, jejíž ustanovení byla do kodifikace začleněna. Již předchůdci Kurdwanowa na biskupském stolci publikovali synodální statuta, která se ovšem nedochovala; dokládá to odkazem na starší konstituce svých předchůdců. Další dvě synody jsou doloženy prostřednictvím formulářové sbírky, která vznikla právě v době episkopátu Jakuba z Kurdwanowa. U čtvrté diecézní synody, dosud neznámé, se Zygmunt odkazuje na papežská akta, respektive na dvě supliky ohledně kanonikátu k poznaňské kapitule. Biskup Jakub se účastnil provinciálních synod hnězdenských arcibiskupů, z nich nejvýznamnější je kališská synoda z roku 1420, na níž byla dopracována a promulgována nová kodifikace partikulárního práva církevního hnězdenské církevní provincie. Vzhledem ke kanonistickému vzdělání lze předpokládat větší nebo menší vliv Jakuba z Kurdwanowa na její podobu, každopádně byla výrazným inspiračním zdrojem při vytváření jeho vlastní plocké kodifikace, do níž převzal celou řadu ustanovení.

Vzniku monografie Leszka Zygnera předcházela řada průpravných studií. Na prvním místě je možné zmínit rozsáhlou studii o kodifikaci biskupa Jana, dílčí články o činnosti téhož, statě o univerzitním vzdělání plockých biskupů a jejich synodálních aktivitách ať

¹ ZACHOROWSKI, S. *Jakób biskup plocki i jego działalność ustawodawcza i organizacyjna 1396–1425*. Kraków : Akademia Umiejętności, 1915.

² SAWICKI, J. *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, vol. VI. *Synody diecezji plockiej i ich statuty*. Warszawa : Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1952, s. 10–52, edice s. 181–265.

už samostatne alebo v kontextu ostatných diecézí pozdne-stredovekého Poľska.³ Je patrné, že bola vykonaná široká heuristika. Autor vycházel z archívnych prameňov uložených v trinácti archívnych inštitúciách a knihovniach. Najviac prameňov využil z diecézneho archívu v Plocku, jedná sa o listiny a široké spektrum úradných kníh, medzi tými biskupská akta, akta plockých a pułtuských oficiálov, vizitačné akta. Vedľa archívov ďalších diecézí (Hnězdo, Vratislav, Włocławek) autor využil materiály ze Státních archívov v Krakove, Toruni a v Berlíne, z Hlavného archívu starých akt v Varšave, Vatikánskeho archívu, archívu a knihovny PAU a PAN, Knihovny Czartoryských a Jagellonské knihovny v Krakove. Respektabilná bibliografia se soupisy prameňov a literatury zahrnuje šesťdesiat tiskových strán. Cizí čtenář se s hlavními závěry knihy seznámí v rozsáhlém německém resumé. Kniha je vybavená dvoma jmennými rejstříky, a sice rejstříkem historických osobností a rejstříkem historiků, kteří jsou v knize citováni nebo zmíněni. Knihu lze uvítat jako precizní zpracování životopisu a okolností působení významného představitele polské církve a cenný příspěvek k jejím dějinám a k dějinám Polska obecně.

Pavel Krafl

KÓNYA, Peter — KÓNYOVÁ, Annamária. *Cirkev a náboženstvo v Uhorsku v ranom novoveku*.

Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2020. 550 s. ISBN 978-80-555-2660-7.

Publikácia *Cirkev a náboženstvo v Uhorsku v ranom novoveku* obsahuje vedecké štúdie od viac ako štyridsiatich historikov, zo Slovenska, Maďarska, Rakúska a Poľska, venujúcich sa výskumu konfesionalnej problematiky v rôznych podobách a rozličných aspektoch raného novoveku v Uhorsku s presahom až do 19. storočia. Publikácia pozostáva z piatich častí. Prvá časť, ktorá nesie názov *Teológia a budovanie cirkví*, obsahuje deväť štúdií. Zoltán Csepregi vo svojej štúdii *Képtisztelet, képhasznalat, képtilalom és képrombolás a magyarországi reformációban* približuje uctievanie, používanie, prohibíciu a zároveň aj ničenie obrazov, oltárov, sôch a symbolov v kostoloch počas uhorskej reformácie. Imrich Nagy vo svojej štúdii *Percepția începuturilor reformării în humanistică korespondenței Mikuláša Oláha* analyzuje postoj vybranej osobnosti k reformácii v Uhorsku na základe zachovaných listov. Nasledujúca štúdia od Petra Olexáka je venovaná *Kamaldulskej Biblii v kontexte rekatolizácie Uhorska 18. storočia*. Autor približuje 18. storočie a katolícky preklad Biblie do slovenčiny v mnohoetnickom Uhorsku. V nasledujúcej štúdii *Hym-*

³ Uvedeme alespoň studie ZYGNER, L. Działalność synodalna biskupów plockich w XIV–XV wieku. In *Studia Plockie*. ISSN 0137-4362, 2012, roč. 40, s. 267–288; TÝŽ. Synody diecezjalne metropolii gnieźnieńskiej na przełomie XIV i XV wieku. In *Kultura prawna w Europie Środkowej*. Ed. Antoni Barciak. Katowice: Societas Scientiarum Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnosławski, 2006, s. 177–192; TÝŽ. Wkład kościoła plockiego i wrocławskiego w życie synodalne metropolii gnieźnieńskiej końca XIV i pierwszej połowy XV wieku. In *Studia Mazowieckie*. ISSN 1231-2797, 2015, roč. 10/24, č. 3, s. 83–117; TÝŽ. Vision der Kirchenreform im Spiegel der polnischen Synodalstatuten. In *Biuletyn Polskiej Misji Historycznej*. ISSN 2083-7755, 2016, č. 11, s. 209–235.

nologicko-liturgická reforma Juraja Tranovského a jej odkaz pre dnešok analyzujú Katarína Valčová a Michal Valčo prácu a dielo Juraja Tranovského, ktoré slúžia ako základy pre súčasnú liturgiu evanjelických cirkví. Peter Šturák vo svojej štúdii *Prínos Biskupa Jána Bradáča pri kánonickom erigovaní mukačevskej gréckokatolíckej eparchie v roku 1771* popisuje snahy Michala Manuela Oľšavského a Jána Bradáča, ktorý sa neskôr stal prvým mukačevským biskupom. Peter Zubko vo svojej štúdii *K problematike genézy diecéznych štatútov M. M. Oľšavského z rokov 1752 – 1758* približuje nesúlad v učení a sviatostiach, kvôli ktorými vydal v roku 1752 štatúty pre presbyterov mukačevského obradového vikariátu a o 6 rokov neskôr nové pravidlá pre záležitosti cirkevného života. V nasledujúcej štúdii *K otázke vzniku husitskej a bratríckej tradície v reformáčnom hnutí na Slovensku*, autorka Miroslava Bodnárová približuje husitské učenie a jeho šírenie na Slovensku. Taktiež pôsobenie husitov a bratříkov v Uhorsku a ich vplyv na spoločnosť v 19. storočí a v súčasnosti. Ján B. Lašek sa v *K 30. výročí úmrtí českého cirkevného historika evropského významu Amadea Molnára (1923 – 1990)* venuje životu a dielu dôležitého českého historika Amadea Molnára. Autor vyzdvihuje prácu historika v oblasti reformácie, venuje sa obdobiu medzi 12. a 16. storočím a periodizácií a pravej definícii reformácie. Karl W. Schwarz vo svojej štúdii *Gustav Adolf Skalský (1857 – 1926) Eine Erinnerung an den Grudungsdekan der Hus – Fakultät in Prag* opisuje život, pôsobenie a činnosť prvého dekana Československej husitskej fakulty v Prahe, profesora

praktickej teológie a cirkevného práva Gustáva Adolfa Skalského.

