Historia Ecclesiastica 2023/1

Historia Ecclesiastica

Ročník XIV.
2023
č. 1

Z obsahu

STREDOVEKÝ KOSTOL SV. ULRICHA V TRNAVE V HISTORICKÝCH SÚVISLOSTIACH
The medieval church of St. Ulrich in Trnava in historical context
Vladimír RÁBIK

KONFESIONÁLNE POMERY V SABINOVE V 16. – 18. STOROČÍ
Confessional conditions in Sabinov in the 16th - 18th centuries
Peter KÓNYA

A RÓMAI NÉMET–MAGYAR KOLLÉGIUM ÉS SZENTELÉSI ANYAKÖNYVE
The Roman German-Hungarian College and its Ordinance Book
TUSOR Péter

VYDAVATEĽSTVO PREŠOVSKEJ UNIVERZITY

HISTORIA ECCLESIASTICA

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

Ročník XIV. **2023** **číslo 1**

Redakčná rada:
Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc., Prof. Dr. Buzogány Dezső, Dr. Czenthe Miklós, Prof. Dr. Dienes Dénes, Doc. PhDr. Martin Javor, PhD., Mons. Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD., PhDr. Eva Kowalská, DrSc., prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Prof. RNDr. René Matlovič, PhD., Dr. Pálfi József, Prof. Dr. Papp Klára, PhD., doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD., Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., Univ. Prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz, Prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec, doc. Dr. Püski Levente, doc. Dr. Władysław Tabasz, Prof. Dr. Lukács Olga, PhD., Doc. Dr. Ugrai János, doc. ThDr. Attila Lévai, PhD.

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

Preklad rezumé:
Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:
Mgr. Lucia Šteflová, PhD.; Mgr. Klaudia Sokolová

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

Dátum vydania:
september 2023

Tlač:
Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu

Evid. číslo: EV 4273/11
ISSN 1338-4341

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

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

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok –Artykuły 3

SPIŠSKÝ PREPOŠT JÁN A VÝZNAM JEHO TESTAMENTU Z ROKU 1348 3
John, Provost of Spiš Chapter, and the Consequences of his Last Will of 1348
Jaroslav NEMEŠ – Marek ĎURČO

STREDOVEKÝ KOSTOL SV. ULRICHA V TRNAVE V HISTORICKÝCH SÚVISLOSTIACH 18
The medieval church of St. Ulrich in Trnava in historical context
Vladimír RÁBIK

PÁLOS KOLOSTOROK UNG- ÉS BEREG VÁRMEGYE TERÜLETÉN
A XIV – XVII SZÁZADBAN 27
Paul´s monasteries in Ung and Bereg counties in the 14th – 17th centuries
FERKÓ Okszána

KONFESIONÁLNE POMERY V SABINOVE V 16. – 18. STOROČÍ 45
Confessional conditions in Sabinov in the 16th - 18th centuries
Peter KÓNYA

PROTESTÁNS LITURGIAI KAPCSOLATOK A 17. SZÁZADI ERDÉLY
ÉS FELVIDÉK KÖZÖTT 71
Protestant liturgical contacts between Transylvania and Upper Hungary in 17th Century
KURTA József Tibor

A RÓMAI NÉMET–MAGYAR KOLLÉGIUM ÉS SZENTELÉSI ANYAKÖNYVE 82
The Roman German-Hungarian College and its Ordinance Book
TUSOR Péter

ČORBOVA KRONIKA – SVEDECTVO O CHOLEROVEJ
EPIDÉMII Z ROKU 1831 Z HISTORICKÉHO A JAZYKOVÉHO HĽADISKA 103
Čorba's chronicle – testimony of cholera the epidemic of 1831 from a historical and language point of view
Peter KARPINSKÝ – Lucia ŠTEFLOVÁ

AZ EGYHÁZI KÖZÖSSÉGEK ÉS SZEMÉLYEK TEVÉKENYSÉGE MAGYARORSZÁGON
AZ 1831-ES KOLERAJÁRVÁNY IDEJÉN 121
Activities of church communities and persons in Hungary during the 1831 cholera epidemic
CSATÁRY György – DANCS György

A MUNKÁCSI GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZMEGYE
NEMZETISÉGPOLITIKAI KONCEPCIÓJA (1849. ŐSZ – 1850. TAVASZ) 133
National Political Conception of the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo (Autumn 1849 – Spring 1850)
MOLNÁR Ferenc

ĽUDOVÁ RELIGIOZITA AKO KULTÚROTVORNÝ, IDENTIFIKAČNÝ A REVITALIZAČNÝ
NÁSTROJ V PROSTREDÍ ZAHRANIČNÝCH SLOVÁKOV 150
Folk Religiosity as a Culture-creating, Identifying and Revitalizing Instrument
in the Enviroment of Slovaks Abroad
Ladislav LENOVSKÝ – Katarína SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ

ANGAŽOVANIE KANONIKA ANDREJA CVINČEKA PRI
ZAKLADANÍ KATOLÍCKEJ STRANY V ROKU 1946 168
Involvement of canonist Andrej Cvinček in founding the Catholic party in 1946
Peter OLEXÁK

Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum 179

TEOLOGICKÉ DŮRAZY ZÁKAZU PŘIJÍMAT ÚPLATEK
V KONTEXTU TANACHU A RABÍNSKÉ TRADICE 179
Theological implications of the prohibition of accepting bribes in the context of Tanakh and Rabbinic tradition
Marie ROUBALOVÁ – Ľubomír HLAD – Marian ŠURÁB –Patrik MATURKANIČ – Roman KRÁLIK

CYRILOMETODSKÁ MISIA VO VZŤAHU K ÚZEMIU PANÓNIE.
NEHMOTNÉ A HMOTNÉ INDÍCIE 201
Cyril-Methodian Mission concerning the area of Pannonia. Intangible and tangible evidence
Andrej BOTEK

SYMBOLY JUBILEJNÉHO ROKA AKO POZÝVAJÚCE ZNAMENIA KU KOMPLEXNÉMU
ROZVOJU ČLOVEKA POSTMODERNEJ DOBY
HISTORICKO-TEOLOGICKÁ KERYGMATICKÁ ŠTÚDIA 218
Symbols of the jubilee year as inviting signs to the complex development of man
in the postmodern age. A historical-theological kerygmatic study
Viliam JUDÁK – Ľubomír HLAD – Anton ĎATELINKA – Viliam ZEMANČÍK

GENÉZA A HISTORICKO-SPOLOČENSKÉ SÚVISLOSTI TRANSFORMÁCIE ZÁPADNEJ
CIVILIZÁCIE V 20. STOROČÍ V DIELE PITRIMA SOROKINA 235
Genesis and historical-social contexts of the transformation of western civilization
in the 20th century in the works of Pitrim Sorokin
Kamil KARDIS – Krzysztof REJMAN – Blaise HAMENI

Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –
Reconzje i omówienia 251

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika 314

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok –Artykuły

SPIŠSKÝ PREPOŠT JÁN A VÝZNAM JEHO TESTAMENTU Z ROKU 1348

Jaroslav NEMEŠ – Marek ĎURČO

John, Provost of Spiš Chapter, and the Consequences of his Last Will of 1348
Provost of Spiš Chapter John wrote a will in 1348. He had been ill for a long time and the document was read on his deathbed. More than ten witnesses were present, eight of whom were mentioned by name. The present will, which is still preserved in the Private Archives of the Spiš Chapter, provides historians with four key pieces of information. We have learned from it about the existence of two provostal palaces at the Church of St. Martin, one of which may have been located in the courtyard at the Pažica site. We read about the provost's private curacy near the thermal springs and the vineyard in Buda, which he bequeathed to his successor in office, or to the Spiš Chapter. We added to our knowledge about the fate of two extinct villages: Ivanovce (Iuanusy, today Pavľany-Krigov) and Zotmarovce (Sothmar, situated near today's Letanovce village). Provost John bequeathed parts of the tithes and other receipts of the two aforementioned communities. From these receipts, he established six priestly prebends in Spišská Kapitula. Four were located in St. Martin's Cathedral and the other two in adjacent detached chapels, which do not exist today. Regular Masses were to be celebrated from the income of these prebends. He also donated his crucifix to the main church of Spiš, a collection of decrees and unspecified codices to the library. He designated his burial place there. He donated his breviary to the Church of St. John the Baptist in Krigov. On the basis of the analysed last will, we have gained an idea of the end of the Provost's life and of his chosen priorities he was dealing with at that time.
***Keywords**: Hungary, Slovakia, Ecclesiastical History, Middle Ages, Spišská Kapitula, testaments, Provost John.*

Spišský prepošt Ján bol významnou osobnosťou stredovekých dejín Uhorska, no i regionálnych dejín Spiša. Keďže znenie jeho testamentu z roku 1348 sa nám do dnešných čias zachovalo v originálnom vyhotovení, určite si zasluhuje našu pozornosť.[1] Cieľom tohto príspevku je priblížiť prepoštov život na základe jeho poslednej vôle a vyhodnotiť vzťahy k okolitému spišskému prostrediu, inštitúciám, ľuďom i krajine. Určite je pri tom potrebné vykonať revíziu či korekciu nie-

[1] MV SR, Štátny archív v Prešove, Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči (ŠA LE), Archívny fond Súkromný archív Spišskej kapituly (SASK), sign. XII,1,2. Edícia: DEDEK, C. L. (ed.). *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis III: 1321–1349*. Strigonii : Typis Descristi Gustavus Buzárovitz, 1924, s. 667. Literatúra: HRADSZKY, J. *Initia, progressus ac praesens status Capituli de monte Scepusio*. Szepesváralja : Typis Dionysii Buzás, 1901, s. 341; PIRHALLA, M. *A Szepesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállításáig*. Lőcse : Szepesmegye Történelmi Társulat, 1899, s. 50-51.

ktorých starších záverov a vysvetliť, v čom je zachovaný dokument pre poznanie dejín Spiša kľúčový.

Spišské prepoštstvo a kapitula

Vznik Spišského prepoštstva možno zaradiť spolu so vznikom Spišského komitátu na koniec 12. storočia alebo začiatok 13. storočia, čo dokladá i súčasná odborná literatúra. Čas založenia prepoštstva sa v záveroch jednotlivých prác datuje do rozmedzia rokov 1180 až 1209.[2]

Spišské prepoštstvo sa prvýkrát spomína v najstaršej listine týkajúcej sa Spiša z roku 1209. Prvým známym prepoštom bol Adolf.[3] Existencia úradu prepošta tak nepriamo dokazovala aj prítomnosť kapituly.[4] Spišská kapitula mala spočiatku iba štyroch kanonikov, ale prepošt Lukáš zriadil v roku 1282 ďalších šesť kanonických miest, ktoré obdaroval z vlastných prostriedkov dôchodkami. Začiatkom 14. storočia vzrástol počet kanonikov až na šestnásť.[5] Číslo však nebolo ustálené, napr. v listine z roku 1323 sa spomínalo jedenásť kanonikov.[6]

Podľa starších názorov sídlili prví prepošti na Spišskom hrade,[7] podľa najnovších úsudkov v lokalite „Pažica". Dvorec stojaci na Pažici s predpokladom založenia v 11. storočí mohol byť dočasne využívaný kapitulou v 13. a 14. storočí. Objekt zanikol okolo roku 1400, pričom v nasledujúcich stavebných úpravách nižšie položenej Spišskej Kapituly poslúžil ako zdroj kamenného materiálu.[8]

Testament prepošta Jána

Najstarším zachovaným testamentom spišského prepošta v originálnom vyhotovení je posledná vôľa Mutimíra z roku 1273. Ním zostavený dokument obsahoval cenné informácie k rôznym stránkam života uhorského kléru v 13. storočí.[9] Druhým najvýznamnejším dokladom testamentárnej praxe je posledná vôľa prepošta Jána z roku 1348. Práve ona bude cieľom našej analýzy.

Testamentárna sloboda spišského duchovenstva bola zaistená rovnako ako v celom kráľovstve, garantovali ju uhorskí králi a ostrihomskí arcibiskupi. Týkalo

---

2 OLEJNÍK, V. – LABANC, P. – GLEJTEK, M. *Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I. Od počiatkov Spišskej kapituly po vznik biskupstva*. Ružomberok : Verbum – Vydavateľstvo KU, 2021, s. 15.

3 WAGNER, C. (ed.). *Analecta Scepusii Sacri et Profani. Pars III*. Posonii et Cassoviae : Sumptibus Joannis Michaelis Landerer, 1778, s. 5-6; CHALUPECKÝ, I. Spišská Kapitula. Charakteristika pamiatky. In *Pamiatky a múzea*, ISSN 1335-4353, 1994, č. 5-6, s. 9-10.

4 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 69.

5 *Štátny archív v Košiciach. Sprievodca po archívnych fondoch II*. Bratislava : Slovenská archívna správa, 1965, s. 171.

6 WAGNER, C. (ed.). *Analecta Scepusii sacri et profani. Pars I*. Viennae : Typis Joan. Thomae Nobil. de Trattnern, 1773, s. 312-314.

7 FIALA, A. Sakrálne architektúry v stredovekých opevnených feudálnych sídlach. In *Pamiatky a múzea*, ISSN 1335-4353, 1995, č. 4, s. 19-20.

8 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 71.

9 ŠA LE, SASK, sign. XII,1,1. Edícia: KNAUZ, F. (ed.). *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis II*. Strigonii : Gustavus Buzárovits, 1882, s. 27; HRADSZKY, Initia, progressus ac praesens status Capituli, s. 299-302; KOLLÁNYI, F. *A magyar kath. főpapság végrendelkezési jogának története*. Budapest : Szent István Társulat, 1896, s. 64-66 (to je iba opis testamentu, nie edícia).

sa to tiež slobody nakladania s majetkom. Nakoniec toto právo zakotvili aj do štatútov bratstva spišských farárov z roku 1298.[10] Aby mali testamenty duchovenstva právnu silu a mohli byť vykonané, potrebovali svojich ochrancov. Jedným z nich bol i ostrihomský arcibiskup a župan Tomáš, ktorý v listine z roku 1312 ustanovil, *„že dobro zomrelých kňazov nemôže pripadnúť do rúk laikov a veci odkázané v testamente pre spásu duše nemôžu byť nikým odňaté"*. Tomášov imperatív potvrdil aj jeho nástupca arcibiskup Boleslav v roku 1322 v plnom znení.[11]

Spišský prepošt Ján, ktorý zastával úrad v rokoch 1323 – 1348, je historikom známy najmä vďaka dlhotrvajúcim súdnym sporom o vinice v obci Olaszliszka a okolitým zemplínskym pozemkom, v ktorých zastupoval záujmy Spišského prepoštstva alebo kapituly. Zachovaných je niekoľko listín, ktoré vypovedali o riešení konfliktov oboch spišských cirkevných ustanovizní, resp. ich susedov. Ďalšie spory sa tiahli počas celého funkčného obdobia prepošta, týkali sa hlavne dvoch oblastí kanonického života – cirkevnej jurisdikcie a majetkovej držby.[12] Počas jeho dlhého 25-ročného úradovania začal menovať spišských vikárov. Osoby vymenovaných vikárov dokazovali prepoštovu premyslenú personálnu politiku.[13] Na konci jeho života tiež prišlo k mimoriadnej aktivite smerujúcej k založeniu Spišskej diecézy (1348), ktorá v tomto období ale nebola úspešná.

Podrobnými životopisnými údajmi Jána sa v našom príspevku nebudeme zaoberať, nakoľko sa o to pokúsil historik Peter Labanc. Prepošta spomínal vo svojej prvej práci (2010), štúdii o spišských prepoštoch, ale venoval mu iba zopár viet.[14] O rok neskôr (2011) sa snažil zozbierať všetky listiny, v ktorých Ján vystupoval. Okrajovo si tiež všimol jeho závet, najmä z pohľadu spomenutých familiárov alebo odkazov materiálnych statkov.[15] Napokon, v najnovšej kolektívnej monografii z roku 2021, jeho životu venoval štyri strany a tiež skorigoval niektoré svoje staršie závery.[16]

Výmena na spišskom prepoštskom stolci započala začiatkom roka 1323, vystriedal dovtedajšieho prepošta Henricha. Kanonici si ho ako doktora kanonického práva zvolili 13. februára 1323.[17] Podľa P. Labanca bol vtedy, keď sa stal prepoštom, súčasne kancelárom a vikárom ostrihomského arcibiskupa Boleslava. Pred príchodom na Spiš bol tiež bosnianskym prepoštom (v Đakove). Zároveň pôsobil aj na kráľovskom dvore, kde častejšie prebýval.[18] V cirkevných funkciách pokračoval aj za arcibiskupa Čanáda. Od roku 1338 bol tiež kanonikom Ostrihomskej kapituly a od roku 1339 Vroclavskej kapituly.[19]

10 WAGNER (ed.), Analecta Scepusii sacri et profani I, s. 266-268.

11 WAGNER (ed.), Analecta Scepusii sacri et profani I, s. 310-312.

12 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 22.

13 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 25.

14 LABANC, P. Spišskí prepošti 1301 – 1511. In *Z dejín Spišského prepoštstva*. Ľuboslav Hromják. Spišské Podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka, 2010, s. 123.

15 LABANC, P. *Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky)*. Trnava; Kraków : FF TU; Towarzystwo. Słowaków w Polsce, 2011, s. 116-130.

16 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 22-25.

17 LABANC, P. Spišskí prepošti 1301 – 1511, s. 123.

18 LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 116-117, 119.

19 LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 126.

Na Spiši sa počas celého dlhého funkčného obdobia zdržiaval iba príležitostne, keďže plnil mnoho iných úloh. V niektorých obdobiach tu pobudol dlhšie, inokedy kratšie. Minimálne posledné dva roky svojho života však na Spiši permanentne prebýval, keďže bol chorý a v staršom veku.[20] V máji roku 1346 si sťažoval na vek a dlhotrvajúcu chorobu, keď riešil spor ohľadom užívania Marcelovho hradu a území, ktoré k nemu patrili.[21] Svoj závet nechal spísať a potvrdiť 15. augusta 1348, cítiac svoje chatrné zdravie a blížiaci sa koniec života.

Prepis testamentu prepošta Jána publikovala Marcela Duľová vo svojej diplomovej práci v roku 2009,[22] jeho slovenský preklad uverejnil Marek Ďurčo v Slovenských národných novinách v roku 2010.[23] Prepis textu alebo regesty vyšli aj v troch pramenných edíciách (1924, 1997 a 2015).[24] My sme však pracovali s originálom na pergamene, kde sme mohli jednotlivé časti prekontrolovať a skorigovať. Text závetu sa zachoval v pôvodnom vyhotovení uvedený v notárskom inštrumente notára Pavla. To, že sa nám zachovalo celé znenie, nie je pri testamentoch taký častý jav, skôr výnimka. Hoci bol pergamen mierne poznačený vodou, nie je poškodený. Nenesie však žiadne stopy pečatenia.

Na chrbte listiny zostal pôvodný regest vytvorený gotickým písmom: „*Testamentum Ioannis Praepositi*". Pôvodne bola listina uskladnená v archívnej kapse číslo 1 a zavesená, ako všetky cenné archiválie, vo veži Kostola sv. Martina v Spišskej Kapitule. Konkrétne bola zložená na tri diely a zviazaná do fascikla číslo 1, najprv pod poradovým číslom 3, a potom 8.[25] Keď boli listiny prekladané z vakov do drevených skríň, pravdepodobne v 2. polovici 15. storočia alebo v 16. storočí, bol testament označený novou signatúrou: Scr(inium) 12. Fas(ciculum) 1. N(umerum) 2. Táto signatúra je v Súkromnom archíve Spišskej kapituly platná dodnes. Na chrbte vznikol i nový dlhší regest zaznačený humanistickým písmom, vyhotovený pravdepodobne v 18. storočí, ale so skomolenými miestnymi názva-

[20] LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 119.

[21] „Ipsum magistrum Johannem prepositum Scepsiensem tempus senectutis, langorque continue infirmitatis [...]" Listinu krajinského sudcu Pavla o spore prepošta Jána s opátom cisterciteského opátstva v Spišskom Štiavniku z 11. mája 1346 publikuje RÁBIK, V. Marcelov hrad na Spiši a okolnosti jeho držby v stredoveku. In *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša*. Levoča; Wrocław : Kláštorisko, 2003, s. 322-323.

[22] DUĽOVÁ, M. *Testamenty cirkevných hodnostárov na Spiši* : diplomová práca. Ružomberok : FF KU, 2009, s. 41-47.

[23] ĎURČO, M. Dva testamenty spišských kanonikov zo 14. a 15. storočia. In *Slovenské národné noviny*, ISSN 0862-8823, 2010, č. 14-15, s. 16.

[24] DEDEK (ed.), Monumenta Ecclesiae Strigoniensis III, s. 667-668, č. 877. V dlhší regest v maďarskom jazyku vydal: SEBŐK, F. (ed.). *Anjou-kori oklevéltár. XXXII, 1348*. Budapest; Szeged: OTKA, 2015, s. 268-269, č. 535. Zmienka o testamente: BÓNIS, Gy. *Szentszéki regeszták: iratok az egyházi bíráskodás történetéhez a középkori Magyarországon*. Elemér Balogh. Szeged : József Attila Tudományegyetem, 1997, s. 118-119, č. 1070.

[25] C(ista) 1. F(asciculum) 1. N(umerum) 8.

mi.[26] Fotokópia tohto archívneho dokumentu sa nachádza i v Maďarskom národnom archíve v zbierke stredovekých listín.[27]

Datovanie dokumentu notárom bolo v 14. storočí vypracované dôkladne. Testament bol zostavený roku 1348, *„v prvej indikcii, počas pontifikátu najsvätejšieho pána v súčasnosti Klementa šiesteho, pápeža, v roku siedmom, na pätnásty deň mesiaca augusta, takmer na poludnie“*.[28] Datovanie bolo znova skratkovito zopakované aj v samom závere textu: *„Dané v roku, v indikcii, počas pontifikátu, na deň, v mesiaci, v hodinu a na mieste ako je uvedené hore.“*[29]

„Horný“ prepoštský palác

Prepošt Ján ležal 15. augusta 1348 na smrteľnom lôžku v *„hornom paláci“* pri spomenutom Kostole svätého Martina v miestnosti, kde prebýval. Niekedy pred tým, nevedno kedy, zostavil pri plnom vedomí a v stave spôsobilosti *„pre spásu svojej duše“* svoju poslednú vôľu. Tú dal potom prečítať v prítomnosti notára a prizvaných svedkov pri svojej posteli.[30] Ján mal skutočne dobré tušenie, hoci nevieme kedy presne zomrel. Bolo to však určite v tom istom roku, lebo vo februári 1349 bol už prepoštský stolec uprázdnený.[31]

Verejný notár skonštatoval, že prepošt Ján sa v dôsledku choroby rozhodol učiniť svoju poslednú vôľu. V úvode textu napísal, že choroba pripútala Jána na lôžko *„in domo habitacionis sue videlicet in palatio superiori“* pri Kostole sv. Martina. Prvá časť formulácie hovorí o Jánovej nevládnosti vo svojom obydlí (*domus habitacionis*), avšak druhá formulácia si zasluhuje väčšiu pozornosť – slovné spojenie *„palatium superius“*.[32] Tento závet môže preto byť jedinečným dôkazom o existencii dvoch prepoštských rezidencií v 1. polovici 14. storočia. Oba objekty označené latinským slovom palatium by teda mali vyhovovať reprezentatívnej a obytnej funkcii hodnostárov v priestoroch Spišskej Kapituly.[33]

Podľa najnovšej kolektívnej monografie o duchovnom a kultúrnom dedičstve Spišskej Kapituly mohol stáť tento „horný“ palác prepošta Jána z roku 1348 práve na Pažici v rámci areálu odkrytého komplexu dvorca. Išlo by tak o pravdepodobne

---

26 „Anno 1348 Ioannes praepositus ecclesie Scepusiensis fundavit vicarios quatuor sacerdotes ad horas de cantandas, proventus villa Iuanusi ordinando, item alios duos sacerdotes res villae Botmar vel Hottmar, capitulo Scepusiensi vineam Budae, praeposito Scepusiensi domum Budae ad calidas aquas.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

27 Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest (ďalej MNL), MOL DF 272802.

28 „In nomine domini. Anno Nativitatis eiusdem millesimo trecentesimo quadragesimo octavo, indiccione prima, pontificatu sanctissimi iuxta presens domini Clementis pape sexti anno septimo quindecima die mensis Augusti hora quasi meridiei.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

29 „Actum anno indiccione pontificatu die mense hora et loco quibus supra.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

30 „In presencia mei notarii et testium subscriptorum vocatorum ad hoc specialiter et rogatorum. Venerabilis vir dominus Iohannes prepositus ecclesie beati Martini de Scepus Strigoniensis dyocesis in domo habitacionis sue videlicet in palacio superiori apud dictam ecclesiam sancti Martini in lecto decumbens egritudinis pro anime sue remedio infrascriptum condens testamentum.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

31 LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 120.

32 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 18.

33 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 18.

ten palác, v ktorom sídlili spišskí prepošti pred stavbou paláca na dnešnom mieste pri katedrále. Z tohto hľadiska by mohol byť testament prepošta Jána z roku 1348 kľúčový, lebo tento „horný" palác sa predtým v písomných prameňoch nenachádzal a objavil sa až v jeho poslednej vôli.[34] Z geografického hľadiska bol areál na Pažici trochu vyššie položený ako ohradený areál pri kostole sv. Martina.

Popri stále využívanom pažickom provizóriu, ktorého význam postupne upadal, vznikla niekedy okolo roku 1270 i novšia prepoštská rezidencia severne od Chrámu sv. Martina „vhodná aj na prijatie samého kráľa".[35] Tento novší palác uviedol priamo vo svojom testamente spomínaný prepošt Mutimír (1273), odkazujúc jeho polovicu do užívania kanonikom s tvrdením, že ho nechal postaviť na vlastné náklady. Základy stavby sa v súčasnosti nachádzajú pod biskupskou rezidenciou v priestoroch dnešnej kuchyne.

Notár, svedkovia a vykonávatelia poslednej vôle

Prepošt zavolal na sklonku svojho života notára Pavla, ďalších svedkov a oznámil im poslednú vôľu. Notár to zaznamenal týmito slovami: *„Istú papierovú listinu dolu uvedeného znenia dal prečítať. Všetko a jednotlivosti v nej obsiahnuté [prítomní] potvrdili a prijali, rovnako aj akceptovali. Ctihodných mužov, pánov Mikuláša, syna Teodorovho, súčasného lektora kapituly a Pavla, syna Benediktovho, kanonika kostola svätého Martina, teraz neprítomného, menoval za svojich exekútorov a zástupcov, ako bolo dolu [v ďalšom texte uvedené]. Urobil a nariadil s plnou mierou moci v takýchto záležitostiach zaužívané zvyklosti vykonať. Urobil tak prostredníctvom mňa, verejného notára."*[36]

Za vykonávateľov testamentu teda prepošt určil dvoch sebe najbližších hodnostárov, lektora Spišskej kapituly Mikuláša a kanonika Pavla. Prvý Mikuláš bol pri čítaní osobne prítomný, ale druhý Pavol, syn Benedikta, absentoval. Oni dvaja mali byť *„právoplatnými správcami a vykonávateľmi nášho testamentu, čiže našej poslednej vôle."* Tiež ich poprosil, aby jeden z nich *„bol pevný a povedal dobrú kázeň [pri mojom pohrebe]"*.[37] Na záver dokumentu ich opäť oboch spomenul.

Ďalej notár prepoštovu poslednú vôľu všetkým prítomným prečítal: *„Znenie spomenutej listiny bolo takéto. V mene Krista. Amen. [...] Chceme aspoň prostredníctvom našej usilovnosti naložiť s našimi majetkami, ktoré sme nadobudli tak, aby slúžili pre našu cirkev a na osoh našej duše. Odkazujeme z nich to, čo tu aj*

[34] OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 18.

[35] OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 19.

[36] „Quandam cartam papiream tenoris infrascripti legi fecit et per omnia et singula in ea contenta rata et grata habent pariter et accepta et honorabiles viros dominos Nicolaum Theodorii lectorem presentem et Paulum Benedicti canonicum ecclesie sancti Martini predicte absentem suos executores et procuratores infra pariter nominavit, fecit et ordinavit cum omni plenitudine potestatis in talibus negotiis dare consueta, faciens nichilominus per me notarium super eo publicum [...]" ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

[37] „de reliquis vero rebus et bonis nostris legandis et disponendis constituimus dominos Nicolaum lectorem et Paulum Benedicti canonicum ecclesie nostre predicte ne (?) quamlibet eorum in solidum ita quam (?) non sic melior condiccio occupantis, sed quod unus illorum incepit aliter prosequi [...] legitimos procuratores et executores testamenti nostri sive legatorum huiusmodi sive ultime nostre voluntatis." ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

priznávame."[38] So všetkými hmotnými statkami chcel prepošt naložiť v prospech spásy svojej duše, teda zameniť materiálne za duchovné dobro.

Pri čítaní jeho testamentu bolo určite prítomných viac ako desať svedkov. Ôsmi z nich boli na konci závetu aj menovite uvedení. Citujeme: „*Prítomní boli títo ctihodní žijúci a pozostalí páni*[39]*: kanonik Kostola svätého Martina a farár z Bijacoviec Demeter; kanonik a farár Ján z Bušoviec (de Buson*[40]*); sukcentor (t.j. podkantor) Juraj*[41]*; Hank (Ján), syn Detrika Plavého z Olcnavy; Michal, syn Mikuláša, zvaný aj Tatár z Vítkoviec*[42]*; familiári Gál (Gallo)*[43]*; Vavrinec, syn Detrika*[44] *a Ján, služobník spomenutého pána prepošta, ako aj iní viacerí svedkovia pri uvedenej udalosti.*" Z uvedeného zoznamu vyplýva, že aspoň piati z nich boli familiármi (t. j. *famulus*) testátora prepošta Jána. Vzťahy medzi nimi a pôvod svedkov rozoberal P. Labanc, ktorý tvrdil, že Ján si na Spiš po menovaní za prepošta nepriviedol nejakých nových ľudí, ale „svoju familiaritu" vystaval prevažne na tunajších ľuďoch, s koncentráciou ich pobytu do okolia Vítkoviec, Olcnavy a Lodiny.[45]

Verejným notárom, ktorý sa o celý právny a pisársky úkon postaral, bol Pavol, syn Jakuba z Oľšova. Na konci závetu pridal notársky inštrument: „*A ja Pavol de Alsowycha,*[46] *duchovný Ostrihomskej arcidiecézy a verejný notár, z cisárskej autority pri všetkom uvedenom i pri jednotlivostiach, ako boli zaznamenané a sa vykonali, spolu so zapísanými svedkami svojou prítomnosťou to dosvedčujem. Všetko i jednotlivosti na príkaz spomenutého pána prepošta som vlastnou rukou zapísal a zverejnil mojím znakom a menom ako svedectvom udalostí.*"[47]

Inštrument bol zápis verejnoprávneho charakteru z overovania listiny za jej textom. Uvádzal meno notára, ktorý právny akt osvedčil, dátum, mená zainteresovaných strán a prítomných svedkov. Pridal k nemu i notársky znak, teda svoj

---

38 „Tenor vero dicte carte erat talis. In Christi nomine. Amen. Quam [...] pasyensis (?) volentes de bonis saltem per industriam nostram labores acquisitis ecclesie nostre pro remedio anime nostre aliqualiter." ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

39 „Presentibus honorabilibus viris et destitutis dominis Demetrio de Mendzenth et Iohanne de Buson ecclesiarum plebanis canonicis ecclesie sancti Martini predicte ac Georgio succentore ecclesie eiusdem Hank filio Detrici de Alchnou Michaele Nicolai dicto Thatar de Vytkfalua, Gallo (?) Laurencio Detrici et Iohanne familiaris domini prepositi predicti et aliis quam pluribus testibus ad premisa." ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

40 K možnej lokalizácii „de Buson" pozri: ŠTEVÍK, M. Pustnutie a zánik písomne doložených sídiel v stredoveku a začiatkom novoveku na hornom Spiši (povodie Popradu a Dunajca). In *Spiš v 12. a 13. storočí*. Miroslav Števík. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum, 2011, s. 133.

41 Viac LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 125.

42 Viac LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 121.

43 Viac LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 122-123.

44 Viac LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 122.

45 Viac LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 125.

46 Vychádzame z posledných záverov P. Labanca, nie Pavol z Oľšavice ale z Oľšova (OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 18).

47 „Et ego Paulus de Alsowycha clericus Strigoniensis dyocesis publicus auctoritate imperiali notarius premissis omnibus et singulis premissorum dum prout subscriptum est agerentur una cum prenotatis testibus presens interfui et ea omnia et singula de mandato dicti domini prepositi manu propria scripsi et publicavi meisque signo et nomine signavi in testimonium premissorum." ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

jedinečný grafický symbol, nakreslený ako obrázok.[48] Pavol z Oľšova pôsobil podľa historika P. Labanca v Spišskej kapitule ďalších päť desaťročí.[49]

Testament obsahoval aj miesto pochovania prepošta. Za miesto večného odpočinku si testátor určil v spišskokapitulnom chráme ľavý roh presbytéria povedľa hlavného oltára svätého Martina (t. j. na ľavej strane oltára). Ako zadosťučinenie za to chrámu venoval svoj kríž, ktorý mal v držbe, ale nič konkrétnejšie o ňom neuviedol.[50] O pohrebnú reč poprosil, ako sme už spomenuli, jedného z dvoch exekútorov testamentu.

Dôležité testamentárne rozhodnutie predstavovali dva odkazy príjmov z prepoštských majetkov a následné účelové založenie dvoch nábožných základín.

Obec Krigov (Ivanovce)

Prepošt Ján odkázal desiatky a všetky ostatné dôchodky z dediny Ivanovce (Iuanusy) *„okrem polovice desiatkov“* kanonikovi Pavlovi, synovi Benedikta, *„kvôli jeho početným službám a so súhlasom našich bratov“*. Neporučil to však tomuto spomenutému exekútorovi bez ďalších podmienok. *„Toto udeľujeme, zároveň aj prikazujeme a nariaďujeme, aby z týchto príjmov boli zaopatrení prostredníctvom našich bratov z kapituly štyria kňazi prebendáti, ktorí nech sa v modlia našom kostole kanonické hodinky, nočné a rovnako aj denné. Jeden z nich nech je do tejto funkcie ustanovený prostredníctvom kapituly, aby aj príjmy, dôchodky a poplatky medzi nich prerozdeľoval. Nech ich rovnomerne rozdelí, aby sa nehašterili. Nech pre hašterivosť služobníkov neutrpí cirkev škodu.“*[51] Príjmy z Ivanoviec teda prepošt odkázal na štyri kňazské základiny k spievaniu liturgie hodín v chráme kapituly, pričom jedného z týchto štyroch kňazov vybraných spomedzi tých, ktorí slúžili v kapitule, mali poveriť rozčlenením materiálneho dobra rovným dielom.[52]

Ján pamätal na Ivanovce ešte jedným odkazom. Keďže vlastnil viacero kníh (kódexov), z ktorých menovite spomínal iba jeden breviár a zbierku dekrétov, nezabudol ani na duchovnú službu. Kostolu sv. Jána Krstiteľa v spomenutej dedine Ivanovce zanechal svoj breviár, ktorým chcel zrejme zabezpečiť tamojšie pastoračné potreby. Všetky ostatné knihy nariadil odovzdať jeho domovskému kostolu, teda kapitulnej knižnici.[53] Spišská kapitula budovala svoju knižnicu hlavne for-

48 OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 129.

49 LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 120.

50 „Item crucem nostram, quam habemus damus et assignamus ecclesie nostre predicte, in qua sepulturam eligimus iuxta altare sancti Martini ad cornu sinistrum similiter.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

51 „Item de villa nostra Iuanusy vocata censum eiusdem ville muneribus et aliis obvencionibus quibuscunque absque medietate decimarum inibi contingencium quam domino Paulo Benedicti canonico nostro propter multiplicia ipsius servicia de consensu fratrum nostrorum conferimus sic disponimus et ordinamus quod de ipsis et ad ipsam ordinentur per fratres nostros de capitulo quatuor prebendarii sacerdotes qui ecclesie nostre deserviant in horis canonicis nocturnis pariter et diurnis et illorum unus per idem capitulum aliis ad hoc preficiatur ut proventus redditus et obvenciones huiusmodi inter ipsos eque dividat ne discordent et per discordiam huiusmodi ecclesia ministeriis defraudetur.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

52 LABANC, Spišskí prepošti 1301 – 1511 (Sonda do problematiky), s. 119.

53 „et libros nostros decretales et alios excepto breviario quod ecclesie sancti Iohannis Baptiste in dicta Iuanusy conferimus dicte ecclesie nostre legamus [...]“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

mou testamentárnych darov, a to nepochybne už od druhej polovice 13. storočia. Koľko kódexov prepošt vlastnil, nevedno, lebo to sám neuviedol.

Pri pátraní po adresátovi odkazu liturgickej knihy, zmienenému Kostolu sv. Jána Krstiteľa v Ivanovciach, nám výrazne pomohol rukopis Jozefa Trochtu z rokov 1968 – 1969.[54] Práve on konštatoval, že v roku 1348 breviárom obdarovaný kostol, bol zaniknutý kostol v Pavľanoch-Krigove.[55] Opieral sa pritom o závery Antala Fekete Nagya a jeho prácu o topografii Spiša z roku 1934.[56]

Na okraji dnešných Vyšných a Nižných Repáš sa rozprestieralo aj panstvo *„Kyryk alio nomine Iwanosy"*, na ktoré mal v roku 1343 plné právo spišský prepošt, ale v záujme pokoja postúpil jeho západnú časť Görgeyovcom. Podľa metácie sa „Kyryk" nachádzal medzi Pavľanmi a Repašmi. Podľa poznámky na zadnej strane listiny zo 17. storočia sa panstvo, ktoré bolo vtedy spustnuté, nazývalo Kyrgov. Zaniknutá lokalita sa nachádzala na úpätí 930 m vysokej náhornej plošiny zvanej Krigov, ležiacej na polceste medzi obcami Oľšavica a Pavľany.[57]

Starší názov Krigova bol „Ivánosy", teda Ivanovce. Teraz je už zrejmé, že názov tejto obce odvodili od patrocínia tamojšieho Kostola sv. Jána Krstiteľa. Stredoveká obec sa spomínala v rokoch 1316,[58] 1330,[59] 1358[60] a inokedy. Roku 1355 dostali jej obyvatelia od spišského prepošta úľavu z pozemkovej dane.[61]

Zaniknutú dedinu objavil v roku 1976 archeológ František Javorský. Spolu s kolegom Dušanom Čaplovičom odkryli pri systematickom záchrannom výskume v rokoch 1981 až 1983 pôdorys časti výšinnej osady spolu s kostolom, ktorý je možné dodnes vidieť v teréne.[62] Po archeologickom výskume totiž zakonzervovali základy odhalenej sakrálnej stavby a zrekonštruovali vykopanú studňu. V stredo-

---

54 TROCHTA, J. *Zoznam fár Slovenska zostavený na základe veľkého registra pápežských kolektorov o zaplatených desiatkoch, ktoré pápežská kúria v Avignoni predpísala užívateľom cirkevných benefícií v Uhorsku na roky 1332 – 1337 (Príspevok k historickej topografii Slovenska)*. Bratislava : b. v., 1968 – 1969 /Rukopis je uložený v Knižnici Historického ústavu SAV, pôvodná sign. P VI a 16, diel XIII, s. 31.

55 TROCHTA, Zoznam fár Slovenska, XIII, s. 31.

56 FEKETE NAGY, A. *A Szepesség területi és társadalmi kialakulása I*. Budapest : Kovács József könyvnyomdája, 1934, s. 161.

57 FEKETE NAGY, A Szepesség területi és társadalmi kialakulása I, s. 161.

58 NAGY, I. (ed.). *Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. I. (1301–1321)*. Budapest : MTA, 1878, s. 401-402.

59 VENCKO, J. *Z dejín okolia Spišského hradu*. Spišské Podhradie : Edmund Schustek, [1942], s. 324.

60 TASNÁDI NAGY, Gy. (ed.). *Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. VII. (1358. jan. 1.–1359. március. 31.)* Budapest : MTA, 1920, s. 366-367.

61 TROCHTA, Zoznam fár Slovenska, XIII, s. 31.

62 ČAPLOVIČ, D. – JAVORSKÝ, F. Záchranný výskum zaniknutej stredovekej dediny Krigov. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1981*. Nitra : AÚ SAV, 1982, s. 66-70; ČAPLOVIČ, D. – JAVORSKÝ, F. Archeologický výskum profánnej stredovekej architektúry v Pavľanoch. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1982*. Nitra : AÚ SAV, 1983, s. 70-72; ČAPLOVIČ, D. – JAVORSKÝ, F. Pokračovanie výskumu zaniknutej stredovekej dediny Krigov v Pavľanoch. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1983*. Nitra : AÚ SAV, 1984, s. 65-66; ČAPLOVIČ, D. – JAVORSKÝ, F. Najnovšie poznatky o vývoji dedinského domu na Spiši. In *Nové obzory*, 1990, č. 31, s. 69-121.

vekej dedine Krigov boli archeologicky odkryté usadlosti symetricky rozmiestené v radoch a ohraničené sústavou priekop.[63]

Stavba chrámu pozostávala z jednej lode so sanktuáriom štvorcového pôdorysu. Dĺžka celej stavby bola 18,40 m a šírka lode 7,90 m. Objavili hlavný oltár, víťazný oblúk a vedľajšiu sakristiu. Vznik kostola datovali do druhej polovice 13. storočia, jeho zánik nastal v rozmedzí 15. a 16. storočia, resp. v 16. storočí, kedy stavba spustla.[64] Darovaním breviáru zabezpečil prepošt Ján všetkých budúcich farárov potrebnou modlitebnou pomôckou.

Zem Zotmara

Odkaz príjmov z dediny Ivanovce pre štyri kňazské prebendy možno pokladať za kľúčové posolstvo prepoštovej poslednej vôle. Aby peniaze na zbožné ciele nechýbali, priradil k nim aj desiatky z ďalšej obce: *„Podobne nech sa nakladá aj s desiatkami z dediny Zotmarovce (Sothmar). Nech sú ustanovení dvaja kňazi, aby počas jednotlivých týždňov slávili omše v Kaplnke Blahoslavenej Panny Márie pri oltároch apoštolov Petra a Pavla i Jána Evanjelistu, a zároveň aj v Kaplnke svätého Ondreja. Nech sú [týždenne] aspoň tri omše alebo viac, keďže Pán im ráčil prejaviť svoju náklonnosť.“*[65]

Vznikla tak druhá zbožná základina, ktorou prepošt Ján sledoval rovnaký účel – napomôcť spáse svojej duše vo večnosti, hoci to v texte priamo neuviedol. Celkovo tak testamentom zriadil šesť kňazských prebend, z ktorých štyri boli viazané k Chrámu sv. Martina v Spišskej Kapitule a ďalšie dve k vedľajším kaplnkám, resp. ku kaplnke a rotunde.[66]

Pri lokalizovaní osady Zotmarovce sa môžeme oprieť o niekoľko listín. Z dnešného pohľadu išlo o krátkodobé a dnes už zaniknuté osídlenie nazvané podľa mena zakladateľa alebo majiteľa. *Villa Sothmar* bola okrem predloženého testamentu (1348) spomenutá ako *„terra“* v skoršej listine z roku 1293. V nej sa písalo o výmene majetkov medzi spišským prepoštom Jakubom a jeho bratom grófom Jánom. Jakub sa rozhodol darovať Jánovi a jeho dedičom zem „Hurhy“ (*iuxta terram comitis Johannis fratris nostri existentem*). Na výmenu Ján venoval prepoštovi Jakubovi zem „Zothmar“.

Navyše listina z roku 1293 obsiahla ešte jedno dôležité vysvetlenie. Polovicu zeme Zothmar získal v minulosti gróf Ján od istých Vernera a Zerethmera (Zotmara), ktorým ju rozsudkom ponechal spišský župan Bald. Gróf Ján, brat pre-

63 RUTTKAY, M. Výskum stredovekých dedinských sídlisk na Slovensku (Stav a perspektívy). In *Archaeologia Historica*, ISSN 0231-5823, 1999, roč. 24, č. 1, s. 26.

64 ČAPLOVIČ – JAVORSKÝ, Záchranný výskum zaniknutej stredovekej dediny Krigov, s. 67.

65 „Similiter et de villa Sothmar cum decimis eiusdem ordinentur duo presbyteri qui etiam ut premittitur ecclesie deserviant et nichilominus singulis septimanis in capella beate virginis in altaribus beatorum Petri et Pauli apostolorum et Iohannis ewangeliste ac in capella sancti Andree missas celebrent ad minus tres vel plures si et prout eis dominus dare dignatus fuerit devocionem.“ ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

66 Ich poloha je dnes ujasnená, viď: JANOVSKÁ, M. – OLEJNÍK, V. Príspevok k budovaniu opevnení po mongolskom vpáde na Spiši. In *Archaeologia Historica*, ISSN 0231-5823, 2015, roč. 40, č. 2, s. 628, obr. 14. Stavba zachytená na severovýchodnej strane od Kostola sv. Martina, konkrétne pod dnešnou cestou, bola Kaplnka Panny Márie. Kruhová stavba severozápadne od tohto kostola bola neskôr zbúraná Rotunda sv. Ondreja.

pošta Jakuba, kúpil zem Zothmar za 24 hrivien striebra a daroval ju výmenou svätomartinskému kostolu, ktorý spravoval prepošt Jakub. Zotmarovce boli preto vo vlastníctve spišských prepoštov už od konca 13. storočia.[67] Desiatky z nich sa teda dostali v roku 1348 do testamentu prepošta Jána, ktorým sa zaoberáme, z právneho dôvodu legitímne.

Kde sa však tieto dve zamenené sídla *Sothmar* a *Hurhy* nachádzali? K lokalizácii prvej prispela listina zo 4. apríla 1343. Jasovský konvent vtedy dosvedčil, že viacerí obyvatelia „Zathmaroviec" prenechali svoje majetky spišskému prepoštovi a kapitule. Podľa metácie ležala táto obec v susedstve vtedajších Letanoviec (*quia porcionarias possessiones in dicta Zathmarfolua per ipsos hucusque possessas intra iustas et veras limitacione seu distincciones metales possessionis ecclesie supradicte Leton vocate*).[68]

Prepošt Ján teda v testamente 1348 nakladal s výnosmi z dediny, ktorej vlastníctvo mala Spišská kapitula a prepoštstvo potvrdené hodnoverným miestom v Jasove päť rokov predtým (1343). Bývalé zeme Zotmara a Vernera boli preto „Zotmarovcami" pri Letanovciach.

Presná lokalizácia zaniknutej stredovekej dediny Zotmarovce nie je do dnešných čias uspokojivo doriešená. Polohe „Zachmarovciec" sa venoval historik Miroslav Števík. Predpokladal, že boli zaniknutou osadou severozápadne od Letanoviec, v polohe Strelníky, severne od cesty Hrabušice – Spišský Štvrtok. V písomných prameňoch sa osada vyskytovala aj pod názvom Sychfalva, teda podľa potoka Sihoť. Túto lokalizáciu však uvádzal s otáznikom.[69]

S lokalizáciou sídla Hurhy, vymeneného v roku 1293 za Zotmarovce, je to ešte zložitejšie. Pomohla však náhoda – na chrbte tejto zámennej listiny je neskorší nápis z 15. storočia: „*Super Stefcfalwa*" (!).[70] To by podľa Antala Fekete Nagya mohlo znamenať, že zaniknutá osada Štefkovce (Stepkfalva) sa zhodovala s neznámou a neurčitou oblasťou Hurhy („Hury" – Hurky, Hôrky). Hôrky by potom ležali v chotári Štefkoviec.[71] Navyše i prepošt Jakub, ktorý absolvoval i biskupskú vysviacku *ad personam*, pochádzal zo Štefkoviec.[72]

---

67 Podľa informácie od Petra Labanca prepošt Jakub predal v novembri 1295 vymenenú zem Zotmarovce, predtým patriacu Vernerovi a Zotmarovi, istému Hencovi z Hrabušíc za trvalý ročný poplatok hrivny striebra ročne. Henc však zrejme zomrel bez dedičov a tak sa majetok mohol vrátiť späť do držby prepošta.

68 Kópia v MNL, MOL DL-DF 272390.

69 ŠTEVÍK, M. *Z dejín osídlenia a verejnej správy stredovekého Spiša*. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum, 2005, s. 32. V predmetnej publikácii dal Zachmarovce do súvisu s dedinou Strelce (*villa Sagitarii*), tá sa ale nachádzala na druhom brehu Sihote, na dnešnom území Spišského Štvrtku. Teda logickejšia je spojenie so Strelníkmi na území Letanoviec.

70 MNL, MOL DL 14014; NAGY, I. (ed.). *Hazai okmánytár. Codex diplomaticus patrius VIII*. Budapest : MTA, 1891, s. 330-331, č. 274. Literatúra: VÉGH, K. A lelkipásztori állások fejlődése hazánkban és a lelkipásztorok helyes neve. In *Hittudományi Folyóirat*, 1910, č. 21, s. 554-555.

71 FEKETE NAGY, A Szepesség területi és társadalmi kialakulása I, s. 157-158. Pozn.: V susedstve na východ od honov Koscilek a Štefkovce dnes leží Chránený areál (CHA) Jasová hora s vrchovinovitým reliéfom.

72 Viac: OLEJNÍK – LABANC – GLEJTEK, Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I, s. 27, 175-176.

Archeológ Belo Polla, zrejme podľa výpovedí miestnych obyvateľov v 50. rokoch 20. storočia napísal, že hon Koscilek (Kostolík), teda ním preskúmané „Zalužany", ležali severne od honu Štofkovce.[73] A skutočne, aj dnes je na aktuálnej katastrálnej mape zverejnenej na internete toto územie nachádzajúce sa pri potoku Kapustnica (ľudovo *Kapušnica jarok*) zaznačené ako Stovkovec.[74] Podľa mapy teda Štofkovce ležali asi 400 metrov južnejšie, resp. juhovýchodne dolu svahom od panského dvorca odkrytého Pollom v rokoch 1955 – 1957.

Potvrdil to i archeológ Michal Slivka, ktorý v roku 2010 uviedol, že Polla neskúmal dedinu, ale panský dvorec. „Takže dedina Štefkovce bola poniže panského dvorca, ktorý sa v 15. storočí uvádzal ako Super Stefefalwa."[75]

Spomenutý Miroslav Števík tento problém rozriešil podobným spôsobom v roku 2011: „V 14. a 15. storočí vystupuje v susedstve Zalužian (dnes Nemešian), východne od potoka Kapustnica, sídlo Štefkovce, na území ktorého existoval kostol sv. Mikuláša, panský dvorec i samotná osada Štefkovce."[76]

Archeológ Marián Soják objavil v roku 1997 ešte jednu lokalitu ležiacu pri Štefkovciach, keď v rámci predstihového prieskumu prehľadával plánovanú trasu výstavby diaľnice E50. V polohe Jablonov-Stredné hony III objavil stredoveké črepy z 12. – 13. storočia, čo vtedy i publikoval.[77] Predpokladané stredoveké osídlenie ležalo na miernej vyvýšenine vedľa dnes už vyschnutého koryta krátkeho potoka. Na katastrálnej mape Spiša z roku 1869 sa spomínali Stredné hony ako *Sztrednie polo*, potok sa nazýval *Sedliska jarok* a bol zaznačený na 3. vojenskom mapovaní (1875). Početne sa tam vyskytovala i staršia slovanská keramika a podľa súčasného vyjadrenia M. Sojáka bol stredovek zastúpený skôr 2. polovicou 13. storočia až prvou tretinou 14. storočia.[78] Mohlo ísť o nejakú usadlosť alebo majer nachádzajúci sa pri vedľajšom jarku od Štefkoviec. Presné rozmiestnenie a dispozíciu Štefkoviec však môže objasniť iba systematický archeologický výskum.[79]

[73] „Lokalita Zalužany leží v údolí potôčika zvaného Kapušnica jarok, severne od dnešných Nemešian vo vzdialenosti cca 1500 m a severne od honu Štofkovce, na hone Koscilek (Kostolík). Lokalita Zalužany zo západnej strany je ohraničená spomenutým potokom, z východnej a južnej strany vyschnutým potokom bez zvláštneho pomenovania, po ktorom nám ostalo už iba koryto, ktoré sa napĺňa vodou iba na jar a na jeseň, a ktorý vyúsťoval do Kapušnica jarku. Obidva potoky sa zlievali na južnej strane Zalužian a vytvárali akýsi polostrov." POLLA, B. *Stredoveká zaniknutá osada na Spiši (Zalužany)*. Bratislava : SAV, 1962 s. 14.

[74] <https://zbgis.skgeodesy.sk/mkzbgis/sk/kataster?pos=49.008479,20.690227,18>. [cit. 2023-03-09]

[75] SLIVKA, M. Historiografia spišskej historickej antropológie stredoveku. Reflektovanie stavu a perspektívy bádania. In *Kultúrne dejiny*, ISSN 1338-2209, 2010, roč. 1, č. 1, s. 51-52, pozn. 32.

[76] ŠTEVÍK, M. Krátke poznámky k dejinám Spišskej kapituly a osady Štefkovce na základe rozboru metácie z roku 1274. In *Spiš v 12. a 13. storočí : zborník z prednášok z konferencie*. Miroslav Števík. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum, 2011, s. 101. Čiastočne pozmenil svoj starší text: ŠTEVÍK, M. Stredoveká zaniknutá osada na Spiši (Zalužany)? In *K dejinám Podolínca a novovekého Spiša*. Miroslav Števík. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum, 2006, s. 103-109.

[77] JAVORSKÝ, F. – SOJÁK, M. Prieskum trasy diaľnice na Spiši. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1997*. Nitra : AÚ SAV, 1999, s. 87.

[78] Za informáciu chceme Mariánovi Sojákovi vyjadriť vďaku.

[79] Na základe metácií stredovekých listín sa ponúka nasledovné vysvetlenie: stredoveké Zalužany – dnešné Nemešany („Za luhom" – vlhký nížinný les); Nemešany-Hôrky (Hurhy) – názov odkrytého výšinného panského dvorca comesa Jána s Kostolom sv. Mikuláša; Nemešany-Štefkovce – blízka dedina pod panským dvorcom južným (juhovýchodným) smerom; Jablonov-Stredné hony

Kúria a vinohrad v Budíne

Úspešné pôsobenie prepošta Jána v popredných cirkevných funkciách a v blízkosti kráľovského dvora sa odrazilo vo vlastníctve kúrie a nešpecifikovaného vinohradu pri Budíne. Vo svojom testamente oba majetky nezabudol poručiť: *„Teda, ak by sme podľa Božieho rozhodnutia zomreli, dávame našu kúriu v Budíne pri teplých prameňoch našim nástupcom prelátom tohto nášho kostola. Podobne aj našu vinicu, ktorú máme v Budíne, našim bratom v kapitule spomenutého nášho kostola*."[80] Kúriu v Budíne týmito slovami odkázal svojmu nástupcovi v úrade spišského prepošta, vinicu zanechal tamojším kanonikom Kostola sv. Martina.

O ktorú kúriu v Budíne išlo a ako ju nadobudol, prepošt bližšie neopísal, uviedol iba, že nehnuteľnosť ležala *„ad calidas aquas"*, pri teplých prameňoch. Termálne pramene vyvierali na budínskom brehu Dunaja medzi Budínom a Starým Budínom. Kúpeľné miesto tvorilo samostatné severné predmestie Budína a susedilo s južnou hranicou Starého Budína.[81] Nachádzal sa tam aj stredoveký špitál Sv. Ducha a kostol Najsvätejšej Trojice.[82] Tam sa kúria, ktorou obdaroval svojho nástupcu v cirkevnom úrade, musela nachádzať. Dnes tvorí toto územie súčasť štvrte Budapest-Felhévíz.

O jeho ostatnom majetku, ktorý testátor v poslednej vôli nespomenul, mohli rozhodnúť podľa uváženia exekútori kanonici Mikuláš a Pavol.

Záver

Spišský prepošt Ján, ktorý od roku 1323 zastával tento cirkevný post, zostavil roku 1348 testament. Už dlhšie obdobie trpel telesnou chorobou. Dokument prečítali pri jeho smrteľnej posteli. Prítomných bolo viac ako desať svedkov, z ktorých ôsmich menovite uviedli. Právny akt zaznamenal verejný notár Pavol z Oľšova. Za exekútorov Ján určil svojich dvoch blízkych druhov – lektora kolegiálnej kapituly Mikuláša a Pavla, jedného z jej kanonikov.

Predložený dokument, ktorý sa dodnes zachoval v Súkromnom archíve Spišskej kapituly, môže byť pre historikov ťažiskovým prameňom k štyrom zásadným informáciám. Dozvedeli sme sa z neho o existencii dvoch prepoštských palácov pri Kostole svätého Martina, z ktorých jeden mohol ležať vo dvorci na lokalite Pažica. Dočítali sme sa o cennej súkromnej kúrii pri termálnych prameňoch a vinici v Budíne, ktoré odkázal nástupcovi v úrade spišského prepošta, resp. tamojšej

III – zaniknuté osídlenie západne (juhozápadne) od Jablonova. Podľa Michala Slivku: „Komes Ján za polovicu zeme Zotmara – kúpa od župana Balda – dostáva zem Spišskej Kapituly zvanú Hurhy (terram ecclesie nostre Hurhy vocatam), na ktorej stojí vybudovaný kostol sv. Mikuláša, a ktorý biskup Jakub ustanovil za farský." SLIVKA, Historiografia spišskej historickej antropológie, s. 51-52, pozn. 32.

80 „Disponere et legata facere de eisdem legamus primo et assignamus si decessimus quod in disposicione divina consistit curiam nostram Bude ad calidas aquas habitam successoribus nostris prelatis eiusdem ecclesie nostre. Item vineam nostram Bude habitam fratribus nostris capitulo dicte ecclesie nostre." ŠA LE, SASK, sign. XII,1,2.

81 PODHRADCZKY, J. *Buda és Pest szabad királyi városoknak volt régi állapotjokról*. Pest : Esztergomi k. Beimel József, 1833, s. 37, 43.

82 BOROVICZÉNY, K-Gy. Cruciferi Sancti Regis Stephani. Tanulmány a stefaniták, egy középkori magyar ispotályos rend történetéről. In *Orvostörténeti közlemények*, ISSN 0010-3551, 1991-1992, roč. 133-140, č. 1-8, pozri mapu na s. 22.

kapitule. Doplnili sme si vedomosti o osude dvoch zaniknutých obcí: Ivanovciach (Iuanusy, dnes Pavľany-Krigov) a Zotmarovciach (Sothmar, ležiace pri dnešnej obci Letanovce).

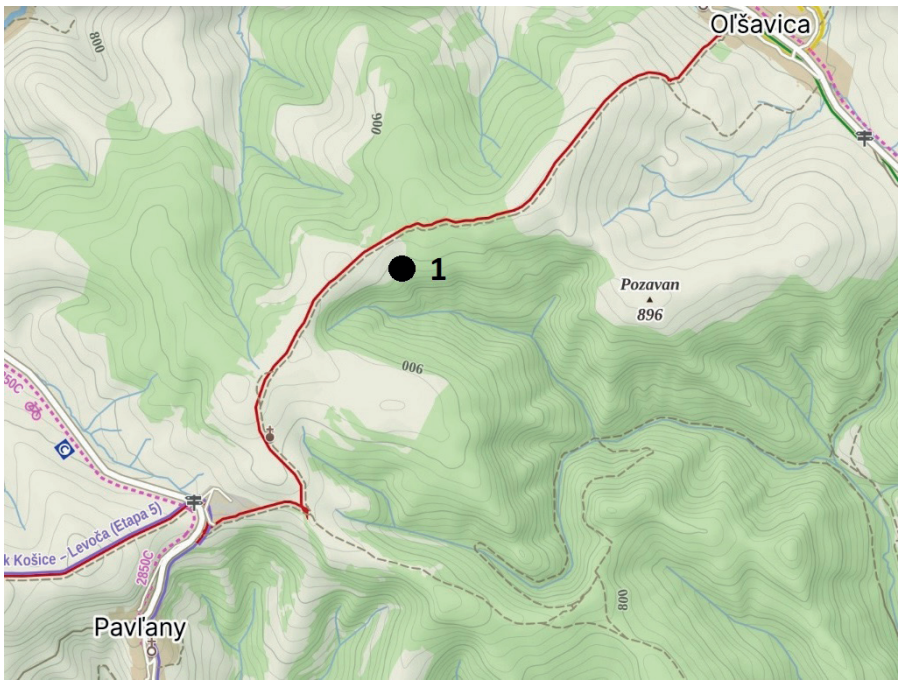
Prepošt Ján odkázal časti z desiatkov a ďalších dôchodkov dvoch spomenutých obcí, z ktorých založil v Spišskej Kapitule šesť kňazských prebend. Štyri sa nachádzali v Chráme sv. Martina a ďalšie dve v priľahlých samostatne stojacich kaplnkách, dnes už nejestvujúcich. Z príjmov týchto základín sa mali slúžiť pravidelné omšové pobožnosti. Hlavnému spišskému chrámu venoval i svoj kríž, do knižnice zbierku dekretálii a nešpecifikované kódexy. Určil tam miesto svojho pochovania. Kostol sv. Jána Krstiteľa v Krigove obdaroval svojim breviárom.

Ako vidno, prepošt pamätal nie len na inštitúciu, ktorú z vedúceho postu riadil, ale zveľaďoval i majetok kapituly. Musíme si uvedomiť, že v tom čase boli obe štruktúry od seba majetkovo nezávislé. Práve testamenty však vytvorili v majetkovej situácii rozptyl, lebo niekedy predisponovali veľmi dôležité zložky vlastníctva navzájom.

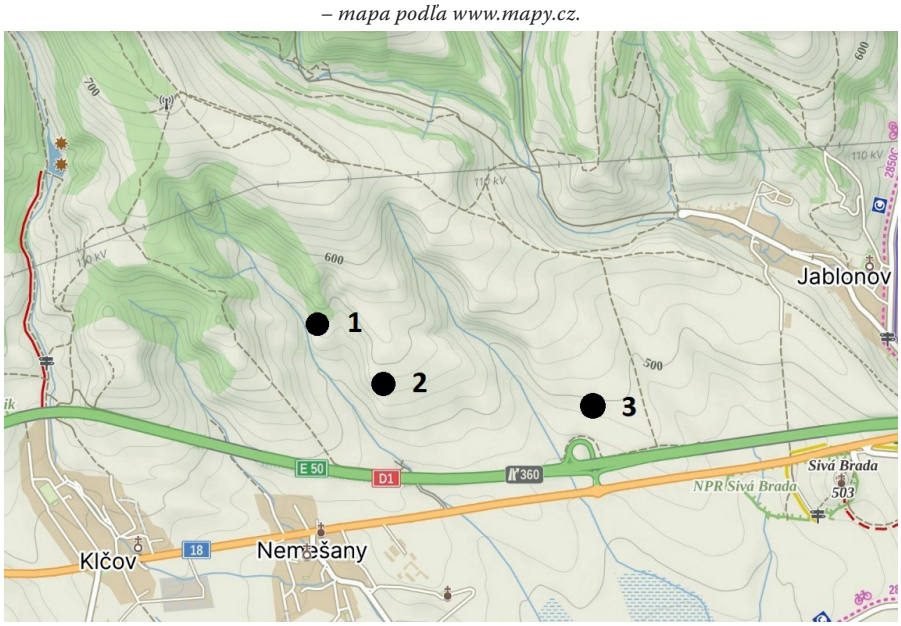
Na základe analyzovanej poslednej vôle sme získali predstavu o konci prepoštovho života a o vybraných životných prioritách, ktoré vtedy riešil. Nemôžeme síce zrekonštruovať jeho biografické údaje, ale môžeme si doplniť obraz o jeho osobnosti a ľuďoch, s ktorými sa stretával. Pomohol nám tiež pochopiť niektoré spišské dobové a miestne reálie, osožil tiež pri lokalizovaní niekoľkých zaniknutých spišských sídlisk.

OBRAZOVÁ PRÍLOHA

Obr. 1 Zaniknuté stredoveké osídlenie: (1) obec Pavľany-Krigov (Iuanusy) s Kostolom sv. Jána Krstiteľa – mapa podľa www.mapy.cz.



Obr. 2 Zaniknuté stredoveké osídlenie: (1) Nemešany-Hôrky (Hurhy) – odkrytý výšinný panský dvorec s Kostolom sv. Mikuláša; (2) Nemešany-Štefkovce (Stefcfalwa) – dedina pod panským dvorcom pri potoku Kapustnica; (3) Jablonov-Stredné hony III – zaniknuté osídlenie pri potoku Sedliska – mapa podľa www.mapy.cz.



Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

STREDOVEKÝ KOSTOL SV. ULRICHA V TRNAVE V HISTORICKÝCH SÚVISLOSTIACH

Vladimír RÁBIK

The medieval church of St. Ulrich in Trnava in historical context
The archaeological discovery of a sacral object in Trnava in the spring of this year (2023) in the forepart of the Lower Gate and in the place where the barbican was later built sometime in the second half of the 16th century, protecting the access to this city gate, corresponds rarely with the historical reports as we know them from the research of archival sources. They show quite clearly that this is a church dedicated to St. Ulrich, which is a quite unusual patronage in the medieval Hungarian environment. However, the earliest written evidence of the church of St. Ulrich in Trnava is found only in reports from the end of the Middle Ages, but there can be no doubt about the much older origin of this church. The presented study deals with the research of this church on the basis of preserved archival sources and other surviving reports. The sacral building of St. Ulrich in Trnava is a truly remarkable building, which combines several Trnava historical traditions and specificities, among which the Benedictine, military-fortification and fishermen's traditions stand out in particular.
Keywords: *Trnava, Middle Ages, St. Ulrich, church, research, archaeology.*

Archeologický nález sakrálneho objektu v Trnave na jar tohto roku (2023) v predbrání Dolnej brány a v mieste, na ktorom bol neskôr niekedy v druhej polovici 16. storočia vybudovaný barbakan, chrániaci prístup k tejto mestskej bráne,[1] vzácne korešponduje s historickými správami, ako ich poznáme z výskumu archívnych prameňov. Vyplýva z nich totiž celkom jednoznačne, že tu ide o kostol zasvätený k úcte sv. Ulricha, čo je v uhorskom stredovekom prostredí celkom nezvyklé patrocínium. Má to však svoje historické zdôvodnenie, o ktorom ešte bude reč neskôr. Najstaršie písomné doklady o kostole sv. Ulricha v Trnave však nachádzame až v správach z konca stredoveku, no o oveľa staršom pôvode tohto kostola nemožno pochybovať, ako ešte bude uvedené. V benefičnej mestskej knihe, ktorú v rámci výkonu svojho patronátneho práva nad farským kostolom sv. Mikuláša podrobne viedla mestská rada, sa už v najstarších zápisoch z roku 1495 objavujú správy aj o uvedenom kostole sv. Ulricha. Išlo o zápisy, vzťahujúce sa na základiny oltárneho bratstva mešťanov, združených pri Oltári sv. Kataríny. Ten sa vo farskom kostole sv. Mikuláša nachádzal v kaplnke sv. Juraja, situovanej na pravej strane od vstupu do kostola. Podľa jedného zo zápisov tak tri lány zeme, ktoré ležali oproti rybníku, čo sa nachádzal pri kostole sv. Ulricha a obrábal ich príbuz-

[1] * Štúdia vznikla v rámci projektov APVV 22-0306: Fiat ut petitur. Slovacikálne historiká v písomnej agende Rímskej kurie a VEGA 1/0713/21: Registra censuum medievalia Slovaciae. Stredoveké majetkové registre so vzťahom k územiu Slovenska v stredoveku.
Vedúci archeologického výskumu: doc. Dr. Phil. Erik Hrnčiarik (Katedra klasickej archeológie, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave). Výskum zatiaľ nie je publikovaný.

ný (bratranec zo strany matky) trnavského mešťana Blažka, patrili medzi majetky uvedeného oltára.[2] Iné dva lány zeme tohto oltárnictva, ktoré sa rozprestierali za kostolom sv. Ulricha, zase obrábal príbuzný ďalšieho trnavského mešťana Križka.[3] Ďalšie obrábané pole za kostolom sv. Ulricha zase patrilo do základiny Oltára troch kráľov a v spomenutom roku 1495 ho tiež mal v užívaní spomenutý mešťan Blažko. Táto správa prezrádza aj to, že Blažko (Blažej) býval na ulici Blahoslavenej Panny Márie (dnes Múzejná ulica) a za užívanie tohto poľa bol povinný každoročne odovzdávať mestskej rade 16 meríc z tam vypestovanej úrody.[4] Tie boli naturálnym príjmom spomenutého oltárnictva. Z uvedených správ teda vyplýva, že kostol sv. Ulricha bol situovaný v blízkosti rybníka a nachádzali sa za ním aj viaceré mestské poľnosti, ktoré mali v nájme trnavskí mešťania. Spomenutým rybníkom bol tzv. dolný rybník, resp. rybník pri Dolnej bráne, ako vyplýva z mestského účtovníctva zo 16. storočia, a to ako protiklad k „hornému rybníku" či „rybníku pri Hornej bráne", doloženému už v roku 1532.[5] V roku 1533 tak napríklad mesto vyplatilo *„prácu a námahu"* rybára, *„ktorý vylovil dolný rybník"* sumou vo výške jeden florén a polovica orta (1 orto, ortáš = ¼ floréna). Nešlo tu pravdepodobne o obyčajného rybára, ale samotného správcu tohto rybníka.[6] V roku 1541 prinieslo posezónne vyúčtovanie príjmu z „rybníka Dolnej brány" do mestskej pokladnice celkovú sumu vo výške až 25 florénov a 80 denárov.[7] Treba zdôrazniť, že kult sv. Ulricha súvisí aj so samotným rybnikárstvom, pretože jedným z atribútov tohto svätca je práve ryba.[8] Lokalizácia kostola sv. Ulricha pri Dolnej bráne a tunajšom rybníku a ďalšími poľnohospodárskymi majetkami trnavských mešťanov a mestskej farnosti je teda týmito správami pozitívne potvrdená. To, že sa mestský rybník nachádzal nielen za Hornou, ale aj za Dolnou bránou, by nemalo byť prekvapujúce, aj keď tento údaj v doterajšej odbornej literatúre chýba. V stredoveku, najmä v 15. storočí a v prvej polovici 16. storočia, boli celkové hydrologické pomery v okolí Trnavy naozaj zložité, pretože tvorili dôležitý obranný prvok pre mesto, ktoré sa pri svojej obrane nemohlo opierať o terénne výhody. Výrečným svedectvom o nich je listina Mateja I. z roku 1467, ktorou povoľuje mešťanom vyberať mostné mýto na všetkých mostoch pri vstupe do Trnavy, pričom zdôrazňuje, že *„naše mesto Trnava je po obvode obkolesené vodami z riek a močiarmi a tiež bahnistými miestami (bahniskami) a pocestným,*

[2] RÁBIK, V. (ed.). Mestská kniha príjmov Trnavskej farnosti sv. Mikuláša z roku 1495 (ďalej MKT 1495). Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2006, s. 171, č. 242: „Item tres lanei ex opposito piscine ad sanctum Udalricum, quos colit sororius ipsius Blassko".

[3] MKT 1495, s. 171, č. 243: „Item duo lanei medii retro sanctum Udalricum, quos colit sororius ipsius Kryssko".

[4] MKT 1495, s. 171, č. 243: „Blasius in plattea (!) Beate Virginis habet agrum retro Sanctum Udalricum, de quo solvit XVI metretas.".

[5] Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Štátny archív Trnava (ďalej ŠA Trnava), fond Magistrát mesta Trnavy (ďalej MG TT), Rationes Camerae (ďalej RC), III/3, s. 28: „in porta superiori circa piscinam".

[6] ŠA TT, f. MG TT, RC, III/3, s. 33: „Item dominica Oculi dedimus piscatori qui piscinam inferiorem piscavit pro laboribus et fatigiis suis fl. I1/2 orto I".

[7] ŠA TT, f. MG TT, RC III/8, s. 20: „Ittem sabbato post Egidii numerata pecunia per dominos iudicem et soci (!) pro piscibus de piscina porte inferioris percepti flor. XXV den. LXXX".

[8] https://nemecti-svetci-stredoveku.webnode.cz/u/ulrich/ [cit. 06-06-2023].

ktorí chcú do neho prísť, poskytuje ťažký prístup. Preto títo naši mešťania by mali vydržiavať a opravovať takmer sedemnásť mostov".[9]

Predstavu o tom, ako to vyzeralo za Dolnou bránou a kostolom sv. Ulricha nám však prinášajú aj ďalšie správy. Niekde za Dolnou bránou sa totiž nachádzala aj studňa a za ňou už začínali vinice a ďalšia poľnohospodárska pôda. Dozvedáme sa o nej z predaja domu na Hlavnej ulici mešťanom Matúšom Dyeimsthwamom inému trnavskému mešťanovi Imrichovi Kalomarovi v roku 1545 s tým, že k domu patrili aj uvedené poľnosti.[10] Ďalej sa dozvedáme aj to, že niekde v priestore pred Dolnou bránou sa nachádzala akási záhrada, ktorá patrila mestskej fare. Mešťania, ktorí ju mali v užívaní, za ňu mestskému farárovi odvádzali ročne dve kurčatá a 24 denárov. Záhradu uvádza už register príjmov farára Mikuláša Farmtauscha (1432 – 1438) a vo svojom registri z roku 1481 ju medzi farskými príjmami vymenúva aj farár Václav.[11] Ďalej poznamenáva, že ju v tom čase držali istí mešťania Juraj, Peter a Ondrej, a že táto záhrada sa nachádzala „pri špitáli".[12] Toto je veľmi dôležitá správa, pretože nám hovorí o tom, že to, čo v tomto prípade farár Václav označuje za špitál, nebol vlastný trnavský špitál vo vnútri mesta, ale nejaké iné zariadenie, ktoré spadalo pod jeho správu a považovalo sa za jeho súčasť, respektíve vnímalo sa ako pokračovanie špitála. Ako vyplynie z ďalšieho výkladu, je tomu skutočne tak a ide tu práve o kostol sv. Ulricha.

Dôležitá otázka však znie, aký bol vlastne pôvod a funkcia tohto sakrálneho objektu v blízkosti mestského opevnenia a špeciálne aj mestskej brány. Kľúčom k odpovedi je samotné patrocínium sv. Ulricha, svätca, ktorý bol benediktínskym mníchom a neskôr biskupom v Augsburgu. Po svojej smrti v roku 973 sa tešil veľkej úcte svätosti a už v roku 993 bol oficiálne kanonizovaný Rímskou kúriou ako vôbec prvý svätec schválený novým centralizovaným kanonizačným procesom, čo jeho kultu dodalo ešte väčšiu vážnosť. Treba tiež zdôrazniť, že kláštor sv. Afry a Ulricha v Augsburgu, ktorý je jeho pohrebným miestom, sa stal jedným z hlavných kultov tohto svätca a mimo Bavorsko bol šírený práve benediktínskou rehoľou.[13] Aj kult sv. Ulricha v Trnave súvisí práve s benediktínskou rehoľou a jej inštitucionálnym zázemím, ktoré sa v meste nachádzalo už najneskôr od konca 13. storočia. Bolo ním staré špitálske zariadenie s patrocíniom sv. Kríža pri kostole sv. Heleny, ktoré benediktíni po svojom príchode do Trnavy niekedy v poslednej štvrtine 13. storočia prevzali do svojej správy a úspešne ho prevádzkovali aj so svojím menším kláštorom – grangiou až do 15. storočia. Ak sa pozrieme na

[9] ŠA TT, f. MG TT, Listiny – č. 277.

[10] ŠA TT, f. MG TT, Zápisnice magistrátu 1546-1569, II/1, s. 46.: „una cum terris arabilibus extra portam inferiorem infra puteum subtus vineas adiacentibus".

[11] ŠA Trnava, f. MG TT, Ecclesiastica- Acta parochialia, FH 1, fol. 28a. Edícia prameňa: RÁBIK, V. Kniha farských účtov trnavského farára Václava z roku 1481 (ďalej MKT 1481). In *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2004, s. 305, č. 271: „Item ante portam Lautemburg est unus hortus, de quo tenetur duos pullos et XXIIII denarios".

[12] MKT 1481, s. 305, č. 270.

[13] Sanctus Udalricus episcpus Augustanus. In Geschichtsuellen der deutschen Mittelalters. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Dostupné online na: https://www.geschichtsquellen.de/autor/4981 [cit. 06-06-2023 23.09].

lokalizáciu oboch objektov – benediktínskej grangie sv. Kríža a kostola sv. Ulricha – tak vidíme celkom zreteľne vzájomnú previazanosť oboch objektov, ktoré sa nachádzali vo vzdialenosti nie väčšej ako 100 metrov od seba. Avšak s tým, že kým benediktínsky kláštor a jeho špitál sa nachádzali pri Dolnej bráne z vnútornej strany mestských hradieb, teda boli vo vnútri mesta, kostol sv. Ulricha sa nachádzal mimo mesta z vonkajšej strany hradieb. Oba objekty však komunikačne nadväzovali na Dolnú bránu a celý systém jej urbanisticko-obranného riešenia. Toto je ďalší dôležitý poznatok, ktorý dopĺňa už uvedenú informáciu o spojitosti oboch objektov.

Príchod benediktínov do Trnavy však nebola spontánna záležitosť, ale premyslená lokácia a fundácia, ktorú zrealizovala samotná trnavská najstaršia richtárska rodina a išlo pritom o súčasť premysleného plánu na rekonštrukciu privilegovaného mesta po tatárskom plienení v rokoch 1241 až 1242. Všetko sa, samozrejme, dialo s kráľovským súhlasom a predstavou Bela IV. o obnove uhorských miest, prostredníctvom inštitútu kráľovských šľachtických lokátorov s dedičnou funkciou správy týchto miest, ktorá vytrvala (vo väčšine takto zorganizovaných rekonštruovaných mestských sídliskách na kráľovskej pôde) až do konca 30. rokov 14. storočia. V prípade Trnavy túto kráľovskú úlohu realizovali rytieri budínskeho hradu bratia komesovia Hench a Herbord, ktorí po tatárskom vpáde Trnavu nanovo vybudovali a riadili aj príchod nových nemeckých hostí a ďalšieho obyvateľstva. Obaja bratia a ich potomkovia v Trnave vytvorili dve rodové vetvy, ktoré možno v historických prameňoch celkom dobre sledovať, pričom je zrejmé, že sa pravidelne striedali v najvyšších mestských funkciách, najmä tej richtárskej. Okrem toho si (zaiste so súhlasom panovníka) rozdelili aj všetky majetky mesta tak, že s nimi ľubovoľne disponovali ako so svojimi osobnými šľachtickými statkami. Išlo najmä o majetky bývalej zeme Parná s majetkom Bieleho kostola a Kamenného mlyna, Brestovian a Modranky. Jedna z vetiev tohto rodu dokonca názov Modranky používala ako svoj šľachtický predikát. Súčasťou takejto obnovy Trnavy bolo aj povolanie nových reholí do mesta, ktoré prevzali staršie a opustené objekty (zrejme po niektorej z krížovníckych reholí). Kým jedna z rodovej línie – potomkovia Hencha – fundovali v Trnave rehoľu bratov kazateľov (dominikánov) a lokovali ich v staršom kláštornom objekte sv. Jána Krstiteľa, druhá z vetiev – potomkovia Herborda – povolali do Trnavy benediktínov a odovzdali im do správy už spomenutý špitál sv. Kríža s kostolom sv. Heleny (obe patrocínia tiež poukazujú na starší krížovnícky pôvod).[14] Tento exkurz do počiatkov stredovekého mestského zriadenia v Trnave je teda nevyhnutný, aby bolo zrejmé, za akých okolností a s akou úlohou sa benediktíni v Trnave usídľujú. Všetky tieto skutočnosti sú už doterajším výskumom aj celkom dobre zdokumentované[15] a treba zdôrazniť, že

[14] RÁBIK, V. Benediktíni v Trnave v stredoveku : fikcia alebo skutočnosť? In Pamiatky Trnavy a Trnavského kraja. - Trnava : Krajský pamiatkový úrad, 2019, s. 3-8. RÁBIK, V. – MARINĆÁK, Š. The Benedictine Priory of St. Cross in Trnava : An Unknown Benedictine Priory Church in the Kingdom of Hungary in the Middle Ages. In *The Downside Review*, vol. 138, No. 2 (2020), s. 45-55.

[15] MKT 1495, s. 15-32. RÁBIK, V. Richtári Trnavy v stredoveku I. Obdobie vzniku a formovania výsadného mesta. In *Novinky z radnice : informačný mesačník mesta Trnava*. Trnava : Mesto Trnava. - Roč. XXI , č. 5 (jún 2010), s. 13-17. RÁBIK, V. Trnavské panstvo. Sídliskový a správny

existencia kostola sv. Ulricha[16] s nimi veľmi úzko korešponduje. Podrobne je zdokumentované aj to, že benediktíni boli v Trnave činní až do roku 1424, kedy došlo zo strany mesta k sekularizácii benediktínskeho špitála, zabratiu jeho rozsiahlych majetkov a vyhnaniu benediktínov z prostredia Trnavy. Vieme aj konkrétne, že celú túto aktivitu riadil mestský magistrát na čele s richtárom Erhardom Modrerom, ktorý bol inak významná osobnosť stredovekých trnavských dejín.[17] Rozsah majetkovej držby benediktínov v Trnave bol pozoruhodný. Išlo údajne o mlyn s troma kolesami, nachádzajúci sa priamo v meste na rieke Trnávka, ktorý mešťania do základov zničili,[18] ďalej to boli aj špitálske kúpele, ležiace pri farskom kostole, ktorý dala mestská rada taktiež zbúrať. Okrem toho benediktínom patrili aj domy a poľnosti so záhradami a podanými, a to v počte 72 poddanských usadlostí v predmestí mesta, mestská rada dala tunajšie obydlia zbúrať a ľudí presťahovať do mesta, pričom zeme zabrala pre svoje potreby. Z menších majetkov sa uvádza ročný poplatok vo výške jednej libry nových denárov, ktorý špitál držal na základe testamentárneho odkazu, no posledných desať rokov mu mesto bránilo v poberaní tohto príjmu (teda od roku 1414). Ďalší z domov v meste, ktorý patril špitálu, obsadil pre svoje potreby vitrikus (kostolný otec) špitála – mešťan Rudel, ktorý bol členom mestskej rady už od roku 1422.[19] Ten pre seba zabral aj stopäťdesiat sudov vína, ktoré na základe testamentov mali plynúť špitálu z rozličných viníc. Špitálu mestská rada odoprela aj vyplácať príjem za akési poľnosti, z ktorých sa na základe testamentu malo zabezpečiť, aby každý deň horeli v špitálnickom kostole tri lampy. Napokon mešťania kostolu odobrali aj pozlátený kalich a kríž. Celková škoda na majetku tak dosiahla sumu viac ako štyritisíc florénov.[20] Kostol sv. Ulricha sa medzi zabratými majetkami benediktínov osobitne nespomína, ale to sa nespomína ani samotný benediktínsky kláštor s kostolom sv. Heleny, čo naznačuje, že všetky tieto objekty – špitál s kláštorom sv. Kríža, kostol sv. Heleny a kostol sv. Ulricha sa chápali ako jedno spoločné benediktínske kláštorné zariadenie v meste. Ako o kláštore o ňom už okolo roku 1400 prináša svedectvo aj samotná mestská rada, ktorá svojou listinou vtedy informovala bratislavský magistrát, že

rozsah Trnavy do polovice 13. storočia. In *Pamiatky Trnavy a Trnavského kraja 15*. Trnava : Krajský pamiatkový úrad v Trnave, 2012, s. 3-10.

16 Na takýto sakrálny objekt, z dovtedajšieho historického výskumu neznámy, bolo upozornené v RÁBIK, V. Topografia mesta Trnava v stredoveku. In *Pamiatky Trnavy a Trnavského kraja 10*, 2007, s. 7-16, a RÁBIK, V. Trnava. In ŠTEFÁNIK, M. – LUKAČKA, J. a kol. *Lexikón stredovekých miest na Slovensku*. Bratislava : Historický ústav SAV, 2010, s. 523-551.

17 RÁBIK, V. Erhard Modrer z Trnavy a Kremnice – počiatky rodu. Modelová analýza premeny meštianskych elít v stredovekom Uhorskom kráľovstve. In *Mesto a dejiny*, vol. 7, 2018, č. 2, s. 75-93.

18 Porov. RÁBIK, V. Trnavské mlyny v stredoveku. In LOPATKOVÁ, Zuzana (ed.). *Otázky zemepanského hospodárenia a správy v novoveku II*. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2022, s. 112-130.

19 RÁBIK, V. Mestská správa Trnavy v stredoveku. In *Historické štúdie* 47. Ročenka Historického ústavu Slovenskej akadémie vied. Bratislava : VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2013, s. 47-72.

20 ŠA Trnava, f. MG TT, L- č. 193, fol. 5v. Edícia prameňa: RÁBIK, V. Urbáre feudálnych panstiev na Slovensku v stredoveku. In MARSINA, R. – DOBROTKOVÁ, M. (eds.). *Studia historica Tyrnaviensia VII.* Pramene k slovenským dejinám. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008, s. 78-86.

podľa trnavského mestského práva časť majetku mešťanov zomretých bez potomkov, prípadne aj majetok ľudí, ktorí sa v čase svojho úmrtia zdržiavali v meste a nemali dedičov, mal vždy pripadnúť špitálnickemu kláštoru (*yn di Closter yn di Spital*), aby tento mohol vykonávať starostlivosť o chudobných a biednych.[21]

Benediktíni sa po svojom vyhnaní z mesta a zabratí svojich majetkov usilovali zvrátiť konanie trnavského magistrátu a posledný prior kláštora sv. Kríža benediktín brat Mikuláš zažaloval mesto na cirkevnom súde ostrihomského arcibiskupa, ktorý vyšetrením celej záležitosti poveril svojho súdneho vikára a nitrianskeho archidiakona Tomáša. Ďalšie správy o priebehu sporu sa už nezachovali, no špitál, jeho majetky a zariadenia zostali už v trvalej držbe Trnavy, čo naznačuje, ako celý spor mesta s benediktínmi skončil. Dôležité je aj konštatovať, že trnavský benediktínsky kláštor bol pravdepodobne fíliou benediktínskeho opátstva v Hronskom Beňadiku, na čo poukazuje testamentárny odkaz niektorého z hronskobeňadických opátov v prospech trnavských benediktínov, ktorý, aj keď je nedatovaný, musel pochádzať ešte z obdobia spred roka 1424.[22]

V roku 1424 teda zanikol benediktínsky kláštor – priorát v Trnave a všetky jeho zariadenia prešli pod správu mesta, ktoré nad ním začalo vykonávať dozor a uplatňovať svoje patronátne práva. Od tohto roku mesto vytvorilo pre špitál aj novú správnu funkciu - úrad magistra špitála, a tú už zvyčajne obsadzovalo svetskými osobami, najčastejšie váženými mešťanmi a členmi mestskej rady. Každoročne bol pritom magister špitála povinný skladať mestskej rade účty z výsledkov hospodárenia so špitálnickymi príjmami. Paralelne s touto funkciou ešte jestvoval aj úrad provisora a kaplána, ktorý podliehal magistrovi a zabezpečoval duchovnú správu špitála a vlastný, vnútorný chod tohto zariadenia.[23] Kaplán zaiste svoju duchovnú správu vykonával aj v kostole sv. Ulricha.

Nález cintorína pri kostole sv. Ulricha dáva odpoveď aj na samotnú funkciu tohto objektu, ktorý sa zdá, že bol pre benediktínsky špitál najmä pohrebným miestom pre zomrelých obyvateľov špitála, pretože v okolí samotného špitála a vo vnútri mesta celkom určite nebol dostatočný pohrebný priestor. Priamo pri špitáli asi išlo skôr o miesta určené pre členov kláštornej komunity a pre dôležitejších trnavských mešťanov, ktorí boli kláštornými donátormi. Výrečným svedectvom o tom je aj prípad testamentu podľa mena neznámeho trnavského mešťana z roku 1490, ktorý špitálu odkázal koňa a isté peniaze (za predaj koňa špitál získal ďalšie tri florény). Testátor síce zomrel vo vlastnom dome, no prial si byť pochovaný práve v špitáli. Chudobnejší mešťania a najmä tí, ktorí zomreli v špitáli však boli už zaiste pochovávaní práve pri kostole sv. Ulricha, za

[21] Magyar Nemzeti Levéltár Budapest, Országos Levéltár, *Diplomatikai Fényképgyűjtemény* 243 181. Listina nie je presne datovaná, no jej písmo je identické s pisárskou rukou, ktorá napísala inú listinu trnavského magistrátu z 20. júla 1400. Porov. RÁBIK, V. Diplomatická činnosť mesta Trnavy do konca 14. storočia. In *Studia historica Tyrniaviensia VIII*. Vybrané problémy slovenských dejín. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2009, s. 100.

[22] RÁBIK, V. Trnavský špitál Svätého Kríža v stredoveku. In *Od špitála k nemocnici*. Bratislava : Slovenský národný archív, 2013, s. 40-47. STOKLASOVÁ, D. *Dejiny benediktínskeho opátstva v Hronskom Svätom Beňadiku do roku 1565.* Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2015, s. 33.

[23] Podrobnejšie RÁBIK, Trnavský špitál, s. 40-47.

mestskými hradbami. V tom istom prameni sa spomínajú až dva takéto prípady z konca 15. storočia. Prvý rozpráva o príjme vo výške štyroch florénov a zisku odevu ako pozostalosti po akomsi povozníkovi, ktorý zomrel v špitáli a nikto sa k nemu neprihlásil. Neurčenú sumu peňazí a tak isto odev získal špitál aj po smrti tiež neznámeho mladíka, zomretého v špitáli.[24] Sviatok sv. Ulricha (4. júl) bol inak jedným z hlavných výplatných termínov pre špitálske základiny, ktoré držali trnavskí mešťania. V už spomenutom registri majetkov špitála sa tak v roku 1528 zapísal záväzok trnavského mešťana Wolfganga Fandla a istého Wolganga Snukara z Dolných Orešian, ktorí mali obaja v držbe 20 špitálskych florénov, z ktorých boli povinní na sviatok sv. Ulricha vyplácať príslušný cenzus (zvyčajne išlo o jednu desatinu sumy).[25] Tento doklad teda tiež poukazuje na prepojenosť kostola sv. Ulricha s trnavským špitálom.

K samotnému kostolu sv. Ulricha sa však viaže aj osobitné oltárne bratstvo trnavských mešťanov (confraternitas altaris sancti Udalrici). Historicky je doložené k roku 1506, patrilo teda zrejme k tým mladším v Trnave a vzniklo zrejme až ako následok laicizácie benediktínskeho špitála. Niekedy pred rokom 1506 bol správcom kostola kňaz Krištof, ktorý dostal od mešťana Wolfganga Ausnita do doživotného užívania vinicu, aby sa tak pozdvihlo jeho biedne hmotné zabezpečenie. Ten ju dal do užívania Berharda Howmona, no po jeho smrti spustla. Mesto sa ju preto v uvedenom roku rozhodlo dať do prenájmu kováčskemu majstrovi Jánovi a Markovi Pewtlerovi za 32 florénov, a z tejto sumy sa zaviazalo bratstvu sv. Ulricha vyplácať na Štedrý večer pravidelný cenzus. Zároveň nesmeli noví držitelia vinicu bez súhlasu bratstva ďalej odpredať či prenajať.[26] K tomuto bratstvu sa zachovali aj záväzky mešťanov Jakuba obuvníka a Juraja Holého, oba vo výške päť florénov.[27] Kult sv. Ulricha sa teda v prostredí trnavského meštianstva tešil veľkej úcte.

Napokon ešte treba upozorniť aj na iný aspekt sakrálneho objektu, zasväteného sv. Ulrichovi, ktorý súvisí s jeho lokalizáciou pred mestskými hradbami a pred samotnou mestskou bránou a priamo súvisí s fortifikačným zázemím mesta. Sv. Ulrich bol totiž nielen benediktínskym mníchom a augsburským biskupom, ale hlavným obrancom Augsburgu proti útoku starých Maďarov v roku 955. Tí, ako je známe, boli neskôr po neúspešnom útoku na mesto porazení vojskom Ota I. neďaleko Augsburgu a táto porážka mala pre staromaďarský kmeňový zväz fatálne následky.[28] O úlohe sv. Ulricha pri obliehaní Augsburgu prináša podrobné svedectvo jeho životopisec Gerhard: *„Ihneď v ďalšom roku, ktorým bol rok Vtelenia nášho Pána Ježiša Krista 955, vyrútilo sa také veľké množstvo Uhrov, že v tých časoch nikto*

[24] RÁBIK, Urbáre, s. 84.

[25] RÁBIK, Urbáre, s. 86.

[26] MKT 1495, s. 289-290, č. 794: „censuare debent annuatim in profesto Natalis Christi ad confraternitatem sancti Udalrici confessoris hoc casu adiecto, quod si prefati viri vineam sepe tactam vendere vellent, extunc sine consensu nostro, voluntateque nostra, fratrumque confraternitatis sancti Udalrici vendere non valleant neque possint".

[27] MKT 1495, s. 290, č. 795, 796.

[28] HUBENSTEINER, B. *Bayerische Geschichte. Staat und Volk, Kunst und Kultur*. München : Richard Pflaum Verlag, 1950, s. 57. PACH, Zsigmond, P. (szerk.). *Magyarország története. Elözmények és magyar történet 1242-ig.* Budapest : Akadémiai kiadó, 1984, s. 691-693.

zo žijúcich ľudí nevidel, že by sa predtým v nejakej krajine objavilo také množstvo, a oblasť Norika od rieky Dunaj až k Čiernemu lesu, ktorý leží pri vrchoch, obsadili a hneď spustošili, a keď prekročili Leitu a zabrali Alemániu, vypálili kostol sv. Afry a podmanili si celú provinciu od Dunaja až k lesu a z väčšej časti vypálili až po rieku Hilara. Obsadiť mesto Augsburg sa im však nepodarilo, to vtedy bez väčšieho počtu veží a obohnané hradbami, samo od seba nebolo silné. Avšak svätý biskup mal za hradbami so sebou zhromaždené veľké množstvo najlepších rytierov a z ich obratnosti a odvahy tak bolo mesto s Božou pomocou udatne posilnené. Tí, keď videli, že uhorské vojsko chce obľahnúť mesto, aby sa ho zmocnilo, chceli mu vyjsť v ústrety. Ale tento biskup s nimi nesúhlasil a nariadil poriadne obsadiť bránu, kde zostávala najväčšia príležitosť pre vstup (do mesta). Totiž brána na východnej strane, kade sa ide k rieke, bola bojom obsadená množstvom Uhrov a tí sa už domnievali, že sa hneď bude dať vtrhnúť (do mesta). Biskupovi rytieri však za bránou ešte udatne bojovali a odolávali im, až kým nebol zabitý jeden z Uhrov, pod vedením a velením ktorého mali v tej hodine najväčšiu odvahu bojovať. Preto ostatní, keď ho videli mŕtveho padať na zem, ho s veľkým strachom a nárekom rýchlo zobrali a vrátili sa do tábora. V hodine boja totiž biskup sedel na svojom koni, odetý do štóly, nebol chránený ani štítom ani brnením, ba ani prilbou, zostal nezranený a nedotknutý žiadnymi kameňmi a strelami, ktoré sa mu zovšadiaľ vyhýbali. Po boji sa vrátil a obišiel mesto a nariadil poriadne vybudovať vojenské stanice (domus belli) a za celú noc ich vystavať, a aj obnoviť valy na mieste, kde (už) podľahli času. Potom zotrval počas celej noci v modlitbe, povzbudil mníšky, ktoré boli v meste, aby jedna ich časť s krížom obchádzala mesto a zbožne vzývala Pána a ďalšia časť, ležiaca na zemi, veľmi usilovne vyprosovala láskavosť svätej Bohorodičky Márie kvôli ochrane ľudu a za oslobodenie mesta“.[29]

Biskup Ulrich teda starostlivo a úspešne riadil obranu Augsburgu pred útokom maďarských vojsk. Jeho pozornosť sa sústredila najmä na opevnenia mestských brán a mestských hradobných valov, čo je zrejme ďalší z dôvodov, prečo bol kostol sv. Ulricha v Trnave vybudovaný práve pred jednou z mestských brán. V stredovekom ponímaní tak nepochybne vyjadroval aj duchovné posilnenie a ochranu Dolnej brány.

S neúspešným útokom starých Maďarov na Augsburg a následnou zdrvujúcou porážkou od Ota I. však súvisí aj celkom pozoruhodný fakt, ktorý možno v Uhorskom kráľovstve pozorovať, Je ním veľmi nízka obľúbenosť kultu sv. Ulricha v uhorskom prostredí, pretože tu tohto svätca, pre jeho úlohu pri porážke Maďarov, nevnímala priaznivo. To platí najmä pre etnicky maďarské oblasti krajiny. Je naozaj pozoruhodné, že v rámci celej krajiny doterajší výskum identifikoval pre stredovek úctu k sv. Ulrichovi len v štyroch lokalitách, pričom všetky sa nachádzali mimo maďarský etnický priestor, respektíve po jeho obvode. Išlo o lokality Arany (Bodrocká župa), Medias (Sedohradsko, Szászföld), Szentódorfa (Železnohradská župa), Vidovec (Varaždínska župa).[30] Aj Trnava, ktorú treba pokladať za

[29] Gerhardi vita s. Oudalrici episcopi, cap. 12. In Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Series 4, s. 401-402. Dostupné online: https://www.dmgh.de/mgh_ss_4/index.htm#page/400/mode/1up [cit. 06-06-2023].

[30] MEZŐ, A. *Patrocíniumok a középkori Magyarországon*. Budapest : METEM, 2003, s. 492.

ďalší, piaty dokumentovateľný prípad, presne zodpovedá takémuto umiestneniu, čo len potvrdzuje uvedenú interpretáciu.

Sakrálna stavba sv. Ulricha v Trnave je teda skutočne pozoruhodný objekt, ktorý v sebe snúbil viaceré trnavské historické tradície a špecifiká, medzi ktorými vynikajú najmä tradícia benediktínska, vojensko-fortifikačná a rybnikárska.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

PÁLOS KOLOSTOROK UNG- ÉS BEREG VÁRMEGYE TERÜLETÉN A XIV – XVII SZÁZADBAN

FERKÓ Okszána[1]

Paul´s monasteries in Ung and Bereg counties in the 14th – 17th centuries
Simultaneously with the formation of the Diocese of Eger, monks of various Catholic orders began to settle in the northeastern communes of Hungary: Franciscans, Dominicans, and later, Paulines-hermits. In the 14th century, monasteries of the order were founded in the territory of the modern Uzhanskyi region. The founders and patrons of these monasteries were local landowners. It is important to know that in most cases, Catholic religious orders, along with missionary, pastoral, i.e. spiritual activities, were also engaged in farming, building monasteries and churches, etc. Since their foundation and receipt of the first land allotments in the 14th and 15th centuries, monasteries became landowners. This, in turn, led to inevitable conflicts with neighbors, etc. Since the middle of the 16th century, Protestant nobles harassed monks. There were cases of attacks on monastery buildings and land, robberies, and even beatings and murders of monks. This situation accelerated the decline of the monastery economy. The Reformation radically changed the confessional pattern of the region. By the end of the 16th century, aristocrats and gentry, as well as a large part of the common people, had become Protestants. Even some Orthodox Ruthenians formally adopted the Protestant faith. Thus, the overall situation was not conducive to the return of Catholic monks, including the Paulines, to their former monasteries. The counter-reformation wave of the mid-17th century changed the situationonly partially. The Order of St. Paul regained a small part of its former possessions. However, the hermits never returned to their former monasteries in Uzhanskyi region. Sadly, this issue is not addressed in modern historiography adequately. While the general historiography of the medieval history of the Pauline Order is satisfactory, the activities of hermits in certain regions, including the territory of modern Transcarpathia, lacks thorough research. Therefore, the study of the land and property situation of Paulines the hermits will help to outline the extent of the material losses of the order in the northeastern communes, in particular Uzhanskyi region, and to understand the motivations and efforts of the order's leadership to return the lost land.
Keywords: *Order of St. Paul the Hermit, monastic farms, Drugeth, Reformation, secularization, Ungvar Paulines, Pauline monasteries.*

A katolikus egyházszervezet kialakulásával Magyarországon megkezdődött a szerzetesrendek elterjedése az ország legkülönbözőbb vidékein. A XIII. század folyamán az *északkeleti vármegyékben letelepedtek a ferences barátok, domonkos testvérek* és valamivel *később a pálos remeték is.*

A XIV. században az Első Remete Szent Pál rend kolostorai megjelennek a mai Kárpátalja területén is. A kolostorok alapítói és kegyurai *között találjuk* a helyi nemeseket és a királynőt. Köztudott, hogy a katolikus szerzetesrendek a misszi-

[1] *A történettudományok kandidátusa, docens, az Ungvári Nemzeti Egyetem Archeológia, Etnológia és Kulturológia Tanszék docense, Ungvár, Narodna pl. 3. oksana.ferkov@uzhnu.edu.ua*

ós, lelkipásztori, azaz spirituális tevékenység mellett a gazdaság irányításával és kolostorépítéssel is foglalkoztak. A pálos szerzetesek kiváló kertészek és bortermelők hírében álltak. A XIV – XV. század folyamán a pálosok szántóföldeket és szőlőket szereztek, s így mondhatjuk, hogy birtokosokká váltak. A gazdasági tevékenység viszont konfliktusokhoz vezettek, elsősorban a szomszédokkal. A XVI. század közepétől a banális gazdasági konfliktusokat a protestáns nemesek szekularizációja váltotta fel, vagyis az új hit követői szemet vetettek az egyházi, kolostori földekre, ingatlanokra.

Tucatnyi példa bizonyítja a protestáns nemesek vagy embereik kolostorok elleni támadását, fosztogatásokat, sőt erőszakot. Ez a tűrhetetlen helyzet felgyorsította a kolostori gazdaságok hanyatlását és a szerzetesek elköltözését.

A reformáció gyökeresen megváltoztatta a térség vallási térképét. A XVI. század végére, mind a főnemesek, köznemesek, mind a köznép túlnyomó része a protestáns eszméket követte. Így az általános helyzet nem kedvezett a katolikus szerzetesek visszatérésének korábbi kolostoraikba, bár a rendfőnökök mindent megtettek ennek érdekébe.

Az ellenreformáció hulláma csak részben változtatott a szerzetesrendek helyzetén. Első Szent Remete Pál rendje az északkeleti vármegyékben egykori birtokainak csak jelentéktelen részét kapta vissza. A remeték azonban soha nem tértek vissza az egykori kolostorokba Ung és Bereg vármegyék területén.

Meggyőződésünk, hogy a pálosok gazdálkodásának, vagyoni helyzetének tanulmányozása segít felvázolni a rend anyagi veszteségeit az északkeleti vármegyék területén, megérteni a rendi vezetés motivációit és erőfeszítéseit az elveszett birtokok visszaszolgáltatása ügyében.

A mai Kárpátalja területén működő katolikus szerzetesrendek története a helyismeret és ukrán történetírás legkevésbé kutatott témái sorában áll. Nincsenek szakmunkák, amelyek foglalkoznának a remete szerzetesek történetével, kolostoraik múltjával, gazdálkodásával, birtokaik sorsával stb. A szomszédos országok historiográfiája szintén nem büszkélkedhet nagyszabású tanulmányokkal ebben a kérdésben.

Bár több monografikus tanulmány született a középkori a pálosok rendjéről, de ezek mind jóval tágabb területet ölelnek fel, mint Magyarország északkeleti vármegyéi, és nem részletezik egyes kolostor történetét.

Említéseket találunk az Ung és Bereg vármegyék területén létező pálos kolostorokról Kisbán Emil monográfiájában[2] és Kürcz Antal tanulmányában[3]. A rend újjászületését és kora újkori missziós munkáját Galla Ferenc tárta fel[4]. A pálos kolostori gazdálkodás sajátosságait F. Romhányi Beatrix tárgyalja[5].

---

[2] KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*. I köt. Budapest, 1938. 361 old.

[3] KÜRCZ, A. *A magyarországi pálosrend története a legrégibb időktől a mohácsi vészig.* Budapest, 1889. 391 old.

[4] GALLA, F. *Pálos missziók Magyarországon a 17 – 18. században*. Ed. Fazekas István. Budapest : Gondolat, 2015. 536 old.

[5] F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn. Pálos gazdálkodás a középkorban.* Budapest : Gondolat, 2010. 222 old.

Bár a pálos rend középkori történetének általános történetírása kielégítő, azonban a remeték tevékenységét egyes vidékeken, így a mai Kárpátalja területén nem vizsgálták kellőképpen. Éppen ezért, az alábbi tanulmányban, a rendelkezésre álló forrásokra támaszkodva, szeretnénk bemutatni Ung és Bereg vármegye területén létező pálos kolostorok vázlatos történetét, földbirtokait, vagyoni helyzetüket, valamint kideríteni milyen volt kapcsolatuk a szomszédos földbirtokosokkal – helyi nemesekkel.

Első Remete Szent Pál rendje (Ordo S.Pauli Primi Eremitae, OSPPE) az egyetlen szerzetesrend, amely Magyarország területén alakult. Az első kolostort Boldog Özséb, egykori esztergomi kanonok alapította 1250 táján. Viszont a rend megszervezése hosszadalmas folyamat volt. A Szentszék 1308-ban pápai jogú rendé nyilvánította a pálosokat.

A kolostorok és a szerzetesek száma fokozatosan növekedett. A pálosok fénykorukat Magyarországon a XIV – XV. században élték.

Ebben az időszakban a pálos rend kiterjeszti missziós tevékenységét Magyarország összes vidékére, sőt azon túlra is. A XIV. században a Magyar királyság északkeleti peremvidékén több pálosrendi kolostor jelent meg, többek között Ung, Bereg és Máramaros vármegyékben.

Az Ung vármegyei pálos kolostorok alapítói között szerepelnek a helyi nemesek: Császlóciak, Drugetek, Baksa nemzetségből származó Eszenyiek. Ők gyakorolták a kegyúri jogot is. Bereg vármegyében egyetlen pálos kolostorról van tudomásunk – a kisberegiről. Alapítása Erzsébet királynő személyéhez kötődik. A kegyúri jogokat itt a királynő vagy király gyakorolták.

Általában a kolostoralapításhoz adományozás is társult: a szerzetesek földet kaptak, amelyen a kolostor és a templom épült, szántóföldeket és/vagy szőlőket. A földek túlnyomó része a kolostorok önellátását szolgálta. Voltak más típusú adományok is: ingaltan bérbeadása, szőlők haszonbérbe adása, pénzadományok, a búcsúkor befolyt jövedelem stb.[6]

A kolostorok földbirtokainak méretei változhattak. Megesett, hogy újabb adományoknak köszönhetően növekedtek vagy éppen ellenkezőleg – elpusztultak. A reformáció előestéjén több pálos kolostor gazdasága hanyatlásnak indult, érzékelhető volt ez a jelenség az északkeleti peremvidéken is.

A reformáció és Magyarország széthullása csak rontottak a helyzeten, felgyorsították a pálos kolostorok elnéptelenedését.

A pálos földbirtokok és kolostorok a helyi protestáns nemesek szekularizációs törekvései céljává váltak. Perényiek, Dobók, Drugetek és mások sem riadtak vissza az erőszak alkalmazásától mikor a kolostorok épületeit vagy földjeit szándékoztak elfoglalni. A remeték biztonságos helyekre menekültek, de remélték, hogy később visszatérhetnek. Ez nem történt meg és az általunk vizsgált pálos kolostorok egyike sem folytatta tevékenységét az ellenreformáció idején.

Magyarország északkeleti peremvidékén az első pálos kolostorok között találjuk a beregi vagy kisberegi kolostort (ma *Нижні Rememu*). A kutatók alapítását

[6] F.ROMHÁNYI, B. F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn. Pálos gazdálkodás a középkorban,* 42, 71, 97, 117. old.

az 1329-es évvel datálják és Erzsébet királynénak (Piast Erzsébet Károly Róbert magyar király felesége) tulajdonítják. A kolostori templom a Boldogságos Szűz tiszteletére épült[7].

Köztudott, hogy Erzsébet királynénak jelentős birtokai voltak Bereg vármegyében, többek között Munkács és Beregszász. Lehoczky Tivadar szerint Erzsébet királyné gyakran tartózkodott Bereg vármegyében, kolostorokat is alapított a térségben: Munkácson, Beregszászon, Kisberegen és Tarpán pálos remetéket telepített, kolostort építettet számukra[8]. A helytörténész úgy gondolta, hogy a királynő Lengyelországból hívta a pálosokat Bereg vármegyébe[9]. Viszont ez nem valószínű, mivel Lengyelországban az első pálos kolostort csak 1382-ben alapították. Lehoczky szerint a pálos kolostor Beregszász délkeleti szélén lehetett[10], helyét lokalizálni mára lehetetlen, sőt az is kétséges, hogy volt-e a rendnek rendháza a városban, vagy a kisberegivel tévesztették egyes kutatók. Kisbán Emil 1938-ban úgy vélte, hogy a beregi kolostort Munkács közelében, valószínűleg a mai Beregszászon, Károly Róbert harmadik felesége Erzsébet alapította 1329-ban[11], viszont a források nem támasztják alá pálos kolostor létezését Beregszász városában.

A kisberegi kolostor alapításának évét a kutatók többsége 1329-es évvel datálja. Viszont találkozunk eléggé szokatlan állításokkal is. Példaként, Szirohmán Mihájlo úgy látja, hogy a kisberegi kolostor szent Pál apostol tiszteletére épült, a szerzetesek a görög szertartást követték, a kutató szerint Erzsébet királyné (Szirohmán szerint Nagy Lajos neje) átépíttettet[12], bár a források erről nem szólnak.

Az alapítással párhuzamosan a remetéket bizonyos előjogokat kaptak, többek között malmot működtettek a Borzsa folyón, senki más nem építhetett malmot a közelben. Kaptak szabad halászati jogot és „a beregi nép nem akadályozhatta az erdők használatában" a remetéket, stb.[13]

Kezdetben a kegyúri jogot a királynő gyakorolta. Támogatták a kisberegi remetéket a helyi nemesek is[14]. 1393-ban Mária királynő Nagymihályi János fiának Györgynek és leszármazottjainak ajándékozta Bereg és Almás falukat a remeték telkeivel együtt és az ezzel járó kegyúri joggal[15].

1393-ban Munkács ura, Koriatovics Teodor podoliai herceg, felmentette a kisberegi kolostort az őt megillető adók és borkilenced kifizetése alól[16].

---

7 *Documenta artis Paulinorum, (DAP).* 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M. Az anyagot gyűjtötte: Gyéressy Béla. A bevezetést és az egyes fejezetek előszavát írta: Hervay Ferenc. MTA Művészettörténeti Kutató Csoportja, Budapest, 1975, 9. old.

8 LEHOCZKY, T. *Beregvármegye monográfiája.* Ungvár, 1881-1882. 2 köt. 16. old.

9 Az első remete SzentPál rendnek szerteágazó kolostor hálózata volt Lengyelországban. A leghíresebb kolostoruk a Jasna Gorai Częsztochowaban. Piast Erzsébet királynő lengyel királyi hercegnő volt, talán e miatt gondolta Lehoczky, hogy Lengyelországból hívta a remetéket Bereg vármegyébe.

10 LEHOCZKY, T. *Beregvármegye monográfiája.* 2 köt. 21. old.

11 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, I köt., 82. old.

12 *СИРОХМАН*, М. *Церкви України: Закарпаття.* Львів, 2000, с. 146.

13 *DAP.* 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, *A-M*, 9.old.

14 F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn,* 61-62.old.

15 LEHOCZKY, T. *Beregvármegye monográfiája.* 2 köt., 25. old.

16 *DAP.* 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, *A-M*, 10. old.

A pálos kolostorok kisebb gazdaságot vezettek, amelyek szántóföldekből, rétekből és szőlőkből álltak. Mindennek biztosítani kellet a remeték alapvető szükségleteit. Anyagi hasznot a szerzeteseknek csak a nagyobbnak számító kolostori gazdálkodások hoztak, pl. malomhasználat, bor eladása, vagy zálogjog[17]

A kisberegi kolostor nem tartozott a nagy földbirtokkal rendelkező pálos kolostorokhoz. Az alapításkor kapott földeken kívül a XIV. század folyamán újabb telkeket kaptak. 1447-ben rablók támadták meg a kolostort és felgyújtották azt, az oklevelek is elpusztultak[18], így csak a későbbi korból van információ a különböző adományokról. 1470-ben Kezy Balázs átengedte a kisberegi pálosoknak nagymuzsalyi birtokát, amelyért évenként 12 aranyat fizettek[19]. 1484 és 1485-ban újabb telkeket kaptak Nagymuzsalyon.

A pálos gazdálkodás fontos ágazata volt a szőlőtermesztés. XXII János pápa felmentette a pálosokat azon szőlők utáni dézsma fizetéstől, amelyeket maguk művelnek[20]. A bor eladásra kerülhetett, amiből a remeték készpénzhez jutottak.

A kisberegi pálosok a helyi nemesektől is kaptak szőlőket adományként. Lampertházán városában a remeték 1458-ban a Hell hegyen, 1451-ben a Rogh hegyen, 1461 és 1466-ban Daróczi Jánostól a Fogash hegyen kaptak szőlőket[21]. A pálosok nagyberegi birtokán is több ültetvény volt. 1495-ben Nagymuzsalyi Antal özvegye Klára asszony a remetékre hagyta szőlőjét[22].

A középkor végére a kisberegi pálosoknak Nagymuzsalyon 7 jobbágyportájuk volt, 4 szegény portájuk, 1 allodiális telkük és 1 egyéb (talán malom)[23].

A reformáció térhódításának első évtizedeiben a kisberegi remetéknek nem volt maradásuk. Az 1540-es évek közepén többször kerültek konfliktushelyzetbe a protestáns szomszédiakkal. A gazdaságot sem tudták kellő képen vezetni és annak zálogba adására kényszerültek. 1546-ban Matuznay Györgynek és Pálnak adták zálogba földjeiket[24]. A remeték ekkor már elhagyhatták kolostorukat és biztonságosabb helyre költöztek (Lehoczky szerint Pozsonyba). A nemesek teljhatalmat kívántak szerezni a nagymuzsalyi birtokrész felett, viszont Ferdinánd király a birtokot a kisberegi pálosoknak ítélte[25].

1561-ben a rendfőnök 500 aranyért adta el a birtokot Báthory Györgynek[26]. János Zsigmond király beiktatta Báthory Györgyöt a kisberegi pálos rend bitoká-

---

17 F.ROMHÁNYI, B. Pálos gazdálkodás a 15-16. században. In. *Századok,* 2007, 299-351. old. 300.

18 *DAP.* 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 9. old; KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 180. old.

19 RUPP, J. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre 2. Az Egri érsek-egyház-tartomány.* Pest, 1972, 376. old.

20 F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn.* 55. old.; MÁLYUSZ, E. Egyházi társadalom a középkor végén Budapest, 1971, 258. old.

21 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M. 10.old.

22 *DAP.* 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 10. old.

23 MAKSAY, F. *Magyarország birtokviszonyai a 16. század közepén*. 2. köt. Budapest, 1990, 181.old.

24 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 199. old.

25 *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*, IV. kötet, 1542–1547. Szerk. Karácsonyi J. - Kollányi F., - Lukcsics J., Budapest, 1909. 490 dok.

26 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, *A-M*. 11. old.

ba, Báthory a Hodos, Bereg, Temesváraljai szőlőt és más javakat kapta[27]. Egy évvel később, 1562-ben Székely Antal megtámadta és lerombolta a kisberegi kolostort. Lehoczky Tivadar szerint Ferdinánd király már 1559-ben Székely Antalnak adta ezeket a birtokokat (9 jobbágytelket Nagymuzsalyban)[28].

A Dobó fivérek is szerették volna megkapni a nagymuzsalyi jobbágytelkeket. Ferdinánd király oltalomlevelet állított ki Székely Antalnak a Dobókkal szemben[29]. A következő évtizedekben a rendfőnökök több alkalommal zálogba adták a kisberegi kolostor javait. Ez vitákhoz vezetett a régi és új bérlők és pálosok között. A XVII. század közepéig a pálos rend folyamatosan próbálkozott a kolostorhoz tartozó birtokok visszaszerzésével[30]. 1630-ban megszületett egy visszaszolgáltatási kötelezettség, amelyben az Egri püspök és más főméltóságok ígéretet tesznek „a béke megteremtéséért és helyreállításáért … minden jószág visszaadásáért küzdenek, amelyet a zavarok alatt bármilyen módon elvettek és elfoglaltak az Első remete Szent Pál rend szerzeteseitől”[31].

A pálos remeték nem tértek vissza a kisberegi kolostorukba. A lerombolt épületet idővel széthordták a helyi lakosok, a XIX. század közepére még megmaradt törmelékeket a falú görögkatolikus temploma építéseshez használták fel.

Egy másik, mai Kárpátalja területén hajdan létező kolostor Eszeny közelében állt. Eszeny 1341-ig Ung vármegyéhez tartozott[32], majd Szabolcs megyéhez csatolták. Karácsonyi János a kolostor megjelenését a falu alapításához kapcsolja és 1270-es évvel datálja[33]. Kisbán Emil az 1356-ra keltezi a kolostor alapítását Eszeny közelében[34]. A rendház alapítását a Baksa nemzetségből származó Eszenyi Tamás fia Simon nevéhez kötik. Feltételezzük, hogy a remeték már 1356 előtt letelepedtek Eszeny közelében mivel egy 1341-es oklevelét szól az eszenyi földesúr és a remeték közti konfliktusról[35]. Feltevésünk javára szól Erzsébet királyné kérelme a Szentatyához, arról, hogy a földesurak kolostoralapítási és kegyúri jogukat a püspökök engedélye nélkül is gyakorolhassák[36]. A pápa engedélyezte a két kolostor alapítását, egyik éppen az eszenyi volt.

Tehát, nem zárhatjuk ki, hogy a pálos remeték már az 1340-es években letelepedtek Eszeny mellett, földeket kaptak megélhetésük biztosítására. Ez viszont konfliktushoz vezetett a szomszédos földesurakkal. A kolostor alapításáról szóló oklevél csak 1356-táján lett megfogalmazva.

---

27 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 199. old.

28 LEHOCZKY, T. *Beregvármegye monográfiája.* 2 köt., 26. old.

29 RUPP, J. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre,* 377. old.

30 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 200. old.

31 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai*, A-M*, 15. old.

32 ENGEL, P. Ung megye település viszonyai és népessége a Zsigmond-korban. *Századok*, 1985. 952.old.

33 KARÁCSONYI, J. *A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig.* 1. köt. Budapest, 1900. 223. old.

34 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 90. old.

35 *Anjou–kori Oklevéltár* (AO), XXV. 1341. Szerk. Sebők Ferenc, Budapest–Szeged, 2004, 161 dok.

36 PÓR, A. *Nagy Lajos. 1326-1382.* (Magyar Történeti Életrajzok). Budapest, 1892, 598 old.

Az 1360-as évekből származnak azok a peres iratok, amelyekben információt kapunk a pálos remeték és eszenyi földesurak közti határsértésekről[37]. Tudjuk, hogy a kolostornak voltak szántó- és más földjei. Ezek biztosították a remeték szükségleteit. Hogyan szereztek földet a szerzetesek? Elsősorban alapításkor kaptak földet a patrónusuktól, a mi esetünkben az Eszenyi családtól. Voltak későbbi adományozások és végrendelkezések a helyi nemesektől. Vásárlás útján is gyarapodott az eszenyi kolostor földállománya. Az 1360-70-es években a kolostor kegyurai a Baksa nemzetség béli Simon fiai voltak, és ők ajándékoztak újabb földeket a pálosoknak. Ezt a hagyományt folytatták utódaik. 1391-ben Imre és Miklós az eszenyi remeték Boldogasszony templomának adományozták az Istenes tavat és egy földparcellát a Tisza hajlásában[38].

A földviszonyok a remeték és eszenyi nemesek között nem voltak mindig felhőtlenek. Tudnunk kell, hogy a kolostor alapítását követően néhány éven át nem voltak pontosan kijelölve a remeték által használt földek határai. 1391-ben Trisztán generális perjel kérte a kolostor határainak kijelölését. Mikor megérkeztetek a helyszínre a konvent tagjai és a királyi megbízottak a nemesek emberei tiltakoztak, sőt Trisztán titkárát és néhány szerzetest megsebesítetettek[39]. Később a királyi bíróságon a generális perjel meggyőződhetett arról, hogy az Eszenyiek a kolostor kegyurai s bár a földtulajdon határai nincsenek kijelölve annyi földet kaptak amennyi elegendő 3-4 remete megélhetéséhez. Sajnos nem sikerült információt találni arról, mikortól voltak pontosan kijelölt határai a kolostori földeknek.

Jövedelem forrásként szolgáltak a szőlők is. A szőlők száma folyamatosan gyarapodott. S míg a szántók a kolostor közvetlen közelében voltak, a szőlők viszonylag távol terültek el. Így, 1381-ben a remeték 39 forintért megvásárolták az Újhelyi Magas hegyen Lejmszi Balázs szőlőjét[40]. Adományokból is kaptak újabb szőlőket az eszenyi remeték. 1479-ben Imre mester, aki a kolostorban élt, két újhelyi szőlőjét ajándékozta a remetéknek[41]. Mivel az említett szőlők viszonylag messze voltak Eszenytől, feltételezhetjük, hogy bérbe adták azokat. A szőlő, vagyis a boreladás hagyományosan kiváló anyagi forrásként szolgált.

A XV. században az eszenyi pálos kolostor gyarapította szántó- és más földjeit. F.Romhányi Beatrix úgy véli, hogy ez egy tudatos birtokgyarapító politika volt az eszenyi pálosok részéről[42]. 1482-en 400 forintért megvásárolták Zolánci Jánostól a Depesmező szigetet és Laponya tanyát[43]. A század végére az eszenyi kolostornak már komoly birtokállománya volt. A földek egy része viszonylag távol esett Eszenytől – Endes, Kisfalud, Gyepes. Az ilyen komoly földvásárláshoz jelentős pénzbevételre volt szükség. Ez származhatott a bor eladásból és vámszedésből.

---

37 *A zichi és vásonkeői gróf Zichy-család idősb ágának okmánytára*, 1874. Codex diplomaticus domus senioris comitum Zichy de Zich et Vasonkeo. III. Szerk.: Nagy Imre–Nagy Iván–Véghely Dezső, Pest, 1874, 379 dok.

38 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 140 old.

39 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 140 old.

40 F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn,* 61. old.

41 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 140 old.

42 F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn,* 112. old.

43 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 140 old.

1463-ban Losonci Alberttől kapták meg a tiszai rév vámjának felét[44]. Nincs tudomásunk arról, hogy az eszenyi kolostornak voltak e malmai, ami szintén lehetet volna jövedelemforrás.

Meg kell még említeni a halastavakat, amelyek szintén a megélhetés egyik forrásaként szolgáltak. Már a kezdeti időszakban volt tavuk az eszenyi pálosoknak, majd az alapító unokái megadományozták őket még eggyel[45].

Tehát, az eszenyi kolostorban lakó 3-4 remete és szolgáik szükségleteit a szántóföldek, halastavak biztosították. A szőlőtermesztés és a tiszai vám pedig pénzforrásként szerepeltek.

A reformáció korában sarkalatos változások történtek a remeték életében. A katolikus kolostorok országszerte elnéptelenedtek, gazdaságuk hanyatlott, a nemesek nem riadtak vissza az egyházi birtokok erőszakos elfoglalásától sem. Ami az eszenyi pálosokat illeti nem sikerült időrendbe rekonstruálni birtokvesztés folyamatát. A XVII. század közepén készült birtokösszeírásból kiderül, hogy az eszenyi pálosoknak már csak az Ung megyei Csertézs (ma Чертеж) faluban volt egy jobbágytelkük és két zsellérük[46]. A Szabolcs vármegyei birtok összeírásában nincs említés telkeikről.

Az eszenyi kolostor gazdasági gondokkal küzdött, a remeték vagy eladták földjeiket vagy zálogba adták. A hitújítás korában a helyi nemesek zaklatásaitól szenvedtek. 1550-es években a pálosok a király védelmét kérik Csapy Ferenc lutheránus nemes erőszakoskodásától[47]. A dokumentum szövegéből kiderül, hogy Csapy Ferenc embereivel többször megtámadta és kifosztotta a kolostort, a templomból kivitte az összes kegytárgyat, elfoglalta a pálosok földjét. A nemes felesége többször bement a pálosok templomába és szidalmazta a szerzeteseket.

A remeték helyzete tovább romlott mikor már élelmük sem maradt. A leleszi prépost mentette meg a két remetét az éhhaláltól, sőt, egy ideig segítette őket élelmiszerrel. Hamarosan a remeték elköltöztek. Az eszenyi kolostor üresen maradt, majd a XVII. század elején Bethlen Gábor csapatai lerombolták[48]. A köveket helyi lakosok széthordták. A közhagyomány szerint az eszenyi református templom építéséhez használták fel[49].

A katolikus megújulás korában a pálos rend vezetése az egykori eszenyi birtokok visszaszerzésére törekedett. Sőt, 1631-ben Melith György ígéretet is tett, hogy az Eszenyi és Villyei kolostorokat visszaadja a rendnek. A nemes nem sietett ígérete teljesitésével. 1633-ban Füle Lajos fráter panaszt tett Melith Györgye, mivel még nem adta vissza a kolostorokat[50]. Nem történt változás később sem, a pálos rend többé nem kapta vissza az eszenyi birtokokat.