Druhá časť publikácie pod názvom *Cirkvi a veriaci v ich každodennej rozmanitosti* obsahuje jedenásť príspevkov. V úvodnej štúdii *II. József Király recepciója egy Váradi prédikátor igehirdetéseiben* sa József Pálfi zaoberá kázňami Jozefa Kereszetiho a dobovou percepciou kráľa Jozefa II. z kontextu kázni kazateľa. V nasledujúcej štúdii *Manželky reformovaných kazateľov v ranom novoveku* autorka Annamária Kónyová ponúka náhľad do témy života manželiek reformovaných kňazov a taktiež sa venuje zmene, ktorá nastala v postavení ženy v spoločnosti v období reformácie v Uhorsku. Obzvlášť je potrebné oceniť prácu autorky s prameňmi, nakoľko obraz manželiek reformovaných kazateľov mapovala práve prostredníctvom historického prameňa, a to kanonických vizitácií. Annamária Kónyová tak v rámci príspevku predstavila aj „*pomerne ostré sťažnosti či bizarnosti na manželky farárov*“ (s. 132). Štúdia je sondou do nesporne zaujímavej a doteraz málo prebádanej témy protestantskej historiografie a môže slúžiť ako východisko pre ďalší výskum. Nóra G. Etényi sa vo svojom príspevku *Nyomtatott hírek es kéziratok információk magyarországi evangélikus közösségek Johann Joachim D’Orville (1633-1688) Hessen-Kasseli diplomata regensburgi birodalmi gyűlésről küldött követjelentéseiben* zaoberá správami a informáciami o evanjelických zboroch v Uhorsku od hessensko-kasselského veľvyslanca Johanna Joachima D’Orville. Éva Gyulai vo svojej štúdii *Urak es Kegyurak: a Rákóczi család Zborón* upriamuje pozornosť na rodinu Rákóciovcov v Zbo-

rove, ako aj na ženské dedičky panstva a konfesionálny vývoj tohto panstva v Šarišskej stolici. V štúdií *A Csákyak vallásossága*, autorka Klára Papp popisuje nábožnosť rodiny Csákyovcov, obrat v ich konfesionálnej príslušnosti rôznymi sobášmi. Neskôr približuje osobnosť pána Spišského hradu Štefana Csákiho, ktorý bol najväčším podporovateľom katolíkov na Spiši. Attila Lévai vo svojej štúdii *Pár adat a Cseh-Magyar református történeti kapcsolatokhoz* približuje východiska pre bližšie skúmanie historických česko-uhorských reformovaných vzťahov a prácu Gézu Kúra, ktorý sa najviac zaoberal touto tematikou. Noémi Viskolcz vo svojej štúdii *Esterházy Pál (1635-1713) Egyházi mecénatúrájának néhány példája* oboznamuje so životom a pôsobením Pavla Esterházyho, kde podľa spisu v kniežacom esterházyovskom archíve postavil 73 oltárov zasvätených Márii a rozličným svätcom. Zároveň aj viac ako 24 svätých stĺpov. V nasledujúcej štúdii od Judit Balogh pod názvom, *Nemes János a református nemes*, analyzuje denník Jána Nemesa, ktorý bol písaný viac ako tri desaťročia. V nej sa snaží opísať vzťah Jána Nemesa k vlastnej viere a náboženskej praxi.

Marcela Domenová vo svojej štúdii *Viera a konfesia v odraze závetov Prešovčanov na prelome stredoveku a novoveku* analyzuje majetkoprávne písomnosti, posledné vôle – závetý. Zameriava sa na výsledky výskumu týchto písomností v oblasti pohrebných obradov a rozlúčenia sa so zosnulými. Veronika Drábová v štúdii s názvom *Židia v Ladomírovej do konca 19. storočia* upriamuje pozornosť na židovskú komunitu v Ladomírovej, patriacej k Makovickému panstvu, od

prvej zmienky o židoch v roku 1727 až do konca 19. storočia. Jana Dzianková v štúdii *Ostrihomský arcibiskup Leopold Kolonics a jeho protimorový poriadok z roku 1692* zdôrazňuje dôležitosť protimorového poriadku Leopolda Kolonicsa pre Uhorsko. Opisuje uzatvorenie hraníc a ciest, stráženie hraničných prechodov a požiadavku o hlásenie všetkých prípadov v mes-tách.

Tretia časť publikácie pod názvom *Spolužitie: od dobrého susedstva ku konfliktom* obsahuje 9 štúdií. Jaroslav Hrdlička vo svojom príspevku *Jiří z Poděbrad a Matyáš Korvín, panovníci zápasící o vládu v království dvojího lidu* opisuje vplyv mesianizmu utrakvitickej cirkvi, konfesionálnej plurality a dobových podmienkach na formovaní Českého kráľovstva. Nasledujúci článok od Barnabása Guitmana s názvom *Vázlat a Liptó vármegyei keresztyénég kora ujkori történetéhez* sa zameriava na kresťanstvo v oblasti Liptova v 16. storočí. Hlavným prameňom sú dochované vizitácie z katolíckych, ale aj evanjelických kostolov zo 16. a 17. storočia. Peter Benka vo svojej štúdii *Mestská komunita a rôznosť konfesií: Bardejov v polovici 17. storočia* analyzuje problematiku konfesionálnej identity mestskej komunity, slobodného, kráľovského mesta Bardejov. Autor sa zameriava na 50. až 70. roky 16. storočia. Eva Kowalská v štúdii *Bratstvo farárov 24 spišských miest v krízovom období rekatolizácie: Svedectvo Marticulae Goltzianae (1606 – 1673)* analyzuje históriu bratstva farárov 24 spišských miest. Autorka použila autentický dokument Marticulae Goltzianae, pomocou ktorého rekonštruuje funkciu organizácie.

Peter Kónya vo svojej štúdii *Rekatolizácia na majetkoch Leleského konventu* približuje rekatolizáciu Premonštrátskeho opátstva v Lelesi, ako jedného z najvýznamnejších cirkevných centier na severovýchode Uhorska. Autor poukazuje na konfesiónálny vývoj ako jeden z príkladov neúspešnej dlhotrvajúcej rekatolizácie. V Kráľovskom Chlmcí, ani vo Veľkých či Malých Kapušanoch nevytvorili vtedy gréckokatolíci samostatnú farnosť. Štúdia Petra Kónya približuje konfesiónálny vývin dvoch zemepanských miest na majetkoch premonštrátskeho konventu v Lelesi, Kráľovského Chlmcu a Veľkých Kapušian, v priebehu 18. storočia, ktorý bol podľa neho „jedným z ďalších príkladov, že ani dlhotrvajúca pokojná rekatolizácia nemusela byť vždy úspešná“ (s. 365). Daniel Slivka v štúdii *Postavenie judaizmu v období stredovekých konverzií v západnej Európe* opisuje nárast počtu židovského obyvateľstva v kresťanskej Európe a postupné získanie novej ekonomickej pozície. Neskôr antisemitické prejavy viedli k obviňovaniu židov takmer v celej západnej Európe. Lucia Šteflová vo svojej štúdii *Vzbura evanjelikov ako reakcia na rekatolizačné opatrenia* opisuje konflikt medzi evanjelikmi a katolikmi v druhej polovici 17. storočia. Približuje vzburu v Turej Lúke a tzv. Senickú vzburu ako reakciu na aplikovanie rekatolizačných opatrení. Autorka tieto udalosti priblížila prostredníctvom zápisníc kanonických vizitácií. Nesporným prínosom tejto štúdie je autentický pohľad pramenného materiálu, ktorý, ako sama autorka uviedla, „umožnil pozrieť sa na situáciu v konkrétnych cirkevných zboroch a jasne preukázali, že postavenie a vývoj evanjelickej

cirkvi a. v. na území Uhorska neboli vždy rovnorodé a ovplyvnili ich rôzne faktory (počet a štruktúra obyvateľstva, majetkové zázemie veriacich, tradície atď.)“ (s. 383). Štúdia Lucie Šteflovej tak predstavuje dôležitý východiskový bod pre ďalší výskum v oblasti rekatolizačných opatrení. Wladyslaw Tabasz vo svojom príspevku *Różnorodność religii spuścizną Węgier wieków średnich i nowowieku* opisuje konfesiónalnu rôznorodosť ako dedičstvo v Uhorsku od 11. storočia až do súčasnosti. Vavrinec Žeňuch v príspevku *Náboženské strety pravoslávnych s reformovanou cirkvou v 17. storočí* opisuje konflikty medzi pravoslávnu a reformovanou cirkvou na severovýchodnom území Uhorska. Autor sa taktiež venuje problematike spoločného užívania chrámov viacerými cirkvami.