---

44 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 140 old.

45 F.ROMHÁNYI, B. Pálos gazdálkodás a 15-16. században. *Századok,* 2007, 331. old.

46 MAKSAY, F. *Magyarország birtokviszonyai a 16. század közepén*. 2. köt, 842. old.

47 *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*, V. kötet, 1548–1551. Szerk. Karácsonyi J. - Kollányi F. - Lukcsics J., Budapest, 1912, 452. dok.

48 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 171. old.

49 SZABÓ, I. Eszeny. In. *Az Ungi Református Egyház megye. Adalékok az Ungi református egyházmegyetörténetéhez.* Szerk. Haraszy Károly. Nagykapos, 1931, 175. old.

50 *DAP*. 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M, 142. old.

A helytörténészek szerint a pálos kolostor a Kápolna dombon volt, ott ahol ma a községi temető helyezkedik el[51]. A falu lakosai sírásás közben többször találtak kőtörmeléket, földalatti üregeket, ami az egykori kolostor falainak maradványai is lehetnek.

Láthatjuk, hogy az eszenyi pálos kolostor egyike volt a mai Kárpátalja területén a középkorban működő kolostoroknak. A remeték az 1340-es évek végén – 1350-es évek elején telepedhettek le. Maga a kolostor nem lehetett nagy, 3 – 4 rendtárs élt benne. A kolostor alapítói és kegyurai a Baksa Eszenyiek voltak. Földadományokkal és kiváltságokkal támogatták a kolostor lakóit. A pálosok egyik fontos jövedelemforrása volt a tiszai rév vámjának a fele, az ebből befolyt pénzből tudtak újabb földeket vásárolni. Bár a kolostor nem volt népes a középkor végére nagyobb birtokállománnyal rendelkezett. Viszont nem sokkal később gazdasági nehézségek adódtak és a remeték bérbe- vagy eladták a földek nagyobb részét. A reformáció terjedésével a kolostor békés életét megzavarták a lutheránussá lett szomszédok, többek között Csapy Ferenc. A remeték biztonságos helyre költöztek és az eszenyi kolostor a XVII. század elején végleg elpusztult.

Ung vármegye területén a XIV. század végén két pálos kolostor jelent meg – a villyei és az ungvári. Mindkettőt, az eszenyihez hasonlóan, helyi nemesek alapították. A villyei pálos kolostor alapítója a Császlóci nemes család. 1380 táján Valkaján adtak földet a remetéknek gazdálkodásásra. Ott épült fel a kolostor is. Az ungvári pálos kolostort 1384-ben Gerényi Druget László alapította. Mind a Császlóciak, mind a Drugetek a pálos kolostor és templom kegyúri jogát gyakorolták, szántó- és egyéb földekkel ajándékozták meg a remetéket, hogy ezzel biztosítsák megélhetésüket.

A villyei pálos kolostort Boldogasszony tiszteletére alapította Péter mester a Császlóci család tagja valamint Mihály váradi kanonok és főesperes[52]. A pálos remetéknek földet adtak Szerednyétől délnyugatra a Szolocsina éa Vellya patakok között, ez volt az u.n. Valkaja földje[53]. Gyöngyösi Gergely rendtörténeti munkájában azt írja, hogy a kolostort 1400-ban kezdték építeni[54]. Annak ellenére, hogy a Császlóci fivérek felosztották birtokaikat egymás között a kolostor feletti kegyúri jogot továbbra is közösen gyakorolták[55].

[51] NÉMETH, P. Elpusztult középkori kolostorok, fennmaradt templomok Kárpátalján. In *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján.* Második kötet. Szerk. Kollár Tibor. Nyíregyháza, 2013, 28. old.; BADÓ, Zs. Régészeti feltárások az eszenyi kastély dombon Dostupné na internete: https://karpataljalap.net/2006/09/08/szenzacios-leletek-toltesepitesnel

[52] *Documenta artis Paulinorum, (DAP).* 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs. A kötet anyagát gyűjtötte: Gyéressy Béla. A bevezetést és az egyes fejezetek előszavát írta, a mutatót és a térképeket készítette: Hervay Ferenc. Sajtó alá rendezte: Tóth Melinda, Pintér György, Széphelyi Frankl György. MTA Művészettörténeti Kutató Csoportja, Budapest, 1978, 221. old.

[53] A XIV. század elején Kissurányi család tulajdonában volt, 1314-ben csere címen Toronyi Sándor ispán kezére jutott, akinek leszármazottjai a Császlóciak kihalásukig (1444) birtokolták. ENGEL, P. Ung megye település viszonyai és népessége a Zsigmond-korban, 978.old.

[54] GYÖNGYÖSI, G. *Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis S.Pauli Primi Eremitae.* Ed. Franciscus L.Hervay. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988, 82. old; KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 109.old.

[55] *A Perényi család levéltára, 1222–1526.* Szerk.: Tringli István. Magyar Országos Levéltár kiadványai, II. Forráskiadványok 44, Budapest, 2008, Dok.168.

A XV. század folyamán a villyei remeték gyarapították földbirtokaikat Valkaja környékén. A források két alkalommal, 1477 és 1479-ben említenek adományozóként szabómestereket, mégpedig Lampertszászi szabókat[56]. A pálos remetéknek voltak szőlőik Valkaján és Csertészen. 1519-ben Pálóczi Antal (a szerednyei uradalom birtokosa) Ignyéci szőlőjét adta a remetéknek[57]. A nemes a szerzetesek ellátására adta át saját földjéből beszedett gabona- és más termés egy tizedét. Így, a XVI. század elején a villyei pálos kolostor rendelkezett saját ellátására elegendő szántóföldddel és szőlővel.

Gyöngyösitől tudjuk, hogy 1493-tájt a helyi rutének kifosztották és felgyújtották a kolostort[58]. Az egyik szerzetest megölték mikor az menteni akarta a templom kegytárgyait. Egy időre a remeték elhagyták a kolostort. 1510-táján a pálosok visszatértek. Amig a pálosok távol voltak a földjeiket bérlőknek adták át. Tudjuk, hogy 1510-ben Német Miklós özvegye Margit visszaadja a villyei remetéknek az ungvári szőlőt[59].

A pálosok zavartalan visszatérését és gazdálkodásuk helyreállítását segítette Sztritei László. 1517-ben Csertészi birtokából két jobbágytelket ajándékozott a villyei pálosoknak[60], melyek ezek után békésen gazdálkodtak. A birtokukban lévő földek 4 – 6 szerzetes megélhetését biztosították. Talán eladásra is szántak terményt vagy bor. Sajnos ezt nem sikerült kideríteni.

Hasonlóan más térségbeli pálos kolostorhoz a reformáció terjedésének éveiben a villyei is elnéptelenedet. A szerednyei uradalom 1526 utána Dobók kezére került. Egy ideig ez nem okozott gondot és a pálosok továbbra is élték megszokott életüket. Feltételezzük, hogy a pálosok földbirtokai az 1540-es évek elején kerültek a Dobók birtokába. 1543-ban a Dobó fivérek (Ferenc, István és Domokos) ígéretet tesznek a királynak, hogy helyreállítják a pálosok villyei kolostorát[61], vagyis ekkor az már üres lehetett vagy lerombolva. Ígéretüket nem tartották be. A Dobók és a pálos rend közötti konfliktus még néhány évre elhúzódott. A rendfőnök követelte a volt pálos birtokot az Ung megyei Bartán, amellyel már egy ideje a Dobó család rendelkezett[62].

Miután a szerzetesek elhagyták a villyei kolostort a rend vezetése bérbe adta a földeket a helyi nemeseknek. 1569-ben két magyar forintért adták bérbe csertézsi földjeiket Szentréti Sebestyénnek[63]. Az idézetből nem derül ki, hogy ez éves bér volt, vagy valami más. Viszont a dokumentumban leszögezték, hogy a pálosok

56 *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 221. old.

57 U. ott.

58 GYÖNGYÖSI, G. *Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis S.Pauli Primi Eremitae,* 82. old.

59 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 157.old.; DAP, A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3. köt., 222.old.

60 GYÖNGYÖSI, G. *Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis S.Pauli Primi Eremitae,* 214. old.; GYÖNGYÖSI G. *Inventarium privilegiorum omnium et singularum domorum Ordinis Heremitarum Sancti Pauli Primi Hemeritae. 1521-1522.* Kézirattára, Ab 115, Cod. Lat. Dostupné na internete:: https://edit.elte.hu/xmlui/static/uv/uv.html?key=10831/30557&fname 65. p.

61 *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*, IV. kötet, dok. 249.

62 *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*, IV. kötet, dok. 404, 418, 453.

63 *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 221. old.

visszatérése esetén a bérlő visszaadja a földeket. Ez a feltétel rendszerint jelen van a korszak bérszerződéseiben, amit a szerzetesek és bérlők kötöttek.

Tudnunk kell, hogy a XVI. század második felében – XVII. század első harmadában a pálosok nem voltak jelen sem a térség gazdasági, sem szellemi életében. A reformáció kiszorította a katolikus szerzetesrendeket, így a pálosokat is az északkelti vármegyékből. A pálos rend megreformálását követően a rend vezetése komoly erőfeszítéseket tett az egykori birtokok visszaszerzésére és a szellemi mozgalom újraindítására. Az 1620-as években a pálosok csatlakoztak a katolikus megújulás folyamatához. A sikeres missziós munkához szükség volt megfelelő anyagi támogatásra is. A pálos rend vezetése bízott a katolizált nemesség jóindulatában és reménykedett, hogy azok visszaadják az egykori pálos kolostorokat, templomokat, földeket. A nemesek részéről elhangzottak ígéretek, amelyeket ritkán tartottak be. Ahogyan már említettük, 1631-ben Melith György megígérte, hogy visszaadja a pálosoknak az eszenyi és villyei kolostorokat és azokhoz tartozó földeket[64], de előrelépés az ügyben nem történt. Ugyanaz a Melith György közvetített a pálosok és Homonnai Druget János közti tárgylásokon, mikor a rend visszaigényelte az egykori ungvári birtokait. Ez az ügy sem kapott sikeres végkimenetelt a pálosokra nézve.

Visszatérve a villyei pálosokhoz elmondhatjuk, hogy a kolostor romjai nem maradtak meg. A kolostor lehetséges helyét a források segítségével próbálhatjuk meghatározni. A kolostor és a földek egy része Szerednyétől délnyugatra a Vellya és Szolocsina patakok között terült el. A helytörténészek a kolostor helyét a Vellya patak jobb partján a Hurka (vagy Horka) dűlőbe teszik (dűlőben lokalizálják)[65]. A XIX. századi kataszteri térképeken tényleg találunk *Pod hurkú – Pod horko* dűlőt[66]. Arról nincs tudomásunk, hogy voltak e bármilyen régészeti feltárások ezen a helyen a múltban. Remélhetőleg a közeljövőben lesz olyan régész, aki vállalkozik az egykori villyei pálos kolostor helyének megkeresésére.

Párhuzamosan a villyei kolostorral Ung vármegyében működött a pálosok ungvári rendháza is. Az alapító család a térség leghatalmasabb nemesi családja volt. 1384-ben Druget János özvegye és fia László Krisztus Teste tiszteletére felszentelt kolostort alapítottak. Lászlóval kihalt a Drugetek gerényi ága, a kolostor feletti kegyúri jogot a Homonnai ág vitte tovább.

A pálos remetéknek letelepedésük első napjaitól több nehézséggel kellett szembesülniük. Rendházuk alapjait ott fektették le, ahol már volt egy kisebb kápolna[67], mely korábban a ruténeké lehetett. A rutének, kik a keleti ortodox vallás hívei voltak, gyakran zaklatták a pálosokat. 1418-ban Nagymihályi Albert kérte a Szentatyát, hogy engedélyezze egy új kápolna építését az ungvári pálosok ré-

64 *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 222. old.

65 ФЕДАКА, С. *Населені пункти і райони Закарпаття: Історично-географічний довідник*, Ужгород : Ліра, 2014, 59 с.

66 SEBESTYÉN, Zs. *Kárpátalja településeinek történeti helynevei.* A kataszteri térképek és birtokrészleti jegyzőkönyvek alapján. Nyíregyháza, 2008, 159. old.

67 *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 159. old.

szére, „kiket 40 évvel előztek a schizmások”[68]. Ha hihetünk a forrásnak, a pálosok már valamivel 1384 előtt Ungvár környékén éltek.

A pálos szerzetesek megélhetését a Drugetek biztosították földek adományozásával. Gyöngyösi Gergely *Inventriumában* felsorolja az ungvári kolostorra vonatkozó okleveleket, amelyek szövegéből kiderül, hogy Druget László 30 telek szántóföldet, 30 más földet, egy kétköves malmot, hét szőlőt adományozott a remetéknek[69]. Az egyik szőlő Ungváron, a másik Domonyán volt[70].

Az adományozást folytatták mind a Drugetek, mind más környékbeli nemesek. 1482 táján az ungvári pálosok tulajdonában már három malom volt (egyik kallómalom[71]), tucatnyi szántó és rét, néhány szőlő a város határában és Gerény faluban. Volt még egy házuk Ungváron és egy halastavuk Gerényben. A földek méreteiről sajnos nincs pontos adatunk. Mivel az ungvári kolostor kicsinek számított a pálosok kényelmesen megélhettek a tulajdonukban lévő ingatlanok hasznából.

A XVI. század elején ismét gyarapodott az ungvári pálosok vagyona: a Druget fivérek megajándékozták őket a Záhony melletti Horgostóval[72]. Négy évvel később pedig megkapták Mocsár birtokot, 1512-ben a Drugetek telkeit Barta faluban. A pálosoké lett Méregh Dorottya őri birtoka is[73].

Az ungvári pálosok utolsó telekgyarapítása Bozos birtok lehetett, amelyet a rendfőnök 1533-ban vásárolt meg a Drugetektől 62 forintért[74].

A kolostor gazdasága ezidőtájt már hanyatlani kezdett, a pálosok nehezen tudták fedezni kiadásaikat. 1512-ben Gergely rendfőnök Ungvári látogatása során, látva a kolostor és templom rossz állapotát, intézkedett azok felújításáról. Új kegytárgyakat, könyveket vásároltatott, a szerzetesek pedig új ruhát kaptak[75].

A renoválás anyagi hátterét a helyi nemesek fedezték, többek között a Drugetek. 1521-22-ben Krisztina, Druget János özvegye a pálos templom szentélyét alapjaitól átépítette[76].

Az oszmán invázió és politikai anarchia évtizedeiben az ungvári pálosok élete alapjában nem változott. 1526-ban Szapolyai János király megajándékozta az ungvári kolostort Kelecsén nevű birtokkal[77].

A reformáció hulláma viszonylag hamar elérte Ungvárt és környékét. A város urai a Drugetek az 1540-es években már a lutheránus hitet követték. Így, kegyurakból a pálosok ellenségei lettek. A források tanúsága szerint 1548-tól a Dru-

68 *Zsigmondkori oklevéltár*. VI köt. (1417-1418). Szerk. Mályusz Elemér. Budapest, 1909, dok.1368.

69 GYÖNGYÖSI G. *Inventarium privilegiorum omnium et singularum domorum Ordinis Heremitarum Sancti Pauli Primi Hemeritae. 1521-1522.* Kézirattára, Ab 115, Cod. Lat. Dostupné na internete:: https://edit.elte.hu/xmlui/static/uv/uv.html?key=10831/30557&fname 66. p.

70 *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 156.old.

71 Engel Pál egy 1437-es oklevél alapján két kalló malmot említ a pálosok tulajdonában. ENGEL, P. Ung megye település viszonyai és népessége a Zsigmond-korban, 956.old.

72 *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 159.old.

73 U. o. 160. old.

74 U. o. 161.old.

75 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 133.old.

76 GYÖNGYÖSI, G. Vitae fratrum…, 80. old.

77 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 192. old.

getektől és más protestáns nemesektől a pálosok sokat szenvedtek. Druget Ferenc embereivel lerohanta a pálosok mocsári birtokát, amire a szerzetesek panaszt tettek a nádornál. 1549-ben Nádasdy Ferenc nádor megidézte Druget Ferencet, Kereszturi Pált, Guthy Gergelyt, Vekey Ferencet, Sztitey Sebestyént és Benedeket a pálosok elleni visszaélés ügyében[78]. Újabb birtokfoglalások történtek az 1550-es években.

1553-ban a Druget fivérek ellen újabb bírósági ügy indult. Ezúttal Ferenc és Gáspár az ungvári pálosok Bozosi, Domonyai és Mocsári birtokait fosztogatták[79]. A Drugetek embereikkel leszedették a termést a gerényi szőlőn, lefoglalták a malmokat, a bozosi raktárból elhordatták a gabonát[80]. 1556-ban Druget Imre emberei kirabolták az ungvári kolostort, sőt két szerzetest és a vikáriust tömlöcbe zárták[81].

A pálos remeteknek elhagyták a kolostort és egy rövid ideig a szomszédos faluban éltek (nincs tudomásunk hol pontosan). Tordai Zsigmond és Viczmandy Mátyás nemesek segítették a remetéket élelmiszerrel. Viczmandy ekkor talán már bérlője volt a Mocsári pálos birtoknak. A későbbiekből nincs információ az ungvári pálos kolostor lakóiról. Végleg elhagyhatták a környéket.

Az Ung vármegyében 1550-ben készült birtokösszeírásban az ungvári pálosok tulajdonában Bozoson, Ungváron és Mocsáron 7 jobbágyporta, 2 szegény[82] jobbágy porta volt. Ezeken a földeken a jobbágycsaládokon kívül 12 zsellér, 1 kézműves, 1 más foglalkozású (talán molnár) dolgozott[83].

Bár a pálos remeték elhagyták kolostorukat a rend vezetése nem hagyta elveszni a birtokokat, folytatták a peres ügyeket a nemesekkel szemben. 1560-ban Druget Ferenc ígéretet tett, hogy 600 forint értékben megtéríti a pálosok kárát, visszaadja az elrabolt kegytárgyakat és más dolgokat[84]. Továbbá, vállalkozott biztosítani a kolostor helyreállításához szükséges építőanyagot és munkásokat. Ahogyan sejthetjük ez az ígéret sem lett teljesítve. A pálosok semmit sem kaptak vissza az ungvári kolostor egykori tulajdonából[85].

A rendfőnök nem adta fel a harcot. Megegyezett Viczmándy Miklóssal, hogy az ungvári kolostor helyreállításáig a mocsári pálos birtok a nemes kezén marad éves 400 forintért és egy hízott disznóért cserébe. Tíz évvel később Viczmandy özvegye felbontotta az egyezséget. 1600-ban Druget Bálint 100 forint készpénz és 400 forint éves bér fejében megszerezte a pálosoktól Mocsárt. A pálosok összes többi Ung megyei birtoka már szintén a helyi nemesek tulajdonában volt. A XVII. század közepén az egykori birtokok visszaszerzésére tett próbálkozások

78 HU MNL OL P 608-1, 1549. № 4 /1.

79 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 192.old.

80 RUPP, J. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre,* 2. köt., 400 old.

81 *Documenta artis Paulinorum, (DAP),* 2. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. N-Sz. A kötet anyagát gyűjtötte: Gyéressy Béla. A bevezetést és az egyes fejezetek előszavát írta: Hervay Ferenc. MTA Művészettörténeti Kutató Csoportja, Budapest, 1976, 101. old.

82 Szegénységük miatt nem fizettek adót

83 MAKSAY, F. *Magyarország birtokviszonyai a 16. század közepén.* 2. köt. Budapest, 1990, 855.old.

84 RUPP, J. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre,* 2. köt., 400. old.

85 PUSKOLY, M. Spirituális erővonalak a középkori Magyarországon. In. *Studia Theologica Transylvaniensia*. 10., 2008, 53.old.

sem jártak sikerrel. A pálos szerzetesek nem tértek vissza egyik Ung vármegyei kolostorukba sem.

Az ungvári pálos kolostor helyével kapcsolatosan a mai napig nincs biztos és a forrásokkal alátámasztott vélemény. Néhány lehetséges helyszínről beszélhetünk: Gerény faluban (ma Ungvár része), az ungvári vár udvarában, a Kálvári domb lábánál vagy a várhegy délkeleti oldalán a mai Volosin utca végén.

A kolostor gerényi lokalizálását Ungvár első történetírója Mészáros Károly állítására építik, miszerint a pálos kolostor a Gerényben volt, ahol Druget László szőlőt és halastavat adott a remetéknek[86]. Mészáros a rotunda melletti romokban látta a kolostor maradványait. A gerényi verziót támogatták Rupp Jakab[87] és Kisbán Emil[88]. A mai helytörténészek közül Fedaka Szerhij tanulmányában találkozunk ezzel a hipotézissel[89]. Rupp Jakab azt állítja, hogy „a vár déli sáncánál, ott, ahol ma Gerény falu van, ott volt a kolostor". A kolostor alapításáról szóló oklevél másolatára hivatkozik[90]. Viszont a dokumentumban nincs említés a kolostor helyéről.

A pálos kolostor maradványait keresték a várhegyen is, a várudvarban, ahol a XVIII. század elejéig a Szent György templom állt. 1978 – 1987-es években a várhegy és a vártemplom romjainak régészeti kutatása során a régészek arra a következtetésre jutottak, hogy a templom építése XII. század végével – XIII. század elejével datálható[91], ami sehogyan sem illik a forrásanyag kronológiájába. A legújabb ásatások megcáfolják a szovjet régészek következtetését a vártemplom korai építéséről. A leletanyagban nem találtak XV. századnál korábbi tárgyakat[92]. Vagyis a leletanyag kronológiája egyezik a pálosok Ungvári letelepedésének időpontjával. Természetesen, ez még nem jelenti, hogy a pálos kolostor és templom a mai várhegyen volt.

Terdik Szilveszter úgy véli, hogy az ungvári várhegyen előbb a pálos kolostor épült fel és működött, majd mikor a remeték menekülni kényszerültek a Drugetek felépítették várukat[93]. A pálos templom pedig a Drugetek vártemploma lett.

---

86 MÉSZÁROS, K. *Ungvár története, a legrégibb időktől máig*. Ráth Mór Könyvkereskedés, Pesten, 1861, 12 old.

87 RUPP, J. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre,* 2. köt.,398. old.

88 KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, 103. old.

89 ФЕДАКА, С., Ужгород крізь віки: нариси з історії Ужгорода. Ужгород, Патент. 2010, с.64.

90 *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tom X, Vol. 8, Ed. Fejér Georgius, Budae, 1843, dok. 148.

91 ПЕНЯК, П. Розкопки замкової церкви Ужгорода. In. Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. Вип.14, Львів, 2010. с. 345-353.

92 МОЙЖЕС, В. Матеріали археологічних досліджень середньовічної церкви на території Ужгородського замку за 2018 рік. In. *Науковий збірник Комунального закладу «Закарпатський обласний краєзнавчий музей імені Тивадара Легоцького» Закарпатської обласної ради.* Ужгород : TIMPANI, 2019. Вип. XVIII-XIX, с..52. Dostupné na internete: https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/29286

93 TERDIK, Sz. Ungvár (Ужгород), vártemplom. In. *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján.* Második kötet. Szerk. Kollár Tibor. Nyíregyháza, 2013, 202. old.

Kobály József ungvári történész még két lehetséges helyszint ajánlott a pálos kolostor lokalizálására[94]. Az egyik a Kálvária domb lábánál, ahol ma a református templom van. A másik – a várhegy délkeleti oldalán, a mai Volosin utca végén. Talán, éppen ott állt az a templom, amelyet 1611-ben Druget György leromboltatott, hogy bővítse virágoskertjét.

Mikor a pálos kolostor helyét keressük érdemes figyelembe venni néhány tényezőt. Először is, hagyományosan (de nem törvényszerűen) a pálos remeték városoktól, falvaktól távol telepedtek le, vagyis nem építettek kolostort a városban vagy nagyon közel hozzá. Másodszor, a rendházak víz közelében épültek. A vízre szükség volt a gazdálkodáshoz stb. Gyakran malmaik is közel voltak a kolostorhoz. Továbbá, a lehetséges helyszín keresésekor alaposan elemezni kell a forrásokat, az ott említett helyneveket, ez kiinduló pontként vehető a további kutatásban. Ha a várhegyre „helyezzük" a pálos kolostort, felmerül a kérdés – mennyire volt távol a mostani várhegy a középkori Ungvár lakott részétől? Vagy itt nem tartották be a hagyományos remete elszigeteltséget? A víz közelsége egyértelmű, mivel az Ung folyónak több ága volt még a XX. század elején is. A pálosok valamelyik (vagy mindegyik) malma lehetett az Ung bármelyik ágán, a város határában vagy a közelben is.

Mint mondanak a források és hogyan egyeztethetjük a helynevekkel az ott említett földekel? A kolostor alapító oklevelében 1384-ben Druget László Godolyas földjéből 30 holdat átadott a pálosoknak – *„Monasterio particulam terrae Godolyas"*[95]. Egy későbbi, 1482-es iratban szó esik egy 30 holdas szántóföldről, amely a pálos kolostor közvetlen közelében terült el[96]. Hol lehetett ez a Godolyas föld? Itt Engel Pál tanulmánya szolgál segítségül, amelyben említést tesz, hogy Godolyas föld Domonyából lett kiszakítva és a XIV. század második felétől a Drugetek tulajdonában volt[97]. Vagyis Godolyas volt a pálosok első földadománya, talán maga a kolostor is ott épült fel. Egyértelmű, hogy ez a földterület nem lehetet a város közvetlen határában, valahol Ungvár és Domonya falu között terülhetett el.

Ezek a feltételezések kiindulópontként szolgálhatnak további, átfogóbb kutatásokhoz és egy esetleges régészeti felderítéshez. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül az ungvári pálos kolostor lokalizálásának többi verzióit sem.

Láthatjuk, hogy mind az eszenyi, mind a villyei és ungvári kolostorok a pálos gazdálkodásra jellemző életmódot folytattak. Voltak szántóföldjeik és szőlőik, ami megélhetést és kisebb pénzbevételt biztosított. Egyik megnevezett kolostor sem volt népes, állandóan 3-5 szerzetes és szolgák éltek bennük. Az ungvári kolostornak voltak malmaik, ami állandó pénzforrásként is szolgált. Az eszenyi kolostor számára stabil jövedelmet jelentett a tiszai rév vámjának a fele. Feltételezzük, hogy mindhárom kolostorban tarthattak apróbb haszonállatot (sertést, kecskét, juhot, szárnyasokat), ehhez a kolostor közvetlen szomszédságában voltak rétek

[94] КОБАЛЬ, Й. *Ужгород відомий і невідомий.* Львів, Світ, 2003, с.83.

[95] *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tom X, Vol. 8, Ed. Fejér Georgius, Budae, 1843, dok. 148.; *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 159. old.

[96] *DAP*. 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs, 3.köt., 159. old.

[97] ENGEL, P. Ung megye település viszonyai és népessége a Zsigmond-korban, 980. old.

és az erdők (pl. a sertés makkoltatásához). Az eszenyi és ungvári kolostoroknak voltak halastavai, ami biztosította a szerzetesek rendszeres halfogyasztását.

Alapításkor a kolostorok szerzeteseinek ellátására az alapító /k (királynő vagy nemes) szántókat és más földeket adtak. Később a kolostoroknak lettek pénzjövedelmei, amiből újabb földeket, szőlőket vásárolhattak. Így, egyes kolostorok (nem Bereg- vagy Ung megyei kolostorok esetében) jelentős birtokállományt alakítottak ki. Az általunk említett kolostorok közül talán az eszenyinek voltak nagyobb földterületei. Már a kezdeti években a szerzetesek és helyi nemesek között történtek határsértések, földhasználattal kapcsolatos konfliktusok stb. Az ilyen jellegű viták a XVI. század közepétől különös színezetet kaptak. A reformáció következtében a nemesek felekezetet váltottak és kegyurakból birtokfoglalók lettek. Dobók, Csapyak, Drugetek és mások megtámadták, kifosztották a pálos kolostorokat, jószágukat eltulajdonították. Az ilyen állapotok fokozták a pálos gazdaság hanyatlását, a kolostorok elpusztulását. A remeték biztonságosabb helyekre költöztek. Az ellenreformáció (vagy katolikus megújulás) alapjában nem változtatott a helyzeten. A pálos rend vezetésének nem sikerült visszaszerezni a reformáció korában elveszített birtokokat és kolostorokat.

A mai Kárpátalja területén a középkorban működő pálos kolostorokról, gazdálkodásukról egy általános képet kapunk. Az elérhető források segítenek egy-egy részlet elemzésében. Viszont számos kérdés továbbra is homályba merül. Közöttük van a kolostorok helyének megállapítása és lehetséges feltárása. Csak reménykedhetünk, hogy akadnak olyan régészkutatók, ki ezen rejtély megoldására vállalkoznak.

BIBLIOGRÁFIA

A Perényi család levéltára, 1222–1526. Szerk.: Tringli István. Magyar Országos Levéltár kiadványai, II. Forráskiadványok 44, Budapest, 2008. 509 old.

A zichi és vásonkeői gróf Zichy-család idősb ágának okmánytára. Codex diplomaticus domus senioris comitum Zichy de Zich et Vasonkeo. III. Szerk.: Nagy Imre–Nagy Iván–Véghely Dezső, Pest, 1874. 651. old.

Anjou–kori Oklevéltár, XXV. 1341. Szerk. Sebők Ferenc, Budapest–Szeged, 2004. 576 old.

Badó, Zs. Régészeti feltárások az eszenyi kastély dombon [Online] https://karpataljalap.net/2006/09/08/szenzacios-leletek-toltesepitesnel

Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tom X, Vol. 8, Ed. Fejér Georgius, Budae, 1843, 688 p.

Documenta artis Paulinorum, (DAP) 1. füzet. A magyar rendtartomány monostorai, A-M. Az anyagot gyűjtötte: Gyéressy Béla. A bevezetést és az egyes fejezetek előszavát írta: Hervay Ferenc. MTA Művészettörténeti Kutató Csoportja, Budapest, 1975, 383 old.

Documenta artis Paulinorum, (DAP) 2. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. N-Sz. A kötet anyagát gyűjtötte: Gyéressy Béla. A bevezetést és az egyes fejezetek előszavát írta: Hervay Ferenc. MTA Művészettörténeti Kutató Csoportja, Budapest, 1976,474 old.

Documenta artis Paulinorum, (DAP) 3. füzet. A magyar rendtartomány kolostorai. T-Zs. A kötet anyagát gyűjtötte: Gyéressy Béla. A bevezetést és az egyes fejezetek előszavát írta, a mutatót és a térképeket készítette: Hervay Ferenc. Sajtó alá rendezte: Tóth Melinda, Pintér György, Széphelyi Frankl György. MTA Művészettörténeti Kutató Csoportja, Budapest, 1978,398 old.

Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából, IV. kötet, 1542–1547. Szerk.: Karácsonyi J. - Kollányi F., - Lukcsics J., Budapest, 1909, 652 old.

Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából, V. kötet, 1548–1551. Szerk.: Karácsonyi J. - Kollányi F. - Lukcsics J., Budapest, 1912,684 old.

ENGEL, P. Ung megye település viszonyai és népessége a Zsigmond-korban. *Századok*, 1985. 952. old.

F.ROMHÁNYI, B. *A lelkek a földiek nélkül nem tarthatók fenn. Pálos gazdálkodás a középkorban*. Budapest, Gondolat, 2010, 222 old.

F.ROMHÁNYI, B. Pálos gazdálkodás a 15-16. században. In. *Századok,* 2007, 299-351. old.

GALLA, F. *Pálos missziók Magyarországon a 17 – 18. században*. Ed. Fazekas István, Budapest, Gondolat, 2015. 536 old.

GYÖNGYÖSI G. *Inventarium privilegiorum omnium et singularum domorum Ordinis Heremitarum Sancti Pauli Primi Hemeritae. 1521-1522.* Kézirattára, Ab 115, Cod. Lat. Dostupné na internete: https://edit.elte.hu/xmlui/static/uv/uv.html?key=10831/30557&fname

GYÖNGYÖSI, G. *Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis S.Pauli Primi Eremitae*. Ed. Franciscus L.Hervay. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988. 281p.

HU MNL OL P 608-1, 1549. № 4 /1.

KARÁCSONYI, J. *A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig.* 1. köt. Budapest, 1900. 464 old.

KISBÁN, E. *A magyar pálosrend története*, I köt., Budapest, 1938. 361 old.

KÜRCZ, A. *A magyarországi pálosrend története a legrégibb időktől a mohácsi vészig,* Budapest, 1889. 391 old.

LEHOCZKY, T. *Beregvármegye monográfiája.* Ungvár, 1881-1882. 2 köt. 508 old.

MAKSAY, F. *Magyarország birtokviszonyai a 16. század közepén*. 2. köt. Budapest, 1990, 1110.old.

MÉSZÁROS, K. *Ungvár története, a legrégibb időktől máig.* Ráth Mór Könyvkereskedés, Pesten, 1861, 114 old.

NÉMETH, P. Elpusztult középkori kolostorok, fennmaradt templomok Kárpátalján. In. *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján.* Második kötet. Szerk. Kollár Tibor. Nyíregyháza, 2013, 18-31. old.

PÓR, A. *Nagy Lajos. 1326-1382.* (Magyar Történeti Életrajzok). Budapest, 1892, 598 old.

PUSKOLY, M. Spirituális erővonalak a középkori Magyarországon. In. *Studia Theologica Transylvaniensia*. 10., 2008, 23-72 old.

RUPP, J. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre 2. Az Egri érsek-egyház-tartomány.* Pest, 1972, 376. old.

SEBESTYÉN, Zs. *Kárpátalja településeinek történeti helynevei.* A kataszteri térképek és birtokrészleti jegyzőkönyvek alapján. Nyíregyháza, 2008, 236 old.

SZABÓ, I. Eszeny. In. *Az Ungi Református Egyház megye. Adalékok az Ungi református egyházmegyetörténetéhez.* Szerk. Haraszy Károly. Nagykapos, 1931, 175-176. old.

TERDIK, Sz. Ungvár (Ужгород), vártemplom. In. *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján.* Második kötet. Szerk. Kollár Tibor. Nyíregyháza, 2013, 196-205. old.

Zsigmondkori oklevéltár. VI köt. (1417-1418). Szerk. Mályusz Elemér. Budapest, 1909, 816 old.

КОБАЛЬ, Й. *Ужгород відомий і невідомий.* Львів, Світ, 2003, 194 с.

МОЙЖЕС, В. Матеріали археологічних досліджень середньовічної церкви на території Ужгородського замку за 2018 рік. In. *Науковий збірник Комунального закладу «Закарпатський обласний краезнавчий музей імені Тивадара Легоцького» Закарпатської обласної ради.* Ужгород : TIMPANI, 2019. Вип. XVIII-XIX, с.38-73. Dostupné na internete: https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/29286

ПЕНЯК, П. Розкопки замкової церкви Ужгорода. In. Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. Вип.14, Львів, 2010. с. 345-353.

СИРОХМАН, М. *Церкви України: Закарпаття.* Львів: 2000. 876 с.

ФЕДАКА, С. Ужгород крізь віки: нариси з історії Ужгорода. Ужгород, Патент. 2010. 295 с.

ФЕДАКА, С. *Населені пункти і райони Закарпаття: Історично-географічний довідник*, Ужгород: Ліра, 2014, 59 с.

Pavlínske kláštory v Užskej a Berežskej stolici v 14. – 17. storočí

Súčasne so vznikom Jágerského biskupstva sa v severovýchodných stoliciach Uhorska začali usadzovať mnísi rôznych katolíckych rádov: františkáni, dominikáni a o niečo neskôr pavlínski pustovníci. V 14. storočí boli kláštory rádu založené na území Zakarpatska. Zakladateľmi a patrónmi týchto kláštorov boli kráľovná a miestni zemepáni. Je dôležité, že vo väčšine prípadov sa katolícke rády popri misijnej, pastoračnej, t.j. duchovnej činnosti venovali aj hospodáreniu, výstavbe kláštorov, kostolov a pod. Počnúc dobou založenia a získaním prvých pozemkových prídelov v priebehu 14. - 15. storočia sa kláštory stali majiteľmi pôdy. To zase viedlo k nevyhnutným konfliktom so susedmi. Od polovice 16. storočia mnísi boli prenasledovaní protestantskými šľachticmi. Známe sú prípady útokov na kláštorné budovy a pozemky, lúpeže, dokonca bitie a vraždy mníchov. Táto situácia urýchlila úpadok kláštorných majetkov. Reformácia radikálne zmenila náboženský obraz regiónu. Koncom 16. storočia aristokrati, šľachtici a veľká časť prostého ľudu sa stali protestantmi. Dokonca aj časť pravoslávnych Rusínov formálne prijala protestantskú vieru. Celková situácia teda nepriala návratu katolíckych mníchov, najmä pavlínov, do ich bývalých kláštorov. Protireformačná vlna polovice 17. storočia situáciu zmenila len čiastočne. Rádu sv. Pavla vrátila malú časť jeho bývalého majetku. Do bývalých kláštorov na území Berežskej a Užskej stolice sa však pustovníci už nikdy nevrátili. Bohužiaľ, moderná historiografia nevenuje tejto problematike dostatočnú pozornosť. Ak je všeobecná historiografia stredovekých dejín pavlínskeho rádu uspokojivá, činnosť pustovníkov v určitých regiónoch, vrátane územia moderného Zakarpatska, nebola dostatočne preskúmaná. Výskum pozemkovej a majetkovej situácie pavlínskych pustovníkov pomôže načrtnúť rozsah materiálnych strát rádu v severovýchodných stoliciach Uhorska, porozumieť motiváciám a snahám riadenia rádu v prípade vrátenia stratených pozemkov.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

KONFESIONÁLNE POMERY V SABINOVE V 16. – 18. STOROČÍ

Peter KÓNYA

Confessional conditions in Sabinov in the 16th - 18th centuries
In the 16th-18th centuries, the free royal town of Sabinov was the smallest among five and later six free royal towns in Upper Hungary, forming the Pentapolitan community. Similar to other of them, Sabinov also went through a dynamic confessional development over the course of three centuries, while the confessional face of the town changed several times due to various causes, especially state interventions. This paper approaches and summarizes the confessional development of the town in the 16th-18th centuries against the background of its political, economic and social development, from which religious conditions cannot be separated.
Keywords: *Sabinov, royal town, Upper Hungary, Pentapolitana, confessional condition, Early modern period.*

Slobodné kráľovské mesto Sabinov[1] bolo v 16. – 18. storočí najmenším spomedzi piatich a neskôr šiestich slobodných kráľovských miest v Hornom Uhorsku,[2] tvoriacich spoločenstvo Pentapolitany. Podobne ako ďalšie z nich, aj Sabinov prešiel v priebehu troch storočí dynamickým konfesionálnym vývinom, pričom sa v dôsledku rôznych príčin, najmä však štátnych intervencií viackrát zmenila konfesionálna tvár mesta. Tento príspevok približuje a sumarizuje konfesionálny vývoj mesta v 16. – 18. storočí na pozadí jeho politického, ekonomického a spoločenského vývinu, od ktorého nemožno náboženské pomery oddeliť.

Sabinov bol v 16. storočí významným strediskom remeselnej výroby a obchodu, ktoré boli hlavným zamestnaním jeho obyvateľov. V druhej polovici storočia sa remeslom zaoberalo približne 40 % obyvateľstva. V meste vtedy pôsobilo viac ako 50 rôznych remeselných odvetví, väčšinu remeselníkov ktorých združovali miestne cechy. V skladbe remeselnej výroby v meste dominovali vtedy potravinárske, drevospracujúce a kovospracujúce remeslá.[3] Sabinovské remeslá mali nižšiu úroveň bez významnejších exportných ambícií. Produkovali predovšetkým výrobky určené na predaj na miestnych, okolitých (v Šarišskej stolici), ako aj blízkych poľských trhoch. Sabinovskí obchodníci obchodovali v Poľsku s viacerými výhodami vďaka početným privilégiám od poľských panovníkov, ktoré zvýhodňovali mestá Pentapolitany oproti ďalším uhorským obchodníkom. V skladbe tova-

[1] Štúdia vznikla v rámci riešenia grantového projektu APVV-20-0613 Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí

[2] Košice, Prešov, Bardejov, Levoča a Sabinov.

[3] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku. In KÓNYA, Peter a kol. *Dejiny Sabinova*. Sabinov 2000, s. 90 – 91.

rov, privážaných na poľské trhy sa popri remeselníckych výrobkoch v 16. storočí stále viac presadzovalo víno, čo súviselo s rozšírením jeho masovej spotreby na prahu raného novoveku. V samotnom meste prebiehal obchod prostredníctvom týždenného a výročných trhov. Týždenný trh sa v 16. storočí konal v sobotu a výročné trhy alebo jarmoky vo dvoch termínoch, vo februári a v máji.[4]

Významná úloha v hospodárstve neskorostredovekého a ranonovovekého Sabinova pripadala poľnohospodárstvu. Kvôli malosti, slabej rozvinutosti a ekonomickej slabosti mesta azda najväčšia v rámci Pentapolitany. Poľnohospodárstvo v réžii mesta sa realizovalo predovšetkým v jeho poddanských dedinách a v usadlostiach v iných okolitých obciach. Práve v priebehu 16. storočia kúpil Sabinov viacero poddanských usadlostí v blízkych dedinách obciach i celé obce a na konci storočia vlastnil už nielen Orkucany, Jakubovany a Drienicu, ale rovnako väčšie či menšie časti Jakubovian, Ňaršian, Ardova, Rožkovian, Pusztakápolny či Jakovian. Nakupovanie vidieckych majetkov bolo pre prosperujúce mesto dobrou investíciou. Miestni bohatší mešťania investovali do nákupu polí, lúk a lesov v chotári mesta, ako aj do predmestských veľkostatkov, tzv. alódií. Osobitné miesto v poľnohospodárskej produkcii Sabinova malo vinohradníctvo. Samozrejme, kvôli klimatickým podmienkam nemohlo mať mesto a jeho obyvatelia vinohrady v chotári, ale kupovali vinice v susedenej Abovskej stolici. V 16. storočí disponovalo mesto vinohradmi v obciach Ruszka a Hejcze.[5]

Sabinov sa počtom obyvateľov od stredoveku radil k najmenším slobodným kráľovským mestám v krajine. Počet domov v meste do konca 16. storočia nepresiahol 300 a počet obyvateľov sa pohyboval okolo 1 400 ľudí.[6] Obyvateľstvo Sabinova bolo od stredoveku dvojjazyčné, tvorili ho najmä Nemci a Slováci. Takisto v 16. storočí ovládali Nemci mestskú samosprávu a vedenie cechov, zároveň však čoraz viac vzrastal počet i význam slovenských obyvateľov mesta, ktorí vtedy zaujali aj miesta v mestskej rade. Možno však predpokladať, že podobne ako Slováci, prichádzali z vidieka do Sabinova aj Maďari, zvlášť, keď viacero susedných obcí, vrátane dvoch vo vlastníctve Sabinova, malo maďarské obyvateľstvo (Orkucany, Ňaršany, Ardov, Jakubovany[7]). Počet maďarských mešťanov však nebol vysoký, a tak nedisponovali vlastným chrámom či kazateľom.

Smer vývinu náboženských pomerov v Sabinove už v prvej štvrtine 16. storočia zásadným spôsobom určila reformácia. Sabinov patril medzi prvé slobodné kráľovské mestá v krajine, ktoré prijali reformáciu a stal sa tak jedným z najstarších centier Lutherovho učenia v Hornom Uhorsku. Pred reformáciou bol Sabinov sídlom katolíckej farnosti, disponujúcej farským Kostolom sv. Jána Krstiteľa a Kaplnkou sv. Panny Márie. Vzhľadom na národnosť mešťanov zamestnávala farnosť nemeckého farára a slovenského kaplána. Na prahu reformácie, v roku 1519 bola na námestí postavená aj kamenná mestská škola. Prvým známym, zrejme už reformačným kazateľom v meste bol Stanislav, doložený r. 1525.[8] Napriek jeho

[4] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 95.

[5] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 95 – 96.

[6] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 99 – 101.

[7] Boli zároveň poslednými maďarskými obcami v Šarišskej stolici.

[8] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 109.

voľbe mešťanmi nebol vtedy po vôli jágerskému biskupovi, čo poukazuje na jeho poznačenie lutherským učením. V nasledujúcich rokoch sa Sabinov pravdepodobne obrátil k anabaptizmu, a to vďaka pôsobeniu kazateľa Jána (Predicatora). Napokon však aj Sabinovčania museli anabaptistov vykázať a kazateľ Ján odstúpil od ich učenia.[9]

Počas štyridsiatich rokov vykonával funkciu mestského farára miestny rodák Ján Mögerlein, ktorý výrazne prispel k ustáleniu lutherskej orientácie zboru. Evanjelický cirkevný zbor v Sabinove bol organizovaný na národnostných základoch, pričom nemeckí veriaci používali farský Kostol sv. Jána Krstiteľa a Slováci Kaplnku sv. Panny Márie. Po synode v Prešove r. 1546 sa Sabinov stal súčasťou Seniorátu slobodných kráľovských miest a r. 1549 spolu s ďalšími mestami Pentapolitany predložil panovníkovi spoločné vyznanie viery Confessio Pentapolitana. Na rozdiel od anabaptizmu sa miestna lutherská cirkev nepridala k ďalšiemu radikálnemu smeru reformácie, ktorý sa v druhej polovici storočia šíril v kráľovských mestách ako kryptokalvinizmus. V roku 1599 sa v Sabinove konala synoda hornouhorských slobodných kráľovských miest, ktorej delegáti odsúdili učenie kežmarského dvorného kazateľa Sebastiána Laama a striktne sa vymedzili voči kryptokalvinizmu.[10]

Udomácnenie reformácie v Sabinove prinieslo takisto transformáciu starej stredovekej mestskej školy na humanistické lutherské gymnázium. Pre jeho potreby slúžila samostatne stojaca školská budova na námestí postavená v renesančnom slohu, neskôr prebudovaná na piaristické gymnázium. Prvým známym rektorom gymnázia bol Jakub Grynäus, doložený r. 1579.[11] Po ňom viedol školu Ján Stöckel, syn slávneho bardejovského rektora Leonarda Stöckela. Získal si medzi mešťanmi takú vážnosť, že si ho zvolili aj do senátu.[12] Na gymnáziu sa popri tradičných predmetoch vyučovala aj teológia a niektorí rektori ho označovali dokonca za „akademické gymnázium".[13]

V stavebnom vývine mesta sa práve v 16. storočí ustálil jeho urbanistický vzhľad. V roku 1523 bola dokončená stavba neskorogotického farského Kostola sv. Jána Krstiteľa a r. 1519 kamennej školy v strede námestia. Počas 16. storočia boli postupne prebudované všetky meštianske domy na kamenné, niektorým pribudli aj poschodia a popri námestí boli zastavané aj ďalšie ulice či predmestia. Celkovo bolo na sklonku storočia v meste asi 300 domov.[14] V priebehu celého 16. storočia bolo dobudované a zmodernizované mestské opevnenie s dvoma vežovými bránami s barbakanmi a desiatimi baštami.

Takisto v 17. storočí bol Sabinov najmenším a z viacerých stránok najmenej významným spomedzi všetkých piatich, resp. šiestich[15] slobodných kráľovských

[9] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 110.

[10] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 111.

[11] LUKÁČ, E. Vznik a rozvoj školstva v Sabinove do r. 1640. In KÓNYA, P. a kol. *Dejiny Sabinova*. Prešov 2000, s. 117.

[12] LUKÁČ, E. Vznik a rozvoj školstva v Sabinove..., s. 117.

[13] LUKÁČ, E. Vznik a rozvoj školstva v Sabinove..., s. 118.

[14] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 114.

[15] Po povýšení Kežmarku za slobodné kráľovské mesto a jeho prijatie do Pentapolitany r. 1660.

miest na východe krajiny. Ležal v úzkom údolí Torysy, na dôležitej obchodnej ceste, vedúcej na horný Spiš a do Poľska. Z viacerých dôvodov nevyrástol na dôležité centrum obchodu a remesiel a v ranom novoveku mal medzi slobodnými kráľovskými mestami len druhoradý význam. Jedným z dôvodov bola geografická blízkosť Prešova, ktorý, vzhľadom na výhodnejšiu polohu, bol už od stredoveku dominantným obchodným a výrobným centrom v oblasti. Pravdepodobný počet obyvateľov Sabinova sa v druhej polovici 17. storočia pohyboval okolo 2 200.[16]

Rovnako v Sabinove boli hlavnými ekonomickými aktivitami obyvateľstva obchod, remeselná výroba a poľnohospodárstvo, aj keď tu poľnohospodárska výroba hrala azda ešte väčšiu úlohu ako v Bardejove. Diaľkový obchod sabinovských obchodníkov zďaleka nemal taký význam ani rozmery ako v Prešove a tradične sa orientoval na poľské trhy, príp. na väčšie obchodné centrá v Hornom Uhorsku a Sedmohradsku.[17] Najdôležitejším tovarovým článkom bolo víno, ktoré v polovici 17. storočia Sabinovčania sami dorábali (i nakupovali) vo svojich viniciach v abovskej obci Hejce.[18] Jeho veľká časť sa však spotrebovala v mestskom hostinci, šenkoch a na trhu. Napriek vývozu vína bola pritom podstatná časť sabinovského obchodu orientovaná na miestny trh, prípadne na trhy okolitých mestečiek a hornouhorských slobodných kráľovských miest.

Väčší význam ako obchod mala v hospodárskom živote mesta remeselná výroba. Celkovo pôsobilo v Sabinove v priebehu 17. storočia 17 cechov, združujúcich v priemere 60 – 65 remeselníkov. Najvýznamnejšími sabinovskými remeslami boli garbiarstvo, súkenníctvo, klobučníctvo a nožiarstvo.[19] Remeselná výroba sa orientovala predovšetkým na miestny trh a nemala exportné ambície. Významné miesto v hospodárskom živote mesta naďalej malo poľnohospodárstvo a pozemkový majetok Sabinova bol vtedy už porovnateľný s Prešovom. Mesto a jeho obyvatelia vlastnili polia, lúky a záhrady v bezprostrednom okolí. Dôležitejšie bolo však vlastníctvo poddanských obcí. Sabinovu v 17. storočí patrili (popri mnohých sedliackych usadlostiach vo viacerých dedinách) už celé tri susedné poddanské obce: Drienica, Orkucany a Jakubovany. Dediny okrem naturálnych a peňažných dávok poddaných prinášali mestu významné dôchodky z majerov, mlynov, krčiem a pod.[20] Súčasťou pozemkového vlastníctva Sabinova v 17. storočí boli aj už spomínané vinice v abovskej obci Hejce. Dôležitejšie hospodárske objekty na pôde mesta predstavovali: hostinec, vínne šenky, tri mlyny (horný, dolný a tzv. poľný), soľný sklad, trh, váha, predmestské majery, most cez Torysu a i. Na mestských dôchodkoch sa najväčšou časťou podieľali príjmy z predaja vína (v priemere asi 60 %) a z vínnych šenkov (asi 10 – 20 %).[21]

Politické privilégiá Sabinova a jeho právne postavenie boli odlišné ako v prípade ostatných miest Pentapolitany, napr. Prešova a Bardejova. Nepatril do skupiny tavernikálnych miest, ale bol podriadený kráľovskému personálovi, podobne

16 MAREČKOVÁ, M. *Východoslovenská města a měšťanstvo na prahu novověku*. Brno 1995, s. 33.

17 HALAGA, O. R. *Dejiny feudalizmu. Sabinov a okolie*. Košice 1962, s. 80-81.

18 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 168: Účtovná kniha z r. 1615-1651.

19 ŠPIESZ, A. *Remeslo na Slovensku v období existencie cechov*. Bratislava 1972, s. 99.

20 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 168.

21 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 168.

ako Levoča. V druhej polovici 17. storočia však užíval niektoré výsady, patriace tavernikálnym mestám a vzrástla jeho politická váha.[22] Mestská samospráva bola obdobná ako v iných hornouhorských slobodných kráľovských mestách. Na jej čele stál richtár s dvanásťčlenným senátom a po ňom volená obec s dvoma tribúnmi.[23] Mechanizmus volieb, ktoré sa konali vždy v prvej polovici januára, bol rovnaký ako v Prešove či Bardejove. Spomedzi členov senátu a volenej obce boli po reštaurácii orgánov samosprávy obsadzované jednotlivé mestské úrady. Výška štátnej dane (cenzu) bola pre Sabinov stanovená na 100 zlatých.[24] K tejto pravidelnej dani pribúdali od 16. storočia ďalšie, ako taxa a kontribúcie, ktoré dosahovali sumy niekoľkonásobne prevyšujúce cenzus a pre mesto so slabým hospodárskym zázemím predstavovali mimoriadne veľkú záťaž.

Vzhľadom na nízky počet obyvateľov a menšie možnosti v úzkom údolí Torysy bolo mesto urbanisticky pomerne málo členené. Charakterizoval ho pretiahnutý tvar v severo-južnom smere, s neveľkým počtom štvrtí, ulíc a predmestí. Jadrom vnútorného mesta bolo námestie, rozdelené na štyri štvrte. Okrem neho bola vo vnútri hradieb ešte jedna paralelná dlhá Ulica (Platea) na západnej strane, na východnej strane susedili zadné parcely námestia priamo s hradbami. Pri dvoch hlavných bránach na južnom a severnom okraji mesta sa rozkladali dve väčšie predmestia, Dolné a Horné predmestie. Okrem nich existovala za hradbami ešte rozptýlená zástavba na úpätí vrchov (Suburbium Submontanis).[25] Fortifikačný systém Sabinova, napriek častým opravám a starostlivej údržbe, nemal už v 17. storočí väčší vojenský význam.

Národnostné pomery v Sabinove v 17. storočí boli obdobné ako v Bardejove. Charakterizovala ich úplná dominancia dvoch národností, Nemcov a Slovákov. Maďari stále netvorili početnejšiu skupinu meštianstva, aj keď k nim patrilo už aj niekoľko zemianskych rodín, bývajúcich v meste. V hospodárskom, spoločenskom a politickom živote mali prvoradé postavenie Nemci, ktorí boli zrejme početnejší aj v radoch plnoprávnych mešťanov. V cechoch, obchode i v orgánoch samosprávy sa však rovnako uplatňovali slovenskí mešťania. Predmestia, obývané z veľkej časti prisťahovalcami z okolitých obcí a chudobnejším obyvateľstvom, mali aj tu výrazný slovenský charakter. Nepriamo na to poukazujú zachované slovenské písomnosti z polovice 17. storočia. Iné obyvateľstvo v 17. storočí v Sabinove pravdepodobne nežilo.

Konfesionálne pomery v meste do poslednej tretiny 17. storočia charakterizovala dominancia evanjelickej cirkvi a. v. Vzhľadom na národnostné pomery v meste bol sabinovský evanjelický zbor dvojjazyčný. Aj v ňom mali prevahu Nemci, ktorí užívali farský Chrám sv. Jána Krstiteľa a disponovali jedným farárom a jedným z dvoch kazateľov v meste. Všetkých troch kňazov, spolu s rektorom

[22] Vyplýva to z mandátu Leopolda I. zo 6. augusta 1694, ktorým odoprel Sabinovu dovtedy neprávom užívané práva tavernikálnych miest a potvrdil jeho podriadenosť personálovi. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov 104/13.

[23] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 168.

[24] SUCHÝ, M. *Prešov v období tureckých vojen a protihabsburských povstaní. Dejiny Prešova*. Košice 1965, s. 153.

[25] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 157. Daňová kniha z r. 1722-1728.

školy, kantormi, organistami a ďalšími cirkevnými zamestnancami financovalo mesto.[26] Slovenským evanjelikom patril vedľa stojaci menší Kostol Panny Márie.[27] V slovenskej časti zboru popri ostatných funkcionároch pôsobil jeden z mestských kazateľov. Sabinovský evanjelický cirkevný zbor mal pevnejšiu štruktúru ako cirkevné organizácie prešovských a bardejovských evanjelikov. Kňazi a ďalší cirkevní zamestnanci sa v mestských účtoch (v polovici 17. storočia) uvádzali jednotne, bez označenia ich národnosti. Podobne pre kostoly sa používalo skôr pomenovanie väčší (Templum maius) a menší (Templum minus), než označenie nemecký a slovenský. V štruktúre orgánov mestskej rady sa o cirkevné záležitosti starali dvaja funkcionári, členovia volenej obce, označovaní ako cirkevní otcovia (Kirchenvater), spoločne pre celý zbor, bez vymedzenia jeho národnostných súčastí.[28] Po prijatí reformácie bola stará mestská škola postupne prebudovaná na moderné evanjelické gymnázium, ktoré dosiahlo pomerne vysokú úroveň. Okrem neho existovala v meste zrejme ešte jedna evanjelická škola, ktorá mohla slúžiť slovenskej časti zboru, prípadne pre najmenších žiakov.[29] Katolícka cirkev v Sabinove do poslednej tretiny storočia nepôsobila.

Pre ďalšiu existenciu evanjelických a. v. zborov v Sabinove a konfesionálny vývin mesta vôbec mali mimoriadne veľký význam protihabsburské povstania v priebehu „dlhého" 17. storočia. Aj keď sa od seba líšili príčinami, cieľmi aj výsledkami, všetky boli reakciou na centralizačnú a neskôr absolutistickú politiku habsburských panovníkov, usilujúcich sa o likvidáciu alebo aspoň výrazné obmedzenie autonómie krajiny. Postupne sa do nich zapájali stále širšie vrstvy uhorskej stavovskej spoločnosti, od šľachty, cez slobodné kráľovské mestá až po poddaných a riešili viaceré spoločenské ciele, vrátane garancií slobody vyznania protestantov. Slobodné kráľovské mestá v Hornom Uhorsku vrátane Sabinova sa do nich aktívne zapojili a významnú úlohu zohrali najmä v povstaniach od r. 1670.

Podobne ako ostatné slobodné kráľovské mestá sa Sabinov na prahu 17. storočia zapojil do prvého protihabsburského povstania, vedeného Štefanom Bocskaiom.[30] Udalosti povstania, najmä pobyt Bocskaiových hajdúchov a následne panovníkových vojsk, spôsobili mestu mimoriadne veľké škody. Pritom mesto bolo vo veľmi zlom stave, najmä v dôsledku nedávnej morovej epidémie, ktorá ho postihla v roku 1600 a vyžiadala si asi 800 obetí, čo bola polovica jeho obyvateľov.[31]

V ďalšom protihabsburskom povstaní Sabinov 7. septembra 1619 spolu s ďalšími troma mestami otvoril brány vojsku Gabriela Bethlena.[32] Počas povstania

[26] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 168.

[27] HALAGA, O. R. *Dejiny feudalizmu. Sabinov a okolie*. Košice 1962, s. 96.

[28] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 168.

[29] Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi succincta descriptio a primus Reformationis temporibus usque in presentem Annum 1778-um.*

[30] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 83 – 84.

[31] BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 85.

[32] HAIN, G. *Szepességi vagy lő*csei krónika és évkönyv. Budapest 1988, s. 149.

odvádzalo mesto kniežaťu daň v sume 1 000 zlatých.[33] V priebehu nasledujúceho ťaženia sedmohradského kniežaťa, v októbri 1623 sa mu mesto opäť poddalo,[34] ako s najväčšou pravdepodobnosťou aj pri poslednej výprave r. 1626.

O necelé dve desaťročia neskôr sa Sabinov a jeho obyvatelia zapojili do povstania, vedeného sedmohradským kniežaťom Jurajom I. Rákóczim. Snažili sa lavírovať medzi obidvoma bojujúcimi stranami a k rozhodnému kroku sa odhodlali až pod tlakom vojnových udalostí. V júli 1644 odoslalo mesto sto jazdcov a pešiakov na obranu severnej hranice povstaleckého územia a v auguste potom všetkých svojich vojakov odvelilo k vodcovi povstania do Košíc.[35] Sabinov zotrval potom na strane Rákócziho až do uzavretia Lineckého mieru r. 1645, ktorý povstanie ukončil.[36]

Napriek angažovanosti Sabinova vo všetkých troch protihabsburských povstaniach v prvej polovici 17. storočia však mesto ani raz nemuselo bojovať za reštitúciu slobody vyznania evanjelikov či za obnovenie evanjelického cirkevného života. Rovnako ani za účasť na udalostiach povstaní v tábore ich vodcov nepostihli Sabinov a jeho obyvateľov represie, namierené proti jeho evanjelickým a. v. cirkevným zborom alebo evanjelickým mešťanom. To sa však zásadne zmenilo v poslednej tretine storočia.

Negatívne prejavy Leopoldovej politiky začiatkom 70. rokov, predovšetkým nezvládnuteľné daňové zaťaženie mesta, stála prítomnosť a požiadavky habsburského vojska, konfiškácia evanjelických kostolov a snaha o rýchlu katolizáciu obyvateľstva, viedli k nespokojnosti väčšiny mešťanov s vnútropolitickými pomermi v krajine. Zároveň s rastom odporu voči panovníkovi zvyšovali sa sympatie obyvateľov k protihabsburskej opozícii, ktoré na jeseň 1672 vyústili do otvoreného konfliktu s habsburskou mocou. Počas výpravy kurucov do Kráľovského Uhorska v lete 1672 vpustila mestská rada 5. októbra povstalecké jednotky do mesta a pridala sa k odboju.[37] Podrobnosti o rokovaniach s kurucmi či obliehaní mesta nie sú známe. Evanjelická väčšina mešťanov privítala zmenu situácie, ktorá im umožnila obnoviť cirkevný život. Kuruci odňali obidva kostoly i školy katolíkom a odovzdali ich evanjelikom.[38] V rukách povstalcov však mesto ostalo iba necelé tri týždne. Už 22. októbra ho obsadili jednotky generála Cobba a chorvátske vojsko Karola Pálffyho.[39] V dobytom meste sa vojaci dopúšťali násilností a rabovali.

V Sabinove, podobne ako v blízkom Prešove či Bardejove nasledujúce roky charakterizovali represívne kroky habsburskej moci proti účastníkom odboja, chudobnenie mesta v dôsledku vysokého finančného zaťaženia komorou a voj-

33 BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 85.

34 BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku, s. 85.

35 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov 104/9.

36 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov Knihy 168.

37 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi*, s. 62; HAIN, G. *Szepességi vagy l*őcsei krónika és évkönyv. Budapest 1988, s. 347.

38 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi*, s. 63.

39 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi*, s. 63; HAIN, G. *Szepességi vagy l*őcsei krónika, s. 354.

skom, neúmerné požiadavky vojenskej posádky a najmä násilná rekatolizácia, ktorá určovala ďalší konfesionálny vývin.