Štvrtá časť publikácie pod názvom *Cirkevné školstvo* obsahuje 6 štúdií. Prvá *Jezsuita gymnáziumok diáksága három jezsuita gimnázium, a győri, a pozsonyi, a nagyszombati gimnáziumok példáján*, ktorej autormi sú István Fazekas, Zsófia Kádár, Zsolt Kőkényesi, Bálint Ternovác, upriamuje pozornosť na študentov jezuitských gymnázií v Rábe, Prešporku a Trnave v 17. až 18. storočí. Nasledujúci príspevok pod názvom *Az iskolamesterek munkaköre a 17-18. században a vizitációs jegyzőkönyvek alapján* od Jozsefa Vilmosa Kolumbána približuje náplň práce učiteľov v 17. až 18. storočí podľa takzvaných platových listín. Eduard Lukáč vo svojej štúdii *Rehoľa piaristov a jej podiel na rozvoji školstva a vzdelanosti na území Slovenska v období novoveku* približuje špecifický príklad piaristov so zameraním na ich prácu v školstve a poskytovaní základného vzdelania

pre najchudobnejšie deti. Monika Bižoňová sa v štúdií *Jezuitské vzdelávanie v Spišskej Kapitule a v Levoči v 17. a 18. storočí* zameriava na charakteristiky jezuitského vzdelávania. Taktiež opisuje vznik prvých jezuitských škôl, ich pravidlá, vyučovacie metódy, kompozíciu a fungovanie v Spišskej Kapitule a Levoči, pričom konštatovala, že „do roku 1556 mala Spoločnosť Ježišova založených už 40 škôl a je zjavné, že ich počet rástol aj naďalej“ (s. 456). József Papvo v svojom príspevku *Az Árva megyei tanítók fizetésemelési ügye 1867-ben*, analyzuje problém zvýšenia platov oravských učiteľov v roku 1867. Opisuje list ministerského radcu Štefana Lipovniczkého oravskému županovi, kde sa opisuje návšteva dolnokubínskeho učiteľa Štefana Tholta a jeho kolegov v parlamente a ich žiadosť o zvýšenie platov. Piata a zároveň posledná časť *Náboženstvo vo vede a umení* obsahuje 5 štúdií. Ondrej Mészáros sa vo svojej štúdií *Konfesionálna určenosť recepcie filozofických ideí v Uhorsku v 17. – 19. storočí s akcentom na filozofický život v hornom Uhorsku* zaoberá problematikou filozofického života, takzvanú verejnú a školskú filozofiu, ktorá bola ovplyvňovaná konfesionálnym vývojom v Uhorsku. Rudolf Dupkala v príspevku *Filozofia na evanjelickom kolégiu v Prešove v 17. storočí* približuje rôznorodosť a prijatie európskej filozofie, ktorá spôsobovala stále ideologické nezhody na evanjelickom kolégiu v Prešove v 17. storočí. Erika Kiss sa vo svojom príspevku *Protestáns úrvacsora-edények feliratai a reformáció első századaiban* zaoberá nápismi a textami na liturgických predmetoch ako nástrojmi na reprezentáciu vybranej cirkvi v Uhorsku. Gábor Veres

v nasledujúcom príspevku *Hersteller von Bemalten Kirchenholzdecken und Kirchenmöbeln vom 17. bis zum 19. Jahrhundert im Nordöstlichen Teil des Karpatenbeckens* opisuje maľované, drevené, chrámové stropy a nábytky v severovýchodnej časti Uhorska. Autor upriamuje pozornosť na gemerských majstrov a neskôr na presun stolárskeho centra do Miškovca. Martin Javor v príspevku *Andrej Budiš st. – vinohradník, farár, v Srednom a užhorodský dekan* približuje život a dielo Andreja Budiša st. v rôznych aspektoch 19. storočia.

Zborník *Cirkev a náboženstvo v Uhorsku v ranom novoveku* predstavuje komplexný obraz o konfesionálnom vývine v Uhorsku v období raného novoveku. Množstvo historikov, ktorí k danej problematike prispeli výstupmi zo svojich výskumov, je zárukou vysoko erudovaného zborníka.

Dominik Havrila

* * *

ČERNÝ, Daniel (ed.). Zamošská synoda. Bratislava – Roma : Slovenský historický ústav v Ríme – Istituto Storico Slovacco di Roma, 2021. 239 s. ISBN 978-80-973315-4-2.

Pri príležitosti 300. výročia synody v poľskom meste Zamość pripravil kolektív autorov pod vedením Daniela Černého zborník venujúci sa tejto udalosti z cirkevno-právneho a historického pohľadu. Kolektív autorov je tvorený Cyrilom Vasiľom SJ, Martinom Mrázom, Danielom Galadзом, Markom Durlákom, Andrásom Dobosom, Jozefom Ivanom, Robertom Rapljenovićom a Davidom M. Petrasom. Zbor-

ník je rozdelený na dve časti. Prvú časť tvoria štúdie spomínaných autorov a druhá časť je samotný preklad provinciálnej synody.

Autorom prvého príspevku s názvom *Zamošská synoda, prejav synodality východných katolíckych cirkví v kontexte 18. storočia* je Cyril Vasiľ SJ. Autor približuje podrobný prehľad prerokovaného materiálu synody, priebeh jednotlivých synodálnych zasadnutí, závery, mená účastníkov, ale aj pozadie uskutočnenia synody v Zamošči. Príspevok s názvom *Postavenie Mukačevského biskupstva v rámci uhorskej cirkvi* pripravil Martin Mráz. Autor sa už dlhodobo venuje tejto problematike, ako aj cirkevnej tradícii už od štúdií v Ríme. Vďaka znalosti širšieho kontextu predstavil dejinné súvislosti do kontextu s postavením mukačevských vikárov, ktorí, ako vyplýva z početnej argumentácie, nemali status obradových vikárov, ale apoštolských vikárov, vďaka čomu mali iné právomoci a neboli podriadení jágorským rímskokatolíckym biskupom. Autor Andráš Dobos je autorom štúdie *Zamošská synoda a nejasnosť vo vzťahu k nej v Mukačevskom biskupstve*, kde predstavil otázku platnosti záverov synody v Mukačevskom biskupstve a vyvracia mnohé často opakované demagogické tvrdenia, ktoré nekorešpondujú s archívnym výskumom. Štúdiu s názvom *Latinizácia v ruténskej metropolii Pittsburgh v Spojených štátoch amerických* pripravil Dávid Petras. Autor predstavil svoje východiská vo vzťahu k latinizácii gréckokatolíkov v USA, ktoré mnohí spájajú práve ako dôsledok synody v Zamošči. Následne je to štúdia, ktorej autorom je Robert Rapljenović, a to *Vzťah cirkvi a štátu a jeho vplyv na*

gréckokatolícke reformy, kde približuje dejiny gréckokatolíkov v Chorvátsku a paradox, že latinizačné vplyvy pochádzali práve z kontaktu miestnej cirkvi s Mukačevom a Ľвовom. Dejinnými dôsledkami, ktoré priniesla synoda, sa trojica autorov zaoberala v samostatných štúdiách. Jozef Ivan pripravil štúdiu *Autorita Zamošskej synody v súčasných ustanoveniach o manželstve v Kódexe kánonov východných cirkví (CCEO)* približuje špecifiká záverečných ustanovení synody, ktoré majú vplyv až dodnes v súvislosti s právnymi otázkami gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Marko Durlák pripravil štúdiu *Záväznosť slávenia božských chvál na pozadí Zamošskej synody*, kde priblížil dôsledky synodálnych záverov na modlitbový život so zreteľom na územie Mukačevského biskupstva. Príspevok je popretkávaný konkrétnymi príkladmi, pričom poukazuje na stav pred a po synode. Autorom poslednej štúdie je Daniel Galandza, ktorý pripravil text s názvom *Zjednotenie, Prijímanie a Premenenie. Tristo rokov po miestnej synode v Zamošči*. Autor vykonáva exkurz v histórii chápania Eucharistie v rámci Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi, kde približuje obdobie od Zamošskej synody po súčasnosť.