Niekoľko mesiacov po vojenskom obsadení mesta došlo aj v Sabinove k pokusu o likvidáciu evanjelickej cirkvi. Počiatky protireformácie tu však mali pomerne dramatický priebeh. Pravdepodobne už v priebehu roku 1671 odňali úradníci Jágerského biskupstva s pomocou vojska evanjelikom obidva kostoly a azda i ďalší majetok. Vedením novej katolíckej farnosti bol poverený mních menom Cyprián. Po odovzdaní kostolov katolíckej cirkvi boli aj Sabinovčania povinní odvádzať biskupovi desiatok.[40] Na začiatku nasledujúceho roku sa však mešťania postavili na odpor násilnej katolizácii. Podnet k tomuto vystúpeniu dal zrejme nemecký evanjelický kňaz Pavol Regius, ktorý napadol počas omše vo farskom (nemeckom) kostole katolíckeho kňaza Cypriána, vyvliekol ho z chrámu a pritom (nechtiac) pošliapal hostiu. Pobúrení mešťania potom na námestí katolíckeho farára ubili. Následne obsadili obidva kostoly, faru i školy. Richtár a rada sa postavili na stranu evanjelického kňaza a odmietli platiť desiatok jágerskému biskupovi.[41] Pavlovi Regiovi sa síce podarilo ujsť, jeho čin mal však za následok vyšetrovanie osobitnej komisie Spišskej komory, ktorá nechala uväzniť dvoch starých vidieckych kňazov, Pavla Gorzicia a Jána Thomu.[42] Obidva kostoly, faru a školy vzápätí opäť skonfiškoval jágerský kanonik Štefan Kolosváry. Odobratie prebehlo za dramatických okolností 26. mája 1672. Vzhľadom na nepoddajnosť mešťanov a strach z ďalšieho incidentu dal kanonik dopraviť do mesta masu ozbrojených katolíckych poddaných z vidieka, ktorí na námestí vzniesli nárok na kostoly. Mešťania sa neodvážili postaviť veľkej presile ozbrojeného ľudu a zabrániť tak odňatiu chrámov. Po ich strate sa zhromažďovali v súkromných domoch.[43]

Za odboj v jeseni 1672 neboli potrestaní jednotlivci, ale samotné mesto. Pre Sabinov, ktorý nebol schopný pravidelne platiť taxu, znamenali nové, oveľa vyššie dane, vrátane spotrebnej dane, kontribúcie a porcií pre armádu, neznesiteľné bremeno, ktoré malo katastrofálne dôsledky pre jeho hospodárstvo. Podobne vyčerpávali mestskú pokladnicu požiadavky habsburských jednotiek, ktoré tvorili jeho posádku alebo sa v meste istý čas zdržiavali. Opätovná likvidácia evanjelickej cirkvi a konfiškácia jej majetku, následné vyhnanie evanjelických kňazov, diskriminácia evanjelických mešťanov a na druhej strane násilná katolizácia mesta s preferovaním katolíkov či konvertitov aj tu vtisli celému desaťročiu (1672 – 1681) pečať vrcholného obdobia násilnej rekatolizácie.

Po obsadení Sabinova v októbri 1672 ponechal generál Cobb v meste 200-člennú posádku pod vedením majora Jána Messinga a kapitána Herbersteina. Títo vojaci zotrvali v Sabinove pol roka a k obyvateľstvu sa správali veľmi nepriateľsky.

---

40 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104, 11: List jágerského biskupa Juraja Bársonya richtárovi a rade z 28. júla 1672

41 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104, 11; Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi succincta descriptio a primus Reformationis temporibus usque in presentem Annum 1778-um*, s. 63-64.

42 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 63-64.

43 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 63-64.

Vydrancovali mestské sklady, radnicu aj domy mešťanov, odkiaľ odniesli všetko zlato, striebro, iné cenné predmety a víno.[44] Za ozbrojené vystúpenie proti panovníkovi bolo mesto potrestané aj konfiškáciami. Už na jar 1673 mu Spišská komora na istý čas skonfiškovala vinice v Hejce, ktoré potom muselo za vysoké sumy získavať späť.[45] O niekoľko mesiacov, 16. septembra na rok skonfiškovala mestu dolný mlyn a jeho poddanskú obec Orkucany.[46] Ďalším trestom za účasť v odboji a zároveň preventívnym opatrením do budúcnosti bolo odvezenie všetkých ťažkých zbraní z mestského opevnenia do Košíc v apríli 1673.[47]

Podobne ako neúmerné daňové zaťaženie a finančné požiadavky armády, väčšinu mešťanov ohrozoval a poškodzoval celý rad rekatolizačných opatrení, uskutočňovaných komorou, vojenskými veliteľmi a samotným panovníkom. Obidva kostoly odňalo evanjelikom a odovzdalo katolíkom Cobbovo vojsko bezprostredne po obsadení mesta v októbri 1672.[48] Dlhšie sa evanjelikom podarilo udržať si obe školy, ktoré ešte v decembri 1672 odmietali odovzdať katolíckemu farárovi. Preto krátko pred koncom roku 1672 Spišská komora mešťanov napomínala, aby okamžite postúpili školské budovy katolíkom a zaplatili katolíckemu farárovi všetky dôchodky od zriadenia farnosti.[49] Evanjelickí kňazi spočiatku zostávali v meste a pokúšali sa udržať aspoň súkromné bohoslužby v domoch mešťanov, 4. novembra 1672 ich však vojaci uväznili a na druhý deň ráno verejne a potupne vykázali cez bránu na predmestie.[50] Slovenský kňaz Andrej Galli i v nasledujúcom roku napriek zákazu konal bohoslužby v predmestských stodolách.[51] Pred prešporský súd r. 1674 boli predvolaní i sabinovskí kňazi: nemecký Pavol Regius, slovenský Andrej Galli a rektor Ján Regius. Pavol Regius bol pôvodne za pošliapanie hostie odsúdený na smrť, vďaka Galliho svedectvu mu však trest zmenili a po reverze sa uchýlil do Sedmohradska.[52]

Po likvidácii evanjelickej cirkevnej organizácie v meste sa štátna moc snažila zabezpečiť dominanciu katolíckej cirkvi násilnou zmenou obsadenia orgánov samosprávy. Už v decembri 1673 prikázal Leopold I. sabinovskému magistrátu, aby bol vo voľbách v januári nasledujúceho roku zvolený katolícky notár.[53] K oveľa vážnejšiemu zásahu do obsadenia senátu a volenej obce došlo však až v lete r. 1674, keď predseda Spišskej komory generál Oto Volkra s jágerským biskupom zosadil dovtedajšieho richtára a nahradil katolíkom Tomášom Strobelom a dosadil do senátu ďalších katolíkov, resp. konvertitov. Vzhľadom na nedostatok katolíckych mešťanov muselo však naďalej medzi senátormi ostať päť evanjelikov.[54]

44 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/11.

45 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/11.

46 MNL OL Budapest, Szepesi Kamarai Levéltár. Szepesi Kamara számvevösége, E 706: Libri bonorum fiscalium, No.51, Extractus generalis universorum bonorum fiscalium 1670-1688.

47 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/11.

48 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 63.

49 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/11.

50 Doslova „ako nejaké prostitútky". Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae, s. 61.

51 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 65.

52 RÁCZ, K. *A Pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben*. Lugos 1889, s. s. 54, 163-164.

53 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/11.

54 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 66.

V priebehu 70. rokov z viacerých príčin rástla nespokojnosť ešte vždy z veľkej väčšiny evanjelických mešťanov malého mesta, ktoré v dôsledku Leopoldovej hospodárskej politiky stále viac chudobnelo. Možnosť zmeny pomerov priniesli udalosti leta 1678. Potom ako sedmohradské a kurucké vojská na čele s Michalom Telekim obsadili Šarišskú stolicu, obyvatelia Sabinova im zrejme bez dlhších rokovaní 31. júla otvorili mestské brány.[55] Zmenu uvítala predovšetkým evanjelická väčšina obyvateľstva, pretože vzápätí po obsadení mesta kuruci vyhnali katolíckych kňazov a kostoly i školy odovzdali evanjelikom. Nová situácia však netrvala dlho a už o desať dní bol Sabinov dobytý 10-tisícovým vojskom plukovníka Wurma. Podrobnosti príchodu kurucov do mesta ani jeho obsadenia Wurmovými jednotkami nie sú známe. Po návrate habsburskej armády došlo k opätovnému vykázaniu evanjelických kňazov a odňatiu cirkevného majetku.[56]

Počas povstania Imricha Thökölyho pretvorili panovníkove vojská Sabinov na pevnosť. V meste sa doslova striedali rôzne vojenské jednotky a stav jeho posádky bol neraz porovnateľný s počtom všetkého obyvateľstva.

V konfesionálnych pomeroch nedošlo po vypuknutí povstania k žiadnym zmenám a nádeje na obnovenie náboženskej slobody evanjelikov spájali mešťania až so Šopronským snemom. Na sneme zastupovali mesto traja delegáti: evanjelik Jakub Gryneus, katolík Štefan Nagy a konvertita Samuel Feldmeier.[57] Jakub Gryneus niesol do Šoprone sťažnosti sabinovských evanjelikov, ktoré predniesol na rokovaní snemu. Mešťania sa v nich ponosovali na situáciu, keď v meste, kde sú takmer všetci obyvatelia evanjelici, boli už r. 1672 odňaté evanjelické kostoly, škola, fara a zvony; evanjelickí mešťania boli vystavení ponižovaniu a násiliu zo strany úradov, vojska a katolíckych kňazov, až r. 1674 predseda komory zakázal evanjelické bohoslužby úplne; zároveň rozpustil orgány magistrátu, kde „skúsených a múdrych" evanjelických senátorov nahradil katolíkmi.[58]

Po zverejnení zákonných článkov snemu sa evanjelici rozhodli obnoviť cirkevný život a zaujať svoje chrámy vo vnútornom meste. Narazili síce na odpor veliteľa podplukovníka Saponaru, nemienili sa však vzdať a vyslali svojich delegátov aj k Thökölymu. Napokon dosiahli súhlas s konaním bohoslužieb v súkromnom dome a pozvali do mesta z exilu kňaza Juaja Weisza.[59]

V neveľkom Sabinove vyvolávala politika Leopolda I. značnú nespokojnosť. Násilná rekatolizácia a diskriminácia evanjelikov narazila na odpor väčšiny obyvateľstva a odmietavo sa stavali mešťania aj k ďalším opatreniam panovníka. Toto napätie medzi obyvateľstvom a ústrednou mocou malo hospodárske, politické, ideologické i konfesijné príčiny. Malé mesto so slabým hospodárskym zázemím začalo veľmi skoro pociťovať negatívne dôsledky habsburského absolutizmu. Nielenže nestačilo plniť stále vyššie daňové povinnosti, ale pravidelne nedokázalo ani splácať staré dlhy či restancie daní, čo viedlo k jeho vysokému zadlženiu. Komora sa snažila dlžné sumy vymáhať násilím, neraz konfiškáciou mestského majetku

[55] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/11.

[56] *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 66.

[57] *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 69.

[58] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1h2.

[59] *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 70.

alebo dôchodkov. Vzhľadom na nedostatok peňazí nebolo mesto schopné regenerovať svoje vidiecke hospodárstva a vinice, čo spôsobovalo ďalší pokles jeho príjmov. Celkové zúženie možností slobodného obchodu a habsburská obchodná politika vytláčali ekonomicky slabé mesto z jeho tradičných obchodných oblastí, čím sa takisto znižovali mestské dôchodky. Kontrola orgánov samosprávy prostredníctvom komisárov komory spolu s ďalšími priamymi zásahmi a obmedzeniami do správy mesta popudzovali sebavedomých mešťanov proti panovníkovej politike. Podobne sa väčšina obyvateľstva len s nevôľou a veľmi pomaly podrobovala rekatolizácii a novej katolíckej cirkevnej vrchnosti.

V dôsledku ďalšieho zbedačovania mesta vysokými požiadavkami komory a habsburského vojska a r. 1682 aj sklamania z odopretia náboženskej slobody v zmysle šopronských článkov vzrastali sympatie mešťanov k Thökölyho povstaniu. Príležitosť na prechod do tábora povstalcov sa im naskytla v auguste 1682, počas postupu niekoľko desaťtisícového kuruckého vojska proti posledným panovníkovým pevnostiam v Hornom Uhorsku. Po dobytí Košíc 15. augusta 1682 obsadili povstalci bez akéhokoľvek odporu aj Sabinov.[60] Podrobnosti o obliehaní a obsadzovaní mesta nie sú známe.

Niekoľko dní po príchode kurucov poslal Thököly do Sabinova svojich komisárov Petra Szirmaya a Komjátiho, ktorí odovzdali evanjelikom obidva kostoly, školy a faru. Zároveň v mene vodcu odboja povolili verejné evanjelické a. v. náboženské obrady. Mešťania pozvali do mesta nemeckého kňaza Juraja Weisza.[61]

Spočiatku sa Thököly snažil zlepšiť zlú materiálnu situáciu mesta a aspoň čiastočne povzniesť jeho hospodárstvo, aby potom bolo schopné plniť podobné funkcie ako ostatné slobodné kráľovské mestá. S týmto cieľom ponúkla povstalecká Spišská komora Sabinovu koncom septembra 1682 nájom solivarských soľných baní a zásob soli na Solivare, a to v cene 1 toliar za gbel soli.[62] Je zaujímavé, že túto ponuku nedostal Prešov, ktorý so Solivarom susedil a tieto práva užíval už viac ako jedno storočie. Možno sa domnievať, že komoru k tomu viedla horšia ekonomická situácia Sabinova.

Obsadenie povstalcami a vstup do odboja priniesli mestu reštitúciu slobody vyznania evanjelikov v rozsahu spred r. 1670. Bezprostredne po príchode kuruckého vojska, 21. septembra 1682 boli evanjelikom navrátené obidva kostoly spolu so školskými a farskými budovami.[63] Ako prvého pozvali evanjelickí mešťania do obnoveného zboru nemeckého kňaza 1682 Juraja Weisza. Meno ďalšieho (slovenského) kňaza nie je známe.[64] Počas obsadenia Poliakmi ostala zachovaná sloboda vyznania.[65] Nie je známe, do akej miery sa podarilo obnoviť školský život, vzhľadom na svoje možnosti sa však mesto podieľalo na financovaní Kolégia hor-

60 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 70.
61 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 70.
62 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104, 1590-1804.
63 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 71.
64 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 70.
65 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 71.

nouhorských evanjelických stavov v Prešove, vrcholnej vzdelávacej inštitúcie na povstaleckom území.[66]

Obsadenie povstalcami prinieslo viaceré zmeny v orgánoch samosprávy. Po rokoch bol opäť zvolený evanjelický senát a volená obec. Na čelo mesta sa dostal evanjelik, stúpenec povstania Jakub Gryneus, ktorý nahradil konvertitu Michala Bergaczyho.[67] Na povstaleckom košickom sneme zastupovali Sabinov delegáti Ján Stöckel (bývalý richtár) a Matej Faczonius.[68]

Mesto, po odchode poľského vojska Jana Sobieskeho (obsadilo ho od decembra 1683 do marca 1684) ostalo na strane povstania až do konca leta 1684, keď nevydržalo útok mohutnej armády generála Valentína Schultza. Schultz sa po víťazstve nad kuruckým vojskom v bitke pri Prešove rozhodol obsadiť Sabinov a vyzval ho ku kapitulácii. Kurucký veliteľ spolu s mešťanmi sa rozhodli mesto brániť.[69] Ničivé delostrelecké ostreľovanie ich však prinútilo ešte v ten deň obnoviť vyjednávanie so Schultzom. Napokon sa vzdali bez kapitulácie, na milosť generálovi. Veliteľ stačil ešte uniknúť, avšak celú kuruckú posádku na čele s dôstojníkom Adamom Ráczom nechal Schultz popraviť.[70] Týmto osobitne krutým správaním sledoval zastrašenie mešťanov, ktorých tak chcel odradiť od možnej vzbury, a prinútiť k zaplateniu výpalného.

Sabinov bol po obsadení panovníkovým vojskom v septembri 1684 v neľahkej situácii. Mesto neuzavrelo s generálom Schultzom žiadnu dohodu, nepodpísalo kapituláciu, ale vzdalo sa bez podmienok. Pozabíjanie Thökölyho vojakov malo byť akiste výstrahou aj pre odbojných mešťanov, že bez podriadenia sa vôli generála nemôžu počítať s panovníkovou milosťou. Bezprostredne po obsadení muselo mesto zaplatiť Schultzovi 1 000 ríšskych toliarov a odovzdať viac ako 1 000 gbelov pšenice.[71] Generál zanechal v Sabinove posádku, ktorá v nasledujúcich mesiacoch drancovala mestský majetok a dopúšťala sa násilností na obyvateľstve.[72]

Od jesene 1684 do konca roku 1686 bolo pre vývin v meste charakteristické isté provizórium, v ktorom pretrvávali viaceré výdobytky povstania, najmä v konfesionálnych pomeroch. Bývalým účastníkom odboja aj tu zaručovala beztrestnosť Leopoldova generálna amnestia. Avšak vzhľadom na absenciu kapitulácie alebo inej dohody mesta s veliteľom habsburského vojska, nemohol magistrát pri obrane proti vysokým finančným požiadavkám komory a narúšaniu svojich slobôd operovať žiadnymi právnymi argumentmi. Mesto tak bolo vlastne odkázané na milosť veliteľov, vojenských komisárov a iných úradov a aj vojsko sa k obyvateľstvu správalo menej ohľaduplne, než v Prešove a Bardejove. Väčšina obyvateľstva sa k zmene pomerov postavila odmietavo a niektorí, napriek prítomnosti vojska, naďalej spolupracovali s povstalcami.

66 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.
67 ŠA Prešov, pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 99.
68 ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyülések vallásügyi tárgyalásai III*. Budapest 1898, s. 529.
69 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 71.
70 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 71.
71 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.
72 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.

Nepretržitý pobyt posádky a iných vojenských jednotiek znamenal pre mesto značné náklady. Vojenská posádka bola vydržiavaná z mestskej pokladnice a takisto aj prechádzajúcim vojskám musel magistrát (okrem predpísaných porcií) odovzdávať peniaze, potraviny a krmivo pre kone. Celkovo museli Sabinovčania počas prvých štyroch rokov po obsadení Leopoldovým vojskom (1684 – 1687) zaplatiť z titulu porcií pre vojsko 12 996 uhorských zlatých.[73] Vojaci miestnej posádky a ďalších jednotiek dlhší či krátky čas pobývajúcich v meste pritom bez ohľadu na výsady a chudobu mesta vyžadovali od mešťanov potraviny a rôzne služby. Mlynári, kováči a iní remeselníci museli bez zaplatenia pracovať pre potreby armády.[74] Mesto, ktoré počas povstania utrpelo veľké hospodárske škody na svojich vidieckych a predmestských majeroch, ako aj vo vinohradoch v Hejce, nebolo kvôli vysokým požiadavkám komory a nárokom vojska schopné nahradiť tieto straty ani plniť svoje nové povinnosti.

Výška nezaplatenej daňovej povinnosti mesta voči komore, vojenskému komisárovi a iným štátnym orgánom na taxe, cenze a inej dani predstavovala 3 648 zl. 50 den. a na neodovzdaných naturáliách pre vojenského komisára 11 942 zl. 90 den. Popri tom si mesto nesplnilo ďalšie povinnosti, najmä dodávky potravín delostrelectvu.[75] Počas dvoch rokov po potlačení povstania nenastali výraznejšie zmeny v štruktúre a obsadení orgánov samosprávy. V rokoch 1685 a 1686 boli za richtára zvolení evanjelici Ján Plačkovič a Jakub Gryneus.[76] Činnosť evanjelického magistrátu zakázal až nový veliteľ armády v Hornom Uhorsku generál Antonio Caraffa, ktorý v septembri 1686 nariadil evanjelických senátorov v sabinovskej mestskej rade nahradiť katolíkmi.[77] Táto zmena nebola zrejme jednoduchá, keďže až do nasledujúcich volieb začiatkom r. 1687 bol richtárom evanjelik Jakub Gryneus.

Konfesionálne pomery v meste ostali pomerne dlho bez väčších zmien, a to napriek absencii kapitulácie, ktorá by ich garantovala. Generál Schultz rešpektoval stav, nastolený počas povstania a jeho posádka do náboženskej situácie nezasahovala. Po príchode panovníkovho vojska sa vrátil katolícky kňaz, katolícki mešťania tvorili však iba veľmi malú skupinu obyvateľstva a pravdepodobne až do konca r. 1686 nemali v meste ani vlastný kostol. Magistrát im síce určil jeden meštiansky dom na cirkevné účely, evanjelickí mešťania im ho však dlho odmietali vydať a bránili farárovi pri vykonávaní bohoslužieb. V lete 1685 musela v prospech katolíkov zasiahnuť dokonca Spišská komora. Po zmene politickej situácie bolo mesto opäť povinné odvádzať jágerskému biskupovi desiatok vo výške 65 gbelov pšenice ročne.[78]

Radikálna zmena v konfesionálnych pomeroch je spojená až s činnosťou komisie Štefana Csákyho v januári 1687. Komisia po svojom príchode do mesta 10. januára 1687 skonfiškovala obidva evanjelické kostoly, školy a ďalšie budovy

[73] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.
[74] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.
[75] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.
[76] *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 71.
[77] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.
[78] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.

evanjelického zboru, ktoré odovzdala katolíkom. Evanjelickým mešťanom určila miesto na stavbu nového chrámu a školy na Hornom predmestí vedľa mestskej brány.[79] Pôsobenie komisie ukončilo v Sabinove krátke prechodné obdobie po Thökölyho povstaní, charakterizované náboženskou slobodou i väčšou autonómiou a dovŕšilo obnovenie habsburskej moci, len málo odlišné od pomerov pred povstaním.

Všetko úsilie magistrátu o zmiernenie daňového zaťaženia, ako aj sťažnosti na úrady a vojsko ostali bez pozitívnej odozvy. Neprimerane vysoké dane, porcie a požiadavky vojska od druhej polovice 80. rokov nebolo mesto schopné platiť z pomerne nízkych pravidelných príjmov. Stále urgencie komory a hrozba vojenského zásahu nútili magistrát k vypožičiavaniu vysokých súm a postupnému zálohovaniu mestských majetkov. Čoskoro po ukončení povstania bolo mesto nútené dať do zálohu za 4 000 zl. sedliacke usadlosti v Jakubovanoch, čo po troch rokoch zopakovalo.[80] Kvôli nevyrovnaniu daňových nedoplatkov mu v apríli 1689 Spišská komora skonfiškovala všetky zvyšné majetky: 3 mlyny, 2 hostince, 12 polí a 4 lúky.[81] Vzhľadom na dlhotrvajúce hospodárske problémy bolo mesto priamym užívateľom iba dvoch z nich, horného a dolného mlyna. Prostredný mlyn bol z titulu hypotéky v užívaní Spišskej kapituly, obidva hostince (mestský a predmestský) a poľnohospodársku pôdu mali v nájme mešťania.[82] Skonfiškované i niektoré zálohované majetky sa dostali do rúk okolitých zemanov, najmä Štefana Szirmaya, Jána Szentiványiho a Rothovcov.

Od konca 80. rokov nastali niektoré závažné zmeny v politickom živote mesta. Už v priebehu r. 1687 boli na príkaz komory nahradení všetci evanjelickí senátori katolíkmi a katolícky magistrát mal Sabinov až do r. 1703. Spišská komora kontrolovala činnosť orgánov samosprávy prostredníctvom svojho komisára, ktorý bol prítomný na každých voľbách richtára, senátu a volenej obce aj na niektorých ich zasadnutiach.[83] Každý rok zasielal Leopold mestu inštrukcie k voľbám, v ktorých nariaďoval konať ich len v prítomnosti zástupcu komory, dbať o obsadenie všetkých miest v senáte a úradov katolíkmi a pod.[84] Veľký politický význam mal panovníkov mandát zo 6. augusta 1694, v ktorom vyňal Sabinov spod právomocí taverníka[85] a na základe preskúmania mestských privilégií ho zaradil medzi mestá spravované kráľovským personálom.[86] Táto skutočnosť znamenala obmedzenie jeho autority a mestských práv. Ku koncu storočia sa výrazne zhoršili vzťahy Sabinova s okolitými zemanmi. Príčinou bolo na jednej strane zdanenie šľachty bývajúcej v meste, na druhej strane dočasná držba mestských majetkov zemanmi,

79 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 72-73.

80 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.

81 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.

82 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12.

83 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12, 13.

84 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12, 13.

85 Z hornouhorských slobodných kráľovských miest patrili medzi tavernikálne mestá Košice, Bardejov a Prešov. Sabinov nebol tavernikálnym mestom, avšak skutočnosť, že v 17. storočí sa medzi ne fakticky zaraďoval (jeho veci riešil tavernikálny súd a pod.), bola odrazom jeho politického významu a vzrastu politickej moci východoslovenských slobodných kráľovských miest.

86 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

z titulu hypotéky a zálohu. Viedli k viacerým súdnym a majetkovým sporom, ktoré predstavovali pre mesto nemalé výdaje.[87]

Pre konfesionálny vývin od konca 80. rokov do začiatku 18. storočia bola charakteristická obnovená násilná rekatolizácia a diskriminácia evanjelikov. Rámcom pre cirkevné pomery v tomto období sa stali šopronské zákonné články. V náboženskej štruktúre obyvateľstva naďalej dominovali evanjelici. Katolíci predstavovali síce iba neveľkú menšinu,[88] avšak s výsadným postavením. Z rozhodnutia Csákyho komisie získala r. 1687 katolícka cirkev obidva kostoly, školy a farskú budovu, so všetkými dôchodkami a majetkom. Katolíckym farárom bol Juraj Arkabus, ktorý absolvoval teológiu na jezuitskej univerzite v Košiciach.[89] Platený bol z mestskej pokladnice, podobne ako rektor školy a iní cirkevní zamestnanci. Okrem toho mu patrila štóla a ďalšie poplatky za cirkevné úkony, poberané od mešťanov. Tí sa starali aj o údržbu kostola. Sabinovský farár užíval pole na parcele zvanej Forlang, ktoré pôvodne nepatrilo fare a dostalo sa do jeho držby ako záloh.[90] Koncom storočia sa katolícka farnosť zmocnila aj Dolného mlyna, nazývaného aj poľným alebo popovským (či pap malom), ktorý r. 1398 daroval jágerský biskup cintorínskej Kaplnke Blahoslavenej Panny Márie a v 16. storočí prešiel do vlastníctva mesta.[91] Magistrát, zložený poväčšine z konvertitov, nevenoval cirkevným objektom veľkú pozornosť a fara i škola boli v zlom stave.[92]

Po obnovení katolíckej farnosti boli obyvatelia opäť povinní odvádzať desiatok jágerskému biskupovi. Z titulu nájmu desiatku odovzdával magistrát každoročne 100 a neskôr 50 gbelov obilia.[93] Skutočný výnos desiatku bol podstatne vyšší a prekračoval 250 gbelov všetkých druhov obilia.[94] Napriek tomu mesto nebolo vždy schopné načas odviesť požadované množstvo zrna, ktoré zrejme používalo na iné účely.[95]

Evanjelická cirkev bola už začiatkom roku 1687 vykázaná z vnútorného mesta. Na Šopronskom sneme predniesli delegáti evanjelických stavov aj sťažnosti Sabinovčanov na skonfiškovanie obidvoch kostolov, škôl a fary so všetkým majetkom a príjmami.[96] Na ich situácii sa však nič nezmenilo a ešte v priebehu roku 1687 museli odísť z mesta. V tom istom roku si nemeckí evanjelici postavili na Hornom predmestí drevený chrám, ukončený a zariadený r. 1693.[97] Spolu s nimi ho používali aj Slováci, ktorí si síce tiež začali stavať vlastný kostol vedľa nemeckého, do začiatku 18. storočia ho však neukončili.[98] Okrem chrámu mali evanjelici aj

87 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12, 13.

88 Archív Košického arcibiskupstva. Kanonická vizitácia z r. 1703.

89 Archív Košického arcibiskupstva. Kanonická vizitácia z r. 1703.

90 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

91 Archív Košického arcibiskupstva. Kanonická vizitácia z r. 1703.

92 Archív Košického arcibiskupstva. Kanonická vizitácia z r. 1703.

93 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12, 13.

94 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

95 Do r. 1689 predstavoval nedoplatok prenájmu desiatku 55 a 3/4 gbelu obilia. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/12: Rozpis odvádzania árendy desiatku z r. 1689.

96 ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyülések vallásügyi tárgyalásai III.* Budapest 1898, s. 558.

97 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 73-74.

98 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 73-74.

vlastnú školu. V predmestskom zbore pôsobili dvaja kňazi (nemecký a slovenský) a učiteľ.[99]

V čase vypuknutia povstania Františka II. Rákócziho, na jar 1703 nebola v Sabinove stála vojenská posádka. Do bezprostrednej blízkosti mesta sa povstalci dostali pravdepodobne už koncom leta alebo začiatkom jesene 1703. Žiadne boje z mesta a jeho okolia zo začiatku povstania nie sú známe. Pre obyvateľov schudobneného mesta, ktoré v dôsledku vysokých daní a dávok pre armádu prišlo o veľkú časť majetku a bolo úplne hospodársky vyčerpané, boli ciele nového povstania iste príťažlivé. Sľubovali navrátenie starých privilégií, oslobodenie od platenia porcií, kontribúcie, teroru panovníkovho vojska a (evanjelickej väčšine obyvateľstva) rekatolizačného útlaku.

Z týchto dôvodov sa Sabinovčania ešte v septembri, resp. začiatkom októbra 1703 pridali k odboju a otvorili brány kuruckým jednotkám.[100] Povstalecké vojsko mesto zrejme ani neobliehalo a nie sú známe ani rokovania o kapitulácii. Začiatkom októbra (do 9. X.) zložili mešťania prísahu vernosti Rákóczimu. V meste bola umiestnená pešia jednotka vojska vedená kuruckým nadporučíkom. Podobne ako Bardejovčania, aj sabinovský magistrát vyslal svojich zástupcov k Františkovi II. Rákóczimu do jeho tábora pod hradom Tokaj, kde im 30. novembra 1703 vystavil ochranný list. Vzal v ňom mesto s jeho obyvateľstvom pod svoju ochranu a prísne zakázal všetkým dôstojníkom a vojakom poškodzovať obyvateľov, ich majetok, kostoly, školy a ďalšie budovy.[101]

Po obsadení Sabinova, akiste aj vzhľadom na slabé opevnenie a malý strategický význam, kuruci v meste zanechali iba neveľkú posádku a odtiahli. To využil prešovský veliteľ plukovník Wilson a 19. novembra 1703 vyslal proti Sabinovu asi 600 jazdcov vedených kapitánom Maistermannom. Početne omnoho silnejší skúsení vojaci Montecucolliho pluku spolu s niektorými miestnymi zemanmi ľahko zdolali staré hradby, po krátkom boji premohli malú posádku, ukoristili a odviezli zásoby obilia spolu so všetkou ťažkou výzbrojou, ktorú tvorili 3 veľké delá a 48 hradobných pušiek.[102]

Ako všetky mestá, aj Sabinov bol pre povstanie dôležitý najmä svojím ekonomickým potenciálom. Vďaka nemu mohlo mesto dodávať kuruckej armáde potraviny, strelivo, iný vojenský materiál a potrebné výrobky. Prínos pre povstalecký štát z daní nebol, vzhľadom na nízky počet obyvateľov, veľmi významný. Hoci jeho fortifikačný systém už nezodpovedal požiadavkám vtedajšieho vojenstva, opevnené mesto stále poskytovalo priestor pre bezpečné dlhodobejšie umiestnenie väčších vojenských jednotiek. Význam Sabinova bol podstatne väčší najmä na začiatku a v prvom roku povstania, keďže patril medzi prvé slobodné kráľovské mestá, ktoré sa pridali k odboju.[103]

---

99 Archív Košického arcibiskupstva. Kanonická vizitácia z r. 1703.

100 Sabinov sa pridal k povstaniu najneskôr do 9. októbra 1703, kedy je datovaný príkaz miestneho kuruckého veliteľa. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.

101 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.

102 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

103 Z toho dôvodu bola do obsadenia Bardejova umiestnená v Sabinove početná vojenská posádka.

Vzhľadom na tieto skutočnosti bolo v Sabinove od jesene 1703 permanentne umiestnené kurucké vojsko. Okrem stálej posádky, ktorej počet po obsadení Bardejova a neskôr Prešova podstatne klesol, v nasledujúcich rokoch sa v meste istý čas zdržiavali rôzne jednotky. Počet vojakov rôznych zbraní prítomných v meste sa zvyšoval ku koncu povstania a v priebehu roku 1709 tu pobývali viaceré jednotky.[104]

Popri vysokých daniach a iných povinnostiach mesta voči povstaleckému štátu predstavovala stála prítomnosť vojska nemalú záťaž pre mestskú pokladnicu. Spočiatku, do zavedenia daňového systému, sa magistrát bezprostredne podieľal na stravovaní posádky, a to jednou polovicou, tak ako na prelome rokov 1703 a 1704.[105] Neskôr mali nahradiť priamu účasť mešťanov na vydržiavaní armády centrálne určované dane. Niektoré jednotky však napriek tomu naďalej požadovali od mesta potraviny, krmivo, peniaze či výrobky.

Najväčšou záťažou pre mesto a jeho slabé hospodárstvo boli vysoké dane a iné povinnosti vyžadované vedúcimi činiteľmi povstania. Daň na rok 1708 bola pre Sabinov stanovená v sume 3 500 dica, čo predstavovalo 7 000 zlatých.[106] V priebehu r. 1708 nebolo mesto schopné včas a v určenej výške odviesť dane, preto mu bola zmenená na naturálne dávky a tie odovzdávalo viac-menej až do konca povstania.

Popri finančných plnilo mesto i niektoré ďalšie povinnosti. Boli to najmä dodávky potravín a krmiva či bezplatné práce na oprave komunikácií a opevnení. Blatnopotocký snem uložil Sabinovu odovzdať 200 gbelov obilia, 300 gbelov ovsa a 50 centov mäsa.[107] Po jarných povodniach v apríli 1708 museli mešťania na Rákócziho výzvu opravovať mosty a krajinské cesty v okolí mesta.[108] Najčastejším bolo však nárokovanie si povozov zo strany kuruckého velenia či úradov.[109]

Popri veľkých hospodárskych stratách, spôsobených vysokými daňami a narušením ekonomických väzieb utrpelo mestské hospodárstvo počas povstania i ďalšie škody. K jeho rýchlemu úpadku a ekonomickému rozvratu veľkou mierou prispelo administratívne zavedenie nehodnotných medených mincí. Do r. 1708 klesli zásoby strieborných peňazí v meste na minimum a hospodárenie s nimi takmer zaniklo. Magistrát musel aj dane odvádzať v medených peniazoch, napriek odporu kuruckých úradníkov, ktorí väčšiu časť poplatkov a dicy stále vyžadovali v strieborných peniazoch.[110] Podobne si nárokovali platby v striebre aj vojenskí velitelia. Keďže vojaci platili výlučne medenými mincami, mešťania sa bránili ich prijímaniu a zároveň nepúšťali do obehu zvyšné strieborné mince, čo komplikovalo zásobenie a vyplácanie vojska. Preto Keczer, Bercsényi aj Rákóczi pod hrozbou trestu opakovane upozorňovali mestskú radu na povinnosť

104 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.
105 MNL OL Budapest. G-24, 68.
106 ŠA Prešov, Pob. Bardejov, Mag. Knihy 62.
107 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.
108 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.
109 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.
110 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.

všeobecného používania medených „polturákov“ a denárov.[111] Na dodržiavanie nariadení, týkajúcich sa obehu medených mincí v meste dohliadal úrad inšpektora medených peňazí, ktorým bol r. 1707 Samuel Makusínyi a od r. 1708 Žigmund Péchy ml.[112] Hospodársku situáciu mesta komplikovali pritom aj iné skutočnosti. Na začiatku r. 1706 prišiel Sabinov v dôsledku vyšetrovania šľachtica Valentína Úsza o možnosť využívania lesov a ťažby dreva.[113]

Napriek všetkým uvedeným skutočnostiam možno zaznamenať v priebehu povstania aj niektoré pozitívne javy v hospodárskom vývine mesta. Vďaka riešeniu náboženskej otázky po Sečianskom sneme opäť získalo mlyn, užívaný dovtedy katolíckou farou.[114] Počas obliehania Prešova prevzal zrejme Sabinov časť objemu obchodu s vínom a okrem jeho vývozu dodával vína z tokajskej oblasti i vojsku. Okrem nákupu a predaja vína mesto obnovilo hospodárenie na svojich vinohradoch v Hejce, ktoré vojenské udalosti až do r. 1710 nenarušili.[115]

Väčšina mešťanov privítala príchod kurucov, od ktorých očakávala reštitúciu konfesionálnych pomerov z druhej polovice 17. storočia, alebo aspoň nastolenie slobody vyznania protestantov. Napriek nádejam sabinovských evanjelikov nedošlo v prvých dvoch rokoch k obnoveniu dominancie evanjelickej cirkvi v meste ani k žiadnym majetkovým presunom. Rákóczi im síce umožnil slobodné vyznávanie náboženstva a dovolil budovať školy, v záujme udržania vnútorného pokoja a jednoty povstaleckého tábora však prísne zakázal akékoľvek zmeny v držbe kostolov a iných cirkevných objektov. Desiatky, kvarty, oktávy a iné cirkevné odvody naďalej ponechal v rukách katolíckych farárov, no štólu, ako i poplatky za krsty, svadby a pohreby priznával kňazom podľa príslušnosti veriacich. Predmestské cintoríny mohli užívať obidve konfesie a poplatky za zvonenie určil príslušnému kňazovi.[116]

Nové usporiadanie držby cirkevného majetku, odrážajúce reálny pomer obidvoch konfesií v meste, aj v Sabinove umožnil až Sečiansky snem r. 1705. Zmiešaná komisia snemu (Ján Melczer, Žigmund Becskeházy a Imrich Görgey) pôsobila v meste v októbri 1705. Z rozhodnutia snemu odňala katolíkom farský Chrám sv. Jána Krstiteľa, školu a faru, ktoré odovzdala evanjelikom.[117] Katolícka cirkev si smela ponechať menší, bývalý slovenský kostol, postaviť si v meste školy a ako faru dostala jeden meštiansky dom. Dolný (poľný) mlyn získalo mesto a dve farské záhrady evanjelická fara.[118] Úrad evanjelického farára vykonával nemecký kňaza

111 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.

112 ŠA Prešov, ŠŽ K 23, s. 445-446, 884.

113 MNL OL Budapest RSZL, G-24, 68.

114 MNL OL Budapest RSZL, G-31.

115 List V. Úsza Rákocimu z 8. I. 1704. II. Rákóczi Ferenc fejedelem leveleskönyvei I, s. 514; ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

116 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.

117 FABINY, T. II. *Rákóczi Ferenc valláspolitikája*. Rkp., s. 84; *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae*..., s. 75.

118 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13: List mestskej rady a stanovisko komisie snemu z r. 1709.

Štefan Graff, slovenským kňazom bol Štefan Fox a katolíckym farárom ostal Štefan Smutek.[119]

Spolužitie evanjelikov a katolíkov v meste však nebolo bezkonfliktné. Katolícky farár ťažko niesol dominanciu evanjelikov v meste. Nedokázal sa vyrovnať so stratou chrámu, fary a školy, ako aj dôchodkov plynúcich dovtedy z mlyna a dvoch farských záhrad. Na nové usporiadanie konfesionálnych pomerov v meste napísal obsiahlu sťažnosť vodcovi povstania.[120] Rákóczi nariadil sťažnosť prešetriť. Evanjelický farár bol ochotný vrátiť Smutkovi strieborné bohoslužobné predmety (kalich, misu a kríž), magistrát však odmietol rokovať o vrátení mlyna, ktorý mesto zákonne užívalo už takmer dve storočia (čo mohol doložiť zodpovedajúcimi listinami).

Orgány mestskej samosprávy od začiatku roku 1704 neprešli významnejšími zmenami. Evanjelickí mešťania sa dostali do senátu a volenej obce ešte počas prvých volieb po obsadení kurucmi, v januári 1704. Za richtára bol vtedy zvolený evanjelik Juraj Thoma. V nasledujúcich troch rokoch stál na čele magistrátu rovnako evanjelický mešťan Juraj Trompler a r. 1708 Matej Thaconius.[121] Ten však v úrade richtára nevydržal dlhšie ako rok. Dôvodom bolo jeho neprístojné správanie sa, pričom počas jeho výtržností, pri ktorých dokonca strieľal po uliciach, museli zasahovať i vojaci kuruckej posádky.[122] V posledných dvoch rokoch povstania vykonával úrad richtára evanjelik Gašpar Wagner.[123]

Sabinov, ležiaci na krajinskej ceste vedúcej zo Spiša, sa po ústupe povstalcov a obsadení Kežmarku generálom Heisterom už koncom r. 1709 stal najexponovanejším opevneným bodom povstalcov v stolici. Malý zastaralý hrad Plaveč ani mestečko Lipany s hlinenými fortifikáciami nepredstavovali pre napredujúce cisárske vojsko žiadnu prekážku.[124] Ako najmenšie slobodné kráľovské mesto s nedokonalým opevnením však ani Sabinov nedokázal klásť dlhší odpor habsburskej armáde, a preto ho vojenské udalosti preňho posledného roku povstania veľmi citeľne zasiahli. Na začiatku r. 1710 bola v meste dislokovaná početná povstalecká posádka, ktorej veliteľ plnil aj administratívne funkcie a riadil správu konfiškovaných majetkov v blízkom okolí.[125] Okrem posádky, príp. iných jednotiek pobýval v meste i väčší počet utečencov.

Začiatkom marca sa vydalo na pochod zo Spiša smerom k Sabinovu vojsko generála Löffelholza. Kurucké velenie si uvedomovalo neschopnosť mesta odolávať sústredenému obliehaniu početne neporovnateľne silnejšieho nepriateľa a aj s ohľadom na mešťanov,[126] po správach o postupe habsburskej armády 10. marca

---

119 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 75-76.

120 MNL OL Budapest RSZL, G-31.

121 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 99.

122 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

123 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 99.

124 Podľa Rákócziho boli „lipianske šiance vhodné iba na to, aby sa do mestečka vošlo menej ľudí". List z 28. III. 1710. II. Rákóczi Ferenc fejedelem leveleskönyvei III, s. 84.

125 MNL OL Budapest, Gazdasági iratok, G-29, 81-G.

126 Rákóczi bol proti ponechaniu väčšej posádky v meste s ohľadom na obyvateľstvo. MNL OL Budapest, Gazdasági iratok, G-29, 81-G.

bez boja odtiahlo.[127] Sabinov 11. marca 1710 obsadili vojaci grófa Martina Katzianera.[128] Istý čas sa v meste zdržiaval i generál Löffelholz so štábom, čo Rákócziho veľmi znepokojovalo, vzhľadom na blízkosť Prešova, dobytie ktorého by habsburskej armáde otvorilo cestu do vnútra povstaleckého územia.[129]

Generál (sám bol konvertita) a jeho vojaci sa k obyvateľstvu správali korektne, ponechali v úrade starú mestskú radu a evanjelikom nebránili v slobodnom konaní bohoslužieb vo farskom chráme. Evanjelický cirkevný majetok vo vnútornom meste bol skonfiškovaný až v zmysle kráľovského nariadenia 1. mája 1710.[130] Evanjelici museli opäť odísť na predmestie. Keďže, poučení skúsenosťami, už skôr rátali s touto možnosťou, dali ešte r. 1707 opraviť a vyzdobiť predmestský drevený kostolík a všetky budovy starostlivo udržiavali.

Keď panovníkovo vojsko 14. mája mesto opustilo a odtiahlo na Spiš, zmocnili sa Sabinova opäť kuruci.[131] Po ich príchode dostalo mesto opäť kuruckú posádku a evanjelici sa vrátili do budov na námestí. V lete 1710 zasiahla Sabinov morová epidémia, ktorá bola dovtedy azda najväčšou pohromou v jeho dejinách. Sabinov spolu s Prešovom patril medzi najviac postihnuté mestá v krajine.[132] Celkovo zahynulo v meste na mor 2 375 ľudí.[133] Približne 1 000 obetí predstavovali mešťania,[134] ostatní boli vojaci a utečenci.

Z epidémie, ktorá zahubila viac ako polovicu všetkého obyvateľstva a veľkú časť vojenskej posádky, sa už Sabinov nedokázal spamätať. Vyčerpaná mestská pokladnica, zbavená takmer všetkých dôchodkov, bola iba s veľkými problémami schopná plniť požiadavky povstaleckého vojska. V tejto situácii nemalo už zdecimované a hospodársky vyčerpané mesto vôľu ani záujem ďalej pokračovať v odboji a 28. novembra 1710 sa bez boja vzdalo jednotkám maršala Virmonda a generála Hartlebena.[135]

Cirkevné pomery v meste boli ešte do konca r. 1710, podľa panovníkovho mandátu z r. 1709, usporiadané podľa šopronských článkov. Evanjelici stratili farský kostol, faru i školu na námestí a museli sa vrátiť do predmestských budov.[136] Tento stav pretrval až do Tolerančného patentu.

Od roku 1711 ostala v Sabinove jednotka vojska, ktorej mestská rada poskytovala potraviny, vozy a dobytok.[137] Vojenské jednotky boli v meste umiestnené aj v nasledujúcich desaťročiach, najmä počas vojen, ktoré v tom období viedla

127 Mercurius Veridicus Hungaricus VII, marec 1710. Mercurius Veridicus 1705-1710, s. 128.

128 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808.

129 Rákociho list z 19. III. 1710. II. Rákóczi Ferenc fejedelem leveleskönyvei III, s. 72.

130 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 76.

131 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 76.

132 SCHIESSLER, G. Emlékezetes feljegyzések mindarról, ami Kassa Városában történt. In *Rákóczi tükör I.* (Ed. Köpeczi, B.-R.Várkonyi, Á.). Budapest 1973, s. 520.

133 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808: Vyčíslenie škôd za r. 1710. Podľa údajov matriky umrelo na mor 2575 osôb. ŠOBA Prešov, Cirkevné matriky, M 1025: Sabinovská ev. a. v. matrika, 1711-1734.

134 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

135 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 77.

136 *Status et fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 77-78.

137 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/13.

monarchia. Keďže v duchu vtedajšej praxe bývali dôstojníci priamo v domoch mešťanov, dochádzalo neraz ku konfliktom vojakov s obyvateľstvom a mestskou radou. Okrem platenia daní, odvádzania porcií a niektorých naturálií sa obyvatelia opäť podieľali najmä na prevážaní zásob a výzbroje k hraniciam s Osmanskou ríšou. Armáda ako jeden z najvýznamnejších nástrojov i reprezentantov habsburského štátu nevymizla z mesta ani v mierových časoch. Vojaci boli v meste ubytovaní rovnako v 60. i 70. rokoch. Vzhľadom na časté pohyby vojska a dôležitosť krajinskej cesty vedúcej cez Sabinov na Spiš a do Poľska, prikladala komora veľký význam cestám v jeho blízkom okolí a pravidelne kontrolovala ich stav. Opravy a udržiavanie ciest predstavovali pre mesto ďalšie nemalé náklady.

V dôsledku veľkých škôd a úbytku obyvateľstva na prelome storočí bol pre hospodársky vývin mesta v prvých rokoch po Satmárskom mieri naďalej charakteristický úpadok a kríza. Keďže v malom meste bez exportu schopných remesiel a významnejšieho obchodu, do veľkej miery závislom na vlastnom poľnohospodárstve, nebolo možné hospodárske oživenie bez jeho vidieckych majetkov, magistrát od začiatku druhého desaťročia vyvíjal veľké úsilie o aspoň čiastočné znovuzískanie poddanských obcí a iného nehnuteľného majetku. Mestu sa podarilo získať iba časť niekdajších majetkov, avšak za vysoké sumy a až do roku 1746.

Hlavným zamestnaním obyvateľov Sabinova ostávala po celé 18. storočie remeselná výroba. Oproti predchádzajúcemu obdobiu však poklesol význam obchodu v ekonomickom živote mesta a v dôsledku viacerých negatívnych javov v mestskom hospodárstve vzrástol význam poľnohospodárstva. V porovnaní s predchádzajúcimi storočiami výrazne poklesla úloha obchodu v hospodárskom živote mesta.

Oproti predchádzajúcemu obdobiu vzrástol v 18. storočí význam poľnohospodárstva v hospodárskom živote mesta. V druhej polovici storočia patrili Sabinovu mimomestské majetky, poddanské usadlosti v štyroch šarišských obciach: Orkucany, Drienica, Jakubovany s osadou Kapolňa a Čipkéš (časť obce Tolčemeš, dnes Šarišské Sokolovce). Práve tieto majetky predstavovali podstatnú časť vlastníctva mesta. Jedinou jeho celou poddanskou obcou boli už len Orkucany, s majerom, krčmou, výčapom, bitúnkom, chotárom s výmerou 40 gbelov polí, lúkami a lesmi.

Ďalšie významné mimomestské majetky Sabinova tvorili vinice v chotári abovskej obce Hejce. Mesto v Hejce vlastnilo dva veľké vinohrady, a to Kész s rozlohou 26 kopáčov a Hutta s výmerou 93 kopáčov.[138] Priamo v obci mal Sabinov vlastné vinohradníctvo, pozostávajúce z veľkých pivníc, vínneho domu a viacerých hospodárskych budov.[139]

V spoločenskej skladbe obyvateľstva Sabinova úplne prevládali plnoprávni mešťania. Podľa súpisu z roku 1715 bolo zo 148 domácností v meste 141 meštianskych.[140] Väčšinu mešťanov tvorili pritom remeselníci, vlastníci dielní. V roku 1773 predstavovali remeselnícki majstri 239 z 574 dospelých mužských obyva-

[138] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 1.

[139] ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 1.

[140] ACSÁDY, I. *Magyarország népessége a pragmatica sanctio korában 1720-21*, s. 439.

teľov mesta. Remeslu ako hlavnému zamestnaniu sa vtedy celkovo venovalo 356 Sabinovčanov.[141] Obchodníci žili v tom istom čase v meste iba štyria, popri 40 verejných (mestských a stoličných) zamestnancoch, piatich učiteľoch, jednom katolíckom kňazovi a deviatich rehoľníkoch. Najnižšiu spoločenskú skupinu obyvateľov tvorilo 38 sluhov, 195 slúžok, 75 nádenníkov, osem nádenníčok, 14 chudákov v chudobinci a päť žobrákov.[142] Najmenej početnými v spoločenskej štruktúre mesta boli príslušníci šľachty. V roku 1715 bývalo v Sabinove sedem zemianskych domácností.[143] K významným miestnym zemianskym rodinám patrili Péchyovci, Szirmayovci, Szentiványiovci a Semseyovci.

Počas celého storočia pokračoval v meste vzostupný demografický vývin, vďaka čomu sa podarilo prekonať obrovské straty obyvateľstva z protihabsburských povstaní a najmä morovej epidémie a dosiahnuť približne počet obyvateľov z predchádzajúceho storočia. Kým v čase Satmárskeho mieru žilo v meste sotva 1 000 osôb, dol r. 1720 stúpol ich počet na 1 041 a k r. 1773 mal už Sabinov 1 984 obyvateľov.[144] V dôsledku „tichej" rekatolizácie sa pritom výrazne zmenila spoločenská, národnostná aj sociálna skladba nového, do mesta prichádzajúceho obyvateľstva. Predovšetkým došlo k zastaveniu migrácie z protestantských nemeckých krajín a mešťanov hornouhorských slobodných kráľovských miest (rovnako vyľudnených počas poslednej morovej epidémie) a na druhej strane prílevu katolíckych nemajetných obyvateľov z okolitých, iba nedávno rekatolizovaných obcí.

V dôsledku zmien v demografickom vývine nastali ďalšie zmeny v národnostných pomeroch v meste. Naďalej si síce zachovalo slovensko-nemecký jazykový charakter, avšak pri výraznom posilnení slovenskej národnosti. Tá už v druhej tretine storočia prevládala nad nemeckou a jej pozície ďalej silneli. Už v 20. rokoch vymenila mestská rada nemecký rokovací jazyk za slovenský a nemčina sa naďalej používala iba v agende niektorých cechov.[145] Okrem Slovákov a Nemcov žil v Sabinove aj malý počet Maďarov (zemanov, mešťanov, či prisťahovalcov z ešte stále etnicky maďarských Orkucian, Jakubovian alebo Ňaršian), ktorý však zrejme nepresahoval jednu-dve desiatky rodín. Ešte menšiu skupinu predstavovali Taliani, zaoberajúci sa obchodom, preferovaní vďaka katolíckemu náboženstvu. Novým, etnicky a spočiatku aj konfesionálne odlišným obyvateľstvom boli Cigáni, v Sabinove doložení r. 1768. Bývali v stanovom tábore na predmestí a zaoberali sa kováčstvom.[146] Židovské obyvateľstvo v tomto období ešte v Sabinove prítomné nebolo.

Konfesionálny vývin mesta v priebehu celého 18. storočia determinovala predovšetkým pokračujúca rekatolizácia. Tá aj v Sabinove priniesla potláčanie práv evanjelických mešťanov, ktorí sa najmä v prvej polovici storočia nemohli uplatniť v orgánoch samosprávy ani vo vedení cechov. Vo volenej obci klesol podiel evanjelikov od r. 1722 do r. 1773 z jednej tretiny na sotva jednu desatinu. Dokonca aj

141 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.
142 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.
143 ACSÁDY, I. *Magyarország népessége...*, s. 439.
144 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 1.
145 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.
146 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.

prijatie do radov mešťanov protestantom znemožňovala tzv. dekretálna prísaha, od vyžadovania ktorej napokon mestská rada upustila až r. 1733.[147] Aj katolícky magistrát pritom pomerne neochotne zavádzal rôzne rekatolizačné opatrenia, nariaďované komorou či Miestodržiteľskou radou. Neraz preto proti evanjelikom a najmä evanjelickým kňazom zasahovali komisári Spišskej komory. Úrady spôsobovali ťažkosti takisto pri obsadzovaní uprázdnených miest evanjelických farárov. Tak tomu bolo aj pri nástupe autora kroniky zboru Daniela Waechtera v roku 1765.[148]

V dôsledku niekoľkých desaťročí rekatolizácie, vrátane prisťahovalectva nového katolíckeho obyvateľstva došlo v druhej polovici storočia k zmene konfesionálnych pomerov v meste. Po dve storočia trvajúcej dominancii sa evanjelici a. v. dostali do menšinového postavenia a ich pozíciu zaujala rímskokatolícka konfesia. V roku 1773 bolo už spomedzi 1984 obyvateľov Sabinova 1 334 katolíkov a iba 650 evanjelikov.[149] Zaujímavé je, že evanjelici si stále zachovali väčšinu v radoch meštianstva, keďže medzi cechovými majstrami tvorili viac ako 59 %.[150]

Najpočetnejšou a najsilnejšou v Sabinove bola v druhej polovici storočia rímskokatolícka cirkev. Vlastnila, resp. užívala farský Kostol Sťatia sv. Jána Krstiteľa, cintorínsku Kaplnku Panny Márie, faru a školu. K farnosti patrili štyri fílie: Orkucany, Jakubovany, Michaľany a Drienica, po odčlenení Michalian tri. Farnosť zamestnávala farára, dvoch kaplánov, organistu, kantora, strážcu veže, kostolníka a dvoch učiteľov.[151] Patrónom farnosti bolo mesto, ktoré platilo farára aj cirkevných zamestnancov a financovalo opravy a údržbu sakrálnych budov. V roku 1766 bola z mestskej pokladnice realizovaná komplexná obnova farského kostola, vrátane veže, strechy a slnečných hodín, v celkovej sume 2 000 zlatých.[152] Na čele farnosti stál farár, spravidla slovenskej národnosti. Pre Kaplnku Panny Márie boli pridelení dvaja kapláni, neskôr v nej pôsobil iba jeden. Ďalšími cirkevnými zamestnancami boli: organista, kantor, strážca veže, kostolník, zvonár a učitelia. Rímskokatolícky farár bol po celé 18. storočie najlepšie platenou osobou v Sabinove. V 30. rokoch predstavoval jeho plat 130 zlatých v hotovosti, naturálne pôžitky v hodnote 60 zlatých 40 grajciarov (drevo, pšenica, raž, jačmeň, ovos, pivo) a štólu za krstenie, sobášenie a pochovávanie v sume asi 50 zlatých ročne.[153] V nasledujúcich rokoch dostával už 200 alebo 170 zlatých v peniazoch s približne rovnakými naturálnymi príjmami. Plat richtára pritom neprekročil 150 zlatých.[154] Kapláni poberali po 41 rýnskych zlatých a 13 grajciarov v peniazoch a naturálne dávky z fílií.[155] Okrem príjmov z mestskej pokladnice a veriacich disponovala

147 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/15.

148 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 69.

149 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.

150 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.

151 Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva, Kanonické vizitácie farnosti Sabinov 1716, 1733.

152 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.

153 Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva, Kanonické vizitácie farnosti Sabinov 1733.

154 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, 104/20, 21: Účtovné knihy 1744, 1764.

155 Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva, Kanonické vizitácie farnosti Sabinov 1733.

farnosť takisto výnosmi z nehnuteľného majetku, a to poľného mlyna (fundácia kaplnky) a troch záhrad.

Významnou udalosťou v živote katolíckej komunity aj celého mesta bol príchod rehole piaristov v roku 1740. Iniciovali ho sabinovský magistrát a generál Štefan Dessewffy, ktorý pre piaristov vytvoril aj základinu v hodnote 10 000 zlatých.[156] Z nej a milodarov bola financovaná stavba či prestavba gymnázia na námestí vedľa obidvoch katolíckych kostolov. Počet piaristov v meste sa pohyboval od šiestich do deviatich.[157] Počet rímskokatolíckeho obyvateľstva v priebehu storočia sústavne rástol. V roku 1771 predstavoval už 1 073, r. 1772 1 025 veriacich.[158] Tvorili tak až 55 % všetkých obyvateľov mesta.

Druhou najpočetnejšou cirkvou v meste bola v 18. storočí evanjelická a. v. Aj keď disponovala pomerne veľkým počtom veriacich, jej pozície v priebehu storočia permanentne slabli a podiel evanjelického obyvateľstva klesal z viac ako 50 % na asi 30 %. Od roku 1710 pôsobili v Sabinove dva evanjelické a. v. cirkevné zbory, nemecký a slovenský. Členmi nemeckého zboru boli spravidla miestni mešťania, rady slovenských evanjelikov rozširovali aj prisťahovalci zo susedných evanjelických obcí (Orkucany, Jakubovany), v 40. rokoch potom takisto utečenci z Lipian a okolitých dedín, vyhnaní počas rekatolizácie grófky Kláry Barkóczy.[159] Obidva zbory mali vlastného farára, rektora školy a príp. aj iných zamestnancov, ktorých platili z výnosov základín, zvonenia, kolekty a ofier. Nemecký farár dostával od mešťanov podiel zo základiny vo výške 100 zlatých a úžitok z farského poľa s výmerov 10 gbelov. Slovenský farár, ktorý nedisponoval žiadnymi nehnuteľnosťami mal však príjmy nižšie. Rektori boli platení z výnosov zvonenia, kolekty a štyroch ofier: na Nový rok, na Štedrý večer, na sv. Jakuba a sv. Michala Archanjela. Nemecký rektor tak poberal ročne 50 a slovenský 40 zlatých.[160] Evanjelickí kňazi nemali nárok na štólu, ktorú aj protestantskí veriaci museli odvádzať katolíckemu farárovi. Keďže to bolo v rozpore so šopronskými článkami, žiadali r. 1771 Miestodržiteľskú radu o priznanie štóly ich kňazom a vyslali do Budína rokovať kňaza Jána Simonisa, zrejme však bez úspechu.[161] Evanjelici nesmeli vykonávať svoje náboženské obrady, ani vzdelávať deti vo vnútornom meste.

Sabinovskí evanjelici už v roku 1710 opustili faru a kostoly na námestí a zaujali drevené budovy na Dolnom predmestí, postavené v zmysle šopronských článkov. Svoje chrámy si začali stavať na predmestí ešte koncom predchádzajúceho storočia. Nemecký drevený kostol bol postavený r. 1692, slovenský vedľa neho až r. 1719.[162] V predmestskom areáli zboru stáli takisto obidve fary a škola. V druhej polovici 18. storočia pozostával komplex evanjelických cirkevných budov na predmestí z dvoch chrámov (oratórií), dvoch škôl, dvoch farských budov,

156 ŠA Prešov, Piaristi v Sabinove, 62/1, 2.

157 TÓTH, S. *Sáros vármegye monografiája III.* Budapest 1912, s. 302. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70, Prehľad obyvateľstva z r. 1771, 1772.

158 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.

159 HÖRK, J. A *Sáros-Zempléni Ev. esperesség története*. Kassa 1885, s. 109.

160 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 1, 69, 70.

161 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.

162 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 69.

domčeka rektora a hospodárskych objektov.[163] S povolením Miestodržiteľskej rady si evanjelici v polovici 18. storočia svoje chrámy prestavali a rozšírili: nemecký v roku 1760 a slovenský r. 1778.[164] Nemecký kostol bol vtedy prebudovaný, zväčšený a zaklenutý drevenou klenbou. Podobne si upravil kostol aj slovenský zbor. V zmysle nariadení Miestodržiteľskej rady smeli byť všetky evanjelické cirkevné budovy postavené výlučne iba z dreva.

Na rozdiel od sabinovských rímskokatolíkov počet evanjelikov v priebehu storočia sústavne klesal. Kým v jeho prvej tretine tvorili ešte väčšinu obyvateľov mesta, v druhej polovici storočia sa dostali do minoritného postavenia. V roku 1771 žilo v Sabinove už len 742 evanjelikov a r. 1773 iba 650 evanjelických veriacich, čím ich podiel poklesol na 37,80 %, resp. 32,7 %.[165]

Najmenej početnou konfesiou boli gréckokatolíci, prichádzajúci do mesta po r. 1711 z Drienice a ďalších obcí. Patrili k najnižším spoločenským vrstvám, živili sa najmä ako želiari, poľnohospodárski robotníci a nádenníci. Nemali v Sabinove vlastnú cirkevnú organizáciu, ale patrili do farnosti Drienica, ktorej patrónom bolo mesto. Farár bol zrejme financovaný z miestnych zdrojov farnosti (štóla, naturálne dávky). V roku 1772 žilo v Sabinove 175 gréckokatolíckych veriacich a predstavovali tak 9 % obyvateľstva.[166]

Z ostatných konfesií bývali v Sabinove iba sporadicky reformovaní. V roku 1771 žili v Sabinove traja reformovaní.[167] Podobe sa v 18. storočí zdržiavali v meste jednotlivci východného obradu alebo pravoslávni. V roku 1768 boli zastúpení jedným veriacim.

Školstvo v tomto období malo konfesionálny charakter, pričom najvýznamnejšou vzdelávacou inštitúciou v meste bolo piaristické gymnázium. Založené bolo z iniciatívy generála Dessewffyho, ktorý r. 1737 ponúkol na jeho založenie vytvorenie základiny v sume 10 000 zlatých. Jeho príklad nasledovali ďalší katolícki aristokrati, zemania a mešťania, ktorí do r. 1780 venovali škole 16 000 zlatých.[168] Gymnázium bolo otvorené r. 1740 ako štvortriedne, od r. 1755 bolo rozšírené na šesť tried. Do ukončenia stavby samostatnej budovy v roku 1786 pôsobilo gymnázium v Péchyho a Szirmayovom dome, kde boli aj ubytovaní profesori a študenti. Súčasťou gymnázia bol šľachtický konvikt, zabezpečujúci výchovu aristokratických a zemianskych synov.

Ďalšími školami v Sabinove boli dve evanjelické a. v. školy na predmestí, nemecká a slovenská, pôsobiace v oveľa ťažších podmienkach. V zmysle šopronských článkov z r. 1681 mohli mať evanjelici iba triviálne školy a na rozdiel od Prešova bola snaha o rozšírenie sabinovskej školy o dve ďalšie triedy prísne potrestaná vykázaním rektora Dávida Fabricia z mesta.[169] V druhej polovici 18. storočia pôsobili v Sabinove dve evanjelické školy, pre nemecký a slovenský cirkevný zbor.

163 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 69.
164 *Status et Fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 74 – 75.
165 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.
166 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.
167 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 70.
168 ŠA Prešov, Piaristi v Sabinove, 62/1.
169 *Status et Fatorum Ecclesiae Evangelicae...*, s. 54.

Nachádzali sa v malých drevených budovách, stojacich vedľa rovnako drevených kostolov obidvoch zborov na Dolnom predmestí. V každej pôsobil jeden učiteľ (rektor), vykonávajúci zároveň aj funkciu kantora. Od 60. rokov sa na obidvoch školách vyučovali elementárne predmety, spev, náboženstvo, hra na hudobné nástroje a aritmetika. Kráľovskí komisári vysoko hodnotili úroveň vyučovania na sabinovských evanjelických a. v. školách. Obe školy mali po štyri triedy, pričom na slovenskej škole bol väčší dôraz na elementárne vzdelávanie. V roku 1766 navštevovalo slovenskú školu 25 dievčat a 38 chlapcov, do nemeckej školy chodilo 17 dievčat a 44 chlapcov.[170] Najvýznamnejšou osobnosťou z radov sabinovských rektorov v tomto období bol Ján Boer, známy hudobný pedagóg.[171]

V urbanistickom vývine mesta, kvôli vyľudneniu na prelome storočí, nedošlo k významnejším zmenám. Stále pozostávalo z námestia a ulice vo vnútornom meste a troch predmestí. Najvýznamnejšími barokovými stavbami tohto obdobia bola výstavba piaristického gymnázia a prestavba Kaplnky Panny Márie pre potreby piaristov. Práve na Hornom predmestí pribudol v 18. storočí nový komplex budov evanjelickej a. v. cirkvi a na Dolnom predmestí zasa priestranný zájazdový hostinec.

170 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy, 69.

171 KORABINSKY, Johann M. *Historisches- Geographisch- ud Prodekten Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786, s. 850.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

PROTESTÁNS LITURGIAI KAPCSOLATOK A 17. SZÁZADI ERDÉLY ÉS FELVIDÉK KÖZÖTT

KURTA József Tibor[1]

Protestant liturgical contacts between Transylvania and Upper Hungary in 17th Century

This study, which presents us the antecedents, the editing, printing and the distribution of the liturgical book so called "Öreg graduál", shows us an important phase of the protestant churches in the XVI-XVII. century, regarding its liturgical practice and the attitude towards this. Supporting and coordinating the process of publication and distribution of the "graduál" was an important moment of I. Rákóczi György's politics. The protestant Gregorian chant was based on the handwritten specialized books. The study presents first the origin and the destiny of the "graduál" of the prince Bethlen Gábor, which was a preliminary of the "Öreg graduál" which got to be printed in 1636. I. Rákóczi György had a great attention on distributing the two hundred volumes what was very rare in the history. The history of the "graduál"-s brought up questions regarding the relation between the lutheran and reformed churches. The distribution of the volumes highlights the denominational aspects of the period and gives an insight into the prince's cultural policy.

***Keywords**: protestant churches, Gregorian chant, gradual, Öreg graduál, lutheran church, reformed church.*

A protestáns gregoriánum

Az egyetemes komolyzenei repertórium fontos szegmensét képezi a *gregoriánum*. Azonban az egyetemes gregoriánumon belül a 16. századtól a Kárpát-medencében egy olyan egyházzenei, liturgikus jelenség jött létre, amely speciálisan magyar sajátossággá vált: a magyar protestáns egyházak a nyugati mintáktól eltérően nem szakítottak a középkori latin liturgia hagyományaival, hanem azt anyanyelvre fordítva, a hitelvekhez igazítva tovább használták. Ezt a zenei örökséget nevezzük összefoglaló néven *protestáns gregoriánum*nak.

A magyar zenei tudományosság és a szakirodalom viszonylag későn ismerte fel ennek a liturgikus műfajnak a meglétét és jelentőséget. Korábban az a nézet volt elterjedt, hogy a gregorián éneklés gyakorlata abbamaradt a 17. században, főleg a puritanizmus hatására. Ehhez képest a fennmaradt nyomtatványok és kottás kéziratok, valamint a levéltári források arról tanúskodnak, hogy még a 19. század fordulóján, néhol még később is gyakorlatban volt ez az egyházzenei örökség, főképp a nagyheti liturgiában (passió, lamentatio).

Ez a dolgozat *a 17. századi Erdély és Felvidék közötti liturgiai kapcsolatok történetének*et kívánja bemutatni az 1636-ban megjelent ún. *Öreg graduál* kiadás- és

[1] A BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar egyháztörténeti mesterképző hallgatója.
A tanulmány a BBTE kutatói ösztöndíjprogram támogatásával készült.

hatástörténete alapján.[2] Főleg a református egyház gyakorlatára fókuszál, kitekintéssel az evangélikus-lutheránus egyház témánkat érintő forrásaira. A megközelítés a téma sajátosságaira való tekintettel interdiszciplináris. A liturgiatörténetet az egyház- és művelődéstörténet, a nyomda- és könyvtörténet támogatja. A különböző szempontú megközelítések nélkül nem állna össze a kép, tekintve, hogy a történelmi viszontagságok, a felekezetváltások, és nem utolsó sorban az emberi gondatlanság miatt egy kivételesen forrásszegény kutatási területtel van dolgunk.

Miért éppen gregorián?

16. századi a magyarországi és erdélyi reformátorok liturgiai szempontból választás előtt álltak. Viszonylag bő választékból válogathattak, hiszen Kálvin genfi vagy strasbourgi, a lutheri német, vagy a zürichi példa is előttük állt. Az igei és hitvallási alapvetésre építkező református egyház az anyanyelvű igehirdetést tette az istentisztelet központi tényezőjévé, mellette megtartotta azokat a liturgiai formákat, amelyek addig is jellemezték az egyházat.

A reformáció első hitvallása, az 1530-as Confessio Augustana szerint *„az egyházi szokásokról azt tanítják, hogy meg kell őrizni mindazokat, amelyek bűn nélkül megtarthatók és az egyház békességét, jó rendjét szolgálják – mint bizonyos szent napok, ünnepek, és hasonlók”*.[3] Bullinger Henrik megfogalmazásában a Második Helvét Hitvallás előszavában így olvashatunk erről:

„mi Krisztus egyházaitól, amelyek Németországban, Franciaországban, Angliában és a keresztyén világ más országaiban vannak, nem különülünk el, és nem válunk el istentelen szakadással, hanem az általunk vallott keresztyén igazságban velük mind egyetértünk, és őket tiszta szeretettel szeretjük. Bár a különböző egyházakban van bizonyos eltérés a kifejezésekben, a tanítás módjában, a vallási szokásokban és a szertartásokban, s ezeket mindenik egyház elfogadta a maga helyzete szerint saját javára és épülésére, mégis úgy látszik, hogy az egyház története során ez sohasem szolgáltatott okot viszálykodásokra és szakadásokra. E tekintetben ugyanis a keresztyén egyházak mindig éltek szabadságukkal, amint az egyháztörténelemben látható”.[4]

Hasonló értelmű a Huszár Gál 1574-es énekeskönyvéből származó alábbi idézet is, amely az úrvacsorai istentisztelet liturgiájára nézve fogalmazódott meg, de túlmutat azon: *„Azért, hogy az előttünk való rendtartástól [ti. a* középkori liturgiától], hogy minket valaki teljességgel elszakadtaknak ne mondhasson, amennyiben az Istennek szerzése ellen nincsen, követjük”.[5] Ezekben a mondatokban

---

[2] GELEJI KATONA, I. – KESERŰI DAJKA, J. *A keresztyéni üdvözítő hitnek egy nyomban járó igazságához intézett (…) öreg GRADVAL…* Gyulafehérvár 1636. RMK I. 658. RMNy 1643. A protestáns egyházak alatt a református kálvinista, lutheránus-evangélikus és unitárius egyházat értem. A német és cseh evangélikusok is alkalmazták a szertartásaikon az anyanyelvű gregoriánumot, az anglikán egyház is ezt gyakorolta, de a kálvini reformációhoz tartozó nyugati egyházakban nem maradt fenn ilyen formában és ilyen hosszan ez a gyakorlat.

[3] Ágostai Hitvallás 2008, 29.

[4] BULLINGER, H. Második Helvét Hitvallás. In *Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 4.* Kolozsvár, 1999, 56–57.

[5] HUSZÁR, G. *A keresztyéni gyülekezetbe való isteni dicséretek és imádságok.* Komjáti 1574. (Ha-

benne van a reformátorok liturgiát is érintő két fő gondolata: ők nem szakadárok, hanem *katolikus* reformátorok, és a reformátori Sola Scriptura elv jegyében mindenben egyedül Isten szavának, a Szentírásnak kell érvényesülnie. Ennek értelmében a magyar protestáns egyházak, eltávolítva minden Szentírással nem egyező elemet, megtartották azokat az istentiszteleti formákat, amelyek a középkori egyházban használatban voltak.

A jogfolytonosságon túl még egy fontos érv szólt a középkori liturgia tovább élő gyakorlata mellett, ez pedig az egyháztagok, a gyülekezetek igénye volt. A 18. század első felében, a gregorián éneklés elmaradása idején vált nyilvánvalóvá, hogy nem pusztán hagyományőrzés volt ez a közösségek részéről, akik ezekben a szertartási elemekben hitgyakorlatuk megfelelő kifejezési formáit látták.

A magyar reformátorok meglehetősen sajátosan gondolkodtak az istentiszteleti életet illetően. Nemcsak a gregorián hagyományok melletti kitartás jellemezte a hazai állapotokat, hanem az a szabadság is, amellyel az egyházi éneklés és a liturgia kérdését kezelték. Ismerjük Huszár Gál 1557. október 26-án kelt levelét, amelyben megpróbált eligazítást nyerni Zürichből, Heinrich Bullingertől az istentiszteleti éneklés ügyében. A választ Ludwig Lavatertől, Bullinger vejétől kapta, mely szerint „*az éneklés szokását a zürichi egyház több okból nem fogadta el*". Ennek a határozott álláspontnak az ismeretében jelentette meg mégis 1560/1561-ben énekeskönyvét, amelynek függelékében kapott helyet Kálmáncsehi Sánta Márton príma-rendje.[6] Tovább tarkítja a kérdést, hogy Kálmáncsehiről azt tartja a pozitivista egyháztörténetírás, hogy határozott zwingliánus volt, aki mint ilyen szintén énekellenes kellett volna, hogy legyen. Hasonlóan sajátos véleménnyel bírt Méliusz Juhász Péter, aki a helvét irány képviselőjeként sok esetben védte a gregorián hagyományokat.[7]

A képet még az is árnyalja, hogy a magyar protestánsokra jellemző felekezeti összhang elősegítette, hogy a viszonylag későn elkülönülő lutheránusok és reformátusok egy közös gyökerű liturgiai gyakorlatot kövessenek. Több példát találunk erre ott, ahol ez a két felekezet egymás mellett élt, esetleg közös templomot használt.

Magyar protestáns gregorián?

A gregorián ének történetének fontos állomása az eredetileg latin nyelvű tételek nemzeti nyelvekre fordítása.[8] Czeglédy Sándor idézi a következő, egy 17. századi német énekeskönyvben olvasható gondolatot: „*mutata musica in templis mutatur etiam doctrinae genus*" – azaz, ha megváltoztatod a templomokban a ze-

sonmás kiadása Bibliotheca Hungarica Antiqua XIII. 1–3. Bp. 1986.) RMNy 353. CXCVI r. levél.

6 RMNy 160.

7 CZEGLÉDY, S. Megifjodó öreg graduálok. In *Confessio 2* (1978/4), 70–72.

8 A magyar nyelvű gregorián kutatásának eredményei nem találtak túl nagy visszhangra a nemzetközi szakmai fórumokon. Ferenczi Ilona állapította meg, hogy a gregoriánnal foglalkozó lexikoncikkek nem is említik, hogy a latin nyelvű gregorián tételeit több európai nemzet is anyanyelvre fordította. FERENCZI, I. *A bölcsesség kezdete az Úr félelme : Magyar nyelvű antifónák 16-17. századi kéziratokban és nyomtatványokban, énekeskönyvekben és graduálokban.* , Budapest : Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézet, Eötvös Loránd Kutatási Hálózat, 2021, 12.

nét (éneklést), a tanítás jellege is megváltozik.[9] Noha a reformáció előtti időkből is ismeretesek magyar nyelvű liturgikus tételek, kétségtelen, hogy az anyanyelvű éneklés, liturgia és prédikálás bevezetését a reformáció végezte el. Huszár Gál 1574-es Komjáti graduáljában olvashatjuk a következő mondatot: *„E psalmust mi eképpen csináltuk ritmussal való énekbe, azokért, akik csak magyar módra való versekkel akarják énekelni"*.[10] A reformáció istentiszteleti formáinak, az énektételek fordításainak és kontrafaktumainak létrejöttében ennek értelmében a gyülekezetek igénye is közrejátszott, így az egyház részéről érkező anyanyelvű keresztyén tanítás és a hívek részéről az arra való igény szerencsésen találkozott.

A gregorián dallam a középkori gyakorlatban túlnyomórészt latin szöveghez kapcsolódva élt, vele együtt született. Azonban a középkor vége felé az egyházi reformtörekvések hatására sorra mutatkoztak olyan törekvések, hogy a szövegeket átültessék nemzeti nyelvekre is: először német és cseh, később svéd, norvég, angol nyelvű gregorián énekekkel találkozunk. Mivel a gregorián ének, mint gondolkodásmód, szellemiség és énekkultúra jellemzően az egyházi latinitás keretében alakult ki, emiatt nagyon szorosan kötődik a latin nyelvhez. A magyar reformáció mégis véghez vitte azt a bravúrt, hogy a latin nyelv gondolatmenetéhez, prozódiájához, ritmusához hozzá nőtt zenei műfajt nem csak részeiben, de szinte egészében átültette magyarra.[11] Így lett az egyik leggazdagabb anyanyelvű gregorián énekanyag a 16–17. századi magyarországi protestáns egyházaké, akik mintegy 1000 dallamot énekeltek anyanyelvre fordítva.

Annak ellenére, hogy a latin nyelv nyelvtana, prozódiája, ritmusa, a rövid és hosszú szótagok váltakozása is szorosan magához láncolja ezt a zenét, a protestáns istentiszteletek anyanyelvre fordított szövegei ráillettek a gregorián formakészletre, ugyanakkor egyszerűbbé, és ezáltal közérthetőbbe is tették. Ferenczi Ilona megfogalmazása szerint a magyar nyelvű gregorián megörökölte a latin nyelvű ősétől az olyan alapvető tulajdonságokat, mint az egyszerűség, objektivitás és tisztaság.[12] Mint funkcionális liturgikus zene, a gregorián mindig egyszerre hordozott *zenei* és *spitituális* üzenetet. A középkorban azoknak, akik a latint anyanyelvi szinten tudták, minden zenei frázis egyszerre szólt az értelmükhöz és a zenei hallásukhoz. A kettő szétválaszthatatlanul összefonódva idézte elő ennek az énekműfajnak az érzelmi, lelki hatását. Mindez anyanyelven előadva és hallgatva – liturgikus gondolkodással: átélve – akadálytalanul közvetítődött magyar közegben is, immár a latin nyelv ismeretének feltétele nélkül.

Konfesszinalitás

A reformáció nem hirtelen, dátumhoz köthetően robbant be a késő-középkori nyugati keresztyénség és társadalom életébe, hanem teológiai, társadalmi és politikai fejlemények összefüggéseként jelentkezett. Ugyanígy az egyház szertartási életének kérdésében is sokrétűségről, dinamizmusról, meglévő struktúrák meg-

9 CZEGLÉDY, S. Megifjodó öreg graduálok, 74.

10 III r.

11 JAKABBFY, T. *A gregorián ének – ismeretlen tulajdonunk*. Kis Tükör 2006. XIV. évf. 5. sz. 6–8.

12 FERENCZI, I. *A bölcsesség kezdete az Úr félelme…*, 13.

őrzéséről vagy új szempontok szerinti átalakításáról beszélhetünk. Olyan folyamatokról, amelyeket a hitbeli-teológiai meggyőződés, az egyházi hagyományok, esetleg jogrendek érdekérvényesítése, egymásnak feszülése, és a regionális szociokulturális adottságok egyaránt alakítottak.

A reformáció előfutárai, majd megvalósítói körében az anyanyelvűség kérdése elsődleges volt, de karöltve járt a konfesszionális szempontokkal. A gregorián énekek átörökítése során a felekezeti szempontok fokozottan érvényesültek a római katolikus hitelveknek megfelelő énektételek átformálásában. A fordítás során elmaradtak a protestáns hitelvekkel nem egyező szövegrészek. Ilyenek például a Szűz Mária és a szentek tiszteletével kapcsolatos szövegek. A református egyházfelfogás szerint a hívőnek a megkereszteltek egyetemes papsága által közvetlen és személyes kapcsolata van Jézus Krisztussal, mint feltámadott Úrral, aki a Szentlélek által részesíti az ő jelenlétében a hívő embert. Tehát nincsen szükség közbenjárókra. Ez az egyházértelmezés a kegyességi kultúrában is jelentős változást hozott, és a szentek tiszteltének elvetését és a mariológia kérdésének átértelmezését eredményezte. Zenei példaként utalhatunk Huszár Gál 1574-es graduáljában a húsvéti liturgia elején az Örülj és örv*endezz keresztyéneknek gyülekezeti* kezdetű, introitusra utaló antifonára, amely a *Regina Coeli letare* Mária-antifonából lett átalakítva.[13]

A rendkívül hangsúlyos Sola Scriptura (kizárólag a Szentírás) elve itt fokozottan érvényesülhetett: a gregorián énekszövegek a szakirodalom szerint kb. 80%-ban bibliai szövegek vagy azok parafrázisai. A magyar énektételek szövegei ugyanolyan szorosan kötődnek a bibliai szövegekhez, sok esetekben, például a zsoltárok, egyes antifonák stb. esetében szóról-szóra követik a Vizsolyi Biblia (1590) szövegkészletét.

A konfesszionalitás érvényesítésének egyik érdekes jelensége, amelyre Karasszon Dezső hívta fel a figyelmet egyik előadásában, hogy a mise állandó részeként elhangzó Agnus Dei elmarad, ill. más funkciót kap a református liturgiában, feltételezhetően azért, hogy az eredetileg az áldoztatáskor, az ostya megtörésekor elhangzó énektétel kapcsán a hívek ne asszociáljanak az úrvacsorai jegyek átlényegülésére, ezzel is elkerülve a reformátorok által elutasított transszubsztanciáció gondolatát.

A források

Az óprotestáns istentiszteleti alkalmakat a középkori hagyománynak megfelelően fő- és mellék-istentiszteletekre osztották. A mellék-istentiszteletek rendjén gyakorlatban volt – a helyi szokástól függően – az éjféli és hajnali imaóra (*matutinum* és *laudes*), a *„regveli és délyesti könyörgés”* (*prima* és *vespera*), valamint az esti imaóra (*completorium*). A különböző imaórák jelenlétére nem egyenlő arányban adnak adatot a megmaradt szerkönyvek, mint szinte kizárólagos korabeli források.[14] Az istentiszteletek szertartásában egyaránt helyet kapott a lel-

[13] HUSZÁR, G. *A keresztyéni gyülekezetbe való isteni…*, f. 251v.

[14] KARASSZON, D. Synopsis Gradualis. A gregorián ének és a magyar református istentisztelet. In *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI-XIX. századi történetéből.* Debrecen, 2000, 174–176.

kész, a liturgikus *chorus*, valamint a gyülekezet éneke. Az ének és énekeskönyvek egymáshoz való viszonya több kérdést vetett fel, azonban a korabeli szertartási énekeket tartalmazó *graduálok,* vagy *graduál jellegű énekeskönyvek* bizonyságai szerint a reformációval kezdődően a liturgia végleges leegyszerűsödéséig a református istentiszteleti éneklés a graduálon alapult.[15]

A *protestáns graduál* a liturgiát vezető lelkész, kántor és a *chorus* számára a középkori liturgikus tételekből átalakított szertartási énekek gyűjteménye, magyar nyelvű gregorián tételeket tartalmaz, amelyeket liturgikus céllal fordítottak le, vagy szereztek.[16] A protestáns graduálok a főistentisztelet liturgikus tételei mellett a középkori imaórákból (*horá*kból) megmaradt legfontosabb mellék-istentiszteletek, főképp a *prima*, *vespera*, *completorium* liturgiáját tartalmazzák.

A protestáns graduál a 16. század második felétől az 1636-ban nyomtatásban kiadott Öreg graduál megjelenéséig fokozatos fejlődésen ment át, majd a 17. század második felétől kezdődően egy lassú, egyes egyházközségek esetében a 19. századig húzódó folyamat eredményeként elmaradt a magyar református egyház istentiszteleti gyakorlatából.[17] Mint könyvműfaj, főleg kéziratos formában terjedt. Kivétel ez alól Kálmáncsehi Sánta Márton príma-rendje,[18] Huszár Gál komjáti *graduálja* és az Öreg graduál volt.[19]

A kéziratos forrásanyag hiánya

A magyarországi és erdélyi gregoriánum kutatásának egyik legnagyobb gondja, hogy középkori forrásaink igen nagy hányada elpusztult, szétszóródott. A történelmi viszontagságok, a tatár- és törökdúlás, a háborúk, de az emberi gondatlanság is nagyban hozzájárult, hogy a magán- es intézményi könyvtárak zöme ebek harmincadjára jutott. A fennmaradt kódexek, kódextöredékek és az ismert korabeli könyvkatalógusok azonban egyértelműen bizonyítják, hogy a középkori magyar könyvkultúra kivételesen fejlett és gazdag volt.[20]

A protestáns gregoriánkutatás szintén ezekkel a gondokkal küzd: a ránk maradt másodlagos források alapján feltételezhető, hogy a gyülekezetek nagy része rendelkezett a reformációt követően graduállal, vagy valamilyen graduál jellegű énekeskönyvvel, de ezek közül csak elenyésző számban maradtak fenn példányok vagy töredékek.

---

15 Lásd bővebben: KARASSZON, D. Synopsis Gradualis…, 174–186.

16 A *graduale* a középkortól kezdődően először meghatározott szerepű responzoriális miseéneket jelölt, majd a mise változó énekeit tartalmazó szerkönyv neve lett.

17 A protestáns graduálok és graduál jellegű énekeskönyvek történetét és kutatástörténetét lásd: FERENCZI, I. (szerk.) *Graduale Ráday saeculi XVII.* Musicalia Danubiana 16. Bp. 1997. 9–15; FERENCZI, I. *A bölcsesség kezdete az Úr félelme…*,. 8–10.

18 *A keresztyéni gyülekezetbe való reggeli éneklések, melyeket Prímáknak hívnak, a Kálmáncsehi Márton mestertől magyarra fordított psalmusokkal egyetemben.* Debrecen 1561. (Hasonmás kiadása Bibliotheca Hungarica Antiqua XII. Bp. 1983.) RMNy 160.

19 *A keresztyéni gyülekezetbe való isteni dicséretek és imádságok.* Komjáti 1574. (Hasonmás kiadása Bibliotheca Hungarica Antiqua XIII. 1–3. Bp. 1986.) RMNy 353.; Ide vehető még két lőcsei kiadású (1635 és 1654) és két unitárius énekeskönyv is.

20 A becsült és ténylegesen fennmaradt középkori kódexmennyiségről lásd: MEZEY, L. *„Fragmenta Codicum”,* MTA I. Oszt. Közleményei 1978, 30. évf. 65–90.

Az egykor használatban volt graduálok, énekeskönyvek számát még hozzávetőlegesen sem lehet meghatározni a ma ismert példányok, és a magánszemélyek vagy intézmények könyvjegyzékeiben, illetve egyéb forrásokban, inventáriumokban, vizitációs jegyzőkönyvekben elszórtan fennmaradt adatok alapján. A történelmi Magyarország területén bő kéttucatnyi fennmaradt kéziratos graduált vagy graduál jellegű énekeskönyvet tartunk számon, és több elveszett vagy lappangó kötetet ismerünk.[21] Az egyházközségi iratanyagok feldolgozatlansága miatt még kerülhetnek elő graduálok, esetleg töredékek. Azonban az eddigi kutatásaink alapján megállapítható, hogy ezen a területen számottevő változás a forrásanyag mennyiségében nem várható.

A fennmaradt graduál-köteteken és töredékeken túl a másodlagos forrásból előkerülő adatok arról árulkodnak, hogy az egykor használatban volt énekeskönyvek száma nyilvánvalóan a ma ismertnek a többszöröse kellett, hogy legyen.

Az 1636-os Öreg graduál

A magyar protestáns graduálok közül az Öreg graduál több szempontból is kiemelkedik. Nyomtatott szerkönyvként kétszáz példányban terjedhetett el, és ezzel jelentősen befolyásolta a 17–18. század protestáns liturgiáját. Gyűjteményes kötetként magába foglalta a korabeli liturgikus énekek nagy többségét, és ezzel a liturgia egységesítését és gazdagodását szolgálta. Részletes előszava számos adatot tartalmaz keletkezésére nézve, ugyanakkor a korabeli himnológia több kérdését is megvilágítja.

A közel hatkilós, folio méretű liturgikus szerkönyv előzménye egy kéziratos graduál volt, az ún. *Bethlen-graduál*, amelybe a különböző református egyházközségek graduáljait – nem korabeli forrásra támaszkodó adat szerint 40 kötetet – bekérve a szerkesztők egy minta-graduált kívántak összeállítani, alapul a későbbi graduál másolatok számára.[22] Az Öreg graduál Gelejitől származó részletes előszavában olvashatunk az énekanyag összeállításáról, emendálásáról.[23] A kötetet Bethlen Gábor egyik legjobb kalligráfusával, Enyedi Pálfi Istvánnal íratták le, és díszesen beköttették.

A graduál szerkesztését Keserűi kezdte, és végezte el az A-H nyomdai ívek terjedelmében, majd 1633 májusában bekövetkezett halálát követően Geleji folytatta. A kötet nyomtatása a kor nyomdatechnikájának komoly kihívást jelentett.[24] Több fázisban nyomtatták: előbb a szöveget nyomtatták ki gyümölcsfába metszett dúcok felhasználásával készült üres kottasorokkal. Az üres kottasorokra a gyula-

---

21 FERENCZI, I. (szerk.) *Graduale Ráday saeculi XVII.*, 12–13; FERENCZI, I. *A bölcsesség kezdete az Úr félelme…*, 15–40.

22 KURTA, J. Az elképzeléstől a megvalósulásig. Bethlen Gábor elveszett graduálja és az Öreg graduál. In *Református Szemle* 2011, 104. évf. 4. sz. 356—362.

23 A kötet részletes leírását lásd: KURTA, J. Az Öreg Graduál századai Erdélyben. In *Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 8.* Szerk. Buzogány Dezső. Kolozsvár : A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Protestáns Egyháztörténeti Tanszékének kiadványsorozata, 2002.

24 A felvidéki és erdélyi művelődéstörténeti kapcsolatok egyik háttérbe szoruló érdekessége esetünkben, hogy a graduált nyomtató nyomda alapját a nagyszombati jezsuita nyomda képezte, amelyet Bethlen Gábor foglalt le és szállíttatott Kassán keresztül Gyulafehérvárra az 1620-as észak-magyarországi hadjáratai alkalmával.

fehérvári kántor, Bánffyhunyadi András felírta a hangjegyeket, majd ezek a lapok újra a metszőhöz kerültek, aki a kottasorokat egyenként fába metszette, és ezekkel készült el a végleges levonat. A munkamenet bonyolultsága, nem utolsó sorban a metsző zenei képzetlensége miatt a graduál kottái számos helyen hibásak.

Az így összeállt énekanyagot I. Rákóczi György fejedelem – minden bizonnyal Geleji tanácsára és közbenjárására – a saját költségén kétszáz példányban kinyomtatta, és szétosztatta a jelentősebb egyházközségek között. A kötet címlapja után Rákóczi ajánlólevele található, majd négy számozatlan levél a tartalomjegyzéket tartalmazza. A fejedelem ajánlólevele egyben adományozó levél is és azokhoz a gyülekezetekhez szól, amelyeknek a kötetet megküldte. Ebben leírja, hogy az énekeskönyvet az Úr Isten nevének dicséretére és a Keresztyén anyaszentegyháznak is épületire nyomtattatta, és a nyomtatott kétszáz példányból egyet sem hagytak pénzért eladni, hanem ajándék gyanánt küldik meg a református gyülekezeteknek. Rákóczi az ajánlóleveleket kézjegyével látta el és minden példányba beírta jelmondatát: *Non est currentis, neq[ue] volentis, sed miserentis Dei* [Róm 9, 16], valamint azt, hogy melyik gyülekezetnek küldi (*Colosvari Ecclesiaje; Samarjai Ecclasiaje; Maros Vasarheli Ecclesiaje*, stb.).

A fejedelem művelődéspolitikájának része volt a református egyházközségek könyvekkel való támogatása. Tolnaival folytatott levelezéséből tudjuk, hogy ez „a religionkon való", azaz református gyülekezetekre vonatkozott. Az Öreg graduálból mégis kapott két evangélikus gyülekezet is, a kassai és az eperjesi, a helyi felekezeti sajátosságokra való tekintettel. Az oltszakadáti (Szeben megye) evangélikus egyházközség tulajdonában is van egy graduál, amelyet még a 20. század első felében is használtak, a kötet provenienciája egyelőre nem tisztázott.

A graduálokban szereplő bejegyzések, a használat nyomai alapján bizonyítható, hogy a köteteket több helyen még a 18–19. században is aktívan használták. Leginkább a zsoltárok és a nagyheti tételek használatára találunk utalásokat.

Közel negyven olyan gyülekezetet sikerült azonosítani, amelyek graduált kaptak vagy használtak. A kétszáz nyomtatott kötetből húsz fennmaradt példányról van tudomásunk. Ezek elszórva találhatóak a mai Románia, Magyarország és Ukrajna területén részben könyvtárak, részben gyülekezetek tulajdonában. A graduálból hét példány található a mai Erdély területén.[25] A Felvidéken és Délvidéken szétosztott kötetek közül ez idáig nem sikerült egyetlen példányt sem megtalálni.

A Graduálok szétosztása Felsőmagyarországon

Az elkészült graduálok szétosztását Erdélyben feltételezhetően Geleji Katona István maga szervezte. A Felvidéken, a hódoltságban és a Partium egyes részein Tolnai Pap István pataki első pap volt az, aki a graduálokat kiosztotta. Tolnai volt a sárospataki fejedelmi könyvtár mindenese, és feladata volt a gyűjtemény gyarapítása, feldolgozása és őrzése, valamint a fejedelem minden könyvvel kapcsolatos dolgának intézése.[26]

[25] KURTA, J. Az Öreg Graduál századai Erdélyben, 103–126.

[26] Tolnainak a fejedelmi könyvtárral kapcsolatos tevékenységét feldolgozta MONOK, I. *A* Rákóczi-család könyvtárai. 1588–1660. (A Kárpát-medence koraújkori könyvtárai I.) Szeged 1996. XVI–XXII. Rákóczi és Tolnai levelezését közli: SZILÁGYI, S. *I. Rákóczy György fejedelem levelezése*

A graduálok szétosztása több mint két évet vett igénybe.[27] Debrecen 1636. november 21-én kapta meg a neki járó példányt,[28] Olaszliszka 1636 decemberében,[29] a rimaszombatiak 1637 júniusában. Eperjesre 1637 júliusának elején küldött Tolnai egy példányt.[30] 1637. június 15-ére a kassai gyülekezet példányát már bekötve használták.[31] A pelsőczi gyülekezet 1638. július 31-én kelt levelében köszönte meg a fejedelem ajándékát.[32]

A szétosztást késleltették a graduál nyomdahibái. Tolnai Gyulafehérváron a kész graduálok hibás példányairól listát készített, amely alapján a nyomda a hibás részeket kijavította és a könyvet újranyomta. Erdélyben a korrigálás és kiosztás gyorsabban folyt, hiszen Tolnai csak jóval később kapta kézhez a hibás példányok és a javításra szoruló részek listáját.[33] 1637. június 15-én így ír Patakról a fejedelemnek:

„Vagyon immár egy hete kegyelmes uram, hogy a Graduálbeli Defectusokat kezemhez küldette Praefectus uram ű kegyelme. Igen akarván, ha azt a lajstromot mellyben notaltuc volt melliekben menni és micsuda defectus vagion megküldhetne nagyságod több dolgai között. Mert az kik meg nalam vannak azokat uiobban revidealhatom, de az kiket immar kiosztottam meg nem vizsgalhatom, sőt meg aszt sem tudom, mellyik Ecclesiaie voltak az kikben fogiatkozasok talaltattac. Az közel valo Ecclesiákba tartozokat en kiosztottam alkalmassan".

Arról, hogy végre a hibás részek is mind az *defectusok catalogus*-ával együtt megkapta, csak 1637. július 6-án értesítette a fejedelmet.

Néhány megmaradt graduálban egész részek szerepelnek kéziratos pótlással. Ennek egyik feltételezhető oka az lehet, hogy a gyakori használattól elrongyolódott lapokat a kántor kézírással pótolta, a másik pedig az, hogy *defectus*-os példányok hibás, vagy hiányzó részeit a kiosztás után kéziratos lapokkal pótolták. A nagykőrösi gyülekezet példányában a Lamentationes kéziratos pótlással szerepel, az oltszakadáti gyülekezet graduáljában a Lamentationes, Oratio, Kyrie puerorum és a teljes Máté-passió szerepel kéziratban.

Nem sikerült megtalálni azt a Regestrumot, amely alapján a szétosztást elvégezték. A szempontok minden bizonnyal azonosak voltak azokkal, amelyeket Geleji Katona István latin prédikációs köteteinek kiosztásakor figyelembe vettek. 1642. június 29-én Rákóczi a fiához írt levelében ezeket így fogalmazta meg:

„Fejérvárról Koncz András oda fog három láda könyvet küldeni, kettei leszen püspök uram Postillája, egyikben egyikben 100 száz exemplár; ennek egyik ládáját

Tolnai István sárospataki pappal. In Protestáns Egyházi és Iskolai Lap [A továbbiakban PEIL] 1875. 18. évf. 618., 650., 749., 776., 778–778., 802., 804–805., 972., 1064., 1123–1124., 1191., 1222–1223., 1349., 1385., 1387., 1447–1446.

27 Geleji Katona István 1638–1640-ben megjelent postillás kötetének (*Praeconium Evangelicum*, Gyulafehérvár 1638., 1640. RMK II. 521., 522) az Erdélyen kívüli részeken történt kiosztása a második kötet megjelenésétől számítva két és fél évet vett igénybe.

28 Debrecen, Hajdú-Bihar Megyei Levéltár, IV. p. 1133. FEKETE, Cs. 2005, 325.

29 *Sárospataki Füzetek* 185–1858, 979–981.

30 PEIL 1875, 1124.

31 *Sárospataki Református Lapok* 1911, 60.

32 *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 1884, 78–79.

33 PEIL 1875, 972, 1124.

számon adassad Pécsvárday uram kezében, s mi szonkkal ő kegyelmének parancsold meg, osztassa el ő kegyelme ajándékon ezeket Buda, Kecskemét, Kőrös felől való, religiónkon levő ecclesiákban úgy, hogy ne az papé, hanem az falukban vagy városokban levő ecclesiáké legyen, ha szintén az papok az szokás szerint változnának is, de az könyvek el ne idegenedjenek attól a helytől, a hova rendeltetnek. Valamennél nevezetesebb faluk, városok vannak az hódoltságon, mindeniknek küldjön ő kegyelme, ha mi azokból megmarad, ott a partiumban ossza el ő kegyelme. Az más két ládát küldd Patakra a prefectus kezében".[34]

Miskolczi Csulyak István esperes levele szerint a fejedelem „*országunknak mindenik nevezetes Ecclesiáit*" tisztelte és ajándékozta meg a graduál egy-egy példányával.[35]

Tolnai a graduál megjelenése után egy évvel írt, 1637. június 15-én kelt levelében megemlíti a fejedelemnek, hogy három gyülekezet lemaradt a listáról, amely alapján a graduálokat osztották: Rimaszombat, Nagykapos és Eperjes.[36] A három gyülekezet esete is rámutat a kötetek kiosztásánál figyelembe vett szempontokra. Rimaszombat a szőnyi egyházközség graduálját kapta meg. Szőny akkor a mátyusföldi traktus egyik önálló anyaegyháza volt. Nincs adatunk, hogy később a gyülekezet kapott volna graduált. Nagykapos Tolnait idézve „*Senior lakhelye*" volt, azaz esperesi székhely, „*oda való sem volt sem az Gradualoc között sem az Lajstromban*". Ennek alapján feltételezhető, hogy külön szempont volt az, hogy minden traktus esperesi székhelye graduált kapjon.

Eddigi adataink alapján az eperjesi magyar evangélikus gyülekezet volt az egyetlen lutheránus egyházközség, amely a kiosztás során kapott graduált. Tolnai leveléből kiderül, hogy az eperjesiek rajta keresztül próbáltak graduált szerezni:

„*Madarasz uram is Eperiesről is igen kér, hogy Na[gysá]godat, mint keg[yel]mes Urat és Patronussat talallyam meg felőle, hogy Eperiesi Ecclesia is ne maragyon annelkül. Oda keg[yel]mes Uram sok okokra nézve szükséges adni. Vannak olly Ecclesiaknac fel irva az nevec az Gradualokra, hogy a Epperiesinel sokkal kisebbek, ha szinten immar Fejer Varat el fogitak volna is az Exemplaroc, ha Na[gysá]god parancsollya azok közül választok egyet*".

Damankos Madarász Márton eperjesi magyar evangélikus lelkész Banszki Dániel kántorral 1635-ben fejzte be az eperjesi magyar egyházközség kéziratos graduáljának törzsanyagát, a *Graduale Ecclesiae Hungaricae Epperiensis*-t. Eperjes magyar lakosságának száma a 17. század első évtizedeiben annyira megnőtt, hogy 1637–1642 között új templomra volt szükségük.[37] Csak feltételezni tudjuk, hogy ez lehetett az ok, amelyről Tolnai írt, és ebből adódott, hogy a templom felszereléséhez szükségük volt graduálra. A kérés tolmácsolása után egy hónappal, 1637. július 6-án Tolnai ezt írta a fejedelemnek: „*még nem küldettem az Eperjesi Ecclesia számára Graduált, de elküldöm az Nagyságod parancsolatja szerént*". Szavai értelmében valószínű, hogy a fejedelem nem Gyulafehérvárról küldött

[34] *Sárospataki Lapok*, 1911, 1003–1004.

[35] *Sárospataki Füzetek*, 1857–1858, 979–981. KURTA, J. 2001, 72–76.

[36] *Sárospataki Református Lapok*, 1911, 60.

[37] FERENCZI, I. (szerk.). Graduale Ecclesiae Hungaricae Epperiensis 1635. In *Musicalia Danubiana 9,* Budapest 1988, 6–9.

graduált az eperjesieknek, hanem valamelyik kisebb gyülekezet példányát kapták meg. A kötetet sajnos eddigi kutatásaink során nem találtuk meg, ezért nem áll rendelkezésünkre több adat ebben a kérdésben.

Összegzés

Az 1636-os Öreg graduál története történelmi és felekezeti határokon is túlmutat. Egy olyan 17. századi liturgiai kezdeményezés tanúi ezek a kötetek és a rájuk utaló másodlagos források, amely egy történelmileg és felekezetileg zaklatott korban kívánt az egyházi kultusz terén egységet és rendet teremteni a protestáns ortodoxia és ortopraxis alapján. Hogy mennyire érte el a célját, az vita tárgya lehet, de a kezdeményezés célirányossága és a célkitűzés megalapozottsága felől nem lehetnek kétségeink.

Protestantské liturgické kontakty medzi Sedmohradskom a Horným Uhorskom v 17. storočí

Štúdia sa venuje liturgickým dielam, ktoré možno pokladať za predchodcov graduálov. V dejinách hudby ide o stredoeurópsku osobitosť, nakoľko na rozdiel od západnej Európy v našom prostredí ani pod vplyvom reformácie sa v oblasti cirkevnej hudby nerozišli so stredovekou liturgickou hudbou. Práve naopak preložili texty do národných jazykov, prispôsobili liturgii a tak vzniklo svojské hudobné dedičstvo – protestantské Gregorianum. V štúdii sa autor venuje aj otázkam ohľadom vydávania, tlače a distribúcie liturgickej knihy tzv. "Starého graduálu". Dejiny tohto diela nám zároveň ukazujú dôležitú etapu v dejinách protestantských cirkví v 16. – 17. storočí, pokiaľ ide o liturgickú prax a postoj k nej. Podpora a koordinácia procesu vydávania a distribúcie "graduálu" bola dôležitým momentom politiky Juraja I. Rákócziho. Zo starého graduálu bolo vydaných 200 kusov, vážil šesť kilogramov a obsahoval väčšinu dobových liturgických spevov. Štúdia vo svojej nasledujúcej časti predstavuje vznik a osud "graduálu" kniežaťa Gabriela Bethlena, ktorý bol predlohou "Starého graduálu" a ktorý sa dostal do tlače v roku 1636. Juraj I. Rákóczi venoval veľkú pozornosť distribúcii dvesto zväzkov tohto diela, čo bolo v danej dobe veľmi vzácne. V štúdii je popísaný proces distribúcie trvajúci dva roky. Podľa doterajších zistení práve prešovský evanjelický zbor bol jediným evanjelickým zborom, ktorý dostal toto dielo. Dejiny "graduálu" priniesli otázky týkajúce sa vzťahu medzi evanjelickou a reformovanou cirkvou. Distribúcia zväzkov poukazuje na denominačné aspekty tohto obdobia a poskytuje pohľad na kultúrnu politiku sedmohradského kniežaťa.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

A RÓMAI NÉMET–MAGYAR KOLLÉGIUM ÉS SZENTELÉSI ANYAKÖNYVE[1*]

TUSOR Péter

The Roman German-Hungarian College and its Ordinance Book
The history of the Roman national colleges, which we know under the name of Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum, has been elaborated by many authors. The first history of a German college was written in German by Andreas Steinhuber, in Hungarian by Endre Veres. The most recent synthesis on the history of this institution was written by Peter Walter on the occasion of its 450th anniversary. A survey of the historiography shows that the history of the College has been written mainly with a synthesizing approach. An analytical approach provides new possibilities for research, especially by making use of the rich archives. Until now, the so-called ordinance books with the precise title „Liber, in quo scribuntur Alumni Collegÿ Germanici et Vngarici, qui praemisso examine et approbatione aliquo initiantur Ordine" have remained outside the deeper interest of historians. The codex has entries by first name on pages 1-185, orientation is aided by a detailed name index. The first record dates back to 1597. Subsequently, the construction of the text changes and the records are linked to ordinance places and events. The last entry in the book is from 1713. There is a separate compendium at the end of the work where the names of those who passed the ordination examinations are recorded. Of course, the work bears the signs of the handwriting of several recorders; mostly at intervals of ten or twenty years the recorder was changed. Criticism of the text shows that information was added to the text also after some time. The importance of this source is that it can provide information about students in case they are not entered in the school registers. This is especially the case for German students; students from Hungary are carefully kept in both records, which correlate. The work is especially useful as a prosopographical and biographical work. The study provides further details and facts about this interesting and valuable source.
Keywords: *German-Hungarian College, Rome, schooling, education, ordinance book, Hungary, student.*

I. A COLLEGIUM GERMANCIUM ET HUNGARICUM A HISTORIOGRÁFIA TÜKRÉBEN

Amikor a római nemzeti kollégiumok sorában a *Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum* képét kell megrajzolnunk a kora újkorból, egyszerre vagyunk könnyű és nehéz helyzetben. Könnyű a feladat, hiszen a patinás, 1552-ben még csupán Német Kollégiumként alapított intézmény mind a pozitivista, mind pedig a modern történetírás által jól kutatott. Német részről az intézmény bíborossá kreált rektora Andreas Steinhuber kétkötetes nagymonográfiában

[1] [*] A tanulmány a *Collegi per stranieri a Roma nell'età moderna* (*Istituto Nazionale di Studi Romani*, 2022. dec. 13.) nemzetközi konferencián elhangzott előadás magyar nyelvű, kibővített és annotált változata.

dolgozta fel történetét. Az intranzigens, antimodernista nézeteiről ismert jezsuita főpap jószerével egy élet munkáját összegezte a teljes formájában a halála előtti évben, 1907-ben megjelent munkájában.[2]

Magyar részről egy évtized múltán csatlakozott hozzá Veress Endre. Klaszszikus munkája a magyar történettudomány kiemelkedő és időtálló alkotása.[3] Anyaggyűjtésének második fele kéziratban maradt, és kezdeményezésünkre épp-e konferencia szolgál alkalmául életre keltésének.[4] Már a 19. század végétől, kiváltképp lendületet kapva az 1960–1970-es években, maguk az intézmény növendékei saját folyóiratban *(Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germancium Hungaricum)* és más rangos periodikumokban publikálták a Kollégium történetével foglalkozó tanulmányok sorát.[5] Igazán új alapvetést a római jezsuita rendi központ által kiadott grandiózus forráskiadványok jelentették. Kiadójuk egy magyar jezsuita, Lukács László volt.[6]

Mindeme előzmények után a modern történettudomány Peter Schmidt nagymonográfiájával írta be magát az intézmény történetébe.[7] Az eredményt a francia részről a következőképpen értékelték:

„A tizennyolcadik századi kutatók is hasznosnak találják majd elolvasni ezt az értékes tanulmányt az egyik legfontosabb római intézményről, amelyet 1552-ben hoztak létre a német ajkú egyházi tartományok polgárai számára. Valójában ez a kollégium, amely 1773-ig a jezsuiták pápai szemináriuma és rezidenciája volt (1825 és 1914 között visszatér az ő irányításuk alá), lehetővé teszi, hogy működésének tanulmányozása révén megismerhessük a korabeli római egyházkormányzat feladatait és doktrínáját. A tridentiánus egyház történetének egy egész része új megvilágításba kerül, így a növendékek társadalmi eredete, a püspöki feladatok későbbi megoszlása a Habsburg-országokban 1560 és 1803 között. Az elemzés gondosan, levéltári források alapján és statisztikai módszerrel készült. A tizennyolcadik század folyamán az intézmény metamorfózison ment át a növendékek beiskolázására és az a tanagyag terén. A feszültség a Birodalom Egyháza és Róma között ugyanis egyre növekedett. A monográfia szövegét táblázatok sora követi. Ez a gyönyörű könyv és gazdag bibliográfiája jó hozzájárulást jelent a katolikus országok teológiai képzésének történetéhez a kora újkorban."[8]

---

2 STEINHUBER, A. *Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom I–II*. Freiburg im Breisgau 1906. Természetesen nem hiányozhatott mellőle a forráskiadási háttér sem az ugyancsak jezsuita Friedrich SCHRÖDERnek köszönhetően: *Monumenta quae spectant primordia Collegii Germanici et Hungarici*. Rom 1896.

3 VERESS, E. *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex regno Hungariae oriundorum 1599–1917* (Fontes Rerum Hungaricarum 2). Budapest 1917.

4 Uo., xix; TUSOR, P. *Monumenta és Collectanea. Magyar történeti kutatások a Vatikánban* (Collectanea Vaticana Hungariae [CVH] I/20). Budapest–Róma 2022, 126 („f").

5 Az 1892-től megjelenő periodika neve kezdetben *Correspondenz-Blatt für die Germaniker* volt.

6 *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu I–VII*, Romae 1965–1992; vö. még *Monumenta Antiquae Hungariae I–IV (1550–1600)*, Romae 1969–1987.

7 SCHMIDT, P. *Das Collegium Germanicum in Roma und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminaris (1552–1914)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56). Tübingen 1984.

8 Dominique BORUEL in Dix-Huitième Siècle 19 (1987) 485.

Schmidt német nyelvű munkájának köszönhetően számos új aspektus ragadható meg számunkra a Német–Magyar Kollégium történetéből. Újra és újra előtűnik az alapdilemma, hogy vajon inkább egy pápai szemináriumról van szó, ahol a római Kúria szempontjai dominálnak? Vagy sokkal inkább egy jezsuita intézményről, ahol a rend szempontjai és érdekei élveznek prioriást Másfelől részletesen megismerthő, részben gondosan adatolt táblázatoknak, statisztikáknak köszönhetően a germanikusok társadalmi háttere, tanulmányaik menete, időbeosztása, a fokozatszerzések. De képet nyerünk a tanulmányaikat félbehagyókról, a távozás különféle okairól; illetve a későbbi egyházi karrierről: elnyert tisztségekről, javadalmakról is.[9]

Ezek alapján ki is mondhatnánk, hogy a *Studium Urbis*, illetve a *Collegium Romanum* köré csoportosuló kora újkori „nemzeti" kollégiumok közül a legősibb egyben történetileg a legjobban ismert is, mindenekelőtt a német tudományosságnak köszönhetően. A komplex egyház-, művelődés- és társadalomtörténetbe ágyazott intézménytörténetet azonban már az 1990-es években komoly kritika érte, méghozzá magyar részről. Schmidt ugyanis azon felkiáltással, hogy a magyar növendékek Veress Endre munkájának köszönhetően jól ismertek, nemes egyszerűséggel negligálta őket elemzéseiből. Veress egy rövid kísérőtanulmány keretében nívós kiadványában azonban csupán az anyakönyvi, illetve anyakönyvi jellegű adatokat publikálta,[10] rövid életrajzi kiegészítések kíséretében. Bitskey István kritikája nemcsak a mulasztást tényét rögzítette, hanem monografikus formában el is végezte a hiányolt feladatot 1996 folyamán magyarul és olaszul megjelent monográfiájában.[11]

Művének alcíméből *(Contributo alla storia della cultura ungherese in età barocca)* ugyanakkor kiderül, hogy Schmidt komplex megközelítésével szemben munkájában a művelődéstörténeti jelleg dominál. Bitskey István a saját és Schmidt kutatásait összegezve fő tézisként azt mondja ki, hogy a *Collegium Germanicum et Hungaricum* hazatérő növendékei révén a Rajnától a Visztuláig, a Balti-tengertől a Kárpát-medencén át az Adriáig egy többé-kevésbé homogén vallásos kultúrát honosított meg.[12]

Tudjuk jól, hogy e területeken vitathatatlanul a humanizmusban oltott protestáns konfesszionalizáció mutatta először a kora újkor szellemi pezsgésének jeleit. Ezzel kezdtek interferálni a tridentiánus katolicizmus spirituális, szellemi és művészeti áramlatai. Az egyházkormányzat római centralizációjának és uniformizációjának rendkívül sok alrendszere extrapolálódott a transzalpin területekre.

---

[9] Vö. BITSKEY István 1996-ban megfogalmazott sorait: *Hungáriából Rómába*, 24–25 (idézve alább, 10. j.).

[10] VERESS forrásai a szorosabban vett anyakönyvek mellett hallgatók által elmondott beszédek 1637-től kezdődő regisztruma *(Orationes sollemnes ab alumnis Collegii… quotanis habitae)*, az úgynevezett *Album alumnorum Hungarorum*, Mária-kongregációs iratok voltak. Használta a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* levéltárát is. *I.m.*, xii–xvi.

[11] BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába. A római collegium Germanicum Hungariucum* és a magyarországi barokk művelődés (Italianistica Debreceniensis. Monográfiák 2). Budapest 1996; ID., *Il Collegio Germanico-Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in età barocca* (Studi e fonti per la storia dell'Università di Roma, n.s. 3). Roma 1996.

[12] BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 189–190.

A 17–18. században Róma és Magyarország ezernyi csatornán érintkezett. Részben a közeli Bécs közvetítésével kereskedők, építészek, katonák, sora fordul meg Magyarországon.[13] magyar diákok százai tanulnak más itáliai egyetemeken is;[14] az 1630-as évektől több hullámban érkeznek olasz misszionáriusok, nemcsak a királyságba, hanem a fejedelemségbe is.[15] Ugyanakkor Róma hatását a legátütőbb, leginkább transzparens formában, módszeresen és hosszú időtávon folyamatosan valóban a volt germanikusok közvetítették. Nemcsak kifejező, de lényegében igaz a metafora, amit ekképpen fogalmazhatunk meg: Róma és a *Collegium Germanicum et Hungaricum* a magyar művelődéstörténetben gyakorlatilag egy és ugyanaz. A kollégium egykori diákjai azok, akik később püspöki székhelyeiken olyan templomokat, szemináriumokat, rezidenciákat és díszkerteket építtettek, szobrokat, festményeket, zeneműveket rendeltek, könyveket, énekeskönyveket írattak, vagy írtak, szerkesztettek maguk, nem beszélve a helyi oktatás megszervezéséről, vagy éppen a történeti forráskutatás kezdeteiről.[16] Mindenhol és mindenben kitapintható és igazolható a római minta, és miként az iménti felsorolás is mutatja, korántsem vallási, pontosabban konfesszionális dimenziókban.

A tézist számtalan példa támasztja alá, nemcsak Schmidt és Bitskey, hanem más, főként a 18. század kutatóinak köszönhetően, legyenek azok régebbiek, amint az erdélyi Jakó Zsigmond, vagy újabbak, mint például Maurizio Tani,[17] Véghseő Tamás, Tóth Tamás és Dóbék Ágnes. Vegyünk most az alábbiakban pár fontosabb, jellegzetesebb esetet közelebbről is szemügyre közülük.

Jakó Zsigmondnak köszönhetően régebb óta tudjuk, hogy még a vatikáni magyar történeti kutatások egyik fontos kezdete is a *Collegium*hoz kapcsolódik. A magyar vonatkozású vatikáni források lehető legszélesebb körű, már-már teljességre törekvő feltárásának gondolata ugyanis a későbbi erdélyi püspök (1780–1798) gróf Batthyány Ignácnál jelenik meg először a magyar historiográfiában. Alig egy hónapja volt a *Collegium Germanicum et Hungaricum* növendéke, amikor 1763 decemberében ez irányú terveit levélben ismertette a barokkori magyar történetírás *doyen*jével, Pray Györggyel,[18] majd szinte azonnal munkához látott.[19]

[13] Lásd például: R. VÁRKONYI, Á. *Tradíció és innováció a kora újkori Közép-Európa udvari kultúrájában*, „Idővel paloták…" Magyar udvari kultúra a 16–17. században (szerk. Horn Ildikó–G. Etényi Nóra). Budapest 2005, 60–114; *Pápai csapatok Magyarországon (1595–1597, 1601) (CVH I/17),* Gianfrancesco Aldobrandini levelezését feltárta, közreadja és a kísérőtanulmányt írta KRUPPA Tamás, *Budapest–Róma 2020*; GECSÉNYI, L. *Bécs és Magyarország kereskedelmi kapcsolatainak történetéhez a 16–17. század fordulóján*, Gazdaság, társadalom, igazgatás. Tanulmányok a kora újkor történetéből. Győr 2008, 271–288.

[14] VERESS, E. *Olasz egyetemeken járt magyarországi tanulók anyakönyve és iratai 1221–1864* (Monumenta Hungariae Italica 3). Budapest 1941, helyenként.

[15] GALLA, F. *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17–18. században* (CVH I/2), s.a.r. Fazekas István. Budapest–Róma 2005.

[16] BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 189–190.

[17] TANI, M. *La rinascita culturale del '700 ungherese: le arti figurative nella grande committenza ecclesiastica*. Rom 2005.

[18] JAKÓ, Zs. *Batthyány Ignác, a tudós és a tudományszervező*, [Uő], Társadalom, egyház, művelődés (METEM Könyvek 18). Budapest 1997, 359–382, 360.

[19] Germanikusként többek között a következő köteteket vetette beható vizsgálat alá. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat., vol. 3922. 3934. 3901. 3934. 4013. 4118. 6531. 6941. 7021. 7022. 6168. 6199. 6198. 6210. 6222. 6223. 6263. 6420. 2934. 3477. 3901; Urb. Lat., vol. 816. 839. 864.

Egri nagyprépostként Giuseppe Garampi bécsi nuncius közvetítésével Gaetano Marini apátot bízta meg kutatásai továbbvitelével.[20] Már Erdély főpásztora volt, amikor könyvtárosára, Dániel Imrére ruházta azt a feladatot, hogy Magyarország (és vele együtt Erdély) (egyház) története megírása céljából *(„per dare alla luce l'istoria sagra del regno d'Ungheria e Transilvania")* kiterjedt gyűjtést folytasson a vatikáni könyvtárban, mi több, a titkos levéltárban is.[21] Az 1783–1785 folyamán Itáliában időző Dániel Imre Róma mellett Velencében és más olasz városokban is megfordult. Az ekkor készült forrásmásolatok több ezer oldalra rúgnak, és máig tudományos relevanciával bírnak.[22]

Csak a legújabb kutatásoknak köszönhetően áll előttünk a maga teljességében gróf Barkóczy Ferenc alakja. A római *Collegium Germanicum et Hungaricum* hallgatójaként olyan nagy hatással volt rá a Rómában megismert kultúra és művészet, hogy hazatérve egri püspökként (1745–1761) olasz művészeket foglalkoztatott, olasz szerzők írásainak magyar kiadását szorgalmazta, részben e célra saját nyomdát is alapított. Mi több, a Róma közeli villák egyik hasonmását is felépíttette székvárosa közelében *„Fuorcontrasti"* néven.[23] Mindez azonban csupán előjátéknak tekinthető az utód Eszterházy Károly törekvéseihez képest. Esterházy egyenesen egy, a püspöki székhelyén létesítendő egyetem megvalósítására törekedett. A székhelyül felépített épület központjában található könyvtára Magyarország egyik első nyilvános közkönyvtára lett.[24] Az Egerben létesülő egyetem gondolata pedig olyannyira maradandónak bizonyult, hogy a 21. században megvalósult. Magyarország Esztergom utáni második egyházi központjában, Kalocsán a szintén exgermanikus Patachich Gábor és Patachich Ádám nevét kell említenünk. Jellemző adat, hogy utóbbit 1738. december 20-án már pappá szentelték a Lateráni-székesegyházban, amikor 1739-ben Siracus Actrophorius néven felvették a római Árkádia tagjai közé.[25] Esterházynak Egerben, Patachichnak Kalocsán máig élő „alapítói" kultusza van, melyet a 21. században nekik állított szobrok fejeznek ki.

Az elsőrolt példák a magyar művelődésre és egyháztörténetre gyakorolt minőségi hatásra hívja fel a figyelmet a volt germanikusok részéről. Ha a mennyiségi

866; Ottob. Lat., vol. 2068. 2206. 2416. 2419. 2434. 2482. 2682. 2604. 2776. 2068. 2510. 2676. 2114. GRAFINGER, CH. M. *Die Ausleihe Vatikanischer Handschriften und Druckwerke (18. Jahrhundert). I: Biblioteca Vaticana. II: Archivio Segreto Vaticano* (Studi e Testi 406–407). Città del Vaticano 2002, I, n. 395.

20 Marini vatikáni levéltári kutatási kérelme 1778. október 14-én kelt. GRAFINGER, CH. M. *Die Ausleihe Vatikanischer Handschriften*, II, 337.

21 A püspök kutatási engedélyt kérő kérvényeit VI. Pius pápához (1775–1799) hozza: GRAFINGER, CH. M. *Die Ausleihe Vatikanischer Handschriften*, I, n. 265. II, n. 399.

22 *Diarium historicum Italici mei itineris litterarii, seu vera, adcurata et continuata narratio eorum, quae toto itineris mei tempore Romae, seu in aliis Italiae urbibus inde a primo profectionis die vidi, legi, scripsi, observavi, atque perfeci I–II*. Batthyaneum, Ms. X/128. Vö. Jakó, *Batthyány Ignác, a tudós*, 376.

23 DÓBÉK, Á. *Barkóczy Ferenc (1710–1765) egri püspök könyvtára* (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai 11). Budapest 2021, 7skk.

24 Lásd például BITSKEY, I. *„Püspökünk, példánk és tükörünk volt". Eszterházy Károly életpályája és egyénisége*, Eszterházy Károly Emlékkönyv (szerk. Kovács Béla). Eger 1999, 7–22.