V závere je priložený preklad synodálnych článkov, ktoré pripravil Marek Púčik. Je veľmi potrebné poznamenať, že nejde o totožné články, ktoré preložil Martin Slaninka a Anton Semeš, ktoré na vydanie pripravili v roku 2000. Rozdiel spočíva v úpravách a úplnosti prekladaného diela, nakoľko vydanie z roku 2000 vychádza z druhého vydania článkov z roku 1858, aktuálne prekladaný preklad vychádza z prvého vydania z roku 1724. Preklad je výbornou

pomôckou, ktorú môžu oceniť zvlášť bádatelia, ktorí neovládajú latinský jazyk.

Kniha vyšla v čase, keď si pripomínal Slovenský historický inštitút v Ríme osobnosť Michala Lacka, pričom k jeho osobe boli podobne pripravené publikácie. Samotný autor sa intenzívne venoval dejinám gréckokatolíckej cirkvi v uniaľnom období. Práve aj otázka Zamošskej synody je jednou z etáp v dejinách gréckokatolíkov v období medzi Užhorodskou úniou (1646) a erigovaním Mukačevskej diecézy (1771). Autori tak symbolicky nadväzujú na výskum, ktorý realizoval profesor Lacko.

Vavrinec Žeňuch

* * *

KOLLÁROVÁ, Ivona. *Tajne.*

Nebezpečná myšlienka

a netransparentnosť komunikačných sietí v čase nepokoja (1789 – 1799).

Bratislava : VEDA SAV, 2020. 213 s.

ISBN 978-80-224-1822-5.

V roku 2020 predložila historička a špecialistka na dejiny knižnej kultúry Ivona Kollárová odbornej verejnosti svoju štvrtú vedeckú monografiu s názvom *Tajne*. Keď sa na konci 90. rokov u nás objavil slovenský preklad knihy Paula Veyneho *Ako písať o dejinách*, utkvel recenzentke v pamäti výrok filozofa o tom, že dejiny potrebujú nielen fakty ako stopy, ale najmä „zápletku“. Fakty neexistujú izolovane, ale sú medzi nimi „spojenia“ (Veyne 1998, s. 27). To je presne to, čo knihe Ivony Kollárovej nechýba – spojíva medzi faktami v podobe zápletky a snaha autorky cez svoju interpretáciu faktov a súvislostí vysvetliť čitateľovi kontext generujúci

ich významy. Napriek faktografickej sýtosti, je to zaujímavé čítanie postupne rozkrývajúce autorkine nosné idey, ich vrstvenie a cestu k syntéze.

Písať o jednom krátkom časovom intervale, povedzme o poslednej dekáde 18. storočia, naplnenom určitým typom udalostí nadväzujúcich na spoločenské pohyby a zmeny, zostať koncentrovaný na jednu tému v mnohosti jej prejavov, pritom mať zápletku ako niť odvíjajúcu rozprávanie, to je doslova kumšt. Nebeletristicky písaná história, – ktorá síce je zaľudnená postavami, ale nie sú to postavy s ich emóciami a duševným vývojom – sa nepíše ľahko. Totiž tu sú zvyčajne fakty a ich mnohosť povýšené nad ich mnohorozmernosť, viacznačnosť či príbeh, do ktorého ich beletrista vpletá akosi prirodzene. Historik je niekedy v nevýhode, a to pri témach, kde chýba rozuzlenie príbehu a katarzia, o to viac sa však očakáva syntéza a logické odvodenie nového typu poznania.

Autorka veľmi zrozumiteľne a s veľkým odborným nadhľadom formuluje svoje ciele a svoje idey, cez kľúčové slová pomenúvajúce jej úsilie. Hneď na začiatku musím s uznaním konštatovať, že nie je zvyčajné, aby už v úvode autor monografie podal nanajvýš výstižný a precízny opis zvolenej metodológie a myšlienkových zdrojov práce, ako to urobila I. Kollárová. Toto veľmi oceňujem, ba považujem za tzv. „good example“ či „good practice“. Kniha je syntézou, ktorá sa úspešne týči nad mnohými rokmi výskumov, podložených pramenne, ale rovnako aj partikulárnymi vedeckými teóriami vyabstrahovanými zo širšieho okruhu prác iných autorov zapadajúcich do rámca riešenia podobných problémových

okruhov. Keďže zapadá do širšieho stredoeurópskeho kontextu, daného niekdajším postavením a geografickou polohou Uhorska (jeho severnej časti) v habsburskej monarchii, prináša inovatívne pohľady na budovanie komunikačných sietí a čitateľské návyky, zaslúžila by si určite aj cudzojazyčné vydanie.

Vráťme sa však späť k podstate zápletky, ktorou je hľadanie a vylepšovanie mechanizmov (paralelne s ich súdobou kritikou a obchádzaním), ktoré vládnuca moc vyvíjala na to, aby po roku 1789 vytesnila svoj „strach z rozšírenia myšlienok revolúcie“ (s. 9), revolúcie ako takej a osvietenstva, týkajúcich sa ľudskej slobody a slobody myslenia. Základnou vrstvou je snaha o zahatanie šírenia osvietenských ideí a reformných snáh Jozefa II. (1780 – 1790) po jeho smrti, sprísnením procedúr potláčajúcich slobodu slova cez posilňovanie cenzúry a všetkých jej dôsledkov. Autorka pre svoj výklad používa dve metafory dejín komunikácie, prvou je „toxicita ideí“ ako zdroj konania (postihujúcich i postihovaných). Druhou sú „neviditeľné siete formované ako kompenzácia dozoru a tlaku“ (s. 7), kde postihovaní alebo potenciálne postihovaní rozohrávajú svoje hry, kreujú svoje stratégie a obranné mechanizmy. Nectia si vždy pravdu, napriek tomu viac-menej už v prvom pláne vzbudzujú sympatie. Ale deje sa tak aj v na vyššej úrovni, keďže z dnešného hľadiska idey slobody slova a zmyšľania, libertinizmu, deizmu atď. majú svoje prirodzené miesto v našom mentálnom pluralitnom nastavení, a nie je na škodu uvedomiť si, kto a kedy tento zápas musel vybojovať a ako dlho to trvalo.

Jednotlivé kapitoly možno vo Veynovskom zmysle považovať za „príbehy“. Niektoré sú problémovo orientované (*1 Tajná tlačiareň*, *2 Spiritus gallicus*, *3 Tajný knižný obchod*), dejú sa na pozadí dôležitých politických udalostí (zmena panovníka, uhorské snemy, vyšetrovania, postihy a i.), iné sú zaľudnené konkrétnymi postavami, ich tvorbou a na nej ilustrovanými druhovými variabilitami literárnych útvarov od rozmerných pojednaní, pamätí, či aj románov, k mikrorozmerom sveta citátov v pamätníkoch (štambuchoch) či niekoľkoveršových básní (*5 Ludia v sieti*, *6 Zverejniť – utajiť*). V ich kontrapunkte dokázala autorka vyskladať starostlivo budovaný obraz o vytýčenom fenoméne a zhmotniť ideu knihy. Je ňou neustále sa vynárajúca otázka, „kde sú hranice slobody slova a aké myšlienky sú pre spoločnosť naozaj nebezpečné“ (s. 7).

Za vcelku dôležité je upriamiť pozornosť čitateľa osobitne na kapitolu *4 V tieni*. Autorka tu spracúva v našej historiografickej spisbe zatiaľ dosť ojedinelo traktovanú tému ateizmu, jeho súdobého chápania a boja proti nemu v duchu presvedčenia, že úlohou cenzúry ako predĺženej ruky štátnej moci, je prevencia a rôzne typy intervencií s cieľom chrániť mravy, štát a náboženstvo. Akékoľvek jemné deistické nuanasy sa v súdobom ponímaní ukazujú ako nebezpečné z hľadiska etatistického poňatia monarchie a úlohy monarchu, pričom nástrojom na udržanie moci je udržiavanie náboženského povedomia (a žiadúcej konfesie), či už ide o ľud, stredný stav alebo intelektuálnu elitu reprezentovanú šľachtou a magnátmi. Tu autorka rozkrýva a objasňuje zo zorného uhla vytýčenej témy knihy

dôvody, prečo akýkoľvek pohyb vo filozofii prinášal obavy a prehnané reakcie zo strany moci (úplne typickým príkladom je zákaz šírenia a vyučovania Kantovej filozofie na konci 18. storočia).