25 A két Patachichra: TÓTH, T. *«Si nullus incipiat, nullus finiet». La rinascita della Chiesa d'Ungheria dopo la conquista turca nell'attivita di Gábor Patachich e di Ádám Patachich, Arcivescovi di Kalocsa-Bács (1733–1784)* (CVH I/6). Budapest– Roma–Szeged 2011.

dimenziókat nézzük, első pillantásra úgy tűnik, hogy a Rómában tanult klerikusok közül relatíve kevesen emelkedtek a püspöki méltóságra a 16–18. században. Az 1552 és 1782, a kollégium alapítás és jozefinista bezárása közötti időszakban a magyar Szent Korona országaiból az Örök Városba érkezett több, mint 600, szám szerint mintegy 610 alumnus közül mindössze 64-en kaptak a magyar királyoktól püspöki kinevezést, ami 10,5%-ot jelent.[26] Mielőtt azonban a magyar királyi főkegyúri jogon alapuló prejozefinista, Róma-ellenes Habsburg-kinevezési politikára kezdenénk gyanakodni, érdemes a katolikus konfesszionalizáció magyarországi kibontakozásának szűkebb időszakával számolni. A Kollégium működésének kezdeti félévszázadában sem a végzett növendékek életkora, sem pedig a magyarországi egyházpolitikai és egyházkormányzati viszonyok nem tették lehetővé, hogy a germanikusok nagy számban kezdjék el alakítani már a 16. század végén, 17. század elején a hazai egyház-, köz- és művelődéstörténetet.[27]

Hangsúlyos kivételt jelent Forgách Ferenc. Őróla biztosan annyit lehet tudni, hogy a *Collegium Romanum*ban tanult és nagy hatással volt rá Roberto Bellarmino. Az 1596-ban nyitrai püspökké kinevezett, 1600-ben Grázban felszentelt arisztokrata főpap 1607-ben esztergomi érsek és bíboros lett.[28] Neve nem szerepel a Veress-féle matrikulakiadásban, emiatt az újabb kutatás mellőzte személyét a *Collegium Germanicum et Hungaricum* exalumnusai sorából.[29] A mellőzés szerintünk teljességgel alaptalan, hisz épp a következő fejezetben találunk két olyan hallgatóra is példát a 17. század legelejéről, akik bizonyíthatóan a Kollégium tagjai voltak, mégsem szerepelnek a beiratkozási anyakönyvben.[30] Joggal adódik a kérdés, hogy 1583–1586 közötti években vajon mely szeminárium lakójaként látogatta Forgách Ferenc, mint klerikus a *Collegium Romanum* teológiai előadásait, ha nem a Német–Magyar Kollégium tagja volt? Az 1564-ben alapított *Seminarium Romanum* csakis itáliaiakat fogadott az 1577-bes *Collegium Graecum* és 1579-es *Collegium Anglicanum*, illetve az 1584-ben alapított *Collegium Maronitarum* nevéből következőleg sem jöhetett szóba. Forgáchot követően a Kollégium első püspökké kinevezett és felszentelt növendéke Majthényi László szerémi püspök és egri segédpüspök volt.[31]

[26] VERESS, E. *Matr.*, 319. BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 5–6; VÉGHSEŐ, T. «Catholice reformare». Ágoston Benkovich O.S.*P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631–1702)* (CVH II/2). Budapest–Róma 2007, 378, numerikus táblázati kimutatás *(Ex-alunni e vescovi dioecesani nel Regno d'Ungheria secondo le diocesi)* és 379–381, személynevek szerinti csoportosítás *(Alunni diventati vescovi diocesani. Secondi i nomi)*; 381–384, egyházmegyék szerinti kimutatás *(Alunni diventati vescovi diocesani. Secono le diocesi)*.

[27] Egy korszerű kora újkori magyar egyháztörténeti szintézis megírása még várat magára. A hiányt csak részleges pótolja a következő egyetemi jegyzet: FORGÓ, A. – GUITMAN, B.– TUSOR, P. Katolikus konfesszionalizáció a kora újkori Magyarországon. Piliscsaba 2014 *(http://tk.pilisart.hu/content/impresszum)*.

[28] Forgáchra további életrajzi irodalommal legújabban lásd KRUPPA, T. *Forgách Ferenc Okmánytár. Levelek és iratok (1585–1615)* (CVH II/9). Budapest–Róma 2022.

[29] EGYED, H. *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig* (Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae 1. München 1973², 230; BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 65.

[30] Lásd a következő fejezetben Inchoffer Menyhért és Bujtul György példáját. Vö. BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 39 is.

[31] VERESS, E. *Matr.*, 12. Majthényi 1609. jan. 6-án tűnik fel először szerémi püspökként a *Királyi Könyvek*ben. Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Magyar Kancelláriai Levéltár, Libri

A szisztematikus felekezetszerveződés kezdetét leginkább az 1611-es nagyszombati nemzeti zsinathoz köthetjük. Gyóntatójával és leendő utódával, Pázmány Péterrel az oldalán az említett Forgách Ferenc bíboros hívta össze. *De facto* ekkor vette kezdetét a Trentói/Trienti Zsinat határozatainak módszeres, évszázadok során kiteljesedő végrehajtása Magyarországon, mely II. József trónra léptéig tekinthető kontinuus történelmi folyamatnak.[32] Ha ezen a szűkebb perióduson belül vizsgálunk egyes korszakokat, például az 1686–1741 közötti időszakot, azt látjuk, hogy 48 megyésfőpásztorból 19 végzett Rómában, további négy (horvát) püspök pedig Bolognában, illetve Perugiában.[33] A közel 50%-os (egészen pontosan 46%-os) arány végig a 18 században állandónak mondható.[34] Mindazonáltal egyes egyházmegyék, mint a különösen jól kutatott Eger, valamint Kalocsa-Bács esetében ez az arány 100 %, illetve 87,5% a 18. században. [35]A harmadik helyezett Várad, szintén egy olyan egyházmegye, ahol a török hódoltság után különösen nagyszabású beruházások, építkezések valósultak meg a 18. század folyamán, s hagynak nyomot mindmáig.[36]

Mindemellett a 18. század politikailag leginkább aktív főpapjai, Csáky Imre bíboros, kalocsai érsek, Esterházy Imre esztergomi érsek, Erdődy László nyitrai, Erdődy Gábor egri püspök szintén a Német–Magyar Kollégium növendékei voltak, s valamennyien magyar főúri családok leszármazottai.[37] Az ő felekezetszervező tevékenységük, mecenatúrájuk sem elhanyagolható. A korábban felsorolt, ugyancsak arisztokrata főpapokkal: Barkóczyval, a két Patachich-csal, Eszterházy Károllyal és Battyhányval együtt tényleges számarányukon túlmenően határozzák meg a 18. századi barokk magyar katolicizmus arculatát és történeti emlé-

regii (A 57), vol. 16, fol. 689–692. Pápai megerősítését 1616-ben nyerte el. Vö. *Hierarchia Catholica [HC] III–V*, ed. VAN GULIK, G. – EUBEL, C. – GAUCHAT, P. – RITZLER, R.–SEFRIN, P. Monasterii–Patavii 1923–1952, IV, 317. A Majthényit követő többi exgermanikus püspökre a 17. század első feléből lásd BITSKEY, I, *Hungáriából Rómába*, 57 és 74–77 is.

32 TUSOR, P. *Synoden in Ungarn in der frühen Neuzeit*, Begegnung der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. Festschrift für Petar Vrankić zum 70. Geburtstag (hrsg. v. J. Grohe et al.). Sankt Ottilien 2017, 331–353, 336–341.

33 FORGÓ, A. *Korszakváltás – elitváltás? A püspöki kar a török kiűzése utáni évtizedekben*, Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 18. században (Pécsi Egyháztörténeti Műhely 11), szerk. Forgó András–Gőzsy Zoltán. Pécs 2019, 61–80, 82–83.

34 TÓTH, T. *A Collegium Germanicum et Hungaricum levéltára*, Magyarország és a római Szentszék. Források és távlatok (Tanulmányok Erdő bíboros tiszteletére) (CVH I/8), szerk. Tusor Péter. Budapest–Róma 2012, 138–156, 139.

35 TÓTH, T. *La rinascita della Chiesa d'Ungheria*, 76 *(La proporzione degli alunni romani tra i vescovi diocesani nel Regno d'Ungheria nel Settecento).*

36 Várad esetében 60% volt az ex-germanikusok aránya. Ehhez közelít még Nyitra és Csanád (57). Esztergom és Vác esetében 50% a 18. században a Rómában végzett ordináriusok aránya, Zágrábban pedig 44,5%. TÓTH, T. *La rinascita della Chiesa d'Ungheria*, 76.

37 E főpapokra lásd: MÁLNÁSI, Ö. *Gróf Csáky Imre bíbornok élete és kora (1672–1732)*. Kalocsa 1933; FORGÓ, A. *Esterházy Imre és az aulikus politika a 18. század első évtizedeiben*, „Fényes palotákban, ékes kőfalokban". Tanulmányok az Esterházy családról (szerk. Maczák Ibolya). Budapest 2009, 65–86; KÖKÉNYESI, Z., *Egy magyar főpap jelenléte és karrierútja a bécsi udvarban. Vázlat Erdődy László Ádám nyitrai püspök életrajzához*, Egyház és reprezentáció a régi Magyarországon (Pázmány Irodalmi Műhely. Lelkiségtörténeti tanulmányok 12), szerk. Báthory Orsolya–Kónya Franciska. Budapest 2016, 223–254; MIHALIK, B. V. *Erdődy Gábor Antal egri püspök egyházszervező tevékenysége az 1734. évi egri zsinat tükrében*, Az Egri Főegyházmegye Schematizmusa 2014 (szerk. Balogh Ferenc et al.). Eger 2014, 26–40.

kezetét.[38] A 18. században végig állandó, közel 50%-os arány az exgermanikusok részéről a Magyar Királyság egyházmegyéinek vezetői között mindazonáltal önmagában sem lebecsülendő.

Ha az alsóbb szintekre gyakorolt hatást nézzük, területileg az esztergomi érsekség és a zágrábi püspökség áll az elő helyen. Veress Endre adatai szerint 1559-től, az első magyar növendék feltűnésétől 1782-ig Esztergom 235, Zágrábból 156 klerikus tanult az Örök Városban,[39] jórészük pedig egyházmegyéjébe visszatérve kamatoztatta a Német–Magyar Kollégium lakójaként magába szívott ismereteket, készségeket, eszméket és lelkiséget.

Amennyiben az elősorolt adatok és szempontok alapján 2023-ban akarunk történészi értékelést adni erről a különleges római intézményről, azt mondhatjuk, hogy hogy sokdimenziós, hosszú időtartamú, ugyanakkor meghatározóan egy irányú *Kulturtransfer*ről beszélhetünk esetében. Bár épp egy nemzetközi közös gondolkodás, kutatás feladata lehet annak vizsgálata, hogy a nemzeti kollégiumok hallgatóinak jelenléte milyen hatással volt Rómára: a városra és lakóira, netalán magára a pápai udvarra – alább érintjük is még –, az vitathatatlan, hogy a *Collegium Germanicum et Hungaricum* az itáliai barokk expanzió legfőbb hordozó közege Közép Európa-felé.[40]

Érdemes egy pillanatra elidőznünk a Reinhard–Schilling-féle konfesszionalizációs paradigma koordinátáin is. Köztudomásúlag az új, felekezetspecifikus oktatási intézmények létrehozása az összes új konfesszió vonatkozásában egyaránt közös és meghatározó mozzanat volt. Az a tény, hogy már a kezdeti szakaszban a pápai centralizációval párosulva egész Közép-Európa: a lehető legtágabban értelmezett Szent Római Birodalom és a Magyar Szent Korona országai egy ilyen típusú központi intézménnyel rendelkezett, mind komoly versenyelőnyt jelentett a hasonló típusú „csúcsintézményt" nélkülözni kényszerülő protestáns felekezetekkel szemben.[41] Talán nem járunk messze az igazságtól, ha az intézményt a „régi kontinens" missziós szemináriumának tekintjük, amely a maga belső multikulturalitásával és multietnicitásával, valamint természetszerű szupranacionális jellegével hozzájárult annak az európai egyház- és klérusképnek a kiformálódásához, amelyet előszeretettel vetítünk vissza a programadó *Tridentinum* korába, de a kései konfesszionalizáció keretében valójában csak 18., részben pedig a 19. századra valósult csak meg. Jól mutatja mindezt, hogy az imént felsorolt magyar főpapok sok esetben saját egyházmegyéik szemináriumalapítói, illetve az alapvető barokk egyház infrastruktúra kiépítői is.[42] A szeminárium missziós jellegét to-

38 Vö. FORGÓ, A. *Korszakváltás – elitváltás?*, 88.

39 Vö. TÓTH, T. *A Collegium Germanicum et Hungaricum*, 139.

40 A *Kulturtransfer*re közép-európai viszonylatban: *Kirche und Kulturtransfer. Ungarn und Zentraleuropa in der Frühen Neuzeit***,** hg. von BRUNERT, M. E. –FORGÓ, A. – STROHMEYER, A. Münster 2019.

41 A modellre legújabban, további irodalommal: REINHARD, W. *Felekezet és felekezetszervező-dés Európában. A tudományos diskurzus fejleményei* (Collectanea Studiorum et Textuum III/1) (szerk. Tusor Péter; ford. Forgó András). Budapest 2017, 5skk.

42 A legnagyobb munkát a két Patachich végezte, akiknek török alól felszabadított területeken gyakorlatilag a semmiből kellett építkezniük. Vö. TÓTH, T. *La rinascita della Chiesa d'Ungheria*, i.m.

vább árnyalja a magyar pálosok folyamatos jelenléte, és az olyan felső-Magyarországon „sztármisszionáriusok" jelenléte, mint Vanoviczy János[43] vagy Benkovich Ágoston.[44]

A pálosok jelenlétének mindazonáltal történelmi okai voltak. A *Santo Stefano Rotondo* mellett álló középkori házuk és javaik nyomán alakult meg 1578-ban a *Collegio Ungherese*, ezt egyesítette XIII. Gergely 1580-ban a Német Kollégiummal. Missziós küldetésüket a 17. század derekán szárba szökkenő rendi reformmal magyarázhatjuk. Magában a Kollégiumban ekkor már javában ellentétes tendenciák figyelhetők meg. A jezsuiták ekkoriban már épp meg kívántak szabadulni a pálos növendékektől,[45] és eldőlni látszott a hosszas küzdelem, mely a pápai szemináriumot a Társaság mind arisztokratikusabb jellegű elitkollégiumává formálta át, mégpedig annak ellenére, hogy a működés felügyeletében mind jelentősebbé vált a Propaganda Kongregáció szerepe.[46] Ez a folyamat azonban, mint láthattuk, korántsem veszélyeztette az intézmény működésének eredményességét. Sőt, akár a *Kultrutransfer*-jelleget, akár a tridentiánus felekezetszervező-jelleget tekintjük, ez a folyamat a 18. századra még meg is növelte az intézmény hatékonyságát Közép-Európában, Magyarországon mindenképp. Az előbb említett főpapok: Batthyány, Esterházy, Barkóczy, Patachich kivétel nélkül magyar és horvát arisztokraták voltak. Bitskey István egyenesen a 18. századra teszi az intézmény virágkorát, és ebben aligha téved. A missziós jelleg háttérbe szorulását értelemszerűen magyarázza a lokális egyházi, pontosabban egyházmegyei struktúrák fokozatos erősödése.

Érdekes módon sosem okozott komolyabb fennakadást az intézmény működésében a multietnikus jelleg. Míg a nagy földrajzi kiterjedés ellenére a Birodalomból érkezőkre mindinkább egységes német etnikumként tekinthetünk, a Magyar Királyság egyházmegyéiből a magyarok *(Hungari)* mellett szép számmal érkeztek Felső-Magyarország szláv népességéből *(Slavi)*, továbbá horvátok, sőt elvétve dalmátok és bosnyákok is.[47] Mindez természetesen nem jelentett problémamentességet. Paradox módon azonban a magyarok és horvátok okozta fegyelmi problémák állandó jelenléte vezetett ahhoz, hogy az elöljárók ki tudták alakítani a helyes bánásmódot. Már Pázmány kérte az intézmény rektorát a „születésüktől fogva szilaj természetű" magyar növendékkel való türelmesebb bánásmódra.[48] A többször emlegetett Patachich Ádám többször kényszült kenyéren és vízen böjtölni cellájába zárva, sőt már-már a kicsapatás szélén állva. Az évszázados tapasztalattal felvértezett elöljárók – a mindenkori olasz származású rektort leszámítva, mint például Bernardo Castori, Aloisio Spinola – részben németek.

43 TÓTH, I. Gy. *A remeterend vándormisszionáriusa. Vanoviczi János, az első pálos misszionárius levelei (1642–1677)*, Levéltári Közleményeik 72 (2001) 1–2. sz., 187–245.

44 Vö. VÉGHSEŐ, T. «Catholice reformare», i.m.

45 VÉGHSEŐ, T. *Controversia tra gesuiti e paolini nel 1658. Il gesuita Aloisio Spinola, rettore del Collegio Germanico ed Ungarico, contro l'ammissione di alunni paolini*, *Gli archivi della Santa Sede e il regno d'Ungheria (secc. 15–20). In memoriam di Lajos Pásztor* (CVH I/4), a cura di Gaetano Platania–Matteo Sanfilippo–Péter Tusor. Budapest–Roma 2008, 133–142.

46 BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 129–130 és helyenként.

47 VERESS, E. *Matr.*, *passim.*

48 *„Asperiores natura sunt Ungari".* BITSKEY, I. *Hungáriából Rómába*, 72.

A hallgatóság multietnikus jellege ellenére inkább egy német/olasz jezsuita intézményről beszélhetünk az Örök Városban, mintsem egy német/magyarról. Az elöljárók által vezetett anyakönyvek nem véletlenül említenek sok esetben csupán *„Collegium nostrum Germanicum"*-ot, nem pedig *„Collegium nostrum Germanicum et Hungaricumot"*.[49]

A fejezet zárásaként vessünk egy pillantást a jelenkorra. A német jelleg minden korábbinál erősebbnek tűnik, hiszen a rektorok is a német páterek közül kerülnek ki már a 19. század óta. Ugyanakkor sok tekintetben dacolva a történelem változásaival még mindig ugyanúgy találhatók magyar növendékek a Kárpát-medence jószerével egész területéről benne, mintha a magyar állam- és egyházszervet intakt módon túlélte volna az I. és a II. világháború viharait.

II. A COLLEGIUM GERMANICUM ET HUNGARICUM SZENTELÉSI ANYAKÖNYVE

Első pillantásra nem vagyunk könnyű helyzetben, ha változtatni szeretnénk történészi optikánkon, és a szintetizáló, értékelő megközelítésünkből szeretnék analizáló metódusra váltani. Vagyis ha új, primér kutatási eredményekkel kívánjuk gazdagítani az intézmény történetét. Az eddigi eredmények ugyanis egyszerre impozánsak és meggyőzők. Sőt az alapítás 450. évfordulóján áttekintő jelleggel újraíródott az intézmény története.[50] Az alapkutatás is új lendületet látszik nyerni. Igaz, az újabb keletű érdeklődés szemlátomást a 19–20. század felé fordul.[51] Izgalmas kihívásnak kínálkozik a növendékek szerepének feltárása a magyar–szentszéki kapcsolatokban, akár a kétirányú információáramlás, akár kúriai érdekképviselet, ügyintézés terén. E vonatkozásban azonban még további anyaggyűjtésre van szükség.[52]

Szerencsére az intézmény gazdag, az ezredforduló táján újrarendezett levéltára nem hagyja cserben az érdeklődő történészt.[53] Jóllehet az iratok túlnyomó

[49] TÓTH, T. *La rinascita della Chiesa d'Ungheria*, i.m. Az elöljárókra: STEINHUBER, A. *Das Kollegium*, I, VIII. 160. 443. II, 4. 9. 301.

[50] WALTER, P. D*ie Gründungen des Collegium Germanicum et Hungaricum. Etappen der Kollegsgeschichte,* Korrespondenzblatt: Jubiläumsausgabe zum 450jährigen Bestehen des Collegium Germanicum et Hungaricum (Rom) (2002), 86–113.

[51] LEITGÖB, M. *Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Germanikerbischöfe (1837–1962)* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde [RQ]. Supplementband 56). Rom 2004; WYRWOLL, N. – OTT, W. –PILLAT, M. *Das Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum zwischen internationalem Anspruch und nationalen Interessen im 19./20. Jahrhundert*, RQ 115 (2020), 172–182; KOS, F.-J. *Deutschland und das Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom vom lagen 19. Jahrhundert bis 1935 (Teil I)*, RQ 116 (2021), 121–134.

[52] Egy szemléletes adalék a sok közül: 1668-ban Szelepchény György esztergomi érseki palliumát a Illyés András hozta haza magával. Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Archivio della Nunziatura in Vienna, Processi Canonici [P. Vienna], n. 275.

[53] Inventáriuma: TÓTH, T. *A Collegium Germanicum et Hungaricum*, 138–156. – Az intézmény 17. századi könyvkatalógusát újabban innen publikálta SZÁRAZ ORSOLYA. Lásd *Catalogus librorum Bibliothecae Collegii Germanici et Hungarici Romae* (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 17/3), Budapest–Eger 2015, különösen VII és IX–XII.

része modernkori, e lelőhely őrzi egyfelől a középkori magyar pálos anyagot,[54] másfelől a növendékek Rómában végbement szentelési promócióinak anyakönyvét. Utóbbi a magyar kutatás figyelmét szinte teljesen elkerülte, és német részről is csupán minimálisan hasznosították eddig. Érthetetlen, hogy Veress Endre, aki matrikula-kiadásában az anyakönyvi bejegyzések mellé annyi kiegészítő és hiánypótló adatot publikált a kollégium levéltárából, még csak meg sem említi ezt a szintén fontos anyakönyvet. Szerteágazó kutatásainak a kollégium kiemelt célpontja volt, külső lelőhelyek bevonásával egy második, okmánytár-jellegű kötetet is összeállított.[55] Szándékos mellőzésről tehát aligha beszélhetünk. Sokkal inkább arról, hogy valamilyen oknál fogva Veress nem ismerte a kötetet.

Vele szemben Schmidt használta, ám monográfiájában kénytelen volt megőrizni a belső arányokat, s mindössze egy rövid oldal és két táblázat erejéig szentelt neki figyelmet. Kiemeli, hogy a statútumokban és a diákok belépési esküjében központi helyett kapott a tanulmányok felszenteléssel történő befejezése. A beiratkozási matrikulák és a szentelési anyakönyv (*„Ordinationsbuch"* avagy *„Liber Ordinationum"*) adatainak összevetéséből azonban arra a következtetésre jut, hogy a beiratkozott hallgatók és a pappászenteltek aránya csupán az 1620–1630-as években éri el a 2/3-ot, és inkább a 40–50% között stagnál. Mindezt, ne feledjük, kizárólag a német hallgatók adatai alapján állítja.[56]

A fóliáns méretű szentelési anyakönyv egészen pontosan a *„Liber, in quo scribuntur Alumni Collegÿ Germanici et Vngarici, qui praemisso examine et approbatione aliquo initiantur Ordine" címet viseli.*[57] A kódex 1–185. oldalán keresztnevek szerinti rendezett, meglehetősen pontos index segíti az eligazodást. Az első bejegyzést a 203. oldalon találjuk, és 1597 végéről datálódik. A liége-i (lüttichi) Iohannes Colin kisebb rendjeinek feladási dátumait tartalmazza: *„Iohannes Colinus dioecesis Leodiensis initiatus est ordine hostiariatus die 20 Decembris 1597; lectoratus 1.a Ianuarii 1598, exorcitatus 11.a Ianuarii 1598; acolitatus 18.a Ianuarii 1598."*[58] Jelen példával ellentétben számos bejegyzés a nagyobb rendeket, a szentelő személyét, és a szentelés helyét is megadja. Mint például Anton Wolfradt későbbi kremsmünsteri apát, bécsi püspök és az 1630-as éveben a császári udvar meghatározó alakjának estében. Így például, hogy a bérmálástól kezdve egésze a diakonátusig Camillo Borghese római bíboros vikárius (a későbbi V. Pál) helyett segédpüspökként eljáró Leonardo Abel sidoni c. püspöktől[59] részesült a *Santa*

[54] Vö. *Hungarici monasterii ordinis Sancti Pauli primi heremitae de urbe Roma instrumenta et priorum registra*. Ed. Lorenz WEINRICH, Roma–Budapest 1999.

[55] VERESS, E. *Matr.*, xix. Lásd VÉGHSEŐ Tamás előadását (illetve annak tanulmányváltozatát): *La raccolta inedita di Anderas Veress sulla storia del Collegio Germanico-Ungarico*, I Collegi per stranieri a Roma nell'età moderna. Convegno Internazionale (Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 14 dicembre 2022).

[56] SCHMIDT, P. *Das Collegium Germanicum*, 104–105 és 209–210. Komolyabb növekedésről csak a 18. század végétől beszél.

[57] Lelőhelye: Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe, Archivio Storico (ACGU), Hist. 40. Az alábbiakban idézve, említve a jelzet szerint, illetve mint *Liber Ordinationum („Liber Ord.")*, szentelési anyakönyv, olykor protokollum. Címleírását hozza és egy adatát idézi: VÉGHSEŐ, T. «Catholice reformare», 118, 283. j. és 385.

[58] ACGU Hist. 40, p. 203.

[59] Vö. HC III, 299 és HC IV, 315.

Maria in Aquiro-temlomban, valamint a Lateráni-székesegyházban, illetve a *Santa Maria Magdalena*-templomban.[1]

Egészen 1610-ig, a 243. oldalig bezárólag a bejegyzések egy adott személyhez rendelve sorolják fel a szentelési promóciókat. A 244. oldaltól változik a bejegyzések szerkezete, s a szentelési helyeket és alkalmakat tüntették fel. Egészen pontosan hol, ki, mikor és kiknek szolgáltatta ki az egyházi rend adott fokozatát, a kisebb rendek esetében fokozatait. Ez a rendszer marad mindvégig az 1713. június 10-ei, utolsó bejegyzésig.[2] Ezt követően a 479–557 között oldal üresen maradtak. Az anyakönyvet az 558–580. oldalon egy sajátos kompendium zárja. Címirata szerint *„Examinati et approbati hic inferius describuntur"*, vagyis a sikeres szentelési vizsgát tettek felsorolását tartalmazza 1599-től kezdődően. Ez azonban csupán az 1599-es évre igaz, hiszen némi kronológiai zavar után szintén az egyházi rendre történt promóciók kronologikus bejegyzéseit olvashatjuk, méghozzá az 1606–1614 közötti évkeből. E kompendium jelentősége abban rejlik, hogy segítségével pótolni lehet a szentelési matrikula 1610–1614 között megfigyelhető hiátusát.[3] Vélhetően arról lehet szó, hogy ezek az adatok csak jóval később kerültek elő, és már csak kompendiumaként másolhatták be őket az anyakönyvbe.

A *Liber Ordinationum*ot több kéz írása alkotja. Váltakozó, mintegy egy-kétévtizedes időközökkel állították össze a szentelési alkalmakkor kiállított közjegyzői igazolások alapján. Ezeket a jelek szerint nemcsak felszentelt növendékeknek adták át, hanem egy-egy példányt a kollégium archívumában is elhelyeztek. Az eljárásnak, vagyis a szakaszonkénti, utólagos összeállításának több egyéb bizonyítékát is megtaláljuk a forrásban. Az 1610-ig terjedő részben például az újabb szentelési adatok marginális betoldásai az egyes növendékek nevei mellett,[4] illetve ugyanitt – de alkalmanként később is – a már beírt adatok újbóli téves bevitele, majd kihúzása mind-mind erre utal.[5] Vagy az egyes szentelők, közjegyzők nevének kipontozása,[6] netalán helytelen azonosítása szintén az utólagos egybeszerkesztés bizonyítéka.[7] Az 1663. január 7-ei bejegyzés kifejezetten utal rá, hogy a fe-

1 *„Antonius Wolfradt Coloniensis dioecesis fuit confirmatus in Santa Maria in Acquiro a R.mo D. Epo Sidonis dei 14 Novembris 1599. Patrinus eius fuit Iacobus Rirkardus Colonien. et eodem ibi accepit primam tonsuram die 16 Aprilis 1600. Ostiariatum in S. Io. [Lateran.] 23 Apr. eodem anno. Lectoratum 1 Maii eodem anno. Exorcistatum 27 Maii Eodem anno. Acolutatum 2 Iuli iin Sancta Maria Mag. Romae eodem anno. Subiac. … … Diaconatum 24 Septembris in S. Io Lateran."* ACGU Hist. 40, p. 220. A szubdiakonátus ideje üresen maradt. Hogy mindvégig a szidoni püspök a szentelő, az alternatíva említésének hiányából vesszük biztosra. Wolfradtra lásd: PITSCHMANN, B. *Kaiserliche Bemühungen um den Purpur für Abt Anton Wolfradt von Kremsmünster*, Römische Historische Mitteilungen [RHM] 11 (1969), 79–109.

2 *„Die 10 Iunii in Basilica Lateranensi ab Ill.mo ac Rev.mo Caraccioli susceperunt Sacerdotium: Ioannes Henricus Dammers dioec. Hildensien., Franciscus Mass dioec. Frisingien., Franciscus Söll dioec. Brixien.; Diaconatum: Fidericus a Ketteles dioec. Monasterien., Henricus Friseneker dioec. Colonien., Ioannes Georgius Hagn dioec. Salisburgen.; Diaconatum: Ioannes Grandics dioec. Iaurien., Ernestus ab Erberg dioec. Labacen."* ACGU Hist. 40, p. 477–478. Az említett szentelő: Innico Caracciolo aversai püspök (1697. febr. 25-tól, 1715-től bíboros is). HC V, 109–110.

3 ACGU Hist. 40, 243–244.

4 ACGU Hist. 40, p. 213–214.

5 Mint a már említett Wolfradt, vagy a magyar Lósy Imre esetében. Uo., p. 220–221 és 223.

6 A *Liber Ord.* 1622. márc. 26-ai bejegyzésében. ACGU Hist. 40, p. 269.

7 Uo., p. 301.

leszenteltek hosszúra nyúlt névsora az aktuális bizonylat hátoldalán folytatódott és onnan került bemásolásra.[8]

E szükséges forráskritikai észrevételek után tehetjük fel végre kérdést, miben is ragadható meg az anyakönyv történeti forrásértéke. Ha azt várjuk, hogy adataitól az Örök Város, mint szakrális, rituális tér gazdagabban jelenik meg előttünk, némileg csalódnunk kell. Ugyanez mondható el, ha a város és a kollégium, a Kúria és a kollégisták interakcióiról várunk különleges információkat. A szentelések fő helyszíne mindvégig a Lateráni-székesegyház, legyen szó akár a kisebb, akár a nagyobb rendekről. A szentelő személye rendre a pápai római bíboros vikáriusának helyettesítője, az úgynevezett *vicesgerens*.[9] 1607-től például Cesare Fedele salonai, az 1622-től Alessandro Bosco carinolai majd geracei, majd 1628–1632 között Antonio Ricculi belcastrói püspök szolgáltatta ki az egyházi rend szentségét. 1599–1604 között kivételesen Leonardo Abel sidoni, majd 1632-től Givoanni Battista Scannaroli ugyancsak sidoni c. püspök az állandó szentelő.[10] Ők mint segédpüspökök működtek közre, lévén, hogy sem Berlingiero Gessi, sem Antonio Tornielli *vicesgerens* nem volt püspökké szentelve.[11] Hasonló megoldást találunk Ascanio Rivaldi esetében, aki helyett rendszerint Pietro Francesco Filonardi anagni püspök végezte az ordinációkat.[12]

A szokatlannak tűnő jelenséget – mármint, hogy a *vicegerente* nem felszentelt püspök, részben az magyarázza, hogy a vikáriusi helytartó nemcsak szentelési, hanem széleskörű igazgatási feladatokat is ellátott. Székhelyéül más kúriai hivatalokkal együtt a Bernini által tervezett *Palazzo del Ospizio Apostolico in Montecitorio (Curia Innocenziana)* szolgált a 17. századvégétől, idővel külön palotája lett a közeli Piazza Colonnán *(Palazzo del Vicegerente).*[13] A *vicegerente* a római bíboros vikáriusnak így is csupán az egyik, első számú helyettesítője volt. Őmellette a *lugotenente civile* és a *giudice criminale* segítette még Róma és a római egyházmegye egyházkormányzatát.[14]

[8] *„Eodem die cum retroscriptis in altera facie".* ACGU Hist. 40, p. 374.

[9] A római bíboros vikáriusok helytartói intézményének kifejlődésére a *vicegerentes* proszopográfiájával: DEL RE, N. *Il vicegerente del vicariato di Roma*, Roma 1976, 9skk és 42skk; valamint WEBER, CH. *Der Vicegerente des Vikariates von Rom im 17. Jahrhundert und seine „größte Plage". Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der Kurie*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 80 (1994), 301–354.
A szentelési anyakönyvben szereplő *vicegerenti* adatai: Del Re, *Il vicegerente* 51–64, illetve csak 1627-től: WEBER, CH. *Die ältesten päpstlichen Staatshandbücher. Elenchus Congregationum, Tribunalium et Collegiorum Urbis (1629–1714)* (RQ Supplementheft 45). Rom–Freiburg–Wien 1991, 175.

[10] Vö. például ACGU Hist. 40, p. 220. 261. 270. 289. 302. Scannaroli egészen 1644-ig végzi folyamatosan a szenteléseket, jóllehet Torniellivel ellentétben Giovanni Battista Altieri *vicegerente* (1637–1643) felszentelt püspök volt. Scannaroli 1651-ig ezt követően is fel-feltűnik a szentelési matrikulában.

[11] Tornielli esetében a problémát és megoldását említi Del Re, *Il vicegerente*, 14. 40. 55. Gessi esetében ezt elmulasztja (i.m., 52), csupán Leonardo Abel segédpüspökségét említi általánosságban arra az esetre, ha a vicegerente nem volt felszentelt püspök (i.m., 13).

[12] ACGU Hist. 40, p. 345–350a. DEL RE, N. *Il vicegerente* a problémára utalásszinten sem tér ki.

[13] DEL RE, N. *Il vicegerente*, 17.

[14] Vö. ROCCIOLO, D. *Il tribunale del cardinal Vicario e la città. Brevi note tratte dall'opera di Nicolò Antonio Cuggiò*, Roma Moderna e Contemporanea 5 (1997) 175–184; Klaus Jaitner, *Der Hof Clemens' VIII. (1592–1605). Eine Prosopographie*, Quellen und Forschungen aus Italie-

A felsorolt kivételeket és az alkalmi helyettesítőket leszámítva a 17. század derekától is a *vicesgerentes* nevei sorakoznak a Német–Magyar Kollégium szentelési anyakönyvében. Így Alfonso Sacrati comacchiói, Alessandro Vittrice alatri, Alessandro Argoli veroli, Marcello Anania nepi és sutri püspök.[15] Őket két címzetes főpap, Marcantonio degli Oddi gerapoli püspök és Ottaviano Carafa patrasi érsek, illetve Marco Gallio rimini püspök zárja, aki kölni és nápolyi nunciatúrája között 1666–1667 között töltötte be a hivatalt.[16] Hosszabb állandóságot Giacomo de'Angeli urbinói érsek színrelépése jelent, aki egészen 1686. évi bíborosi kinevezéséig volt a mindenkori pápa római vikáriusának helyettesítője. Neve állandó szereplője a szentelési bejegyzéseknek. egészen.[17] Őt követően 1713-ig még további hat *vicegerente* adta fel római vikariátus keretében az egyházi rend különféle fokozatait a magyar és német növendékeknek.[18] A szentelő vikáriusi helytartók közül többen elvileg rezidenciaköztelezettséggel járó püspökségek élén álltak, Sacrati és de'Angeli úgy tartotta meg comacchiói, illetve urbinói címét, hogy évjáradék fejében korábban lemondtak egyházmegyéjük vezetéséről *(resignatio in favorem)*. Mindez inkább a fiatal klerikusok kánonjogi, javadalomszerzési ismereteit fejlesztette, semmint spirituális élményeit gazdagította az Örök Városban.

A germanikusok liturgikus promóciói a jelek szerint sokkal inkább mint kötelező, a középkori tradíciót[19] szervesen folytató, a területileg illetékes ordinariátus által felügyelt rutinesemények jelennek meg a szemünk előtt, semmint a tridentiánus barokk katolicizmus ikonikus eseményei. Alapvetően követték az időbeli korlátokra vonatkozó középkori előírásokat. A nyilvános liturgikus eseményekre mindig az előírt „kántorböjti" időszakokban *(ieiunia quatuor temporum)*, vagyis a Hamvazószerda, Pünkösd, Szent Kereszt-felmagasztalása, illetve Szent Lúcia ünnepét követő napokon tartották őket. A hivatali, adminisztratív karaktert erősíti az eseményt hitelesítő közjegyzői jelenlét, melyet a szentelési anyakönyv az 1660-as évekig rögzít. 1607-től Pietro Romaulo neve tűnik fel rendszeresen, 1610–1616 között Pietro Mazziotti az állandó közjegyző, 1616–1641 között Odoardo Tibaldeschi, majd őt Giuseppe Pallamolla követi, aki 1660-ban tűnik el a bejegyzésekből.[20] Őutána a protokollum már csak a szentelő nevét adja meg. A spoletói származású Tibaldeschi lett a XV. Gergely által 1621 egyben felállított kúriai közjegyzőség vezetője, melynek joga és kötelessége a püspökkinevezések római

nischen Archiven und Bibliotheken 84 (2004) 137–331, 264–265. A vikariátus vallási, lelki élet szervezésében játszott szerepére: ROCCIOLO, D. *La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l'Ottocento*, Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla (Storia d'Italia. Annali 16), a cura di Luigi Fiorani–Adriano Prosperi. Torino 2000, 267–394.

15 ACGU Hist. 40, p. 335–360.

16 ACGU Hist. 40, p. 364–383.

17 Vö. például ACGU Hist. 40, p. 302. 335. 382. 385. 413b.

18 Stephano Menatti, Orazio Fortunato, Sperello Seperelli, Domenico Belsario de Bellis, Domenico de Zaoli, Niccolò Caracciolo. például ACGU Hist. 40, p. 423skk

19 A középkorvégi római szentelésekre lásd: FEDELES, T. (kiad.), *Ordinationum documenta pontificia de Regnis Sacrae Coronae Hungariae (1426–1523). Ex Libris Formatarum Camerae Apostolicae.* (CVH I/18). Budapest–Róma 2021, különösen LXVII–LXXVI.

20 ACGU Hist. 40, 244. 255. 326. 371. Tibaldeschi már 1616. márc. 18-án is feltűnik, mint helyettes. Uo. 248.

kánoni kivizsgálási eljárásaiban a jegyzőkönyvek elkészítése és másolataik őrzése.[21] Ennek nyomán feltételezzük, hogy többi a közjegyző sem a Német–Magyar Kollégium, hanem a római Kúria – többek között a vikariátus – szolgálatában állt.

A *vicegerenti*, vagyis a római bíboros vikáriusok helyettesítői mellett számos egyéb, alkalmi szentelő főpap is előtűnik az anyakönyvben. Számuk érthető módon a tisztség átmeneti megüresedésekor növekszik meg a *Liber. Ord.* lapjain. Leginkább a *vicesgerens* esetenkénti akadályoztatása esetén jutottak szerephez.[22] A már eddig említett állandó helyettes római segédpüspökök mellett 1607-ben többször szentelt Pietro Cedolini,[23] illetve a század második felében Gregorio Carducci, aki 1655-ben és három évtized múltán, 1685–1686-ban is feltűnik.[24] Az alkalmi szentelők közül Sebastiano Ghislieri strongoli, Giovanni Granafei alessanói püspököt, illetve Prospero Bottini myrai c. érseket említjük névszerint 1605, 1655 és 1685-ből.[25] Általában az az általános érvényű megfigyelés mondható ki, hogy „vendégszentelők" előfordulása a Lateránon kívüli helyeken, a nem az előírt kánoni időkben végzett szentelések során a gyakoribb.[26]

Ezek a helyszínek mindenekelőtt a Kollégium Mária-kongregációjának kápolnája, a quirináli *S. Andrea* (a jezsuiták római *domus probationis* mellett), a *S. Apollinaris* és sekrestyéje. Az első években rendszeresen feltűnik a *S. Maria in Aquino* és a *S. Maria Magdalena* is, nyilván mivel közel feküdtek a Kollégiumhoz. Utóbbi és oratóriuma a későbbiekben is elő-előkerül. Ugyanez mondható el a *Cancelleria Apostolica* palotájában található *San Lorenzo in Damasó*ról. A későbbi bejegyzésekben többször feltűnik a vatikáni *Santa Anna*, valamint a piaristák temploma, illetve 1698–1706 között rendkívüli gyakorisággal a lazaristák *(„patres missionis")* rendháza, pontosabban annak kápolnája. Emellett alkalmanként többek között a következő templomokkal találkozunk még a bejegyzésekben: *S. Maria della Purità*, *S. Marta*, *S. Agnese in Agone*, *S. Cosimato*, *S. Rufina (a Transtervere), Chiesa di Santa Croce dei Lucchesi, S. Andrea della Valle*, *Oratorio S. Filippo Neri*, *S. Maria Vallicella*, a *via Giulián* álló *S. Maria del Suffragio*, talán a pálos templomocska is a *S. Pudenz*iana szomszédságában.[27] Rendkívül érdekes mozzanatnak

[21] Vö. RITZLER, R. *Bischöfliche Informativprozesse im Archiv der Datarie*, RQ 50 (1955) 95–101; *Die bischöflichen Informativprozesse in den „Processus Consistoriales" im Archiv des Kardinalkollegs bis 1907*, RHM 2 (1957/58) 204–220. A jegyzőség és levéltára 1754-ban a *Dataria Apostolica* alárendeltségébe került.

[22] Akik nyilván a római vikariátus előzetes engedélyével végezték a szentelést. Ilyen felhatalmazásra ugyanakkor az anyakönyvben csupán elvétve találunk utalást. Vö. például ACGU Hist. 40, p. 268 *(„Die 18 Septembris 1621. In eccl. Lateran. a Hieronimo Ricciulo ep. ad id specialiter deputato")* és 570 *(„Die 2 Ianuarii 1611… de licentia episcopi Fidelii vicesgerentis")*. Utóbbi azért érdekes, mert ekkor a szentelő Robert Bellarmino volt, akinek bíborosi kiváltságai okán elvileg nem lett volna szüksége a vikariátus jóváhagyására.

[23] A lesinai (Pharen.) ordinárius szentelési bejegyzéseire lásd például ACGU Hist. 40, p. 234–236.

[24] Valva és Sulmona püspökének bejegyzései: ACGU Hist. 40, p. 361 és 420. 422.

[25] ACGU Hist. 40, p. 231. 360–361. 421. További példák a magyar növendékek szentelési adatainak közlésénél.

[26] Bár ellentétes példák is adódnak, nem is kevés. De inkább arra, hogy a *vicegerente* nem a Lateránban szentel. A római székesegyházban viszonylag ritkán, s leginkább a tisztség átmeneti üresedésekor tűnik fel vendégszentelő a *Liber Ord.* (ACGU Hist. 40) lapjain.

[27] A felsorolás csupán szemléltető jellegű. Itt külön hivatkozásokat nem adunk, lásd majd a magyar vonatkozású szentelési bejegyzések publikálását. Megjegyzendő, hogy a piaristák templomában

tartjuk, hogy a *Collegio Romano* Szent Ignácnak dedikált templomában, mindösszesze három magyar szentelésről maradt fenn bejegyzés 1657-ből és 1658-ból,[28] az *Il Gesú* esetében pedig egyről sem.

Úgy véljük, a rendkívüli szentelési időpontokat a véges római jelenléthez kötött hallgatói igények alakíthatták, és a helyszínek ezekhez az időpontokhoz és részben talán a helyettesítő szentelő főpapok személyhez kapcsolódhattak. Álljon itt tényleges, nyilvánvaló példa igazolásul. Jaklin Balázsé, akit 1667. július 31-én szentelt fel a konventuális ferences Bonaventura Teoli címzetes érsek a *Dodici Apostoli*-kolostor kápolnájában.[29] Jaklin szeptember 20-án már elbocsátóját kapta a kollégiumból, és szentelése valamint indulása között szokás szerint még meg kellett szerveznie Rómában első miséjét. Jaklin esetében egyébiránt ránk maradtak eredeti szentelési bizonyítványai is. A Marzio Ginetti bíboros által kiadott, egyedi adatokkal kitöltött formanyomtatványok információi mindenben megegyeznek a szentelési anyakönyvek bejegyzéseivel.[30]

A 17. század első évtizedében rendszeres főként a kisebb rendek feladása magánkápolnákban, és az előírt kánoni időkön kívül. Az *extra tempora* szentelések száma VII. Sándor pápa pontifikátusától, az 1650-es évek második felétől növekedett meg ismét a *Liber Ord.* bejegyzéseiben. Ezeket is rendre a *vicegerente* végezte, és sokszor a saját magánkápolnájában.[31] Mindez a szentelési cselekmények adminisztratív jellegének (vissza)erősödését mutatja számunkra. Annak ellenére, hogy a szentelések rendszerint csoportosak voltak, az egyházi rend adott fokozatára egyszerre léptették elő az arra korban, tanulmányokban és erkölcsökben alkalmas magyar és német növendékeket, az alkalmaknak nem volt közösségi identitásteremtő jellege, vagy egyedi különlegessége. Legalábbis a szentelési anyakönyv bejegyzései alapján így tűnik.

Ellenkező előjelű példát roppant keveset találunk. Hangsúlyos kivétel Pázmány Péter esete, aki erős politikai feszültségekkel terhelt római császári követjárása idején is fontosnak tartotta, hogy az általa Rómába küldött növendékek közül személyesen szenteljen az Örök Városban. Pázmány a követség alatt a *Piazza Colonná*n, a néhai Fabrizio Veralli bíboros palotájában lakott. Ennek magánkápolnájában szentelte pappá a Thurzó-leszármazott Jakusith Györgyöt Sebastian Wollinger konstanzi egyházmegyés növendék társaságában, és adta fel a kisebb rendeket Bosnyák Istvánnak, akit egy évtized múlva már az udvari magyar kancellár hivatalában találunk.[32] Jakusithot ezt megelőzően, 1632. január 18-án Marnavich Tomkó János boszniai püspök, Pázmány egyik római ágense szentelte diakónussá a Kollégium kápolnájában.[33] Hasonló példát, vagyis hogy

(vö. például ACGU Hist. 40, p. 309) nem volt sosem magyar szentelés, de ez nyilván a véletlen műve.

28 ACGU Hist. 40, p. 365. 367. 421.

29 ACGU Hist. 40, p. 383.

30 AAV P. Vienna, n. 243.

31 Az eljárás megfelelt például a bérmálások rendjének. A *confirmatio* szentségét Pünkösd és Péter-Pál főünnepe közötti időszakban a *vicegerente* nyilvánosan adta fel a Lateránban, egyébként pedig magánkápolnájában szolgáltatta ki. DEL RE, N. *Il vicegerente*, 18.

32 ACGU Hist. 40, p. 302.

33 ACGU Hist. 40, p. 301.

Rómában tartózkodó Habsburg-követ szenteljen még egyet találunk. 1621. szept. 8-án Weinperger breslaui segédpüspök, Lipót főherceg római képviselője bérmált és szentelt német növendékeket a Kollégium kápolnájában.[34]

Csak elvétve találkozunk azzal, hogy a római Kúria valamely előkelő, kiemelkedő személyisége végezte volna a germanikusok szentelését. Az egyedüli kivételt a jezsuita Roberto Bellarmino jelenti. Vele többször is találkozunk a bejegyzésekben. Otthonában ő adta fel a kisebb rendek közül az *exorcizatus*t Melchior Inchoffernek 1606-ban, ugyanekkor és ugyanott egy német alszer-, illetve szerpapot is szentelt. 1611-ben a Kollégium kápolnájában három magyart, Maurovich Mihályt, Pisztes Tóbiást és Ramocsaházy Mihályt avatta lektorrá. Igazi kuriózum, hogy a liège-i Girardus Vossius-t *in Collegio Anglicano* szentelte pappá 1615-ben. Utoljára 1617-ben tűnik fel, amikor is a *Collegio Romano* kápolnájában ordinált áldozópappá két német növendéket.[35] Mellett egy alkalommal tűnik fel a Szent Római Birodalom protektora, Ottavio Paravicino bíboros. Himmelreich Györgyöt, a pannonhalmi főapáti cím későbbi birtokosát szentelte diakónussá 1607-ben.[36] Ritka kivételként tekinthetünk arra, ha maga a bíboros vikárius szentelt. Ilyen alkalom volt 1684 Nagyszombatja, amikor is a tisztséget öt pápa alatt, közel negyven évig betöltő Gaspare Carpegna bíboros részesített három német növendéket a szerpapságban.[37] Az intézményt felügyelő protektor bíborosok és a növendékek szentelései között sem mutatható ki említhető kapcsolat.

A papszentelések rutinjellegével ellentétben ugyanakkor kiemeltebb szerepet kapott a volt növendékek püspökké szentelése. Ilyenekre nyilván motivációs szándékkal került sor a Kollégium templomában a növendékek előtt. Az anyakönyvi bejegyzésekben ezeket is megtaláljuk. Mint például Franz Iohann von Prasperg konstanzi segédpüspök felszentelését a megarai címre. A *S. Apollinaré*ban 1641. december 22-én tartott esemény főcelebránsa Ciriaco Rocci bíboros, volt bécsi apostoli nuncius volt.[38] A már előkerült Jakusith Györgyöt ugyanott szentelte egri püspökké Giovanni Battista Scannaroli római segédpüspök 1645. szeptember 21-én, mindössze három nappal a pápai konzisztórium döntését követően.[39] Jakusith III. Ferdinánd és a magyar rendek követeként tartózkodott Rómában. Az aktus egyúttal egy hosszas egyházpolitikai küzdelem lezárását is jelentette Magyarország és az Apostoli Szék között.[40]

---

34 ACGU Hist. 40, p. 267. (A *Liber Ord.* szerint Winperger keresztneve *Carolus*, a konizisztoriális iratokban azonban *Stephanus*. HC IV, 254.)

35 ACGU Hist. 40, p. 231. 233. 570. 246. 255. A bejegyzésben kivételesen csupán az év szerepel. A két növendék: Michael Hugelbergh (Curien.) és Matthias Kinchius (Colonien.).

36 ACGU Hist. 40, p. 563.

37 ACGU Hist. 40, p. 418 Neve még pár alkalommal feltűnik a *Liber Ord.*-ban (p. 402. 430. 442), de hosszú szolgálati idejéhez képest a Carpegna által végzett szentelések száma így is elenyésző. 1603 tavaszán Girolamo Rusticucci (1588–1603 között a bíboros vikárius) palotája az akolitusavatás helyszíne. Uo., p. 227.

38 ACGU Hist. 40, p. 329. Prasperget ezt megelőzően 1641. dec. 16-án proponálták a konzisztóriumban. HC IV, 161–162 és 237. – A Kollégium növendékeként 1635. márc. 3-án szentelték fel a Lateránban. ACGU Hist. 40, p. 311. Kánoni kivizsgálási jegyzőkönyve a számára kiadott szentelési bizonylatokat is megőrizte az utókor számára. HC IV, 237.

39 ACGU Hist. 40, p. 339; HC IV, 73.

40 Vö. TUSOR, P. *Jakusith György római követjárása 1644–45-ben. A magyar rendek kísérlete*

Mindezek számbavétele után a *Collegium Germanicum et Hungaricum* szentelési anyakönyvének jelentőségét részben intézménytörténeti téren tudjuk diagnosztizálni. Schmidt szerint az 1630-as évektől a német hallgatók vonatkozásában pótolja a beiratkozási anyakönyvek hiányosságait.[41] Magyar viszonylatban ilyennel alig találkoztunk, az egyedüli kivétel Inchoffer Menyhért, illetve Bujtul György esete 1604-1606, illetve 1607–1608-ból.[42] Az ellenkezőjét is csak kevés esetben állíthatjuk. Vagyis Veress Endre forráskiadásában alig találunk olyan hallgatót, aki felszentelt szer- vagy áldozópapként távozott az Örök Városból, mégsincs említés róla a szentelési anyakönyvben.[43] A beiratkozási és szentelési matrikulák adatai szinte kivétel nélkül korrelálnak egymással: az egyházi rend nélkül érkezők első említése a szentelési anyakönyvben a tonzúra és a kisebb rendek felvételével történik; az *ordines minores* birtokában érkezők pedig az alszerpapságnál tűnnek fel.[44] A kezdeti éveket leszámítva az adatok rendre hiánytalanok és ellentmondásmentesek. Ha egy növendéknél például megtalálható az első tonzúra felvétele és a papszentelés is, akkor az összes többi szentelési dátum sem hiányzik.[45] Elenyésző számban fordul elő ugyanazon *ordo* kétszeri kiszolgáltatása, mint például Márkházy György esztergomi főgyegyhámegyés növendék esetében, akinek 1645–1646-ból két diakónusszentelését hozza a *Liber Ord.* Ilyen esetben inkább valamilyen, a korábbi szentelést érvénytelenné tévő körülményre, semmint adminisztrációs hibára gyanakszunk.[46]

Megfejthetetlen viszont számunkra, hogy míg az esetek többségében egyszerre adták fel a kisebb rendeket, elő-elő fordul az is, hogy ez részletekben történt. Sőt a 17. század első két évtizedében szinte mindig külön-külön szolgáltatták ki

a Szentszék bevonására a török és az erdélyi protestantizmus elleni fegyveres harcba, Hadtörténelmi Közlemények 113 (2000), 237–268.

41 SCHMIDT, P. *Das Collegium Germanicum*, i.h.

42 ACGU Hist. 40, p. 231 és 235bis. Veress Endrével ellentétben azonban az újabb rendtörténeti kutatás tud e két jezsuita kollégiumi éveiről. (Veress, *Matr.*, 26 csak Bujtul második időszakát hozza.)

43 A 17. század első évtizedéből két példa: Franciscus Albinus, Iacobus Czeglédy. VERESS, E. *Matr.*, 13. 14. További szentelési információk a római vikariátus levéltárától várhatók. A kutatásnak az Archivio Storico del Vicariato (di Roma), Fondo delle Ordinazioni köteteire kell majd irányulnia. DEL RE innen idézi például: Ordinationes generales et particulares, vol. 1570–1575. 1588–1607. 1588–1595 (*Il vicegerente*, 13–14, 14–15. j.). Vö. CVH I/18, lxvi is.

44 A ritka kivételek egyike 1687-ből az esztergomi Bellosich Jánosé. ACGU Hist. 40, p. 423. Ő vélhetően a négy kisebb rend birtokában érkezhetett Rómába, hiszen már beiratkozása hónapjában szubdiakónussá szentelték, Veressnél azonban (*Matr.*, 84–85) csak a *prima tonsura* szerepel. Lásd Pataki Ferenc példáját is 1705–1707-ből, akinek *subdiaconatus*a bejegyzését nem találtuk. ACGU Hist. 40, 457–460. Ez vagy VERESS forrásainak, vagy a *Liber Ord.*-nak (netalán a rendelkezésünkre álló fénymásolatnak) a hiányossága. Felfigyelhetünk még Bolya András és Kapronczay János eseteire is, akik VERESSnél (*Matr.*, 31) a négy kisebb rend birtokában iratkoztak be, mégis kiszolgáltatták ezeket nekik 1628. jún. 27-én. ACGU Hist. 40, p. 291. Idézhetjük továbbá Zichy Györgyöt. Az ő korábbi szentelési adatai annak ellenére hiányoznak az anyakönyvből (vö. uo., 347–354), hogy azokat biztosan Rómában kaphatta meg. 20 évesen érkezett oda 1648-ban, és a logikával kezdte tanulmányait (VERESS, E. *Matr.*, 49).

45 A számos példa közül lásd Pálffy Tamás későbbi csanádi, váci, egri, végül nyitrai püspök és kancellár adatait, 1642–1643 és 1645. ACGU Hist. 40, 329. 331. 332. 338. A csekély kivételek egyike 1685-ből az esztergomi főegyházmegyés Ravasz Istváné, akinek diakónusszentelése hiányzik. Uo., p. 420.

46 ACGU Hist. 40, p. 339 és 340. Vö. 477–478 is.

az *ordines minores*-t eljárás, később ez már ritka kivételnek számít.[47] Könnyen értelmezhető viszont az, hogy a 17. század második felétől miért csökken a kisebb rendek római kiszolgáltatása a korábbi időszakhoz képest. A legtöbben ugyanis már ezek birtokában érkeztek az Örök Városba. A magyarországi viszonyok alakulása, a felszentelt, rezideáló megyéspüspökök számának stabilizálódása ugyanis már lehetővé tették a kisebb otthoni feladását, s megelőzően a filozófiai tanulmányok elvégzését.

A szentelési matrikula intézménytörténeti jelentőségét összegezve azt mondhatjuk, hogy érdemben nem módosítja az eddigi kutatás által kialakított képet. A növendékek és az Örök Város interakcióinak fontosabb alkalmai továbbra is a többek között a pápai kápolnában tartott prédikációk, nyilvános tézisvédések számítottak.[48] A papszentelés vonatkozásában az első szentmisének lehetett nagyobb publicitása, erre illendő volt például kórust, zenészeket fogadni.[49] Schmidt fentebb idézett megállapításával[50] ellentétben az mondhatjuk, hogy a beiratkozott magyar hallgatók közül, aki elvégezte teológiai tanulmányait, az esetek túlnyomó többségében pappá szentelve hagyta el az Örök Várost. A 17. század végén Esterházy Imre és Kollonich Zsigmond inkább kivételnek számít, ők diakónusként tértek haza 1687-ben, illetve 1699-ben.[51] Utóbbit Bécsben az 1700-as jubileumi Szentév során rokona, Kollonich Lipót szentelte pappá, mely tény akár magyarázatul is szolgálhat a római szentelés elmaradására. A római *ordinatio* tényét a kortársak is számon tartották, a kánoni kivizsgálási eljárások tanúi rendre megemlékeznek róla.[52]

Leginkább számottevőnek mindazonáltal a bejegyzések proszopográfiai és biográfiai forrásértékét találhatjuk. A máshonnan csak elvétve kinyerhető papszentelési adatok[53] *par excellence* kiemelt információi egy történeti életpályának.

---

47 Lásd a magyar növendékek szentelési bejegyzéseinek a CVH-ban megjelenő kivonatait.

48 Vö. VERESS, E. *Olasz egyetemeken*, 277–293.

49 Lásd Pálffy Tamásnak a kutatás által régóta ismert levelét e tárgyban: JEDLICSKA, P. *Eredeti részletek gróf Pálffy család okmánytárához 1401-1653. A gróf Pálffyak életrajzi adataival.* Budapest 1910, n. 778. Míg Pálffy 1644. október 2-ai levelében papszentelése kapcsán primíciáját említi, és illendő bemutatásához pénzt kért, alszerpappá szentelésével kapcsolatban 1643. ápr. 5-én csupán annyit ír, hogy ezentúl már végeznie kell a breviáriumot. Uo., n. 726.

50 SCHMIDT, P. *Das Collegium Germanicum*, 104–105 és 209–210.

51 ACGU Hist. 40, p. 421. 423. 442.

52 Vö. például AAV P. Vienna, n. 26. 29. 56. 95. 96. 160. 188. 212. 270; AAV Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 100, fol. 317–334. 1707-ben már Esterházy Imréről is úgy tudja váci püspöki processzusának tanúja, hogy szintén az Örök Városban szentelték pappá, noha diakónusként távozott onnan húsz évvel korábban. P. Vienna, n. 308. – Fontos megfigyelésünk, hogy a papszentelés nem feltétlenül a teológiai tanulmányok végén, az Örök Város elhagyása előtt ment végbe. A már előkerült Bellosich János, valamint Istvánffy János mindketten még csupán harmadik éves teológusok lehettek pappá szentelésükkor, s csak 1689. máj. 2-án, illetve aug. 28-án távoztak a Kollégiumból, mégis már korán, 1687. nov. 9-én felszentelték őket. ACGU Hist. 40, p. 424; VERESS, E. *Matr.*, 84–85.

53 Kitekintés gyanánt jegyezzük meg, hogy a bécsi egyházmegye szintén a 16. század végétől őriz szentelési adatokat. A Pázmáneum növendékei esetében ezeket FAZEKAS István hasznosította. Vö. *A* bécsi Pázmáneum magyarországi hallgatói 1623–1918 (1951). Budapest 2003. Szintén neki köszönhetően említhetjük meg, hogy az esztergomi főegyházmegyének két 17. századi szentelési matrikulája ismert, 1622–1633-ból és az 1685 utáni évekből. Prímási Levéltár, Archivum Ecclesiasticum Vetus, I, n. 2168; Főszékesegyházi Könyvtár, ms. I.306.

Egyúttal segítik tudatosítani az inkább köz- és művelődéstörténeti szerepük kapcsán a történeti emlékezetben megőrzött szereplők konfesszionális karakterét a felekezetszerveződés korából, akár a német, akár a magyar növendékek esetében. Utóbbiak között ott találjuk három Pázmány-utód esztergomi érsek, Lósy Imre, Lippay és Szelepchény György[54] és számos egyéb főpap adatait. Közülük itt a Bosnyák István, Szegedy Ferenc, Pálffy Tamás, Gubasóczy János és Jaklin Balázs bécsi udvari magyar kancellárok nevét említjük befejezésül.[55] S persze a magyar nemzeti történeti tudatban kiemelkedő helyen álló Telekessy Istvánét, aki egri püspökként egyedül állt II. Rákóczi Ferenc fejedelemnek a spanyol örökösödési háború erőterében folytatott Habsburg-ellenes rendi küzdelme mellé.[56] A hivatalos egyházi emlékezetben kiemelt helyet elfoglaló, a három kassai vértanú egyikeként 1905-ben boldoggá, majd 1995-ben szentté avatott Kőrösi Márk esztergomi kanonoknak a tonzúra 1612. évi felvételétől kezdve az 1615. áprilisi papszentelésig bezárólag az összes szentelési adata megismerhetővé válik.[57]

A római nemzeti, pontosabban „külföldi" kollégiumokról folytatott nemzetközi kutatás kiváló alkalmat és ösztönzést jelent arra, hogy legalább a magyar adatokat kivonatos közlés formájában a történeti kutatás használatára bocsássuk.[58]

Rímske Nemecko-uhorské kolégium a jeho ordinačná kniha

Dejiny rímskych národných kolégií, ktoré poznáme pod menom Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum boli spracované mnohými autormi. Prvýkrát dejiny nemeckého kolégia napísal po nemecky Andreas Steinhuber, po maďarsky Endre Veress. Najnovšiu syntézu o dejinách tejto ustanovizne napísal pri príležitosti jeho 450. jubilea Peter Walter. Prehľad historiografie ukazuje, že dejiny Kolégia boli písané hlavne syntetizujúcim prístupom. Nové možnosti pre výskum poskytuje analytický prístup, najmä využitím bohatého archívu. Doteraz ostali mimo hlbšieho záujmu historikov tzv. ordinančné knihy s presným názvom „Liber, in quo scribuntur Alumni Collegÿ Germanici et Vngarici, qui praemisso examine et approbatione aliquo initiantur Ordine". Kódex má na stranách 1–185 záznamy podľa krstných mien, orientácii pomáha podrobný menný register. Prvý záznam pochádza z roku 1597. Následne sa mení konštrucia textu a záznamy sú viazané k ordinančným miestam a udalostiam. Posledný záznam v knihe je z roku 1713. Na konci práce je osobité kompendium, kde sú zaznamenané mená osôb, ktoré úspešne zložili ordinačné skúšky. Samozrejme práca nesie znaky rukopisu viacerých zapisovateľov, zväčša po desať- prípadne dvad-

[54] Legújabb életrajzuk: TUSOR, P. *Lósy, Lippay, Szelepchény. Három mikrobiográfia a kora újkorból (Vatikáni jegyzőkönyveik közlésével, 1625–1666).* Budapest–Róma 2022.

[55] Rájuk legújabban lásd: FAZEKAS, I. A magyar udvari kancellária és hivatalnokai 1527–1690 között (Magyar Történelmi Emlékek. Értekezések). Budapest 2021, 175skk és 314skk.

[56] Telekessyre legújabb további irodalommal: MIHALIK, B. V. *Telekessy István csanádi püspöki kinevezése. Források a firenzei Medici-levéltárból (1696)*, Magyarország és a római Szentszék III (Exquisitae lucubrationes Cornelio Szovák amicabiliter dicatae) (CVH I/21), szerk. Tusor Péter–Kanász Viktor. Budapest 2022, 265–276.