Kniha prezentuje zápas dvoch ideí, a to slobody tlače verzus potreby cenzúry, ktorá mala ochraňovať bezpečnosť a záujmy štátu, morálku spoločnosti a mravy odôvodňované náboženským povedomím. Medzi tým sa utvárali štandardné a menej štandardné až obskúrne komunikačné siete. Vychádzali z dvoch zdrojov: ekonomických záujmov producentov a šíriteľov produktov na knižnom trhu, ale rovnako aj z presvedčenia, že len sloboda tlače je „*hnacím prvkom rozširovania národného poznania a zušľachťovania národa prostredníctvom dobrej literatúry a neprináša nijaké nebezpečenstvá*“ (s. 62). Ak abstrahujeme od konkrétneho časopriestoru, kde autorka nachádza stopy udalostí a odvodzuje z nich svoje závery, určite môžeme konštatovať, že čitateľ nájde odpovede aj na všeobecnejšie otázky, teda určité univerzálie, ktoré riadia ľudskú komunikáciu.

Pri interpretácii prameňov autorka parafrázuje vyhlásenia predstaviteľov jednotlivých stolíc v ich reakciách na sprisňovanie predpisov a vyslovujúcich sa v prospech zachovania slobody tlače, ktoré prinášajú veľmi svieže, ba aj dnes aktuálne postrehy obhajujúce dôležitosť kníh a čítania: „*absencia preventívnej cenzúry nielenže nie je pre spoločnosť škodlivá, ale samotnej krajine bude pomáhať v jej kultúrnom a intelektuálnom rozvoji*.“ (s. 63). „*Pravda sa má vynoriť v kontexte rôznych názorov. Prísnosť cenzúry ubližuje rozumu, plodí barbarstvo a barbarstvo zbavuje*

ľudskosti. Naopak, sloboda tlače formuje múdrosť a vychováva občanov. Mysel sa kultivuje čítaním.“ [...] „*Účel občianskej spoločnosti je dosiahnutie šťastia, zákaz slobodne komunikovať ide proti tomuto účelu a ide proti samotnej prírode*. [...] *Komunikácia napomáha pokroku a poznaniu, teší ľudí, dáva im pokoj a zlepšuje život. Knihtlač je božský vynález a dar pre ľudstvo. Šťastie národa závisí od jeho osvietenia a vzdelania. Zákaz knihy plodí temno, duchovné zajatie a nekultivovanosť národa*.“ (s. 65).

Ivona Kollárová vo svojej monografii využila všetky štandardné metódy vedeckej práce, od heuristiky, analýzy, komparácie prameňov, interpretácie a i., ktoré prinášajú výsledky spĺňajúce najvyššie kritériá kladené na tento typ publikácie. Pridanou hodnotou je skutočnosť, že kniha je pútavým čítaním. Autorka veľmi dobre pochopila metodologickú výzvu, ktorú predstavujú obmedzenia prameňa a hľadanie spôsobu, ako „*odkryť, pomenovať a interpretovať to, čo malo zostať a zostalo neviditeľné, neverejné a utajené*“ (s. 19). Dokázala nájsť syntetizujúci koncept udržiavajúci v myšlienkovom celku rozbiehajúce sa témy, pritom svoj koncept pretavila do „*čiasťkových a vzájomne do seba zapadajúcich námetov tak, aby viedol čitateľa labyrintom faktov k zámeru a interpretácii nových poznatkov*“ (s. 19). Napokon dokázala svoj zámer logicky sumarizovať a vytýčiť jeho základné piliere: „*Pochopiť osvietenstvo v jeho šírke, vnímať cirkuláciu ideí, vráťane radikálnych a okrajových, znamená odvrátiť pozornosť od verejného a kontrolovaného k neveřejnému a nekontrolovanému. Takéto*

definovanie objektu výskumu vedie ku konštituovaniu literárneho podsvetia a komunikačnému suterénu ako dosiaľ málo povšimnutej, ale dôležitej súčasti antropológie neskorého osvietenstva“ (s. 189).

Dejiny knižnej kultúry sú plné zápletiiek, ich súčasťou je boj proti nezmyselnej, svojvoľnej či nenáležito prísnej cenzúre, ktorý je súčasťou stáročia prebiehajúceho boja za slobodu nášho myslenia. Ak obrátíme pozornosť smerom k dnešku, je to poučné čítanie, aj keď stojíme akoby na opačnej strane barikády. V priestore, v ktorom dnes žijeme (vynechajúc teraz existujúce neslobodné totalitné režimy), je slobody slova pomerne veľa, cenzúra je málo. Niežeby sme za ňou smútili, napokon nie je to tak dávno, čo sme s ňou v našom geopolitickom priestore zápasili podobne ako aktéri z monografie Ivony Kollárovej. Cenzúra v slobodnom svete nemá miesto, a to nielen preto, že odhaľuje ako si režim sám uvedomuje svoje slabiny, avšak volanie dnešných „sietí komunikácie“ po regulačných mechanizmoch má svoje opodstatnenie. V 21. storočí však konštitúciu týchto mechanizmov už nie je možné založiť na reštrikcii, ale iba na sebaregulácii danej kvalitnou výchovou a vzdelávaním vedúcimi ku kritickému mysleniu, hodnotám humanity a slušnosti presadzovaným na základe aspoň elementárnej ľudskej spravodlivosti a solidarity. V časech fake-news je to naozaj veľká výzva. Práve vďaka minulosti akosi lepšie chápeme problémy dneška, podstata však zostáva.

Slávka Kopčáková

**DERFIŇÁK, Patrik –
WIERZBIENIEC, Waclaw. *Židia
a ich pamiatky. Žydzi i ich zabytki.*
Prešov : Prešovská univerzita
v Prešove, 2020. 106 s.
ISBN 978-80-555-2569-3.**

Tematika židov na našom území a v susedných krajinách púta v posledných rokoch pozornosť ako historikov, tak aj širokej verejnosti. Aby sme pochopili, aké bolo židovské obyvateľstvo, ako fungovalo, je nevyhnutné poznať dejiny židovských komunít v jednotlivých obciach, mestách, regiónoch či krajinách. Príkladom takto zameraného výskumu pretaveného do kolektívnej publikácie je aj kniha autorov Patrika Derfiňáka a Waclawa Wierzbienieca s názvom *Židia a ich pamiatky*. Dvojazyčná publikácia na 106 stranách približuje historický vývoj židovského obyvateľstva v prostrední strednej Európy, ktoré sa tu postupne usádzalo od 18. storočia. Predmetná publikácia je výstupom z *Programu cezhraničnej spolupráce Interreg V-A Poľsko-Slovensko 2014-2020, „Turistické cesty slovensko-poľského pohraničia ako nástroj odborného vzdelávania pre udržanie mladých ľudí v regióne“*.

Prvá kapitola sa venuje opisu, vzniku, vývoju a formovaniu židovského spoločenstva až po priebeh druhej svetovej vojny v poľských dejinách. Prvé židovské komunity sa na tomto území začali objavovať už v priebehu 13. storočia, kde mohli slobodne realizovať svoj obchod. Neskôr sa tak stalo Poľské kráľovstvo rajom pre židov, pretože pre nich predstavovalo až do 17. storočia bezpečné útočisko po vyhnaní z iných krajín Európy. Život židov však ani tu nebol celkom „dokonalý“ a objavovali

sa tu aj problémy v koexistencii s kresťanmi či spory a nedorozumenia priamo v židovských komunitách. Neistá politická situácia, epidémia, chudoba, šíriaca sa protireformácia a v neposlednom rade delenie Poľska a vytýčenie nových hraníc spôsobovala postupné oslabenie Poľsko-litovskej únie a prirodzene sa zhoršovala aj situácia židov na tomto území. Pri delení Poľska sa existenčné podmienky začali líšiť v závislosti od prostredia, v ktorom sa ocitli. Aj napriek tomu židovské obyvateľstvo v Poľsku predstavovalo v období pred druhou svetovou vojnou najväčšiu židovskú komunitu v stredoeurópskom priestore.

O židoch v slovenských dejinách pojednáva druhá kapitola. Autori v nej rovnako opisujú priebeh príchodu, existencie a vzájomných vzťahov na tomto území. Obdobie 18. storočia je pre vývoj židovskej komunity na tomto území kľúčové, pretože sa tu začalo usádzať mnoho židovských rodín z korunnej Haliče, Čiech, ale aj z ďalších území. Práve v tomto časovom horizonte si tu začali židia vytvárať spoločenstvo a vďaka ich schopnostiam, súdržnosti i vzdelanosti, výbornému obchodu, znalostiam vo finančníctve, ale aj poľnohospodárskej výrobe sa tu dokázali presadiť medzi miestnou či regionálnou elitou. K celkovému zlepšeniu spoločenského života židov prispelo na sledovanom území nariadenie Jozefa II. V priebehu 19. storočia začal výrazne stúpať vplyv židovskej komunity. Svedčia o tom účtovné knihy, podpora študentov, výstavba synagóg, slobodné prevádzkovanie remesla a obchodu i získavanie pozemkov. Rozmach pribrzdi len krízy. Spomeňme napríklad len choleroú epidémiu v hornouhor-

ských stolicách zo začiatku 30. rokov 19. storočia, revolučné ťaženia v rokoch 1848 až 1849 a nakoniec i prvá svetová vojna, ktorá priamo zasiahla i územie dnešného Slovenska. Mnoho židov z obavy postupu ruských vojsk radšej utieklo do vnútrozemia krajiny. Až po roku 1918 so vznikom prvého spoločného štátu Čechov a Slovákov sa pre židovskú komunitu v novoutvorenej republike začína nová etapa, ktorá im umožňovala aktívne participovať na dianí v krajine.

Nasledovné kapitoly v publikácii sa venujú pamiatkam židovskej kultúry na území Prešovského samosprávneho kraja. Za najvýraznejší doklad židovskej existencie v tomto prostredí možno považovať synagógy, svätostánky, modlitebne, školy, mikve a iné, ktoré autori uviedli v jednotlivých mestách a obciach na tomto území. Medzi najvýznamnejšie lokality s početnou židovskou komunitou možno zaradiť napr. Prešov, Bardejov, Zborov, Sabinov i Pečovskú Novú Ves. Piata kapitola je venovaná pamiatkam spojeným so židovskou kultúrou na území Podkarpatského vojvodstva, v ktorej sa autori rovnako zamerali na jednotlivé preukázateľne významné lokality židovskej komunity. Opäť spomenieme tie najvýznamnejšie, a to napr. Dukla, Jarosław, Przemyśl či Rymanów. Súčasťou tejto poslednej kapitoly je aj dodatok k publikácii o židoch, ktorého autorom je Waclaw Wierzbieniec. Autor v ňom pokračuje a rozširuje ho o ďalšie významné oblasti obsadené židmi, ktorí v nich zanechali svoje kultúrne bohatstvo.

Autorom sa podarilo priblížiť dejiny židov na území Slovenska, Poľska, ale aj historickom pohraničnom

priestore týchto štátov a predovšetkým poukázať na vzácne židovské pamiatky so zameraním hlavne na synagógy, rituálne a svetské budovy i cintoríny, ktoré vznikli z činnosti práve tejto skupiny obyvateľstva.

Dagmar Kašprišinová

* * *

DUDEKOVÁ KOVÁČOVÁ,
Gabriela. *Človek vo vojne. Stratégie*
prežitia a sociálne dôsledky prvej
svetovej vojny na Slovensku.
Bratislava : VEDA, Historický ústav
SAV, 2019. 326 s.
ISBN 978-80-224-1786-0.

V rokoch 2014 až 2018 si celá spoločnosť pripomínala jednotlivé udalosti prvej svetovej vojny, ktorú vtedajší súčasníci nazvali Veľkou vojnou. Po celom svete sa konalo množstvo pietnych podujatí, vedeckých konferencií, odborných seminárov, bojových ukážok či kultúrno-spoločenských akcií, na ktorých rečnili štátni predstavitelia a členovia rôznych inštitúcií zaoberajúcich sa udalosťami prvej svetovej vojny. Práve vďaka nedávnemu výročiu sa obdobiu prvej svetovej vojny, ktorá na prelome rokov 1914 až 1915 zasiahla aj priamo územie súčasných okresov Svidník, Bardejov, Stropkov, Medzilaborce, Snina a Humenné, začala systematicky venovať aj akademická obec, regionálni historici či laickí bádatelia. Nemožno prehliadnuť zvýšenú produkciu odborných i populárno-náučných publikácií, spomienkovej literatúry či edovaných prameňov a taktiež aj množstvo vedeckých článkov v odborných recenzovaných periodikách, ktoré počas rokov 2014 až 2018 zahltili knižný trh.

Jednou z odborných publikácií, vy danej síce v roku 2019, ale pripravovanej v oveľa dlhšom časovom horizonte, je aj práca historičky *Historického ústavu Slovenskej akadémie vied* Gabriely Dudekovej Kováčovej, ktorá sa najmä v poslednom období svojho vedeckého bádania zameriavala zväčša na sociálne dopady prvej svetovej vojny na obyvateľstvo mimo frontového nasadenia vojakov, problematiku maskulinity a feminity počas rokov trvania svetovej vojny a každodenný život mužov, žien a detí. Už samotný názov publikácie prezrádza, že sa v nej autorke nebude venovať opisom bojovej činnosti a vojenských operácií predstaviteľov Dohody či Centrálnych mocností. Práve naopak. Historička Dudeková Kováčová sa rozhodla čitateľovi ponúknuť pohľad do každodenného života jednotlivých spoločenským vrstvám naprieč celým územím dnešného Slovenska, pričom prioritne sa zameriava na oblasť západného Slovenska a vtedajšieho Prešporku, keďže práve pre tento región sa jej podarilo nazhromaždiť najviac písomných prameňov.

Autorka zavedie čitateľa do každodenného života obyvateľov Horného Uhorska, ktoré muselo čeliť mnohým výzvam počnúc odchodom mužskej pracovnej sily k vojenským posádkam a následne na bojiská prvej svetovej vojny v období žatevných prác či postupným nedostatkom základných potravín a surovín nevyhnutných pre život. Počas rokov 1914 až 1918 narukovalo do rakúsko-uhorskej armády približne 400 000 mužov z územia súčasného Slovenska. Domov k svojim rodinám sa nevrátilo čosi okolo 69 000 mužov a ďalších takmer 62 000 utrpeľo trvalé fyzické či psychické následky,

s ktorými sa museli po skončení prvého globálneho konfliktu vyrovnáť.

V slovenskej vojenskej historiografii sa v priebehu 20. storočia vyprofilovali štyri základné okruhy výskumu rokov 1914 až 1918 – ozbrojený odpor Slovákov voči monarchii, sociálne nepokoje, dopad ruskej revolúcie, stav spoločnosti v zázemí. Takto zameraný výskum vôbec nereflektoval regionálne špecifiká a pohľad občajného obyvateľa mnohonárodnostnej monarchie „zdola“. Práve na túto problematiku obrátila svoju pozornosť historička Dudeková Kováčová, pričom sa prioritne zamerala na formy adaptácie jednotlivých sociálnych skupín na priame i nepriame ohrozenie vyplývajúce z udalostí prvej svetovej vojny. V úvode autorka ozrejmjuje prínos publikácie, ktorá v sebe skĺbila poznatky, formy a metódy práce z odboru histórie, psychológie a sociológie, čo zreteľne dokazuje prvotná analýza termínu „*stratégie prežitia*“, ktorý sa snaží zaviesť do slovenskej vojenskej historiografie skúmajúcej roky 1914 až 1918. Okrem toho si autorka dala za cieľ vyvrátiť tradične vnímané stereotypy a všeobecne prijímané závery o prvej svetovej vojne, ktoré deformovali povedomie ľudí celé desaťročia.