[57] ACGU Hist. 40 (*Liber. Ord.*), p. 574–578 és 245.

[58] Lásd a magyar növendékek szentelési bejegyzéseinek a CVH-ban megjelenő kivonatait.

saťročných intervaloch sa menil zapisovateľ. Kritika textu ukazuje, že do textu sa dopĺňali informácie aj dodatočne. Význam tohto prameňa je v tom, že dokáže poskytnúť informácie o študentoch v prípade, že nie sú zapísaní v matričných knihách školy. Je to najmä v prípade nemeckých študentov. Študenti z Uhorska sú starostlivo vedení v obidvoch záznamoch, ktoré korelujú. Práca je využiteľná najmä ako prozopografické a biografické dielo. V štúdii sú ďalšie podrobnosti a fakty o tomto zaujímavom a cennom prameni.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

ČORBOVA KRONIKA – SVEDECTVO O CHOLEROVEJ EPIDÉMII Z ROKU 1831 Z HISTORICKÉHO A JAZYKOVÉHO HĽADISKA*

Peter KARPINSKÝ – Lucia ŠTEFLOVÁ

Čorba's chronicle – testimony of cholera the epidemic of 1831 from a historical and language point of view

Andrej Čorba (Csorba) was born on September 17. 1770 in Chmeľov. He studied at the Prešov College and for a while also studied as a painter in Vienna. As a priest, he worked in the church choir in Žehňa. He worked in Hanušovce nad Topľou from 1821 until his death in 1845. Andrej Čorba is one of the personalities who contributed to the cultural development of his region with his spiritual and literary activities. Thanks to his literary talent, an extraordinary chronicle in verse was created, mapping the complex events connected with cholera, which he captured as an eyewitness, and for this reason, his work has an irreplaceable narrative value. It is unique written in verses. The manuscript is one of the first historical documents written in the Šariš dialect. From a linguistic point of view, this chronicle represents an interesting structure combining several forms of language, which results from the intentionality of the text (its focus on a wide readership), the dominant documentation function, but also secondary enlightening, aesthetic and ethical functions, while the author himself cannot be forgotten and bilingualism influenced by his East Slovak origin and evangelical confession.

Keywords: *Čorba's chronicle, Andrej Čorba, Šariš, cholera, evangelical priest.*

K chorobám, ktoré v priebehu 19. storočia trápili obyvateľstvo Európy, môžeme jednoznačne zaradiť choleru, ktorá v roku 1831 zasiahla aj rozsiahle územia Uhorska vrátane časti dnešného Slovenska. Cholera decimovala obyvateľstvo bez ohľadu na sociálne postavenie, majetkové zázemie, vzdelanie či vierovyznanie. Avšak práve samotní predstavitelia cirkví v Uhorsku zohrali dôležitú úlohu v procese šírenia protiepidemických opatrení. Evanjelická cirkev a. v. a jej predstavitelia neboli výnimkou. O tom, že v týchto časoch zohrali významnú úlohu kňazi, niet pochýb.[1] Evanjelickí kňazi prichádzali do kontaktu s nakazenými pacientmi, pomáhali s proticholerovými opatreniami. O dopade cholery v roku 1831 na evan-

* Štúdia vznikla ako grantový výstup v rámci projektu APVV-20-0613 Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí.

1 Svedčí o tom aj napríklad zmienka v protokole z evanjelického Banského dištriktu z roku 1874 o ocenení konkrétnych farárov, ktorí sa nejakým spôsobom vyznamenali v tomto epidemickom období. Môžeme spomenúť farára z Kovačice (dnes obec v Srbsku) Gyula Ambrőzyho, ktorý bol vyznamenaný zlatým záslužným krížom s korunou za pomoc pri organizácii pohraničnej stráže, alebo farára z Hajdušice (dnes obec v Srbsku) Emila Kolényiho, ktorý bol ocenený vládou za jeho obetavé úsilie pri práci okolo pacientov s cholerou. Bližšie: ŠTEFLOVÁ, L. Dopady cholerových epidémií na evanjelické cirkevné zbory vo svetle dištriktuálnych protokolov. In *Historia Ecclesiastica.* 2022, roč. 13, č. 2, s. 229 – 235.

jelické cirkevné zbory sa však dozvedáme z úradných cirkevných zápisníc[2] iba minimálne. Zápisnice kanonických vizitácií ani zápisnice z generálnych a dištriktuálnych konventov[3] neobsahujú podrobné informácie, ktoré by nám umožnili rekonštruovať situáciu v evanjelických cirkevných zboroch priamo po cholerovej epidémii v roku 1831 v Uhorsku. Správy o cholere predstavujú len čiastkové zmienky v rámci týchto úradných zápisníc, a preto je nevyhnutné tieto biele miesta dopĺňať iným pramenným materiálom, akým sú napríklad dobové kroniky. Autorom jednej takejto kroniky je aj evanjelický kňaz Andrej Čorba, ktorý prežil cholerovú epidémiu a cez svoje dielo podáva dobovú výpoveď o udalostiach, ktoré výrazne zasiahli Uhorsko. Kroniky predstavujú nenahraditeľný zdroj informácií, nakoľko zaznamenávajú udalosti v postupnej časovej následnosti. Vzácne sú najmä tým, že vznikali zväčša bezprostredne po významných udalostiach, a tak tieto udalosti zachytávajú pomerne podrobne.[4] Bibliografické informácie o Andrejovi Čorbovi nám poskytuje azda jeden z najdôveryhodnejších zdrojov, a tým je jeho zápis (pod číslom 17) v ordinačnej matrike prešovského superintendenta Samuela Nicolaia.[5] Tento typ zápisníc je nápomocný nielen pri zisťovaní biografických informácií o evanjelických kňazoch, ale hlavne pri overovaní už dostupných faktov. Ukazuje sa totiž, že práve komparáciou viacerých prameňov, nachádzame rôzne odchýlky či dokonca sporné údaje. Prameň, ktorý pochádza priamo z pera samotného kňaza tak môže vo viacerých prípadoch vyplniť medzery v biografii kňazov. Pri ordinovaní evanjelických kňazov[6] sa zapísali do ordinačnej matriky a tento zápis obsahoval pôvod a miesto narodenia, mená rodičov ordinovaného kňaza, štúdiá, aj s lokalitami a menami profesorov a na záver sa uvádza meno superintendenta a dátum ordinácie. Zápisy majú svoju štruktúru, no i napriek tomu sa jeden od druhého líšia, čo je spôsobené spomínaným individuálnym prístupom jednotlivých kňazov. Kým niektoré záznamy sú maximálne podrobné, niektoré majú sklony k zovšeobecňovaniu.[7]

---

2 Všetky zápisnice a protokoly, s ktorými sme pracovali, sa nachádzajú v online databáze Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove alebo v Evangélikus Országos Levéltár v Budapešti.

3 Konvent je najvyššie cirkevné zhromaždenie cirkevného zboru, seniorátu a dištriktu.

4 Bližšie ŽILKA, T. *Poetický slovník*. Bratislava : Tatran, 1984, s. 245.

5 Samuel Nicolai sa narodil v Kalinove v roku 1751. Študoval v Prešove a Tübingene. Ako evanjelický farár pôsobil v Prešove. V rokoch 1792 – 1807 bol superintendentom. Je autorom cirkevných dejín prešovského zboru. Bližšie: PETRÍK, B. (ed.). *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Bratislava : BoPo, 2001, s. 239.

6 Ordinácia znamená vysviacku na kňazský úrad, bohoslužobný výkon, ktorým sa vysvätenému kňazovi dáva právo zvestovať slovo Božie, vyučovať a prisluhovať sviatosti. Ide o všeobecné povolanie a poslanie kňazskej, kazateľskej a duchovno-pastierskej služby. Koná sa iba raz, nemôže sa opakovať, na rozdiel od inštalácie. Na Slovensku si po prijatí reformácie starší kňazi podržali starú ordináciu, mladší chodili na štúdiá i ordináciu do Nemecka. Žilinská synoda v roku 1610 udelila právo ordinácie superintendentom. Predpokladom ordinácie je náležitý vek, bezúhonný život, úspešne zložené skúšky, zákonité povolanie (vocatio) a podpis Knihy svornosti. Bližšie: PETRÍK, B. (ed.). *Evanjelická encyklopédia Slovenska*, s. 249.

7 Bližšie: ŠTEFLOVÁ, L. Evanjelickí kňazi v záznamoch matriky ordinovaných superintendenta Petra Zablera. In *Od reformácie po založenie cirkvi/A reformációtól egyházalapításig*. Eds. Peter K*ónya* – Annamária K*ónyová*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, s. 306 – 314.

Andrej Čorba (Andreas Csorba) úhľadným rukopisom do ordinačnej matriky zapísal ako miesto svojho narodenia Chmeľov v Šarišskej stolici. Narodil sa 17. septembra 1770 matke Susane Baboschovej a otcovi Michaëlovi Csorbovi.[8] Základy vzdelania získal na Prešovskom kolégiu. V zápise venoval pár riadkov viacerým osobnostiam, vďaka ktorým mohol študovať, či už išlo o mená donátorov alebo učiteľov, medzi nimi boli mená ako Ján Molitoris alebo základina od istej Joanny Trnhotzyovej. Gramatiku študoval u Thomama Petryho, syntax u subrektora Daniela Walagtnera, rétoriku u conrektora Andrea Mayera. Taktiež spomenul výborného učiteľa Jána Carlovszkého a Andrea Kralovanszkého. Spomínaný Andrea Mayer ho po ukončení štúdií navrhol, za kňaza do cirkevného zboru v Žehni (Ecclesia Zsegnensi), kam po ordinácii prešovským superintendentom Samuelom Nicolaiom aj odišiel zastával tento úrad. Andrej Čorba bol slávnostne ordinovaný 3. mája 1797.[9] Je zaujímavé, že v tomto biografickom zápise vynechal akúkoľvek informáciu o pobyte vo Viedni, kde sa venoval štúdiu maľby, nakoľko ide o všeobecne známu informáciu o jeho živote. V spomínanom cirkevnom zbore v Žehni pôsobil do roku 1824, odkiaľ odišiel do Hanušoviec nad Topľou, kde pôsobil ako kňaz až do svojej smrti v roku 1845.[10]

Informácie o Andrejovi Čorbovi nájdeme aj v zápisnici kanonickej vizitácie z čias, kedy pôsobil ako evanjelický kňaz v Žehni. Zápis o samotnom kňazovi je síce skromný, ale vďaka nemu vieme, od kedy presne Andrej Čorba pôsobil v Žehni. Z Chmeľova v Šarišskej stolici prišiel Andrej Čorba do Žehne 3. mája 1797. Následne o sebe ako úradujúci kňaz zaznamenal do zápisnice kanonickej vizitácie len dve informácie, jednu o svojom štúdiu na Prešovskom evanjelickom kolégiu a druhú o svojej ordinácii. Zo zápisnice vyplýva, že aj s rodinou býval na fare, ktorá spĺňala základné kritéria pre ubytovanie kňaza, vizitátor ju skontroloval a zhodnotil ju ako priestorovo veľkorysú. O jeho plate sa nachádza iba skromná informácia, že je riadne platený, aj z ofier, tak ako to určoval zákon.[11]

V zápisnici z hanušovského cirkevného zboru, kde Andrej Čorba pôsobil po odchode zo Žehne sa v časti venovanej miestnemu kňazovi, údaje o jeho živote viac-menej opakujú, ale môžu nám poslúžiť pri komparácii všeobecne dostupných informácií. Okrem dátumu a miesta narodenia sa tu nachádzajú údaje o rodičoch. Priezvisko matky je tu ale zaznamenané v inom tvare ako v zápise z ordinačnej matriky, a to ako Susanna Babossy. Taktiež sa tu spomína meno donátora, vďaka ktorému mohol študovať na Prešovskom evanjelickom kolégiu. Kým v ordinačnej matrike vyzdvihol viacerých štedrých donátorov i mená svojich učiteľov, v zápisnici kanonickej vizitácie uviedol, že vďaka finančnej pomoci istého Karola Fejervára navštevoval evanjelické kolégium v Prešove. Tohto donátora pritom v ordinačnej matrike vôbec nespomenul. Rovnako sa až v tejto zápisnici kanonickej vizitácie prvýkrát vyskytuje zmienka o jeho štúdiu a vo Viedni, kde sa venoval

[8] Mená a priezviská uvádzame doslovne ako sú uvedené v prameni.

[9] Evangélikus Ordinációk – Tiszai evangélikus egyházkerület lelkészavatási anyakönyve 1741 – 1836, s. 214.

[10] PETRÍK, B. (ed.). *Evanjelická encyklopédia Slovenska*, s. 126, 239, 435.

[11] Canonica Visitatio – Evangélikus Egyházlátogatási Jegyzőkönyvek – Tiszai Egyházkerület – Sáros-Zempléni egyházmegye 1806, Zsegnya, s. 170 – 171.

aj maliarstvu. Doslova sa v zápisnici uvádza, že si tam rozvíjal dušu a zaoberal sa obrazovým umením (artem pictoriam). Inak sa informácie o jeho ordinácii, pôsobení v Žehni zhodujú. Podľa tejto zápisnice prišiel Andrej Čorba do Hanušoviec nad Topľou v roku 1824. V zápisnici nachádzame aj zmienku o jeho vzdelanosti, o ktorej svedčilo, že ovládal niekoľko jazykov – latinský, nemecký a slovenský. Jeho kázne sú v zápisnici hodnotené ako erudované a slová chvály nájdeme aj na margo jeho spevu, či obrazov. Taktiež bol podľa zápisnice solennistom, teda členom Učenej spoločnosti malohontskej. Svoj úrad zastával svedomito. Oproti ostatnému textu v zápisnici je jedna veta zvýraznená väčším písmom. Ide o záverečné hodnotenie Andreja Čorbu, v ktorom je doslovne zaznamenané, že jeho charakter bol morálny.[12] Na inom mieste zápisnice sa spomína aj jeho manželka Eva Čorbová, ktorá sa v čase vizitovania (teda v roku 1826) starala o pohodlie vizitujúceho biskupa. Taktiež je v zápisnici uvedené jej rodné priezvisko Egyedová.[13] Z toho sa dá dedukovať, že Andrej Čorba prišiel do Hanušoviec aj so svojou manželkou.

Okrem toho, ako o tomto evanjelickom kňazovi prehovárajú cirkevné pramene v podobe zápisníc kanonických vizitácií či jeho zápisu v ordinačnej matrike, je nutné dodať, že jeho meno sa spája práve s východoslovenským roľníckym povstaním v roku 1831. Vďaka jeho literárnemu nadaniu vznikla neobyčajná veršovaná kronika mapujúca zložité udalosti spojené práve s cholerou, ktoré zachytil ako očitý svedok, a aj preto má jeho dielo nenahraditeľnú výpovednú hodnotu.

Veršovaná kronika Andreja Čorbu je rozdelená na dve časti. Prvá časť veršovanej kroniky je rozsiahlejšia a nesie názov *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri a rozbroju proščavi vo viših stranoch Uherske žeme s roka 1831 ho v kratkosci spisane pre obecni v tim čaše sbureni ľud ku pokajaňu*. Druhá časť, prozaická, nesie názov *Kratki opis medzi obecnim ľudom panujucej poveri a ňemravnosci jako pričini vzbureňa proščavi roku 1831.* Už samotný názov predznamenáva, že autor sa snaží nájsť príčiny vzniku a šírenia cholery. Samotné verše podrobne opisujú priebeh roľníckeho povstania v jednotlivých oblastiach Zemplína, Šariša, Spiša, Abova a Gemera. Kronika je písaná v dvanásťslabičných veršoch, avšak Andrej Čorba sa snažil, aby u čitateľa vzbudil aj umelecký zážitok a emóciu, preto využíval obrazné pomenovania, personifikácie, hyperboly.[14]

Hneď v úvode uvádza autor rok, aby bolo jasné, k akému obdobiu sa viaže šírenie cholery. Ďalej uvádza lokáciu, odkiaľ sa choroba šírila: *„Rok tišic osmisti tricati perši bul, / Kedi še ten chir zli a prehrozni počul, / Že taka choroba idze od Indii, / Chtora veľo ľudzi zmorila v Persii.“* Podľa Andreja Čorbu sa cholera šírila z Indie, cez Perziu do Arménska, odkiaľ za veľmi krátky čas prešla do Ruska, kde obyvateľov Moskvy, ako uvádza, *„Ňemilošerdňe ľudzi hardušila / A veľo tišice do hrobu driľila“*. Následne sa cholera rozšírila aj do Poľska. Tu sa autor poza-

[12] Canonica Visitatio – Evangélikus Egyházlátogatási Jegyzőkönyvek – Tiszai Egyházkerület – Sáros-Zempléni egyházmegye 1826, Hanusfalva (Hanusfalu, Hanusovce, Henschau), s. 194 – 195.

[13] Tiszai Egyházkerület – Sáros-Zempléni egyházmegye 1826, Hanusfalva (Hanusfalu, Hanusovce, Henschau), s. 189.

[14] SEDLÁK, I. Andrej Čorba a jeho veršovaná kronika o Východoslovenskom roľníckom povstaní z roku 1831. In *Nové obzory*. Prešov 1970, s. 372 – 375.

stavil nad nemilosrdnosťou cholery, ktorá nerozlišovala a zabíjala ľudí napriek ich spoločenskému statusu či prístupu k doktorom a možnej liečbe. Konkrétne uvádza, že vzala život aj ruskému kniežaťu Konštantínovi a generálovi Dibičovi Zabalkánskemu:[15] *„Ona život vžala i Konštantinovi, / Ve znaki še dala tjež i Dibičovi. / Ňeplacil tam titul kňižeca veľkoho, / Aňi generala tjež Zabalkanskoho. / Už i v Galicii čudo porobila, / I z našoho vojska veľo pomorila.“* O možnej nákaze v predstihu varovali noviny: *„Pisaľi novini, kľevetaľi ľudze, / Každi vidzil, že to i tu barz zľe budze.“* Avšak k varovaniam si ľudia pridávali vlastné pravdy a často hyperbolizovali, dalo by sa povedať, že verš *„mudrich ňesluchaľi, ľem blaznum veriľi“* sa dá považovať aj v kontexte dneška za nadčasový.[16]

S tým súvisí aj množstvo povier a konšpirácií, ktoré sa šírili rovnako rýchlo ako samotná cholera. Andrej Čorba upozorňuje na pletkárstvo a travičstvo pánov. Medzi ľuďmi sa totiž šírila fáma, že panstvo nanucovalo prášky chudobe, za účelom vymoriť ju: *„Že to ňe choľera, co to povedaju, / Aľe že panove praški zadavaju, / Abi vimoriľi prebidnu chudobu...“* Faktom je, že na choleru celkove v Uhorsku zomrelo vyše 200 000 ľudí a jej obeťami sa stávali omnoho častejšie slabo vyživované a nehygienicky žijúce chudobnejšie vrstvy (roľníci, mestská chudoba) ako vzdelanejšia a majetnejšia menšina obyvateľstva. Úrady, ktoré sa snažili o proticholerové opatrenia, zakazovali zhromaždenia v obciach, trhy, skomplikovalo sa obrábanie polí a zber úrody, roľníci mali zakázané odchádzať na sezónne práce, predovšetkým žatvu na Dolnú zem, remeselníci a obchodníci strácali zákazníkov. Potraviny sa zadovažovali ťažko, šírila sa bieda, začal sa objavovať hlad. Strach pred smrťou a beznádej premietali najchudobnejšie vrstvy do nedôvery a nenávisti voči vrchnosti a pánom, v nich hľadali vinníkov svojho nešťastia.[17]

---

[15] Hans Karl Friedrich Anton Graf von Diebitsch und Narten (Iván Iványovič Díbič-Zabalkánskij), Rusmi nazývaný Ivan Ivanovič, gróf Diebich-Zabalkansky (1785 – 1831), ruský poľný maršal. Jeho najväčšie úspechy boli v rusko-tureckej vojne v rokoch 1828 – 1829, ktorú po období pochybných súbojov rozhodlo Diebitschovo skvelé ťaženie na Adrianopol; to mu vynieslo hodnosť poľného maršala a čestný titul Zabalkanski na pamiatku jeho prechodu cez Balkán. V roku 1830 bol vymenovaný do velenia veľkej armády určenej na potlačenie povstania v Poľsku. Vyhral hroznú bitku pri Gróchowe 25. februára a 26. mája opäť zvíťazil pri Ostrolenke, ale čoskoro nato zomrel na choleru pri Klecksewe pri Pultusku. Bližšie o jeho živote: *Encyclopædia Britannica*. Vol. 8 (11th ed.). Cambridge University Press, s. 209. Dostupné online: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Diebitsch,_Hans_Karl_Friedrich_Anton [cit. 26. 11. 2022]

[16] Citované podľa ČORBA, A. Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri a rozbroju proščavi vo viših stranoch Uherske žeme s roka 1831 ho v kratkosci spisane pre obecni v tim čaše sbureni ľud ku pokajaňu. In *Nové obzory. Spoločenskovedný zborník východného Slovenska. 12.* Imrich Sedlák. Prešov 1970, s. 380 – 381.

[17] V tejto atmosfére si začalo obyvateľstvo proticholerové opatrenia vysvetľovať po svojom, najmä na miestach, ktoré ležali bokom a ktoré cholera obchádzala. Choleru začali označovať za vynález vlády. V tomto období po celom východnom Slovensku kolovali najrozmanitejšie povesti, ktoré sa prijímali takmer bez výhrad. Nakoniec sa medzi poddanými začalo ujímať presvedčenie, že nie cholera spôsobuje smrť ľudí (cholera vlastne neexistuje), ale páni, ktorí chcú vytrániť svojich poddaných. To je jadro známej travičskej povery, ktorou sa potom dlho vysvetľovalo vypuknutie východoslovenského roľníckeho povstania. Travičská povera nebola výlučne východoslovenským javom a poznali ju aj v iných krajinách, v ktorých sa cholerová epidémia objavila. Pochopiteľne sa travičská povera šírila podľa Ľudovíta Haraksima medzi poddanským obyvateľstvom, okrem iného aj preto, že cholera obchádzala kaštiele a panské domy. Bližšie: HARAKSIM, Ľ. Východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831. In *Historický časopis.* 1981, 29, 4, s. 473.

Ochranné opatrenia proti cholere, ktorým jednoduchí a zväčša negramotní ľudia nerozumeli, boli len málo účinné, a tak sa začala rýchlosťou blesku šíriť fáma, že páni sa chcú potajomky zbaviť roľníkov a ľud úmyselne trávia.[18] Celú situáciu najlepšie vystihuje verš Andreja Čorbu o pôvodne dobrých úmysloch, ktoré sa obrátili v pravý opak: *„V najľepšim porjadku ňeporjadek śe stal / A sprostak v svej vire potužeňe vše bral.“*[19]

Najhoršie bolo podľa Andreja Čorbu, keď *„śe sprosti ľudze vjedno poschadzaľi“*. Vo svojej veršovanej kronike opisuje aj jednu konkrétnu udalosť, keď sa v krčme u jedného žida v Zemplínskej stolici stretlo hneď niekoľko takto konšpirujúcich ľudí, ktorí si navzájom predávali zvesti, ktoré putovali po krajine, medzi inými aj teóriu o tom, že v Košiciach už aj doktori trávili ľudí práškami: *„Šak i doktorove ňedarmo behaju / A praški naśilu do ľudzi ciskaju.“* Autor sa snažil celú situáciu vysvetliť a cez postavu cudzinca, svetáka, ktorý precestoval svet prehovoril, ako by sa mohla dať celá situácia celkom ľahko vysvetliť. Ľudia podľa neho všade umierali, ale neverili na práškovanie a verili pánom, pretože týmto výmyslom verili len *„ľem hlupi pohaňe“*. Miestnemu osadenstvu v krčme argumentoval slovami: *„Co bi vas tu kňeztvo a paňstvo morilo, / Pomiślice sebe, jak bi prez vas žilo? / A dze bi śe vźalo teľo ukrutnosci, / Abo ku otrave jedu tak v hojnosci, / Žebi šicke studňe, jarki zasipaľi / A vam na živoce poddanim zastaľi?“* Ubezpečoval ich, že sa nemajú čoho báť, že kráľ sa o chudobných stará ako otec. Vyzýval ich, aby takéto myšlienky nemali a poddali sa vrchnosti a Bohu, pričom odkazoval na morové epidémie v minulosti, kedy sa podľa neho tiež museli vždy takéto opatrenia vykonávať. Samozrejme, nestretol sa s veľkým pochopením, jeden z pijanov udrel do stola a prehlásil, že cudzinec drží s pánmi a nemá právo ich poučovať. Na to priskočil žid Ľevko, aby upokojil situáciu a odviedol cudzinca od sedliakov do bezpečia.[20]

Sám autor si kládol otázku, ako má opísať ukrutnosti, ktoré sprevádzali choleru, keď ani písať nemohol, lebo sa mu slzy tiskali do očí. Spomínal konkrétne zemplínske pažice, kde *„choľera veľo žaľe porobila“*, dokonca ju prirovnal k Tatárom, ktorí podľa neho tento región zmordovali rovnako kruto ako samotná cholera. Najhoršia situácia nastala pri odvážaní a pochovávaní mŕtvych, kedy telá iba naložili na vozíky a zvážali ich k jamám, *„Dze vecej buľi porucane, / A tak na žalostni spusob pochovane“*. Stalo sa dokonca, že jedno ženské telo, ktoré nestihli pochovať, roztrhali psy. Našiel sa však jeden milosrdný, ktorý pozbieral kosti a sám ju pochoval.[21]

Podľa Andreja Čorbu boli na tom biedne tovariši a remeselníci, ktorí nemohli predávať svoje tovary a hladovali. Najhoršie však túto situáciu zvládali žobráci, ktorí umierali na uliciach od hladu. Svet sa podľa autora kroniky zmenil natoľ-

[18] ŠKVARNA, D. Východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831. In *Studia Academica Slovaca 30*. Bratislava 2001, s. 239 – 240. Dostupné online: https://zborniky.e-slovak.sk/SAS_30_2001.pdf?fbclid=IwAR1ieOlFI2j8b55xhSzuH8NpPmm_EqohFW3Q5h5 aGCsK4bJrpS0VWUMzjt4 [cit. 27. 11. 2022]

[19] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 380 – 381.

[20] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 383.

[21] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 383 – 384.

ko, že nejeden človek prišiel o rozum. Samozrejme, ako evanjelický farár, videl príčiny cholery v bezbožnom živote ľudí, dokonca označil samotnú Božskú ruku, ako tú trestajúcu silu, ktorá hriešnikov bila a trestala za ich hriechy. V tejto pasáži nachádzame dokonca prirovnanie k Sodome Gomore. Andrej Čorba chápal choleru ako Boží trest: *„Tak tjež i terajše ňeverne pľemeno / Muśelo buc z veľkej častki zňivočeno."* Dôvody, prečo ľudia umierali, videl hlavne v bezbožnosti a hlúposti. Svoju úlohu v tom zohrávali aj ženy, ako ich nazýva autor *„kľevetňice"*, ktoré nahovárali mužov, aby sa nedali otráviť práškami. Muži zašli vo svojej hlúposti ešte ďalej, ako uvádza kronika, aby sa neotrávili práškami, nevarili vodu, ani ju nepili, pili iba pálenku, doslova uvádza, že boli sprostákmi, ktorí už len v pálenke hľadali rady.[22]

Samostatne sa Andrej Čorba pozastavil pri vzbure na východe Slovenska. Celú túto pasáž uviedol vysvetlením, že ak by sa náhodou čitateľ týchto hroznych udalostí pýtal, kde začala prvotná vzbura, autor mu to uľahčí a celú udalosť opíše. Ide o akúsi komunikačnú rétorickú figúru, ktorou sa snažil ústretovým gestom čitateľa voviesť priamo do deja. Júlové udalosti z Košíc sú pomerne známe, Andrej Čorba však upozorňuje, že prvotné impulzy pochádzali z dediny Svätá Mária. Dňa 27. júla došlo k nepokojom v tejto dedine, ktorej obyvateľstvo bolo presvedčené, že páni trávia ľud. V rámci celého východného Slovenska dochádzalo k rôznym nepokojom, ale Ľudovít Haraksim hodnotil vzburu vo Svätej Márii ako príhodu s najväčším dosahom na ďalší vývin regionálnych udalostí. Vo Svätej Márii zajali panského išpána a zdravotného komisára, ktorí nemocnému na choleru vnútil lieky. Obom hrozili zabitím a len na zákrok hlavného slúžneho, ktorý prechádzal cez dedinu, ich prepustili a dovolili im odísť z dediny. Medzitým panskému išpánovi zdemolovali dom, čo hlavnému slúžnemu umožnilo kvalifikovať udalosti už ako vzburu. O tom, čo sa odohralo vo Svätej Márii sa okolité dediny rýchlo dozvedeli od dvoch obyvateľov dediny, ktorých obec vypravila k svojmu zemepánovi do Košíc. Cestou do Košíc a späť obidvaja Svätomárijčania rozprávali o tom, čo sa udialo a chválili sa tým, ako šikovne sa zbavili nenávideného panského išpána a zdravotného komisára.[23] V Košiciach došlo k vzbure 19. júla 1831, kde dav, predovšetkým ženy, prepadol mestského chirurga F. Lehotského, ktorý nútil deti užívať lieky. Andrej Čorba ho v kronike pomenováva ako známeho felčiara, ktorý počas trhov *„V choľere ratoval znamimi ľekami, / Dachtore na pľacu od ňich umiraľi"*. Samozrejme, ho rozzúrený dav prenasledoval a *„Kebi ten feľčir śe ňebul odvracil, / Pevňe bi bul život v tej burce utracil"*. Situáciu sa síce podarilo upokojiť, ale travičská povera sa už šírila. Podľa Ľudovíta Haraksima možno bez zveličovania povedať, že travičská povera sprevádzala choleru a kde sa objavila cholera, objavila sa aj travičská povera. Travičská povera všade prispievala k vystupňovaniu napätia medzi poddanským obyvateľstvom a zemepánmi.[24] Povery sa šírili zo Svätej Márie, Košíc do celej Zemplínskej stolice. Andrej Čorba dokonca uviedol meno istého *svätomárijského* kašnára Ľudvíka Mohaczyho, ktorý až

[22] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 384 – 385.

[23] Bližšie: HARAKSIM, Ľ. *Východoslovenské roľnícke povstanie...*, s. 474 – 475.

[24] Bližšie: HARAKSIM, Ľ. *Východoslovenské roľnícke povstanie...*, s. 473.

do Košíc cestoval so žalobou, že ich trávia a prosil pána biskupa, aby nedopustil tento veľký hriech. Z týchto ponosov vzišiel ďalší prípad, keď istá dzivka tvrdila, že videla žida ako hádzal jed do studne. Komisára Lörinczfyho aj so židom dav chytil a mlátil. Rozzúrený dav si podľa kroniky nenechal vysvetliť, že komisár ani žid nemali v úmysle otráviť studňu, práve naopak ich cieľom bolo, aby *„a zdravja, života bjednich ľudzi zbaviľ"*. Nik im neveril a *„Tomu aľe vcaľe vira śe ňedala, / Aľe z toho všadzi sprostač śe dzvihala"*.[25]

Následne sa Andrej Čorba venoval podrobne priebehu sedliackych povstaní po jednotlivých stoliciach. Napriek literárnym zámerom sa mu darilo držať aj chronologických a miestnych následností pri kronikárskom zachytávaní aktuálneho diania. Jeho pozornosť nie je sústredená len na výpočet spomínaných udalostí, popri nich si všíma aj iné reálie. Napríklad v Hanušovciach sa pristavil pritom, že tam boli aj školy, fary, dva kostoly, synagóga, ale i zámok grófa Franca Dessöffyho.[26] Okrem toho opisuje aj špecifiká prírodného prostredia (hory, rieky, atď.) jednotlivých regiónov. Andrej Čorba si všímal aj osobitosti týchto regiónov, ktoré sa snažil prepojiť s vlastnosťami miestnych obyvateľov. Napríklad Spiš opisoval ako bohatý a krásny, *„dze čerstvi, bistri ľud, chto tam idze, spatri"*.[27] Popritom sa detailne venoval výpočtu udalostí spojených s cholerovými rebéliami v jednotlivých regiónoch. Jednotlivé epizódy spájal príbehovo s konkrétnymi menami a priezviskami aktérov opisovaných konfliktov (napríklad komisár Lörinczy, pán Lachovič, Kando Gabor, richtár Mattuv Janoš, Ján Reviczky, Haňa Petruškova...). Unikátna veršovaná kronika evanjelického kňaza Andreja Čorbu je jedným z prvých historických dokumentov napísaných v šarišskom dialekte a predstavuje nenahraditeľný zdroj informácií pre výskum epidémií na našom území, veľký význam má však aj z jazykového hľadiska.

Pri analýze jazyka textu *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri a rozbroju proščavi vo viššich stranoch Uhorske žeme s roka 1831ho v kratkosci spisane pre obecni v tim čaše sbureni ľud ku pokajaňu* (tzv. Čorbovej kroniky) je potrebné brať do úvahy viacero faktorov, ktoré charakter jazyka mohli potenciálne ovplyvniť.

V prvom rade je to pôvod autora, jeho štúdium a neskoršie pôsobenie. Andrej Čorba sa narodil v roku 1770 v Chmeľove, kde, podľa Imricha Sedláka,[28] nadobudol aj základné vzdelanie. Nárečie obce Chmeľov patrí, podľa klasifikácie Ferdinanda Buffu[29] do časti východošarišských nárečí, rovnako ako nárečie mesta Hanušovce nad Topľou, v ktorej Čorba od roku 1824 až do svojej smrti (1845) pôsobil.

Podľa Buffu[30] východošarišské nárečia oproti ostatným šarišským nárečiam charakterizuje častejší výskyt vokálov **i** za pôvodné **é** (resp. **ĭe**) a **u** za pôvodné **ó** (resp. **o̯u**). V silnej pozícii praslovanského tvrdého jeru (**ъ**) sa tu realizuje vokál

[25] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 385 – 386.

[26] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 419.

[27] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 427.

[28] SEDLÁK, I. *Východné Slovensko v letokruhoch národa*. Martin : Matica slovenská, 2012, 871 s.

[29] BUFFA, F. Šarišské nárečia. Bratislava : VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995, 400 s.

[30] BUFFA, F. Šarišské nárečia, 400 s.

e. Asimilácia **v → f** je oproti ostatným častiam šarišských nárečí mierne oslabená (napr. výslovnosť *ovca* oproti *ofca*). Na rozdiel od väčšej časti šarišských nárečí sa tu už vyskytujú zemplínske tvary *ňijsc*, *prejsc*, *kojsc* (oproti celošarišským podobám *ňisc*, *presc*, *kosc*). „Ďalej sú pre tieto nárečia ešte charakteristické také jednotlivosti, ako napríklad formy *smerek*, *karč* ‚krčˇ, *hrimi* ‚hrmíˇ, *mliha* ‚hmlaˇ, *sliza* ‚slzaˇ, *ftak*, *meži*, *rovečňik*, *žiridlo* ‚žriedloˇ, *xriň* ‚chrenˇ, *pijatek*, *hňeška*, *borsugi* (oproti podobám *smrek*, *kurč*, *hermi*, *molha* al. *hmla*, *solza* al. *solza*, *ptak*, *mezi*, *rovešňik*, *žridlo*, *xrin*, *pjatek*, *ňeška*, *borsuki* v ostatných šar. nárečiach).“[31] V období po štúdiu (študoval na kolégiu v Prešove do r. 1797) a pred odchodom do Hanušoviec nad Topľou Čorba pôsobil ako farár 27 rokov v obci Žehňa, ktorej dialekt je zas súčasťou stredošarišských nárečí. Predpokladáme, že ako rodné nárečie Chmeľova, tak aj nárečie Žehne a Hanušoviec sa stali súčasťou jazykového základu jeho veršovanej kroniky. Zároveň musíme brať do úvahy aj okrajovú, resp. pomedznú pozíciu Hanušoviec nad Topľou a s tým spojený vplyv zemplínskeho nárečia. Daný vplyv musíme vnímať o to výraznejšie, že i samotný Čorba tvrdí: „[...] *ja pišem tak jak mluvi Zemplinčaňe, / I Šariske, Spiske, spolu jedne reči* [...] / *Od davna predkove naši tak mluviľi* / *A mi sme se rečit od nich naučiľi*.“[32]

Hoci šarišské, spišské i zemplínske dialekty sú súčasťou východoslovenského nárečového makroareálu a spájajú ich reliktné znaky praslovanského pôvodu, predsa len sa medzi nimi vyskytujú výraznejšie rozdiely. Podľa Rudolfa Krajčoviča[33] západný región východoslovenských nárečí (sem patria spišské, šarišské a abovské nárečia) od východného regiónu (sem patria zemplínske, užské a sotácke nárečia) oddeľujú viaceré hraničné izoglosy. „Také sú napríklad izofóny neutralizovaného *-ƒ* proti *-ụ̊* (*hňif*, *hňef* // zempl. *hňeụ̊*), *ol*, *er* proti *li*, *ri* (*solza*, *cherbet* // zempl. *sliza*, *chribet*), najmä však izomorfy (*moro* // zempl. *morjo* v nom. a ak. sg., *sinovi* // zempl. *sinoj*, *ruce*, *noźe* // zempl. *rukoj*, *nohoj*, v dat. a lok. sg., *sinoch*, *ženoch* // zempl. *sinoụ̊*, *ženoụ̊*, *dobreho* // zempl. *dobroho*, *teho* // zempl. *toho*, *jeho* // zempl. *joho*, som // zempl. *mi* a iné).“[34]

Práve pomedzné nárečie Hanušoviec nad Topľou, ktoré v sebe spája znaky západnej i východnej časti východoslovenských nárečí, konkrétnejšie šarišských a zemplínskych dialektov, sa mohlo stať základom interdialektu, ktorý Čorba vo svojom texte *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...* použil. Ako príklad historickej podoby nárečia Hanušoviec, s ktorou možno Čorbov text konfrontovať, ponúkame ukážku zapísanú Samuelom Czambelom[35] a publikovanú v diele *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*: *„Ked ja buł ešče mładi, ta v Hunušoụ̊coch buła veľka povodz. Zobrało veľo chiže. Ta śe stało, że jednu chižu obstała voda. A v tej chiži buło dzevec ľudzi. Z tich dzevecoch ľudzi šicke śe potopiľi, ľem jedna baba z ňich višła. Zňesła ju voda tukoj na štverc miľi żeme. Tak vona*

[31] BUFFA, F. Šarišské nárečia, s. 342.

[32] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 379.

[33] KRAJČOVIČ, R. *Vývin slovenského jazyka a dialektológia*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1988, 344 s.

[34] KRAJČOVIČ, R. *Vývin slovenského jazyka a dialektológia*, s. 278.

[35] Czambel v poznámke uvádza, že rozprával Ján Pohlod, rodom z Hanušoviec, v notárskej kancelárii 7. júla 1904.

tam muśeła nocovac do rana na jednej virbe. Jak śe rozvidňało, poohľadała śe, vidzeła, že śe daco čarňeje a to śe mľin čarňeł. Ta pošła do toho mľina, pod humno; tam stała, bo naha buła, z ňej voda starhała łachi (+ šmati). Tak śe haňbiła. Išoł minar opatric hac, či mu ju ňevźało. Vona minara zobačiła, tak kričeła naňho: ‚Minaru, minaru, pošľice ku mňe svoju ženu.' Minar śe vracił, vešoł do chiži: ‚Ženo, idz, chtoška ce tam pod humno voła.' Vona na minara: ‚Ja ňepujdzem, bo v noci povodz buła, chto zna, jaka bida tam prišła.' Poda: ‚Podz, nas trojo chłopi, mi idzeme s tebu!' Tak minarka pošła a tote tromi chlopi za ňu ze śekerami. Tota baba pod humnom kričeła: ‚Ľem ta baba ňej idze, chłopi ňe!' Bo še haňbiła. Zaś tota baba pod humnom vołała: ‚Minarko, budzce take dobre, priňesce mi lachi z chiži.' Minarka pošła, priňesła jej aj ju poobľikała. I vźała ju do chiži, buła same błato. Położiła ju spac, žebi śe uhrała. Ňič śe jej ňepitaľi. Až jak śe uhrała, vispała, ta minarka ju do bački šturiła a vičisciła ju od błata. Jak baba už buła čista, tak jim vec rozpovedała, jak śe z ňu vodziło, i s jej mužom i s jej dzecmi. To śe stało, ked ja buł mładi, a teraz mňe ośemdzešat, može i tri abo štiri roki.“[36]

Druhým faktorom pre vytvorenie spomínaného interdialektu, ktorým bol text napísaný, bola jeho intencionalita. Čorba svoju veršovanú kroniku nekomponuje len ako dokument, či históriu udalostí cholerového povstania a jeho potlačenia, ale aj ako mementum, varovanie a ponaučenie z dôsledkov vzbury nevzdelaných ľudí voči vrchnosti. Tento zámer by mal byť z jazykového hľadiska zrozumiteľný všetkým recipientom, ale predovšetkým tým, na ktorých území cholerové povstanie prebehlo[37] (t. j. predovšetkým na území Zemplína, Šariša a Spiša) – „*spisane pre obecni v tim čaše sbureni ľud ku pokajaňu*“:

„*Tu jen všecko na tom všem ma zaležati, / Abi tento opis mohli rozumeti, / Ti, ktori v sve reči se v ten čas radili, / Jakbi ukrutenstvo hrozne provodili. / Tak se probudili skrze pilne čteňi / A života sveho vskutku polepšeňi.*“[38]

Pokus o vytvorenie akejsi celovýchodoslovenskej podoby jazyka mal prispieť k zrozumiteľnosti a príťažlivosti textu. Tento interdialekt by bol na jednej strane prístupnejší pospolitému ľudu a súčasne bol inšpirovaný podobnými žánrovými formami tzv. vecnej slovesnej tvorivosti, ktoré boli obľúbené medzi vtedajšími čitateľmi. Sedlák konštatuje, že takáto tvorba „predstavuje akýsi druhý prúd v slovenskom literárnom vývine, ktorý vo vzťahu k oficiálnemu prúdu dotváral naše literárne snaženie v 19. storočí a významnou mierou prispel k šíreniu kultúry, osvety, poznatkov z rozličných oblastí nášho života a pomáhal predstaviteľom slovenského národného hnutia riešiť hlavné problémy doby.“[39] To, že takýto typ textu nebol v danom období ojedinelý, svedčí napríklad aj neskoršia (1845) veršovaná divadelná hra Jána Andraščíka *Šenk palenčeni* napísaná tiež vo východoslovenskom dialekte s výraznými prvkami šarišského nárečia.

---

[36] CZAMBEL, S. *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin : Vlastným nákladom, 1906, s. 322.

[37] Sedlák uvádza, že Čorba pri opise vzbury v Gemeri používa aj niektoré typické gemerské nárečové tvary (SEDLÁK, I. *Andrej Čorba a jeho veršovaná kronika...*, s. 369 – 503.).

[38] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 379.

[39] SEDLÁK, I. *Andrej Čorba a jeho veršovaná kronika...*, s. 376.

Tretím faktorom, ktorý mohol ovplyvniť charakter jazyka veršovanej kroniky, bola konfesionálna orientácia autora. Andrej Čorba bol farárom evanjelickej cirkvi a. v., kde v období vzniku textu stále fungovala čeština ako obradový a administratívny jazyk – „[v] evanjelickom prostredí funkciu knižného jazyka plnila čeština, reprezentovaná predovšetkým v dielach náboženskej literatúry, a najmä v Kralickej Biblii, ktorá mala kodifikačnú funkciu. Čeština sa využívala aj v iných písaných žánroch: v krásnej literatúre, vrátane najhodnotnejších skladieb svetskej poézie, v odbornej spisbe, v publicistike atď., nie však vo všetkých. Existovali žánre spoločné pre evanjelikov i katolíkov, napríklad administratívnoprávne dokumenty alebo umelá poézia, ktorá fungovala v ľudových vrstvách."[40]

Vplyv češtiny na jazyk textu je najvýraznejší v „predhovore" *Slova k Slovanum*, v ktorom sa autor obracia k všetkým Slovanom ako potenciálnym recipientom jeho textu, vyjadrujúc všeslovanskú jazykovú súdržnosť:

„Slovan v tomto svete velmi rozšireni / Jest, a ma bit slušne proto zvelebeni / Že v každem spusobu, v sve reči mluveňi, / Všem svim bratrum všudi jest k virozumeňi. / V Evrope, v Azii premnohi Rusove, / Susede Poľaci, Slezaci, Čechové, / Vendi, Moravčici, všeci Iľirčaňe, / V Uhrich rozloženi teš i Podtatraňe, / A kde se v tom svete sem tam nalezaji, / V společnem shledaňi spolu se smluvaji. / Zvlašte mudrim lidem udum společnosti / Jdu všecki spusobi reči do znamosti."[41]

Napriek tomu, že Čorba v „predhovore" nevyužíva typicky české grafémy **ř**, **ů**, **ě**, **au** (**ou**), na hláskoslovnej a morfologickej rovine si v texte možno všimnúť isté bohemizmy, napr. *proto* oproti slovenskému *preto*, **u** (resp. **ů**) oproti stredoslovenskému a spisovnému **uo**, či nárečovému **o** (*spusobu – spôsobu*), kontrahované tvary privlastňovacích zámen – *sve* (*své*), *svim* (*svím*) oproti slovenským nekontrahovaným podobám *svoje*, *svojim*, **e** z pôvodného tvrdého jeru (**ъ**) oproti slovenskému **o** v tvare *každem* (*každém*) – *každom*, resp. *společnem* (*společném*), *společnosti – spoločnom*, *spoločnosti*, relačná morféma **-ové** v N pl *Čechové*, *Rusove* (*Rusové*) oproti slovenskej relačnej morféme -i (*Česi/Češi*, *Rusi*), relačná morféma **-é** v N pl *susede* (*sousedé*) oproti stredoslovenskému a spisovnému **-ia** *susedia*, resp. nárečovému **-i** – *suśezi*, prehláska **u** > **i** po mäkkých konsonantoch v relačnej morféme 3. os. pl. verba *nalezaji* (*nalézají*), *smluvaji* (*smlouvají*), ale aj v tvare *lidem*, podoba zámena *se* oproti stredoslovenskému a spisovnému *sa*, resp. nárečovému *še/śe*, prejotácia v tvaroch *jakbi*, *jini* (*jiní*), alternáciu **k/c** v tvare G pl. *ruce – ruky*, lexémy *peče* (*péče*) oproti *opatera*, *čteni* (*čtení*) oproti *čítanie*, *mluveňi* (*mluvení*) oproti *hovorenie*, nár. *rečovaňe/hutoreňe/beśedovaňe* a pod.

Vplyv češtiny v texte môže byť mimovoľný, vyplývajúci z vyššieho, dominantnejšieho postavenia češtiny v jazykovom vedomí Andreja Čorbu ako evanjelického farára, ale aj zámerný, predovšetkým na rovine lexiky, keď autor potreboval označiť reálie, pre ktoré v domácom nárečí nenašiel alebo nepoznal pomenovanie (tzv. lexical gap). Zároveň sa pod výskyt bohemizmov mohla podpísať aj rytmická stránka viazaného verša, ktorú Čorba v kronike využil – ide o „dvanásťslabič-

[40] LIFANOV, K. Rekatolizácia ako najdôležitejší medzník v dejinách spisovnej slovenčiny. In *Jazykovedný časopis*. ISSN 0021-5597, 1999, roč. 50, č. 1, s. 22.

[41] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 379.

ný verš s trochejskou tendenciou, výrazne sa členiaci na dve rytmicky rovnaké polovice, so silnou dierézou po šiestej slabike (s prízvučnosťou na konci oboch polveršov)“[42] Na konci veršov autor využíva párny, hlavne gramatický rým AABB:

„Rok tišic osmisti tricati perši bul,
Kedi śe ten chir zli a prehrozni počul,
Že taka choroba idze od Indii,
Chtora veľo ľudzi zmorila v Persii.“[43]

Ďalšia časť kroniky počínajúc časťou označenou ako *Początek chorobi choleri i rozbroju prošťavi v Zemplinskej stolici* už výraznejšie inklinuje k spomínanému východoslovenskému interdialektu:

„Počuj ľem, človeče, co bešedovaľi, / Ked śe sprosti ľudze vjedno poschadzaľi. / Na draźe dzekoľvek, jak običaj maju, / Dze śe v karčme radzi ponadpopijaju. / Tak śe stalo v karčme u žida jednoho, / V Zemplinskej stoľici kačmara zvlašnoho, / Že śe tam o vecoch terajšich shvarjaľi, / A co slišno v švece, sebe povedaľi. / Pan birov tjež tom bul, i s kiš-birovami, / So svima veľoma panami šovgrami, / Tam buľi tjež ľudze všeľijake cudze, / Każdi ľem to hvarel, co to s nami budze. / Pan birov pripija a poslucha reči, / Až tjež na ostatku i on sam priśveči: / ‚Dobre mace, šovgre i kiš-birov s vami, / Že ňedobre budze so šitkima nami. / Moja hlava ňezna, co robic ma z toho, / Co śe hvari, robi, dzivnoho a zloho.‘“[44]

Pravopis textu je striktne diakritický, pričom autor osobitným diakritickým znamienkom označuje aj špecifické javy v hláskosloví využívaných nárečí. Ide predovšetkým o zápis hlások **ś** a **ź**. Mäkké hlásky ś a ź sú, okrem menších lokalít, typické pre spišský, šarišský a zemplínsky nárečový areál a stoja na mieste pôvodných hlások *__s__ a *__z__ v pozícii pred *__i__, *ě, *__e__ a pôvodným mäkkým jerom (*ъ). Pôvodné hlásky *__s__ a *__z__ sa tak v daných nárečových skupinách realizujú ako śeno, *ośem*, śerco, *veśeľe*, *meśac*, źima, źem, *voźic*, *vźac*. Hlásky ś a ź sa môžu vyskytovať aj v spoluhláskových skupinách śľ, śm, śň, śv, śp, śč, štr, źľ, źň, źm, źdž (*śľifka*/śľiǫka, śmerc, švet, śpivac, *iśče*, štreda, źľe, *vźac*, *droźdže* a pod.).

Zápis daných hlások však v Čorbovom texte nie je úplne dôsledný, pretože popri relevantnom zápise (*hardušila*, *tišic*, *śe*, *śerca*, *śmi*, *zbeśneli*, *naśilu*, *źemi*) sa takýto zápis v tvaroch, ktoré jednoznačne vykazujú nárečový charakter, aj nerealizuje (*nesčesna*, *svece* ale aj *śveta,* resp. i *švece*, *zasipaľi*, *pomisľice*, *dzesec*, *smerci*, *zľe*).

V texte kroniky sa v zhode s fonetickou situáciou v daných nárečiach nevyskytuje zápis hlásky **y** a autor všade využíva len grafému **i**, mäkkú výslovnosť predchádzajúcej palatály obvykle označuje mäkčeňom (*všeľijake*, *povedaľi*), rovnako, ako v postavení pred mäkčiacim **e** (*ňezna*, *ľem*). Zápis mäkkých palatál však nie je systematický, dokonca i v tom istom tvare plurálu l-ového participia sa môže vyskytovať zápis **ľ** (*zahnaľi*, ale aj *zahnali*, *povedaľi*, *zasipaľi*, *robiľi*, *znaľi*, *traviľi*) ale aj **l** (*popadali*, ale aj *popadaľi*, *zbeśneli* ale aj *zbeśneľi*, *prijali*, *zabili*, *vracali*, *vzali*). Podobná situácie sa objavuje aj v prípade ostatných palatál v postavení

[42] SEDLÁK, I. *Andrej Čorba a jeho veršovaná kronika...*, s. 375.
[43] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 380.
[44] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 381 – 382.

pred **e** a **i**, keď pri nich autor raz mäkkosť zaznačuje (*ňemiloserdňe*, *dňes*, *treśeňi*, *kňes*, *pľetkoch*, *ľem*), inokedy ju nezapisuje (*s nima*, *neporjadek*, *nezna*, *pretarhne*, *neveri*, *neslichane*, *vzdalic*).

Zápis predložiek **s** a **z** nie je motivovaný gramaticky, sémanticky či foneticky, ale v prípade predložiek **s** a **z**, v spisovnej slovenčine spájajúcich sa s genitívom alebo inštrumentálom, autor jednotne píše **s** (*s nima*, *s Moskaľami*, *s praceľom*, ale aj *s Varšavi*, *s tich*), naopak vokalizovaná podoba **so** alebo **zo** je pravidelne zapisovaná ako **zo**, resp. aj **ze** (*zo šitkich*, *zo śveta*, ale aj *zo svima*, *zo šitkima*, *ze zdraveho cela*).

V celom texte, v súlade s jazykovou situáciou vo východoslovenských nárečiach, absentuje zápis kvantity. Veľké písmená autor pravidelne zapisuje na začiatku verša, resp. pri označení antroponým (*Petroviča*, *Jana Wiczadneho*, *Tomaša Košuta*, *Gabor Loňajeho*, *Pavla Terestény*), toponým (*v Evrope*, *v Azii*, *do Moskvi*, *s Varšavi*, *od Butkovec*, *Raški*, *v Trebišove*, *v Klečenove*) a etnoným (*Rusove*, *Moskaľe*, *Poľaci*, *Slezaci*, *Čechové*), tvar žid/židia píše zásadne s malým začiatočným písmenom (*Tak śe stalo v karčme u žida jednoho*; *že žida do studňi jed rucac vidzela*; *Komisar Lörinczfy i židak zlapani*), pričom je možné uvažovať o tom, či je tento zápis motivovaný sémantickými činiteľmi (teda slovo žid označuje vyznávača náboženstva opierajúceho sa o Starý zákon a uznávajúceho jediného Boha, a nie príslušníka (starovekého) izraelského národa), resp. išlo o ideologický vplyv, keď zápis mal vyjadrovať aj istý, v tom čase rozšírený, negatívny postoj[45] k danému etniku, o čom môže svedčiť aj pejoratívne označenie *židak* (*židák*).

Ako sme už naznačili, jazykový základ textu dominantne predstavuje šarišsko-zemplínsky interdialekt, no autor doň miestami zanáša disparátne prvky pochádzajúce z češtiny, zo strednej slovenčiny (kultúrnej stredoslovenčiny), resp. v mnohých prípadoch ide aj o novotvary, ktoré využíva z rytmických dôvodov alebo z dôvodu absencie presnejšieho, výstižnejšieho pomenovania.

Vokál **a** sa v analyzovanom texte vyskytuje v pozícii za pôvodné „tvrdé" i „mäkké" **a**, teda za pôvodnú hlásku ***a** vyskytujúcu sa v praslovančine po tvrdých i mäkkých konsonantoch v krátkych i dlhých pozíciách (ktoré vznikli kontrakciou, resp. v rámci metatónie). Izidor Kotulič[46] predpokladá v rámci východoslovenských nárečí rozdiel vo vývine hlásky **a** (**ą**) po mäkkých konsonantoch, pričom berie do úvahy i vlastnosti nasledujúceho konsonantu, teda ak **ą** stálo po mäkkom konsonante, ale pred tvrdým konsonantom, dochádza k I. stupňu zmäkčenia, no ak stálo po mäkkom konsonante a za ním tiež nasledoval mäkký konsonant, vtedy sa vyznačovalo vyšším stupňom mäkkosti a výslovnostne sa začína blížiť k hláske **e**. Vokál **a** sa v analyzovanom texte vyskytuje aj za pôvodné ***ort**, ***olt** realizované s akútovou intonáciou, z ktorých vznikli tvary **trat**, **tlat**, v ostatných prípadoch

[45] Negatívny postoj k židovskému etniku zo strany vzbúrencov sa objavuje priamo v texte, keď Čorba opisuje, ako dedinčania chceli obyvateľov židovskej národnosti za dedinou upáliť: *„A to v svej zbešnelej radze uložiľi, / Abi śe na lukoch židzi popaľiľi. / Ku chtoremu skutku śe pripravovali / A uš takoj slamu tješ vinašali. / Uš jich spalic vedli, bradi jim tarhaľi / A žadnej lutosci nad ňima ňemali."* (ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 390).

[46] KOTULIČ, I. *Historické hláskoslovie a tvaroslovie východoslovenských nárečí (1957).* Ed. Siniša Habijanec, Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2017, 272 s.

sa skupiny ***ort**, ***olt** po metatéze likvíd zmenili na **trot**, **tlot**. V texte sa vokál **a** vyskytuje aj po mäkkých konsonantoch v pozícii, kde sa v súčasnej spisovnej slovenčine vyskytuje vokál **e** alebo diftong **ie**. Táto zmena sa týka dispalatalizácie pôvodných hlások ***e** a ***ě** v slabikách **če**, **že**, **še**, **ce**, ktoré sa zmenili na **ča**, **ža**, **ša**, **ca**. Tento jav Kotulič[47] vysvetľuje postupnou zmenou ***e** > **ą** > **a**. Hláska **a** sa nachádza aj v pozícii oproti stredoslovenskému **o**. Zaujímavá je nejednotnosť výskytu hlások **a a o v koreni** *chlop/chlap* – autor síce uvádza tvar *chlop* (*a všadzi še chlopi v hromadi schadzali*), no zároveň využíva v zápise aj nenárečovú podobu *chlapci* (*bo za ňima chlapci snopi ňevjazali*).

Vokál **e** sa v texte obvykle vyskytuje na mieste pôvodného staroslovienskeho tvrdého i mäkkého ***e** (v pôvodne krátkej, ale aj dlhej pozícii) a tiež ako striednica za nosovku ***ę** v krátkej pozícii. Systematicky sa vokál **e** v texte vyskytuje aj ako striednica za pôvodné jery, teda namiesto spisovných tvarov s hláskou **o** sa tu objavujú tvary s hláskou **e**. Oproti súčasnej slovenčine sa hláska **e** vyskytuje aj na mieste hlásky **a** v pozícii po š/ś (še/še), v pozícii po asibilovanom ť > **c** (ťa > *ce*), v pozícii po šč (*sčesce – ščesce*), v pozícii po ľ (*vhľedac*, *hľedali, ľehko*) – túto zmenu **a** > **e môžeme vysvetliť aj ako zmenu nosovej hlásky *ę > ä > ą > e** (**ględati* > *hľadať* > *hľedac*). Vokál **e** sa v analyzovanom texte môže nachádzať aj v nenáležitej pozícii, teda tam, kde sa v nárečí vyskytuje hláska **a** – ide napr. o tvar ***često*** (***často***) – t. j. často, resp. tvar *kňes*, pri ktorom môžeme predpokladať český vplyv.

Vokál **o** sa vo väčšine prípadov nachádza v pozícii pôvodnej praslovanskej hlásky ***o**, v pôvodnom krátkom, ale aj dlhom postavení. Hlásku **o** tu možno výnimočne nájsť aj ako strednici za tvrdý jer, pričom tento jav je viac-menej typický pre väčšiu časť zemplínskeho nárečia. Eugen Pauliny,[48] nadväzujúc na výskumy I. Kotuliča, tvrdí, že dominancia striednice **o** v danom nárečí je spôsobená labializáciou. Silný tvrdý ***ъ** sa údajne vo východoslovenských dialektoch vyvinul na ***ə**, ktoré sa neskôr vplyvom susednej labiálnej spoluhlásky zmenilo na **o**. Pauliny pripúšťa, že týmto však nemožno vysvetliť všetky javy, predovšetkým to, prečo v západnej časti východného Slovenska prevláda **e** (< ***ə**) ako striednica za ***ъ a vo východnej časti východného Slovenska prevláda striednica o**.

Vokál **i** sa rovnako ako predchádzajúce vokály nachádza v pozícii pôvodnej staroslovienskej hlásky ***i**, ale aj ***y**, v pôvodnom krátkom, ale aj dlhom postavení, no zároveň sa nachádza aj v pozícii pôvodného dlhého *é. Zmena *é > **i** prebiehala pravdepodobne od 14. do 16. storočia a podľa Paulinyho[49] to bola reakcia na stratu kvantity a obmedzovanie mäkkostnej konsonantickej korelácie. Zmena teda prebiehala systémom *é > ie > **í** > **i** (*hrich*). V porovnaní so spisovnou slovenčinou sa na mieste dvojhlásky ie v texte vyskytuje hláska **i**. Ako neadekvátny výskyt hlásky **i v texte vnímame tvar** *vidzil*, kde by sa malo v zhode so šarišským i zemplínskym dialektom vyskytovať **e**.

Vokál **u** sa v analyzovaných textoch nachádza na mieste pôvodnej hlásky ***u** v pôvodnej krátkej, ale aj v dlhej pozícii alebo na mieste pôvodnej nosovky

[47] KOTULIČ, I. *Historické hláskoslovie...*, 272 s.

[48] PAULINY, E. *Fonologický vývin slovenčiny*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1963, 360 s.

[49] PAULINY, E. *Fonologický vývin slovenčiny*, 360 s.

*ǫ. V rámci distribúcie hlásky **u** si však môžeme všimnúť i jej výskyt na mieste pôvodného dlhého *ó. Zmena *ó > u je podmienená sekundárnou monoftongizáciou a zánikom kvantity nasledujúcej po primárnej zmene *ó > *ǫ̆o. Hláska **u** sa pravidelne vyskytuje aj v slovese *byť* v tvare préterita – *bula*. Neobvyklý je v analyzovanom texte výskyt hlásky **u** v tvaroch *vudca*, resp. *dum* – v oboch prípadoch možno predpokladať český jazykový vplyv.

Ako hláskoslovnú anomáliu vnímame zápis diftongov, ktoré sa vo východoslovenských nárečiach nevyskytujú, no Čorba ich v niektorých prípadoch uvádza či už v podobe spojenia **j** + vokál (**ja**, **je**), resp. ako **ia**, **ie** (*bjeda*, *neporjadek*, *porjatki*, aj *poriadek*, *robja*, *totje*, ale aj *tie*, *tješ*, *ňevjazaľi*, *zdravja*, *bjednich*, *bjednici*, *drječne*). V týchto prípadoch je možné predpokladať vplyv stredoslovenských nárečí (či kultúrnej stredoslovenčiny), resp. pomaly sa rodiacej spisovnej slovenčiny vytváranej na základe kultúrneho stredoslovenského jazyka.