Hneď úvodná kapitola je venovaná ozrejmovaniu stereotypov, ktoré sa dnes považujú za pravdivé a dogmatické. Spomeňme aspoň jeden stereotyp, ktorý je všeobecne uznávaný a prijímaný ako odbornou, tak i laickou verejnosťou, a to je problematika fanatizmu či vojnového nadšenia na prelome júla a augusta 1914. Všeobecne sa traduje, že muži naprieč celou Európou rukovali do svojich armád s odhodlaním a presvedčením bojovať za svoju vlasť na bojiskách po celom

kontinente. Podobne tomu malo byť aj v Rakúsko-Uhorsku. Avšak na základe početného množstva archívnych prameňov, egodokumentov, odbornej literatúry, dobovej tlače a edovaných prameňov historička Dudeková Kováčová prichádza so záverom, že vojnové nadšenie nebolo až také vysoké, ako to popisovala propagandisticky ladená tlač, ktorej úloha bola zreteľná – ovplyvniť zmýšľanie mladých mužov a vyvolať vlnu patriotizmu, odhodlania a nenávisti voči Srbskému kráľovstvu.

Práve propagande sa autorka venuje v ďalšej časti anotovanej publikácie. Ak si uvedomíme, že vtedajšia spoločnosť získavala informácie len z dennej tlače, tak pre štát je prirodzené, že sa za každú cenu pokúsi ovládnuť jednotlivé redakcie. Štátny aparát si veľmi dobre uvedomoval, že tlač je ideálnym nástrojom na ovplyvňovanie vnútorného presvedčenia jednotlivca i masy bez rozdielu pohlavia, národnosti, sociálneho postavenia, spoločenského zázemia či ekonomických možností. Tlač slúžila štátnym orgánom aj na potláčanie nepokojov a vzbúr. Veď sama autorka kriticky analyzovala stovky strán dobovej tlače a nenašla v nich zmienku o konfliktach či nepokojoch vyvolaných nedostatkom potravín a surovín. I tento jav je prirodzený. Veď nikto z vysokých štátnych úradníkov a tobôž už nie samotný cisár so svojimi najbližšími spolupracovníkmi si nepriali, aby na verejnosť prenikli správy o rabovaní, bitkách či protestoch, na ktorých ľudia hlasnými prejavmi dávali najavo kritický stav svojich zásob.

Štvrtá kapitola je venovaná priamym i nepriamym skúsenostiam z vojny. Veď nie každý mohol počas rokov 1914 až 1918 pocítiť ukrutnosť vojny

na svojej koži, ale i domácnosti vzdialené stovky kilometrov od frontovej línie zaznamenali intenzitu prvého globálneho konfliktu. V tejto kapitole zaujme čitateľa azda najviac problematika týkajúca sa detí, ktoré boli najmä v školskom prostredí formované v súlade s potrebami monarchie tak, aby boli pripravené v budúcnosti hájiť záujmy krajiny na „domácom“ fronte i priamo na bojisku. Školopovinným deťom sa teda do rúk dostávali obrázkové časopisy a knihy, ktoré mali u nich budovať pozitívny vzťah k vojenstvu, pocit spolupatričnosti a hrdosti k monarchii. Posledná piata kapitola je venovaná sociálnym dopadom Veľkej vojny. Ako sme už vyššie uviedli, tak slovenská spoločnosť stratila 69 000 mužov a o čosi nižší počet ľudí – mužov sa ocitlo vďaka následkom bojovej činnosti na okraji spoločnosti. A tak sa nová republika Čechov a Slovákov, ktorá vznikla 28. októbra 1918, musela vyrovnáť nielen s vtedy

nestabilnou politicko-spoločenskou situáciou najmä na juhu krajiny, ale aj množstvom ľudí neschopných zaradiť sa do pracovného procesu. A s tým úzko súvisí *kríza rodiny* či zmeny v sociálnom postavení mužov a žien a iné demografické neduhy.

Prvá svetová vojna predstavuje v dejinách našej spoločnosti dôležitý historický medzník. Každoročne by sme si mali pripomínať nielen samotný vznik Československa, v ktorom sa Slováci mohli slobodne aktivizovať v národnom duchu, ale taktiež by sme mali spomínať na tisícky padlých predkov a obyvateľov vtedajšej monarchie čeliacim každodenným výzvam. Práve mikrohistorický prístup ku skúmaniu dejín nám môže poodhaliť a pomôcť pri rekonštrukcii postojov a názorov jednotlivých sociálnych skupín a taktiež nám pomôže lepšie pochopiť vtedajšiu spoločnosť, ktorá bola vojnou determinovaná i v nasledujúcich rokoch.

Dagmar Kašpříšínová

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

**IN MEMORIAM PROF. ERNST HOFHANSL
(1945 – 2021)**

Pfarrer i.R. Prof. D. Ernst Wilhelm Hofhansl ist in den frühen Morgenstunden des 27. Juli 2021 einem bösartigen Krebsleiden erlegen. Eine Woche zuvor hat er noch in seinem Garten das ihm zum 75. Geburtstag gewidmete Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (Bd. 136/2020 – mit einer Bibliographie des Jubilars) mit Freude und Dankbarkeit entgegengenommen, von seiner lebensbedrohenden Krankheit freilich gezeichnet.

Ernst Hofhansl wurde am 18. März 1945 geboren, absolvierte das Gymnasium in Wien, wo er auch das Studium der evangelischen Theologie aufnahm und beendete. Sein Vikariat absolvierte er am Ökumenischen Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg/Frankreich; dort heiratete er die Tochter eines lutherischen Inspektors/Superintendenten und gründete eine rasch anwachsende Familie. Nach Wien zurückgekehrt widmete er sich als Assistent am Institut für Praktische Theologie liturgiegeschichtlichen Themen; seit 1976 arbeitete er auch im Vorstand der erwähnten seit 1880 bestehenden „Gesellschaft“ mit, beteiligte sich an der Herausgabe des Jahrbuchs, für das er eingehende Studien zur Frömmigkeits-, Theologie- und Fakultätsgeschichte lieferte. 1977 wurde ihm die Leitung des Theologenheimes überantwortet; als Studieninspektor organisierte er ein Internationales Herder-Gespräch und profilierte dieses Haus der Kirche als ein Zentrum der Begegnung zwischen Ost und West. Als Mitglied der Evangelischen Michaelsbruderschaft und des Gustav-Adolf-Vereines forcierte er den Austausch mit Ost- und Südostmitteleuropa, bildete er ein buntes Netzwerk mit den theologischen Ausbildungsstätten in diesem Raum, schon bevor 1996 der Südostmitteleuropäische Fakultätentag für evangelische Theologie (SOMEF) gegründet wurde. Auch daran nahm er Anteil, wie er auch dem Freund bei der Arbeit des Instituts für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes, das 2000 von Wien nach Bratislava übersiedelt wurde, zur Hand ging. Wegen familiengeschichtlicher Bezüge nach Böhmen stellte er seine Kompetenz auch der *Johannes-Mathesius-Gesellschaft* zur Verfügung und nahm an deren Jahrestagungen teil.

Ein wichtiger Schwerpunkt lag an der Verbindung mit Siebenbürgen. Das Theologische Institut in Hermannstadt/Sibiu ursprünglich im Hermannstädter Bischofshaus untergebracht, später als Evangelisch-theologische Fakultät der *Lucian-Blaga-Universität* inkorporiert, zuletzt als Departement einem Institut eingeordnet, bildete jenen Ort, wo er die Praxis seiner kirchlichen Tätigkeit reflektierte, wo er die Theorie der Praktischen Theologie entfaltete und über die

historischen Zusammenhänge von Bildungsprozessen, Reformation und Humanismus nachdachte, wo er sich Rechenschaft gab über die *praxis pietatis* im Kontext von Kirche und Bruderschaft, von volkskirchlichen Strukturen und solchen der Diaspora.

Das war auch die Begründung dafür, dass ihm das Protestantische Institut in Klausenburg/Cluj-Napoca 1998 den Doktorgrad honoris causa verlieh und ihn als *pastor doctus*, als gelehrten Pfarrer und bewährten Dozenten der Praktischen Theologie ehrte. Auch die Universität für Musik und Darstellende Kunst in Graz, wo er seit 1999 einen Lehrauftrag für evangelische Liturgik wahrnahm, würdigte ihren Lehrer auf akademische Weise, indem sie 2005 den Berufstitel „Universitätsprofessor“ beantragte.

Hofhansl war ein begnadeter Lehrer mit einem denkbar weiten Horizont, mit einem Wissen über Zusammenhänge, das seine Gesprächspartner immer wieder faszinierte. Geschichte und Literatur, Geographie und Ökumene, Ethnologie, Philosophie, Theologie und die Frage nach Recht und Gerechtigkeit flossen zusammen und beschäftigten ihn sein ganzes Leben. Eine Festschrift, die ihm zum 60. Geburtstag 2005 gewidmet wurde, trug den Untertitel *„Zur Heimatkunde in Kirche und Welt“* (Wien 2005 – mit einer Bibliographie des Jubilars) und brachte damit seine weitläufigen Interessen auf den Punkt. „Heimat“ war eine wichtige Vokabel im Wortschatz des Verewigten, sie hat nichts mit „Enge“ zu tun, sondern mit „Weite“ und „Tiefe“. Einer seiner Aufsätze nennt Michelsberg in Siebenbürgen und den Mont St. Michel in der französischen Normandie als Eckpunkte eines *„Europa der Kultur und des Geistes“*. Ernst Hofhansl war ein bekennender Europäer, seine Frau Gretel geborene Guerrier aus dem Elsaß und seine drei polyglotten Kinder bestätigen diesen internationalen Wesenszug der Familie auf eindruckliche Weise. Er war ein begabter Kommunikator und hat es verstanden, am *„Wegenetz europäischen Geistes“* weiter zu knüpfen und der Evangelischen Kirche in Österreich eine historische Verpflichtung in Erinnerung zu rufen. Diese Aufgabe wahrzunehmen wird uns bleiben. Wir verneigen uns vor dem treuen Freund und Weggefährten, danken für zahlreiche Anregungen und Initiativen, für viele Impulse im Blick auf die Geschichte des Donau- und Karpatenraumes und werden die Erinnerung an ihn in Ehren halten. R.i.p.

Karl W. Schwarz

Medzinárodné vedecké kolokvium

Protestantská literatúra a knižní kultúra ve střední Evropě v 16. a 17. století Praha, 14. september 2021

Dňa 14. septembra 2021 sa uskutočnilo v Prahe medzinárodné vedecké kolokvium s názvom *Protestantská literatúra a knižní kultúra ve střední Evropě v 16. a 17. století*. Organizátorom podujatia bol Historický ústav Akademie věd ČR.

Na kolokviu sa zúčastnilo jedenásť prednášateľov z troch stredoeurópskych krajín, Českej republiky, Slovenska a Poľska. Ako prvá s referátom vystúpila Klára Komorová z Martina, ktorá sa venovala predstaveniu protestantskej literatúry z obdobia 16. storočia v piaristických a františkánskych kláštoroch. Téma knižníc bola obsahom aj nasledujúceho príspevku Lenky Veselej z Prahy. Vo svojom vystúpení opísala svoj výskum ohľadom rekonštrukcie českých predbielohorských knižníc v portáli Švédskej knižnej koristi z rokov 1646 – 48, ako aj zaujímavé osudy mnohých cenných kníh odvezených z Čiech počas tridsaťročnej vojny. V prvom bloku vystúpení ako posledný referát mala Joanna Milewska-Kozłowska z Warszawy, ktorá predstavila osobu Georga von Schönaicha, jeho knižnicu a jeho knižnú zberateľskú väšeň.

V druhom bloku príspevkov odznali štyri príspevky dominantne venované knižnej kultúre Jednoty bratskej. Ako prvý vystúpil Jiří Just z Prahy s názvom *Knižná kultúra Jednoty bratrské na počátku 17. století*. V podobnej tematike pokračovala Olga Fejtová, ktorá načrtla možnosti, perspektívy, ako aj možné smerovania výskumov knižníc v prostredí Jednoty bratskej v 17. storočí. Otázkam školskej literatúry sa venovala vo svojom príspevku *Školní a vzdělávací literatúra v prostředí jednoty bratrské v předbělohorském období* Markéta Růčková. Druhý blok referátov ukončila Veronika Sladká z Prahy, ktorá predstavila estetické a ideové aspekty výzdoby ivančisko-kralických tlačovín, konkrétne poukázala na iniciály, vinety a nápisovú xylografiu.

Kolokvium uzatvoril tretí blok príspevkov s tematikou stredoeurópskej knižnej kultúry. Ako prvá vystúpila Aneta Kancírová, ktorá predstavila texty pražských nemeckých luteránov po roku 1609 zameraných na kritiku kalvinistického učenia. Prvé bohoslužobné knihy slovenských kalvínov a autorský podiel druhej generácie exulantov z Jednoty bratskej na nich bol názov referátu Petra Kónyu. Problematike obchodu a distribúcie protestantskej literatúry v priestore stredovýchodnej Európy sa venoval Viliam Čičaj. Posledným vystúpením kolokvia bol referát Annamárie Kónyovej, ktorá predstavila Blatný Potok ako významné centrum reformovanej knižnej kultúry v Hornom Uhorsku v prvej polovici 17. storočia.

Na kolokviu odznali zaujímavé a podnetné referáty, mnoho nových informácií a v rámci diskusií nasledujúcich po každom bloku príspevkov bolo možné si vymeniť ďalšie poznatky a skúsenosti, prípadne prepojiť výskumné témy a navzájom sa inšpirovať pre ďalší výskum. Dúfajme, že referáty si bude možné prečítať v budúcnosti aj v tlačenej podobe.

Annamária Kónyová

ZOZNAM AUTOROV

Mgr. Eva Benková, PhD.

Katedra slovenských dejín, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

Prof. PhDr. Viera Bilasová, CSC.

Inštitút etiky a bioetiky, Filozofická fakulta, Prešov-
ská univerzita v Prešove

Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita v Prešove

Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D.

Katedra pomocných vied historických a archivnic-
tví, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

**Doc. Jurij Vasilovič Danilec,
kandidát historických vied**

Katedra archeológie, etnografie a kulturológie
Užhorodskej národnej univerzity

Prof. Dr. Dienes Dénes

Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Mgr. Anna Holešová

Katedra pomocných vied historických a archivnic-
tví, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

Prof. Dr. phil. Emília Hrabovec, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká
fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. PhDr. Martin Javor, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká
fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. PhDr. Jan Kilián, Ph.D.

Katedra pomocných vied historických a archivnic-
tví, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

Dr.h.c. Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Roman Králik, PhD.

Russian language department Medical Institute
RUDN University

Prof. PhDr. PaedDr. Pavel Marek, Ph.D.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Univerzita
Palackého v Olomouci

Doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.

Vysoká škola aplikovanej psychologie, Terezín

PhDr. Andrej Nikulin, PhD.

Katedra kresťanskej pedagogiky a psychológie,
Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská
univerzita v Prešove

Dr. Pap Levente

Sapientia University, Cluj-Napoca

Doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

Katedra biblických náuk, Pravoslávna bohoslovec-
ká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

ThDr. Marie Roubalová, ThD.

Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova
v Prahe

Prof. Katarína Slobodová Nováková, PhD.

Filozofická fakulta, Univerzita sv. Cyrila a Metoda
v Trnave

Doc. ThDr. Alfréd Somogyi, PhD.

Reformovaná teologická fakulta, Univerzita J.
Selyeho v Komárne

PaedDr. Terézia Strédl, PhD.

Pedagogická fakulta, Univerzita J. Selyeho v Ko-
márne

Prof. Dr. András Szabó, DSc.

Pedagogická fakulta, Univerzita J. Selyeho v Ko-
márne

Prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

Katedra cirkevných dejín a byzantológie, Pravo-
slávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita
v Prešove

Doc. PhDr. Ondrej Štefaňak, PhD.

Katedra sociológie, Filozofická fakulta, Univerzita
Konštantína Filozofa v Nitre

Dr. Tömösközi Ferenc

Reformovaná teologická fakulta, Univerzita J.
Selyeho v Komárne