Z konsonantizmu sa v texte kroniky vyskytujú pre východoslovenské nárečia typické hlásky **ś**, **ź**, ktoré sme už spomínali. Ďalej sú to asibilované hlásky **c**, **ʒ** – Pauliny[50] priebeh asibilačnej zmeny vo východoslovenských nárečiach podmieňuje existenciou konsonantickej mäkkostnej korelácie (v čase, keď sa asibilácia mala realizovať) a existenciou starého mäkkého ***ʒ́***, ktoré vzniklo z pôvodného ***dj***. Po „splnení" spomínaných podmienok sa v nárečí mohla realizovať asibilačná zmena ť > **ć** a ď > **ʒ́**, pričom v neskoršom období dochádza k stvrdnutiu **ć** > **c** a **ʒ́** > **ʒ**. Typickým znakom východoslovenského konsonantizmu je aj osobitné, vokalizované postavenie pôvodne slabičných hlások **ŗ** a **ļ**. Podľa Kotuliča[51] siaha vokalizačný proces slabičných hlások ***ŗ*** a ***ļ*** už do praslovančiny, Pauliny[52] a Krajčovič[53] však túto zmenu kladú až do obdobia zániku a vokalizácie jerov, pričom stabilizácia slabičných hlások ***ŗ*** a ***ļ*** podľa nich nastáva ešte pred zánikom a vokalizáciou jerov. Pauliny[54] tvrdí, že vo východoslovenských a západoslovenských nárečiach bolo spočiatku slabikotvorné ***ŗ*** a ***ļ*** sprevádzané podobným vokalickým prvkom, ktorý bol pri mäkkom *´**ŗ*** a *´***ļ** blízky hláske **i a pri tvrdom** ***ŗ*** a ***ļ*** bol blízky hláske **y**, pri slabičnom ***ļ*** sa v istých pozíciách (ak sa pred nimi nenachádzali hlásky č, š, ž) realizuje sprievodný zvuk ako **u**: slabičné ***ļ*** sa mení na **łu**. Neskoršie obdobie prináša ďalšie zmeny: ***ir**, ***il** > **er**, **el** a ***yr**, ***yl** > **ər**, **əl a následne ər** > **ar** a **əl** > **ol**. Zmeny samozrejme neprebiehali rovnomerne a identicky na celom území východného Slovenska. V analyzovanom texte sa však vyskytujú aj tvary, ktoré z lexikálneho hľadiska nevykazujú striktne nárečový charakter, ale autor v nich v zhode s nárečím využíva spojenie pôvodného slabičné **ŗ** a **ļ** so sprievodným vokálom (***ňemiloserdňe***, *harnula*, *virce* = 2. os. pl. imperatívu verba veriť, ale *neveri/neveriľi*, *naremne*). V rámci konsonantizmu je zvláštnosťou aj využitie konsonantickej alternácie (búrka – *burce*), ktorá vo východoslovenských nárečiach nie je bežná.

[50] PAULINY, E. *Fonologický vývin slovenčiny*, 360 s.

[51] KOTULIČ, I. *Historické hláskoslovie...*, 272 s.

[52] PAULINY, E. *Fonologický vývin slovenčiny*, 360 s.

[53] KRAJČOVIČ, R. *Vývin slovenského jazyka a dialektológia*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1988, 344 s.

[54] PAULINY, E. *Fonologický vývin slovenčiny*, 360 s.

Podobne ako v rámci hláskoslovnej roviny dochádza jednak k prelínaniu dvoch susedných nárečí, ale aj k vplyvu češtiny a strednej slovenčiny na charakter textu, môžeme takúto situáciu zaznamenať aj v morfologickej rovine. Ide predovšetkým o rozkolísané využívanie relačných morfém **-eho**/**-oho** v tvaroch adjektív. Koncovky G sg. mask. a neutr. by po kontrakcii zoskupenia *-**ajego** a po zmene **g > h** mali mať podobu **-ého**, resp. po zániku kvantity **-eho**. Situácia je však v texte rozkolísaná, keďže sa v textoch vyskytuje prípona **-eho**, ale aj **-oho**,[55] ktorá by mala byť dominantná pre zemplínske nárečia, (*veľkeho* ale aj *veľkoho*, *smeleho*, *mladeho*, *choreho*, *zvlašnoho*, *predzivnoho*). Obdobné je to aj v prípade privlastňovacích zámen (*jeho* ale aj *ňoho*). Substantíva mávajú obvykle typicky nárečové relačné morfémy (napr. L. sg. mask. *kraju*, *po poľu*, *na koňu*, I. sg. fem. *pijatiku*, *s kuľu*, *s paňu*, *ruku*, I. pl. mask. *ľekami*, *roskazami*, A pl. mask. *panoch*, N pl. mask. *panove*), vrátane rodovej unifikácie v pluráli (napr. L. pl. *mužoch* aj *vecoch*, *Košicoch*) zároveň sa však vyskytujú aj neunifikované tvary napr. G. pl. českej alebo stredoslovenskej proveniencie (*do svich ruku*, *z oči*, *do Košic*). Vplyv češtiny možno tiež badať v niektorých prípadoch, ako napríklad v tvare D pl. mask. *blaznum*, *buričum*, I. pl. mask. *prikladem*. V prípade zámen zaznamenávame prelínanie nárečových tvarov osobných zámen (*s ňima*, *ňoho*) a českých kontrahovaných podôb privlastňovacích pronomín (*svim*, *svima*, *svej*, ale aj *svojej*, *svu*). Osobitná situácia sa realizuje v prípade verb v tvaroch minulého času (*povedzil*, ale aj *povedal*, *vidzil*, *oddalil*, *požadal*, *bežel*, *mušil*, ale tiež *nemuch*, *spad*). Autor v týchto prípadoch využíva celoslovenské tvary, ale aj staršie podoby charakteristické len pre konkrétne nárečia východného Slovenska – teda využitie pôvodne l-ového tvaru bez koncového **-l**. Buffa[56] takýto tvar vysvetľuje tým, že v daných nárečiach (napr. aj vo väčšine šarišských) sa nepoužíva vkladná hláska, a tak sa **-l** pripájalo priamo na samohlásku, ale keďže takáto konsonantická skupina sa na konci slova nemôže vyskytovať, koncové **-l** vo výslovnosti zaniklo. Gabriela Múcsková vypadnutie koncového **-l** v nárečiach na východnom Slovensku vysvetľuje nevytvorením vkladného vokálu a osobitným vývinom slabičného **ļ**. Koncové spoluhláskové **-l** odpadlo (onemelo) v tvaroch maskulín v slovesách s konsonantickým zakončením.[57] Okrem tvarov typických pre nárečie Čorba využíva i slovesné tvary, ktoré sa v nárečí nezvyknú vyskytovať a typické sú skôr pre kultúrny jazyk, resp. pre neskoršiu spisovnú slovenčiny. Ide predovšetkým o tvary prechodníkov (*pripijajuc*, *iduc*).

Ako sme v úvode naznačili, Čorba z hľadiska zložitosti opisovanej témy musel v texte okrem nárečovej lexiky využiť aj lexikálne jednotky, ktoré neboli súčasťou nárečovej slovnej zásoby. Dané lexémy môžeme pracovne rozdeliť do štyroch kategórií, pričom hranice medzi jednotlivými typmi nie sú úplne striktné:

[55] Kotulič výskyt koncovky **-oho** vysvetľuje ako analógiu s o-kmeňovými zámenami a tvrdí, že prípona je všeobecne rozšírená v zemplínskych nárečiach (KOTULIČ, I. *Historické hláskoslovie...*, 272 s.).

[56] BUFFA, F. Šarišské nárečia, 400 s.

[57] MÚCSKOVÁ, G. *Jazykové zmeny v historickom vývine gramatických tvarov z aspektu gramatikalizácie (na príklad vývinu slovenského préterita).* Bratislava : Univerzita Komenského, 2016, s. 89.

1. Slová prevzaté z českého jazyka v pôvodnom tvare, resp. čiastočne hláskoslovne prispôsobené východoslovenským dialektom (*nebo* – namiesto lebo, *slišno*, *prichadzi*, *prichodzich*, *spusobe*, *zlobive*, *nekdi*, *skrocovala*).
2. Slová prevzaté z nemčiny, latinčiny alebo maďarčiny, ktoré boli v tom období súčasťou administratívnej, vojenskej či právnej lexiky (*szolga-biro*, *kis-biro*, *kordoni*, *diškurs*, *kontumacii*, *poturbovaľi*, *comissara*, *fortiľom*, *inštanciu*, *examenovani*, *sententiae*, *oberleitinand*, *register*, *föišpana*, *compossessorove*, *komendirovala*, *recommenduje*). Zápis týchto slov je veľmi rozkolísaný, autor v niektorých prípadoch zachováva pôvodných pravopis, no pri iných zápis prispôsobuje slovenskej výslovnosti.
3. Slová prevzaté z kultúrnej stredoslovenčiny, resp. z kultúrnej slovenčiny vo všeobecnosti (*počul*, *počuvame*, *prekrasne*, *pretože*, *zufalstvo*, *ňeslichane*, *preukrutni*, *blazňivej*, *nahľe*, *drječne*, *udatnosci*, *nadeju*).
4. Novotvary, najčastejšie ide o kompozitá, resp. prefixálne či sufixálne vytvorené lexémy (*prehrozni*, *ponadpopijaju*, *muderec*, *prednovek*, *s pohrozom*, *v obdalnim*, *došlebodzil*, *v nocliku*, *k poratunku*, *zlorečenstvo*, *preohavnim*, *bezboženstva*, *ukrocilo*, *požadane*, *pooznamujem*, *ukrutenstvo*).

Zo štylistického hľadiska, hoci je text často označovaný ako kronika, môžeme v ňom nájsť koexistenciu rôznych štýlov a funkcii. Primárne je to dokumentačná funkcia – autor zachytáva začiatok, priebeh i koniec cholerového povstania, uvádza mená obetí rebélie, ako aj mená vodcov povstania a ich následné tresty. Nezanedbateľná je aj ľudovýchovná či osvetová funkcia, autor totiž v úvode textu vysvetľuje spôsob vzniku a šírenia cholery, a naopak vyvracia fámy o otrávených studniach, resp. o podávaní jedovatých „práškov". Z hľadiska formy je dôležitá aj estetická funkcie textu, pretože je tu badateľná snaha o umelecké stvárnenie výpovede. „V niektorých lyrických partiách nadobúda text básnický zmysel. [...] Pre väčší účinok svojho rozprávania často používa obrazné prirovnania, personifikácie, hyperboly ap."[58] Dôležitou zložkou textu je aj morálno-etická rovina, podieľajúca sa na mravoučnej funkcii diela. Čorba, pravdepodobne aj z dôvodu svojej konfesionality, sa jednoznačne v opise stavia na stranu vrchnosti (kráľa, šľachty, administratívy atď.), ktorá sa podľa neho snaží zamedziť šíreniu nákazy: „[...] *Že porajdki robja, to kraľ rozkazuje, / Že o vas, chudobnich, jak ocec pečuje. / Lem vi še verchnosci i Bohu poddajce / A take mišľenki v svej hlave ňemajce. / Šak i ked predtim tjež mori še bližiľi, / Tjež take porjadki všadzi še robiľi.*"[59] Naopak, prostý, vzbúrený ľud je v texte často označovaný ako hlupáci, blázni, pohani, prosčava či sproščava. V texte je výrazne akcentované morálne ponaučenie o poslušnosti Bohu a vrchnosti.

Z jazykového hľadiska predstavuje text *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri a rozbroju proščavi vo viših stranoch Uhorske žeme s roka 1831ho v kratkosci spisane pre obecni v tim čaše sbureni ľud ku pokajaňu* zaujímavý útvar spájajúci v sebe viaceré podoby jazyka, čo, ako sme naznačili, vyplýva jednej z in-

[58] SEDLÁK, I. *Andrej Čorba a jeho veršovaná kronika...*, s. 375.

[59] ČORBA, A. *Hrozne a strašne rospravki o chorobe choleri...*, s. 382 – 383.

tencionality textu (jeho zamerania na širokú čitateľskú verejnosť), dominantnej dokumentačnej funkcie, ale aj sekundárnych osvetových, estetických a etických funkcií, pričom nemožno zabúdať aj na samotného autora a bilingvizmus ovplyvnený jeho východoslovenským pôvodom i evanjelickou konfesiou.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

AZ EGYHÁZI KÖZÖSSÉGEK ÉS SZEMÉLYEK TEVÉKENYSÉGE MAGYARORSZÁGON AZ 1831-ES KOLERAJÁRVÁNY IDEJÉN

CSATÁRY György[1] – DANCS György[2]

Activities of church communities and persons in Hungary during the 1831 cholera epidemic

Diseases have accompanied the life of human communities from ancient times to the present day. Infectious diseases, if they significantly exceeded their previous frequency of occurrence, could turn into epidemics and strongly influence the demographic and economic development of societies. In the past, diseases were basically seen as punishment from God. The attitude of church communities and individuals, their reflection on the epidemic, and the activities of the communities in their resistance had a decisive character in the period under discussion, when a fundamentally new epidemic, hitherto unknown in Europe, reached Hungary in 1831. In many cases, the local implementation of the central provisions and the advice and instructions issued to the population took place with the intervention of church communities and pastors. The contemporary documents kept by the churches play an important role in the deeper exploration of the history of the era and the epidemic.In Hungary in the first half of the 19th century, the church did not only guard the religious life, but as an important social actor, it also considered the organization of moral, economic and cultural life to be its duty. The Catholic bishops participated in the sessions of the Parliament in the House of Magnates, thus they also played an important role in political life. The church operated a significant system of educational and social institutions. The hospitals of the time were mostly entrusted to the maintenance of the parishes. The purpose of this study is to shed light on exactly what role church communities and individuals played in the fight against the cholera epidemic of 1831. The article looks for answers to the extent to which the church communities and their leaders took part in the prevention and treatment of the epidemic, in caring for the sick and the fallen, how they were able to unite the local communities and give them guidance, what they were dependent on, how much they came up against the central instructions and how much they had at their discretion.

Keywords: *epidemic, cholera, church, pastors, Kingdom of Hungary.*

Az egyházak közötti kapcsolatok a reformkorban valamelyest oldódni látszottak. Jó példa erre, hogy a protestáns egyházak ügyét rendre katolikus követek képviselték az országgyűlésen. A 19. század elejére a katolikussal közel egyenjogúvá tették a két protestáns egyházat (református, evangélikus), majd a görögkeletit is.Ezután már ezen vallások követői is betölthettek közhivatalt, ugyanakkor a katolikus vallás megőrizte államvallás jellegét. Az egyházak elöljáróinak, a választott

[1] Docens, tanszékvezető, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék; csatary.gyorgy@kmf.org.ua

[2] Adjunktus, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék; dancs.gyorgy@kmf.org.ua

egyháztanácsnak a fontos szerepét mutatja, hogy a községek elöljárói megválasztásukat követően kötelesek voltak előttük is esküt tenni, hogy nemcsak a világi, hanem az egyházi törvényeket is betartják.

A kolera hazája India, ahol évezredeken keresztül pusztította a helyi lakosságot.[3]1817-1823 közé teszik az első kolera-pandémia idejét.[4] Európát a második világjárvány idején érte el a betegség. A történelem során járványok többször megjelentek Magyarországon, amelynek a Kárpát-medence vizekben gazdag területe mindig jó táptalajként szolgált. A Habsburg Birodalom keleti határainál a kolera Galícia felől 1830 végén jelent meg. A járványok elleni védekezés alapjául mindenekelőtt az 1770-ben kiadott, majd többször kiegészített GeneraleNormativum szolgált, amely a korábbi járványok, elsősorban a pestis elleni védekezési eljárások tapasztalataira épült.[5]A védőintézkedéseket Magyarországon is azonnal megkezdték, lezárva a Galícia felőli határszakaszt, amelyet1830. december végén rendeltek el.[6] Ide két királyi biztos jelöltek ki, a Trencséntől Ung vármegyéig terjedő határszélre Majláth Antal, a Bereg megyétől Krassóig terjedő részre pedig Perényi Zsigmond került. A Galíciát és Bereg vármegyét összekötő útvonalak lezárásakor egy ellenőrző pontot és veszteglő házat hoztak létre a határon a Verecke mellett található Verbiáson, mely egy kihasználatlan lelkészlak volt.[7]A veszélyhelyzet kezdetén kialakították a védekezés szervezeti struktúráját. A Helytartótanács, mely Magyarország fő kormányzati szervének tekinthető egy vegyes bizottságot hozott létre, melynek kormányzati elöljárók, a nádor, katonai vezetők és orvosok is tagjai voltak, vezetője Lenhossék Mihály országos főorvos. A védekezési stratégiát ez a bizottság dolgozta ki, de a végrehajtását elsősorban a vármegyék végezték. A járvánnyal elsőként szembesülő galíciai határvidéken a megfelelő, írástudó személyek megtalálása fontosabb feladatok elvégzéséhez különösen nagy gondot jelentett, ezért rendszerint papok lettek azok, akik egy-egy településen biztosként is a betegek ellátására, a rendelkezések végrehajtására és jelentések készítésére is ügyeltek.A lelkipásztorok, mint a községek lakosságával leggyakrabban kapcsolatba kerülő információseszköz az egyházi elöljárók utasításain keresztül és közvetlenül is rendelkezésre álltak a kormányzati és vármegyei intézkedések foganatosításában.A járvány idején az egyházközségek, illetve azok vezetői a hatósági intézkedések, a lakosság tájékoztatásának egyik, ha nem a legfontosabb szócsövei voltak.A lelkészeket akár a rendelkezések szószékről történő kihirdetésére is kötelezhették.

---

3 KÓNYA, P. Skrabské v sedliackom povstaní a revolúcií (1831–1849). In *Dejiny Skrabského*. Ed. Peter Kónya. Prešov : Lana, 2002, p. 75

4 MACNAMARA, N. Ch.. *A history of Asiaticcholera*. London, 1876, p. 46.; HIRSCH, A. *Handbook of geographical and historicalpathology*. London, 1883, p. 6.

5 BALÁZS, P. *Mária Terézia 1770-es egészségügyi alaprendelete*. 1–2. kötet. Piliscsaba–Budapest : Magyar Tudománytörténeti Intézet Semmelweis Orvostörténeti Múzeum, Könyvtár és Levéltár, 2007, p. 10.

6 TILKOVSZKY, L. *Az 1831. évi parasztfelkelés*. Budapest, 1955, p. 43; LUKÁCS, Á. Az 1831-32. évi magyarországi kolerajárvány néhány jellegzetessége. In *Orvostörténeti közlemények*. 12. évf., 40. sz. p. 75.

7 KTÁL, F.10, op.2, od.zb.1390. f. 7.

Az egyházak által őrzött korabeli dokumentumok fontos szerepet töltenek be a korszak, illetve a járvány történetének mélyebb feltárásában. Ezek elsősorban az egyháztanácsok gyűléseinek jegyzőkönyve, a rendelések könyve, az anyakönyvi iratok, a sematizmusok, valamint az egyházi személyek által hagyott emlékiratok. Az egyháztanácsok jegyzőkönyve szinte minden fontosabb eseményt rögzít a települések életét illetően, ezekben a különböző tragikus eseményeket, természeti csapásokat is rendre feljegyezték. A rendelések könyvében az egyházi elöljáróktól jövő körlevelek, hatósági rendeletek, a község lakossága számára jelentős felsőbb helyről származó egyházi és világi hirdetmények is megtalálhatóak. „Ha mátIsten adta, holnapot nem ígérte" – olvashatjuk Pap István református lelkipásztor tollából bevezető gondolatként az 1831-ben a kolerajárvány kezdetén megírt tájékoztatását, melyen keresztül sokat megtudhatunk egy közösség belső életéről. A lelkipásztor 1807–1814 között a tiszaugi, majd 1814–1849 között a kenderesi református egyház lelkipásztora volt. Minden évben feljegyezte a nevezetes dolgokat, időjárást, a föld termékenységét. Írásai nem öncélúak voltak, ugyanis mint ahogy felvezette és indokolta feljegyzéseit „a következendők szeretik tudni az elmúltakat és az szép is, hasznos is, tehát azon jegyzéseket rövidesen emlékezetnek okáért ide is kiírom".[8]

Az egyházi vezetők igyekeztek igazodni a központi kormányzati intézkedésekhez és azzal párhuzamosan megtették saját fennhatóságukon belül is rendelkezéseiket. A járvány megjelenésének kezdeti időszakában, az állami hatósági intézkedések és az egyházi közösségek között már nagyon korán megjelenik egyfajta tájékoztatás a helyzetről. A betegség 1831 januárjában még nem volt jelen Magyarországon, de a lakosság körében elterjedt különböző vészjósló híresztelések megakadályozására, a hívek megnyugtatására a lelkipásztorok ténykedése különös jelentőséggel bírt. Német György prédikátor Prügyön a templomi szószékről a következőket olvasta fel 1831 januárjában: „Acholera név alatt ismeretes, dögletes és Pestises Nyavalya édes Hazánk határait is fenyegetvén, felséges Uralkodó Királyunk Atyáskodó gondossággal kivánnya ezen édes hazánkat is pusztulással fenyegető veszélyt meggátolni. Köteleztetnek Lelki pásztoraink Pásztorságok alatt levő Híveket a fenyegető veszedelemből származó félelmekben vigasztalni, az Ostornak édes Hazánktól való elfordításáért a közönséges Isteni tiszteletben is könyörgeni, edjszersmind a Híveket arra serkenteni, hogy ezért magányos Könyörgéseikben is, s Házi Isteni tiszteletekben is a Kegyelmes Istennek esedezzenek..."[9]

A Helytartótanács által kiadott rendelkezéseket és utasításokat a vármegyék számára kiküldték, a helyi magyarul nem értő lakosságnak azonban azokat nemzeti nyelvekre fordították. Orosz (ruszin)és román (oláh) nyelvre is készült fordítás. Azrendelkezéseket a görögkatolikus espereseken és esperes-helyetteseken keresztül juttatták a hívekhez 1831 februárjában. A nyelvi akadályok sok esetben jelentettek problémát a szabályok betartásában. Voltak olyan lelkipásztorok, akik

[8] FERENCZY, K. Debrecen és az Alföld. Egykorú feljegyzések az 1831-i koleráról. In *Debreceni Szemle*, 12.szám. Debrecen,1941, p. 281.

[9] TASSONYI, A. A kolera Prügyön 1831-ben. In *Széphalom*. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve 4. Szerkesztő: Kováts Dániel. Miskolc, 1992, p. 245.

arról panaszkodtak, hogy azt sem ő, sem a hívek nem értik.[10] A járványveszély kezdetén csak az északkeleti régióban volt közvetlenül fenyegetettség. A vidék lakossága jelentős részben a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegyéhez tartozott, amely a korszakban 440 ezres lélekszámmal rendelkezett. A Bereg vármegyei koleraügyi kiküldöttség azt kérelmezte a görögkatolikus püspöktől, hogy a papokon keresztül oldozza fel a híveket a böjt alól, melyben még Perényi Zsigmond királyi biztos közbenjárását is kérték.[11]

A Máramaros vármegyei január 22-i kisgyűlésen közreadott rendelkezések szerint a lelkipásztorokat megkérték, hogy minden vasárnap tartsanak áhítatot a betegség távoltatartása érdekében, mert „hiába őrzik emberek a várost, ha az Isten nem védi meg". A lakodalmak, keresztelők és más nagyobb rendezvények betiltásra kerültek. A kocsmárosoknaktilos volt részegedésig alkoholos italt adni. A lakosokat körzeti felelősök által házról-házra járva értesítették, a dorbézolásokat és lármázásokat megtiltották, este harangszó után a korcsmáknak be kellett zárni. Csákányosok járták fel a kocsmákat és az italozókat hazakergették.A Galíciával való érintkezés során az utazóknak úti levél volt szükséges, amelyben igazolva kellett lennie, hogy honnan jött és az egészséges hely-e, illetve milyen területeken ment keresztül. Minden útlevelet a kijelölt állomásokon ellenőriztetni kellett, ahol ha nem volt köztisztviselő, vagy táblabíró, akkor azt a papoknak kellett biztosítani, mindezt díjmentesen.

A betegség 1830 végétől 1831 júniusáig Magyarország területén gyakorlatilag nem jelentkezett, már márciusban megszüntették a határzárat. Az első, hivatalosan kolerában meghalt beteget Ugocsa vármegyében regisztrálták 1831. június 13-án.[12] A királyi biztosokat visszahívták, de akkor már szinte egyszerre az ország számos területén jelentkezett a betegség és rohamosan terjedt. Szatmárban és Szabolcsban június 23-án, aztán Borsodban június 24-én, Zemplénben június 26-án, Sárosban június 28-án, Beregben július 1-jén, Ungban július 3-án datálták az első megbetegedéseket. Az ország egész területét körzetekre osztották, élükre egy-egy királyi biztost neveztek ki és újraindították – a már 1831 elején kialakított és megkezdett – védekezési feladatokat.

Az országos járványhelyzet kezdetén, 1831 július 3-án Nádasdy Paulai Ferenc váci püspök körlevelet bocsátott papságához: „Midőn a politikai hatóságok a legsúlyosabb betegségek elhárítására, mely először Tisza-Ujlakon észleltetett és a keleti kolerához hasonló, a tiszai részeken csodálatos gyorsasággal terjed, és a hivatalos értesítések szerint, Miskolczra és Mező-Kövesdrebehurczoltnak lenni mondatik, megfelelő időszerinti eszközöket használnak .... Föntisztelt uraságaitokat megbízom, hogy a sz. misékben a derűs idő- és a halandóság elkerüléséért

[10] KTÁL, F.10, op.2, od.zb. 1390. f. 5.

[11] DANCS Gy. Az első kolerajárvány elleni védekezés kezdeti sikerei 1831 elején Északkelet-Magyarországon. In *Acta Universitatis Debreceniensis Series Historica – Történeti Tanulmányok*. XXVII. szám. Főszerk. Bárány Attila. Debrecen, 2019, p. 80; KTÁL, F.10, op.2, od.zb. 1390. f. 9-12.

[12] MAGYARY-KOSSAGy. *Magyar orvosi emlékek. Értekezések a magyar orvostörténelem köréből*. I. kötet. Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat. Budapest,1929, p. 301.; RIGLER, G. A koleráról. In Értesítő az Erdélyi Múzeum–Egyesület Orvostudományi Szakosztályából. 39. évf., 36. köt., 4. füzet, 1914, pp. 255–256.

collectát vegyenek, és az Istent esengő imákban kérni megemlékezzenek." A püspök az érintkezés megszüntetésével inti a lelkipásztorokat, hogy Vácra sem hozzá, sem egyéb más ügyekben ne menjenek, ha csak bizonyítani nem tudták, hogy egészségesek. Július 26-án a helyzet súlyosbodása következtében utasításokat adott, melyek között kiemelendő az utolsó kenetre szóló rendelkezés, mely szerint azt csak a homlokon egy pálcikával, azt valamilyen pamutba, vagy gyapotba tekerve és azt az olajba mártva lehet végrehajtani.[13]

A lakossághoz sok kétes információ jutott, amelyeknem voltak tényszerűek. 1831. július 14–15-én Pesten néhány személynél megállapították a kolera betegséget, ezután a Budát és Pestet összekötő hidat elkezdték lebontani, amely alapot szolgáltatott a rémhírek terjesztésének. Az egyetemi vizsgákat előrehozták, az iskolákat bezárták, viszont a vidéken élő tanulók hazatérését a kordonok akadályozták. A járványhelyzetben a város bezárt gyárainak munkásai összefogva a pénz és élelem nélkül maradt diákság tömegeivel, szembekerült a hatósági rendelkezések betartására kirendelt katonasággal.[14]A kirendelt katonaság még aznap, július 17-én gyakorlatilag vérbe fojtották a lázongást. Stáhly ellen – aki egyébként jó hírben állt – a közvélemény keményen fellépett, július végén ő maga kérte a szolgálata alóli felmentését.[15]Sáros, Zemplén, Gömör, Szepes vármegyékben a jobbágyság körében zendülés tört ki. A kiadott rendelkezéseket a járvány terjedésének megakadályozására a jobbágyság a megfelelő felvilágosítás hiányában az alakuló felszabadítási törekvéseik szándékos akadályozásának tartotta. A kutak vizének fertőtlenítése egyes helyeken halálozást okozott, melyben szintén szándékosságot véltek felfedezni. A kordonok meggátolták a felvidéki lakosságot, hogy az alföldi területekre menjenek és részt vegyenek az aratási munkálatokban, amely a megélhetésüket és az egész téli gabonaszükségletüket biztosította. A kastélyokat, kúriákat sorra feldúlták, több vármegyei közigazgatási tisztviselőt megvertek. A lázongást végül katonai közbelépéssel tudták meggátolni.

A váci püspök az 1831. augusztus 2-án kelt köriratában felhívta a lelkipásztorok figyelmét, hogy különféle előítéletekkel telített, gonosz szándékból tévútra vezetett népet, hamis híresztelések ellenében és a király, illetve a kormány gondoskodásáról igyekezzenek felvilágosítani és meggyőzni a lakosságot. Az 1831. augusztus 5-i körlevelében a veszélyhelyzet miatt már minden egyházi ünnepélyt, templombúcsút megtiltott.[16]1831. szeptember 5-én a körlevélben a Helytartótanács rendelkezését közli, hogy a lelkipásztorok aaz ország főorvosa által javasolt gyógyszereket, – melyek Morvay János tiszabábolnai plébánostól vettek át és már jobbára elfogadottá váltak – a község területén minél előbb használatba hozzák. Morvaynégyoldalas gyógymódjának leírását a Helytartótanács nemcsak a hivatalos személyekkel, a falvak jegyzőivel, de a papokkal is közölte, megkérve őket, hogy a szószékről hirdessék. A plébános már akkoriban igen nagy hírnévre tett

13 KARCSÚ, A. A. *Vác város története*. Vác, 1885, pp. 68-69.

14 HORVÁTH, Gy. A pesti kolera-lázadás 1831-ben. In: *Tanulmányok Budapest múltjából*. Szerk. Némethy Károly-Bodó Jusztin. Budapest, 1943, p. 220.

15 KISS, Á. Az 1831.évi kolerajárvány Pest megyében. In *Országos Orvostörténeti Könyvtár közleményei* 35. Budapest, 1965, p. 35.

16 KARCSÚA. A. *Vác város története*, p. 69.

szert. Gyógyítási módszereit átvették az orvosok is, bára szerző maga is megjegyzte, hogy valójában egy német orvos Oroszországból hazájába írt levele szolgált annak alapjául.[17]

Az 1831-es kolerajárvány következményeként a demográfiai katasztrófa mellett nemcsak egyfajta antifeudális mozgalom jelentkezett, hanem a nemzetiségi és vallási téren is voltak konfliktusok, melyek igen gyakran összemosódtak. Az északi vármegyéken kívül a Tiszántúlon és Erdélyben is voltak különböző lázongások. Az északi vármegyék megmozdulásainak hátterében ott rejlett egyfajta „orosz-várás", amelynek eredményeként a jobbágyság a felszabadulását remélte.[18] Erdélyben a jelentős számú ortodox román lakosság az orosz cárban, mint a keleti egyház legfőbb védelmezőjében látta az elnyomás alól a felszabadulás lehetőségét. Az 1831-es év elején Erdélyben elindult nagyarányú újoncozást összekapcsolták az ortodox román lakosság üldözésének képzetével. Ennek a koncepciónak melegágyául szolgált a görögkatolikus román klérus nagyfokú ortodox-ellenessége, az unió kikényszerítése. A septéri görögkatolikus pap kijelentése szerint „mindenkinek egy vallást kell már követni, akik vonakodnának, azt katonának kell vinni". Az orosz sereg galíciai tartózkodásakor az ortodox pópák lelkesen terjesztették az oroszok bejöveteléről szóló híreket. Az erdélyi román jobbágyság megmozdulásai Háromszék, Brassó, Torda környékéről is rendre kapcsolatba hozhatóak az óhitű papok lázító ténykedéseivel. A kormányzatnak 1831 nyarának elejére azonban sikerült a kedélyeket lecsillapítania. Később Szatmár megye román jobbágyok lakta keleti felében Geötz Ferenc alispán jelentése szerint az oláh lakosság az oroszokat várva megtagadta a földesuraknak a szolgálatot. Felső- és Középhomoródon, Pácafalván, Mogyoróson, Réztelken is megtagadták az úrdolgára való menetelt. Ezen a vidéken a megmozdulásokat még a kuruchagyományokkal is összekapcsolták, ugyanis a Károlyi család birtokain a munka megtagadásakor az oláh jobbágyok azzal érveltek, hogy az oroszok minden Rákóczi-birtokot visszavesznek majd.Számos esetben elő fordul, hogy a nyugalom fenntartása érdekében kulcsszerepet játszó helyi lelkipásztorok nem segítették a hatóság intézkedéseit. A szatmári alispán jelentése arról tanúskodott, hogy a vetési, a középhomoródi, és páczafaluiparóchusok a lakosságot engedetlenségre bíztatták. A megyei határozatok vizsgálatára a püspök KőváryBazilius kanonokot és Szabó József diakónust is kiküldte, akik jelentést tettek.[19]A kolera a szatmári Vetés helységében augusztus közepén jelentkezett, amikor egy asszony elhunyt. A kiszabott rendeléseknek – főként a temetésekre vonatkozóknak– a lakosok nem engedelmeskedtek. Perényi a lelkipásztort utasította, hogy a híveket a rendelkezések betartására bíztassa, ezekrőlszámukra „lelki beszédet"kért tőle tartani.[20]Később Bónis György vetési

17 BÁLINT NAGY, I. Az első cholerajárvány története és gyógymódja. In*: Orvosi Hetilap*. 75. évfolyam, 52. szám, 1931, p. 1233.

18 GERGELY, A. A magyar reformellenzék kialakulása és megszilárdulása (1830-1840). In *Magyarország története tíz kötetben.* 1790-1848. 5/2 kötet. Főszerk. Pach Zsigmond Pál. Budapest, 1980, p. 675.

19 Magyar Nemzeti Levéltár Szabolcs-Szatmár-Bereg Vármegyei Levéltára (MNL SZSZBML), Szatmár Vármegye Nemesi Közgyűlésének iratai 1451-1848. IV.A.501., 132. kötet. Szatmár vármegye. f. 91-102.

20 MNL OL, P 538, F tétel, 42. altétel, 20. csomó. f. 227.

paróchust perbe fogták, mivel apap a holttesteket nem engedte megvizsgáltatni, a lakosságot pedig erőszakos ellenállásra késztette. Az orvosi eljárások, utasítások és gyógyszerek használata ellen buzdította lakosságot. A pap azzal győzködte az embereket, hogy az orvosok megakartákőket ölni, ezért arra késztette lakosságot, hogy „bennük ne bízzanak, csak az Istenben". Az ellenszegülésre bíztató beszédét egy temetésen mondta el, ahol a hallgatóságot arra kérte, hogy fegyverért imádkozzanak, mivel jönnek a „muszkák".[21] Figyelembe vették az ítélethozatalkor, hogy időskorú volt már a pap, ezenkívül tanúk állítása szerint rendszeresen fogyasztott alkoholt, amely befolyásolhatta a józan döntéshozatalban. Végül csak másfél év fogságra ítélték az elfogása napjától számít. A vetési egyházközségi kurátorának, Szabó Pintyének is az lett volna a kötelessége ebben a helyzetben, hogy a lakosságot lecsendesíti. Az egyházközség világi vezetője ezeknek nem csupán nem tett eleget, hanem a királyi biztoshoz intézett panaszlevélírását is ő kezdeményezte, a helyi nemes Dávid János tizedest pedig nem engedte a polgári biztoshoz menni. A kurátort ötven botütésre ítélték. Az engedetlen lakosokat, akik részt vettek ebben az ellenállásban szintén megbüntették. Egyikük pofonvágással fenyegette az orvost, ha meg meri vizsgálni a halottat. Ők negyven botütést kaptak. A nemesi résztvevőket tiszti büntetőperbe fogták.[22] Vulkán Sámuel nagyváradi görögkatolikus megyéspüspök a vetési paróchus elleni, Perényi Zsigmond királyi biztos által elküldött tiszti vizsgálat következtében a lelkipásztort hivatalától megfosztotta, és a két másik paróchus ügyében is hasonló módon jártak el.

A gyülekezés korlátozása a társadalmi élet minden szegmensét érintette. A vásárok megtartása mellett, az egyházi közösségi alkalmak is korlátozásra kerültek. Az istentiszteletek megtartásának rendjét megszabták a lelkészek, papok számára. A legfontosabb eleme az volt, hogy nem lehettek bent a templomban, a gyülekezetnek és a lelkésznek egymástól távol kellett, hogy elhelyezkedjenek. is. A helyzet súlyosabbra fordulásakor pedig szinte mindenfelé be is tiltották az istentiszteleti alkalmak megtartását. A Helytartótanács az egyházat is felszólította a segítségnyújtásra. Felszólították a papokat, hogy nyugtassák a közvéleményt és segítsék a hatóságok által elrendelt intézkedések teljesítését.[23] A lelkészek is kaptak utasításokat a helyzet kezelésére, gyakran patikai szereket is beszereztek. Lónyay János Bereg vármegye első alispánja az egyházi elöljáróinak kiadott rendelkezésében felhívta a figyelmet, hogy felső utasítás következtében, minden olyan helységben, amely a „pestises nyavalya" miatt bezárásra került, a lakosság mindennemű összegyűlése meg van tiltva. Ebbe beletartoztak az istentiszteletek is a templomokban. Hivatalosan felszólította Beregszász városa minden felekezetének egyházi vezetőit, hogy az istentiszteletek tartásakor a templomba a lakosokat ne engedjék be, hanem azok csak kint és szétszórtan, nem pedig összecsoportosulva lehettek az áhítat ideje alatt. Elrendelték mindaddig, amíg a kolera miatt csak egy ház is el van zárva ez a rendelkezés érvényben marad.[24] A járvány nem csak az szokásos

[21] MNL SZSZBML, IV.A.501., 132. kötet. f. 223.

[22] MNL SZSZBML, IV.A.501., 132. kötet. f. 223-224.

[23] ŠTEFLOVÁ, L. Dopady cholerových epidémií na evanjelické cirkevné zbory vo svetle dištriktuálnych protokolov. *In HistoriaEcclesiastica*. (2022/2.) XIII, 2022, pp. 230-231.

[24] KTÁL, F. 10, op.2, od.zb.1391, f. 14.

alkalmak megvalósítását tette lehetetlenné. A Sárospataki Főiskola fennállásának 300 éves évfordulójának megünneplése is elmaradt.[25] Az kolera áldozata lett Sárospatakon Kézy Mózes is, a főiskola nagyhírű tanára.[26]

Az ugocsai Bökényben 1831. június 29-én Péter és Pál ünnepén a helyi plébános azt prédikálta a híveknek, hogy „készüljön a föld népe a hirtelen meghaláshoz". A híveket a lelkipásztor ellenállásra buzdította, az előírások betartását figyelmen kívül hagyta.[27] Ugyanitt Rátonyi Lajos főszolgabíró augusztus 14-én jelentette, hogy az ortodox pap és a református lelkész sem megfelelő hozzáállást tanúsított. Az ortodox pap egy Farkasfalván elhunyt gyereket temetett el rendes szertartással anélkül, hogy az orvos megvizsgálhatta volna, a család és a gyászolók jelenlétében. A református lelkész az egyházközösség gondnokának (kurátor) feleségét temette el a szokott rendtartás szerint. A helységek ekkor még be voltak zárva, a temetési szertartások, a gyászolók jelenléte és a gyülekezések még tiltottak voltak[28]A hasonló esetekben nem maradt el a számonkérése az ilyen tevékenységnek.

A magas halálozási számokkal rendelkező településeken külön temetőt jelöltek ki a kolera betegségben elhunytak számára. Ezekről a legtöbb helyen külön feljegyzés készült, melyben feljegyezték, hogy az elhunytakat a rendes temetőn kívül helyezték örök nyugalomra. Hasonlóan jártak el Liptó vármegyében Oszada (LiptovskáOsada) településen is.[29]Egy idő után sok esetben ezek a sírok gondozatlanul maradtak, sok helyen már nem is tudják pontosan hol voltak ezek a temetkezési helyek.[30]Számos esetben tömegsírokba temették az embereket, melyek során nem végeztek egyházi szertartásokat. Az utasítások szerint nem tartottak megszokott temetési szertartásokat, harangozást és istentiszteltet sem.[31] A betegségben megholtakat kezdetben haladéktalanul el kellett temetni, erre a korábbi módon nem volt lehetőség. A sírásóknak naponta több sírt is ásniuk kellett és eltemetést is le kellett bonyolítani, így erre a feladatra is meg kellett bízniuk embereket. A temetésekre vonatkozó rendszabásoknál 1831 augusztusában már azzal találkozunk, hogy a halottakat nem szabad huszonnégy óránál hamarabb eltemetni, ha arra az orvos nem adott engedélyt. A holttesteket a temető mellett közel lévő helyen kellett tartani meghatározott ideig.[32]A helyzet komolyságát mutatta, hogy a legmagasabb szinten is próbálták a temetési kérdésekre megoldást találni. Csurgovics János a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye püspöki helynöke kérést fogalmazott meg Perényi királyi biztosnak a temetkezési szertartások rendjének enyhítése iránt. A halottak eltemetését továbbra is szigorú-

25 GULYÁS, J. Sárospatak. In *Magyar városok monografiája XII. - Sárospatak ésvidéke*. Szerkesztette: Gulyás József – Kántor Mihály. Budapest, 1933, p. 87.

26 GULYÁS, J. Sárospatak, p. 34.

27 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), P 538, F tétel, 42. altétel, 18. csomó. f. 100.

28 MNL OL, P 538, F tétel, 42. altétel, 18. csomó. f. 339.

29 LIŠKA, A. Analýzazápisu o cholere z roku 1831 v matrike zomrelých rímskokatolíckej farnosti Liptovská Osada. In *HistoriaEcclesiastica*. (2022/2), XIII, 2022, pp. 239-240.

30 TASSONYI, A. A kolera Prügyön 1831-ben, p. 250.

31 FERENCZY, K. Debrecen és az Alföld. Egykorú feljegyzések az 1831-i koleráról, p. 284.

32 KTÁL, F.61, op.1, od. zb. 1722. f. 1.

an kontrolálták, annyi enyhítéssel, hogy a családtagok megfelelő óvintézkedések mellett részt vehettek hozzátartozójuk temetésén.[33]Perényi később a hosszú ideje tartó korlátozások miatt és a járvány terjedésének enyhülésekor Máramaros, Szatmár és Ugocsa vármegyét is arra kérte, hogy a helybeli felvigyázók, polgári biztosok, orvosok kényszerítő eszközökhöz ne nyúljanak, hanem csak „szép móddal" igyekezzenek fenntartani az egészségi állapotra vonatkozó utasításokat. Arra kérte őket legyenek elnézők bizonyos esetekben, például a vallási és temetkezési szertartások iránt. A helységek teljes lezárását csak rendkívül szükséges esetben kérte véghezvinni, ha azt tapasztalták, hogy a lakosok lázadnának a döntés ellen, akkor inkább azt javasolta álljanak el tőle. Késői lehet ugyan, de idővel a maga kárán a lakosság is meg fog győződtetni a rendelések hasznos volta felől– mondta Perényi. Az embereket elégedetlenségre buzdító személyeket viszont szigorúan büntették[34]

Szarvason a betegséget a leírások alapján a katonaság hurcolhatta be. A járvány okozta következményekről még ma is tanúskodik a szarvasi temetőben magában álló síremlék megrendítő felírása: „Itt állok néma tanúja annak, hogy az 1831. esztendő augusztus és szeptember hónapjaiban Szarvason a Cholera halállal kimúlt 345 lakostársaikról a hívek keseregve emlékeznek. Menj, utas! És tanulj Istent imádva meghalni." Lajos János első plébánosról is az van feljegyezve, hogy „ragályos betegségben halt meg". Szarka György plébános is az 1831. évi koleráában halt meg az anyakönyvek tanúsága szerint.[35]

Pap István leírása szerint az Alföldön rossz minőségű, penészes búzát adtak és az abból készült kenyeret voltak kénytelenek fogyasztani. Voltak beszámolók, arról is, hogy a Tiszán elpusztult halat fogyasztotta lakosság, ezt később megtiltották. A vármegye vezetését is kritizálta, hogy akkor kezdtek el a szegényekről gondoskodni, amikor az újkenyeret már elérték. A kijelölt orvosok között van, aki nem látta el a feladatát, mert fél a betegségtől. Nem kapott megfelelő rendelést az egyházi elöljáróktól, hogy ebben a helyzetben mihez tartsák a lelkipásztorok magukat.Felsőbb utasítás hiányában előfordult, hogy a helyben lévő egyházi közösségek közös megállapodást kötöttek a járvány érintő helyi közösségi ügyekben. Ez történt Kenderesen is, ahol a református lelkipásztor és a katolikus plébános a következő rendeléseket adták ki közösen: az iskolás gyermekeket hazaengedik és addig nem lesz tanítás az iskolában, míg a járvány el nem múlik; az istentisztelet megtartják, hétköznap bent a templomban, vasárnap pedig kívül a szabad ég alatt, ahogyan temetés szertartásokat is bonyolítják majd.[36]Segítségükről, támogatásukról biztosítottak a helység lakóit, akiknek szüntelenül a rendelkezésére álltak. Megjegyezte azt is, hogy vannak olyan helyek, ahol a lelkipásztorok elvonultak a lakosság elől és ki sem jöttek a házukból. Ugyanakkor többségük önfeláldozó módon továbbra is ellátta feladatát, betegeket és időseket látogatott. Talán pont emiatt is lett nagyon sok lelkipásztor a betegség áldozata.A hatósági rendeléseket

[33] MNL OL, P 538, F tétel, 42. altétel, 18. csomó. f. 74.

[34] MNL OL, P 538, F tétel, 42. altétel, 20. csomó, f. 342.

[35] DANKÓ, L. Aszarvasi rom. kat. plébánia története. In *Magyar egyháztörténeti vázlatok* 1. Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest, 1989, p. 14.

[36] FERENCZY, K. Debrecen és az Alföld. Egykorú feljegyzések az 1831-i koleráról, p. 284.

a lelkipásztorok kihirdették a lakosok között. Intették a lakosságot, hogy a „magisteriumbismuthi”[37] gyógyszert ne alkalmazzák, mert azt mérgezőnek tartották. Segítségükről, támogatásukról biztosítottak a helység lakóit, akiknek szüntelenül a rendelkezésére álltak. Megjegyezte azt is, hogy voltak olyan helységek, ahol a lelkipásztorok elvonultak a lakosság elől és ki sem jöttek a házukból.

A járvány közepén Pap István abbahagyta a feljegyzéseit, azzal a szándékkal, hogy ha az Isten megtartja, megírja annak kimenetelét, amely aztán meg is valósult. Arról számolt be, hogy a legtöbb helyen hat hétig volt jelen a betegség, melyből a harmadik és a negyedik volt a legintenzívebb időszak. Ő maga nem változtatott sokat az életmódján. Reggel ecetes vízben megmosdott, kevés kenyeret evett, tiszta vizet ivott, délben ebédelt, melyre bort ivott, majd este hasonlóképpen tett. A térségben a megfelelő ellátottság, a figyelemfelhívó intézkedések segítettek átvészelni a járványt, melyre, mint írta északon a tudatlanság és a hiány lázadáshoz vezetett.

A gyógymódok és a betegség elleni megóvó intézkedéseket sok esetben kritikával fogadták. Bár kérdéses volt abban az időben a betegség ragályossága, orvosi körökben is komoly vita folyt róla még akkor is, amikor a járvány már az egész országban jelen volt és tömegesek voltak a megbetegedések, az elhalálozások. Ahol a megbetegedés nem volt olyan jelentős, ott a lelkipásztorok is inkább azokra hallgattak, akik szerint a beteg emberektől nem kell tartani, mert az nem ragályos. A feszült helyzet oldására bátorították az embereket, ne féljenek, jó kedvre, vidámságra, a haragtól, búslakodástól, ijedtségtől tartózkodásra szólítottak fel mindenkit.

A gyógyítással foglalkozó személyek elsősorban az orvosok, seborvosok voltak, de mellettük meg kell említeni a borbélyok, bábák, papok szerepét is, akik kiegészítették a helységben tevékenykedő orvosok tevékenységét. A betegek ápolására és gyámolítására alkalmas személyeket is igyekeztek felfogadni.A helyzet jelentősebb társadalmi összefogást igényelt. Az egyházak igyekeztek szervezői, segítő intézkedésekkel támogatni a hatósági rendeléseket. Erre jó példa az Eperjesi Egyházmegye püspöke, TarkovicsGergely levele, amelyet 1831. július 16-án 936. számmal küldött hivatalos levélként. Zubriczky Mihálynak a zdobai plébánosnak és a kassai főesperesnek, valamint a szántói főesperesség adminisztrátorának és az eperjesi Szentszéknek. A levél utasítást és lelkipásztori instrukciót nyújt a kolera idejére.Az egyházaknak fontos szerepe volta karitatív tevékenységben is, a helyi egyházi közösségek a nehéz időszakban gondoskodtak az elesettekről. A vármegyékben a legtöbb helyen létrehoztak segélyalapot is, amelyet az egyházak is támogattak.Pestena községházán megszervezték a gyógyfüvek, valamint az ágyak melegítéséhez használt téglák gyűjtését.[38]

A társadalmi összefogás és segítségnyújtás terén jó példaként említhető Török Sophieés Kazinczy Ferenc. Két különböző vallású fél, mégis vallásos életük egymással békében megfért. Török Sophie még egészségét, sőt életét is kockára tette, hogy a betegeken segíthessen, férje aggódva csodálta felesége tevékenysé-

[37] Bizmut szubnitrát

[38] KISS, Á. Az 1831.évi kolerajárvány Pest megyében, p. 29.

gét. 1831 augusztus elején már Széphalmon, Kazinczyék lakóhelyén is megjelent a kolera. Kazinczy jó barátságot ápolt Guzmics Izidor főapáttal, akinek ezt az üzenetet küldte: „Élek, édes barátom, én és az enyéimek, de harmadnap ólta a mirigy Széphalmon is pusztít. Az őr, mely a mirigyes Újhelyből senkit bé nem ereszte eddig, most már innen el van véve és hátrább van állítva... Feleségem pedig látogatja a betegeket, gyógyítja, gyámolítja, táplálja. Azt teszi, amit egy angyal. De az angyal nem gondolkodik arról, hogy mit fog maga is enni, s gyermekei nincsenek, mint nekem. Ha elkap a halál, gyermekeim földönfutó koldusok lesznek..." 1831. augusztus 18-án még Kazinczy levélben tájékoztatta Kiss Jánost, a Dunántúli vármegyék ágostai evangélikus egyház szuperintendensét a koleráról, Sátoraljaújhely bezárásáról és a parasztlázadásról. A levél írása után öt nappal, augusztus 23-án azonban ő is a kolera áldozata lett.

A megfelelő védelemnek és ellátásnak anyagi feltételei vannak, melyet a vármegyének kellett biztosítania. A vármegyékben elrendelték a koleraügyi küldöttségek egy közpénztár felállítását, melyből az őröket, az orvosokat, betegápolókat, a betegházakban ápoltak költségeit fizették. A városokban elrendelték az ispotályok szükséges felszerelését, betegápolóról, halottaskocsiról való gondoskodást, temető kijelölését. Felszólították a földesurakat, hogy járuljanak hozzá a betegek eltartásához, a világi és egyházi földesurak területenként változóan, de ezt többnyire megtették.

Az északkeleti hegyvidéki lakosság rendkívül bizalmatlan volt az orvosok és a gyógyszerek iránt. Nagy hangsúlyt fektettek a hatóságok, hogy a papokon keresztül a bizalmat megnyerjék, melyekre találunk példát szinte az egész országban. Heves megyében Radics Pál szolgabíró levele szerint a nép nem használta az orvosságot, mert az a hit uralkodott közöttük, hogy az urak ezzel mérgezik meg őket. Az érseket a lakosság bizalmának megnyerésére megkérték, hogy szószékről hirdessék e tévhit káros következményeit.[39]Volt is sajnos alapja az efféle bizalmatlanságnak, ugyanis a klór-mész használata, amelyek kutakat fertőtlenítettek sok halálozást okozott, melyek között magas arányban voltak gyermekek.

A járvány elleni küzdelem az egyházi közösségek elétet jelentősen befolyásolta. Kirván (ma Máriahalom, Komárom-Esztergom vármegyében) a környékkel ellentétben senki sem halt meg a betegségben, ezért hálából építettek egy kápolnát a falu bejáratánál, amelyet Kolerakápolnának neveztek. A Segítő Szűz tiszteletére 1832. május 27-én szentelték fel ünnepélyesen egyházi és világi méltóságok részvételével.A nép megmenekülésééért érzett hálaját ezt vésték egy kőtáblára: „Mivel minket itt oly szerencsésen megkímélt a kolera betegsége, ezért emelte Kirva község ezt az emlékművet köszönetül az 1831. évben."[40]

Az 1831-es kolerajárvány súlyos traumaként érte Magyarországot és óriási nehézséget jelentett a társadalom számára. A megbetegedettek összlétszáma 538339 fő volt a helytartótanácsi jelentések alapján, az elhunytak számapedig 238 641 fő. A kolerába esett betegek 44%-a meghalt, hasonló letalitási arányszámok

[39] SZEDERKÉNYI, N. *Heves vármegye története*. IV. kötet. Eger, 1893, p. 368.

[40] WAGENHOFFER, V. Máriahalom, a történeti Kirva község egyháztörténetéből. In *Limes – Tudományos szemle*. 4. évfolyam, 1. szám. Tatabánya, 1991, p. 98.

voltak Európa más területein is.[41] A járvány kezdeti stádiumában maga az orvostársadalom is keveset tudott a betegségről és ez is egyik jelentős oka az egész társadalom, ezen felül az egyházi közösségek alultájékozottságának. Az egyházak vezetői elsősorban a kormányzati kéréseknek megfelelően próbálták a lelkipásztorokat és a közösségeket a hatósági intézkedések betartására sarkallni. Bár a betegség terjedésének egyik oka lehetett a lakosság engedetlensége az utasításokkal szemben, azonban a rendelkezéseknek sem volt megfelelő hatékonysága. Emiatt nem véletlen, hogy a lelkipásztorok sok esetben saját maguk próbáltak tenni valamit a helyzet kezelésére, amely időnként szembefordult a központi utasításokkal is. Némely esetben a betegségtől való félelem bénította meg a cselekvőképességet. Mégis összességében elmondható, hogy az egyházak szinte minden lehetséges formában segítették a központi kormányzati intézkedéseket, a közösségek lelkipásztorai ténykedésükkel támogatták a járvány elleni védekezést.

Aktivity cirkevných spoločenstiev a ich predstaviteľov v Uhorsku počas cholerovej epidémie v roku 1831

Choroby sprevádzajú život ľudských spoločenstiev od najstarších čias až po súčasnosť. Infekčné choroby, ak výrazne prekročia svoju doterajšiu frekvenciu výskytu, môžu prerásť do epidémie a výrazne ovplyvniť demografický a ekonomický vývoj spoločnosti. V minulosti sa choroby v podstate považovali za trest od Boha. Postoj cirkevných obcí a jednotlivcov, ich reflexia epidémie a aktivity obcí v ich odboji mali rozhodujúci charakter v diskutovanom období, keď do Uhorska v roku 1831 zasiahla zásadne nová epidémia, dosiaľ v Európe neznáma. V mnohých prípadoch sa miestna implementácia ústredných ustanovení a rád a pokynov vydaných obyvateľstvu uskutočnila zásahom cirkevných spoločenstiev a farárov. Dobové dokumenty uchovávané cirkvami zohrávajú dôležitú úlohu pri hlbšom skúmaní histórie doby a epidémie. V Uhorsku v prvej polovici 19. storočia cirkev nielen chránila náboženský život, ale ako významný spoločenský činiteľ považovala za svoju povinnosť aj organizáciu mravného, hospodárskeho a kultúrneho života. Katolícki biskupi sa zúčastňovali na zasadnutiach hornej komory v Snemovni magnátov, čím zohrávali významnú úlohu aj v politickom živote. Cirkev spravovala významný systém vzdelávacích a sociálnych inštitúcií. Vtedajšie nemocnice boli väčšinou zverené do údržby farností. Účelom tejto štúdie je ukázať, akú presnú úlohu zohrali cirkevné spoločenstvá a jednotlivci v boji proti cholerovej epidémii z roku 1831. Príspevok hľadá odpovede, do akej miery sa cirkevné spoločenstvá a ich predstavitelia podieľali na prevencii, resp. liečbe epidémie, pri starostlivosti o chorých a padlých, ako dokázali zjednotiť miestne komunity a usmerniť ich, na čom boli závislí, nakoľko odolávali ústredným pokynom a koľko toho mali na starosti podľa vlastného uváženia.

[41] DANCS, Gy. Demográfiai helyzetkép Északkelet-Magyarországonaz 1831-es kolerajárvány idején. In *Társadalomföldrajzi folyamatok Kelet-Közép-Európában. Problémák, tendenciák, irányzatok*. Nemzetközi földrajzi konferencia. Tanulmánykötet. 1. kötet. Ungvár, 2020, pp. 79-80.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

A MUNKÁCSI GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZMEGYE NEMZETISÉGPOLITIKAI KONCEPCIÓJA (1849. ŐSZ – 1850. TAVASZ)[1]

MOLNÁR Ferenc[2]

National Political Conception of the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo (Autumn 1849 – Spring 1850)

The Hungarian Revolution and War of Independence of 1848–49 had intense influence on the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo. Bishop Bazil Popovych and his consistory supported the first Hungarian Government led by Count Lajos Batthyány. This fact was of considerable importance because the eparchy situated in Northeastern Hungary exercised jurisdiction over numerous Rusyn, Romanian and Hungarian population. In 1848–49, it functioned as a hinterland of the Hungarian independence movements. The defeat of the Hungarian War of Independence in 1849, and in particular the counterrevolutionary events that followed provided an opportunity for a Rusyn political leader, Adolf Dobriansky to present to the Viennese government and to the Emperor Franz Joseph I the cultural and national claims of Rusyns of Hungary. In October 1849, Dobriansky was appointed civilian referent for the Uzhhorod Civil District, which included the counties of Ung, Bereg, Ugocsa, and Máramaros. Dobriansky's initial success also activated the Greek Catholic clergy. Although Bishop Popovych remained under house arrest until October 1850, his eparchial vicar, Ioann Churhovych and the bishop of the Eparchy of Prešov, Iosyf Gaganets were willing to cooperate with the referent. The cooperation manifested itself on several levels: Dobriansky employed Greek Catholics in the local administration, and also advocated for the equality of the Rusyn language and nation. The first official announcements and decrees published in Uzhhorod by Dobriansky appeared in both Rusyn and Hungarian languages. Rusyn was introduced into schools, and trilingual public signs were posted, which included Rusyn alongside Hungarian and German. Although the Uzhhorod District was to last only a few months, from October 1849 to March 1850, it drew the Greek Catholic clergy's attention to the significance of political and cultural issues.

Keywords: *Bishop Bazil Popovych, Greek Catholic Diocese of Mukachevo, Northeastern Hungary, Adolf Dobriansky, Uzhhorod District.*

Az 1848–49. évi magyar forradalom és szabadságharc idején a hét északkelet-magyarországi vármegye és a Hajdú-kerület területét magába foglaló Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye egyedülálló szerepet töltött be a joghatósága alá tartozó ruszin, magyar és román ajkú népesség által lakott hátország biztosításában. A ruszin dominanciájú egyházmegye élén 1838-tól az a Popovics Bazil állt,

[1] A Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-4 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

[2] Dr. Molnár Ferenc PhD. Docens, tanszékvezető-helyettes, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék; posztdoktor kutató, Eötvös Loránd Tudományegyetem. molnar.ferenc@kmf.org.ua.

aki 16 éves egyházigazgatási tapasztalatokat szerzett az eperjesi püspökségben. A püspök és klérusa a kezdetektől igyekezett együttműködni a márciusi forradalomból kinőtt magyar hatalommal. Az ungvári szentszék 1848 tavaszán körlevelek formájában szólította fel a papságot és a híveket a forradalmi kormány támogatására, a közbiztonság és a rend fenntartására.[3]

Fontos megjegyezni, hogy Popovics helyzetét meghatározta a magyar hatóságok 1849 augusztusáig tartó ungvári jelenléte. Ebben a helyzetben a magyar hatalommal való együttműködés volt az egyetlen reális lehetőség. A püspök kerülni kívánta az udvarral való nyílt konfrontációt, ezért 1848. március közepén elutasította a Pozsonyból Bécsbe menesztett országgyűlési küldöttségben való részvételt. Szeptember 17-én pedig otthagyta Pestet, s többé nem vett részt a felsőházi munkában. Valójában egy olyan püspök képe rajzolódik ki előttünk, aki minden körülmények között saját egyházmegyéje érdekeit képviselte.[4]

Popovics püspök 1849. augusztus 8-án az orosz csapatok közeledése miatt kénytelen volt elhagyni ungvári székhelyét, viszont mielőtt ezt megtette volna, helyettesére, Csurgovics János nagyprépostra bízta az egyházmegye vezetését.[5]A főpásztor saját bevallása szerint 1849. szeptember 5-én tért vissza Ungvárra.[6]E hónap 16-án értesült arról, hogy az osztrák hatóságok felfüggesztették püspöki jogkörét, s igazoló eljárást indítottak ellene. A döntést a püspök nem tartotta jogszerűnek, de tudomásul vette. Ezt követően Popovics több mint egy évre házi őrizetbe került.[7]I. Ferenc József császár 1850. szeptember 7-én rendeletet adott ki az ellene folytatott eljárás megszüntetéséről és a püspöki székébe való „visszahelyezéséről".[8]

A „nemzeti egyenjogúsítás" és a Munkácsi Egyházmegye

A világosi fegyverletételt követően az osztrák kormányzat hivatalos programját az 1849. március 4-i olmützi alkotmány tartalmazta.Ez magába foglalta mind a nemzeti, mind pedig a felekezeti egyenjogúság elvét.[9] A Habsburg-udvar az egyházpolitikán keresztül is igyekezett a nemzetiségi mozgalmak egyes követelé-

[3] Vö. MOLNÁR, F. *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye története 1848–1849-ben*: PhD disszertáció. Budapest : ELTE, 2018, pp. 65–118.

[4] Popovics munkácsi püspök védfelelete az ellene felhozott vádakra, Ungvár, 1849. október 18. Esztergomi Prímási Levéltár. *Scitovszky János hercegprímás iratai 1849–1866*. 1330. csomó. (Továbbiakban: EPL, 1330. cs.); *Kossuth Hirlapja*. 1848. szeptember 10. 1. évfolyam. 62. sz. p. 283.

[5] Kárpátaljai Területi Állami Levéltár (KTÁL), a *Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye iratai* (F. 151.): KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 100.

[6] EPL, 1330. cs.

[7] KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 3, f. 141–142.; F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 105.

[8] Vö. Az osztrák minisztertanács jegyzőkönyve: Die Protokolle des österreichischenMinisterrates 1848–1867. Nr. 378 Ministerrat, Wien, 7. August 1850. MRZ. 3262 – KZ. 2602.; ZAKAR, P. Katolikus papok és protestáns lelkészek a kassai cs. kir. hadbíróság előtt 1849–1854. In *Hadtörténelmi Közlemények*. ISSN 0017-6540, 2019, 132. évf., 1. sz., pp. 181.; Uő. Lelkészekre kiszabott halálos ítéletek a pesti cs. kir. hadbíróságon. In *Hadtörténelmi Közlemények*. ISSN 0017-6540, 2020, 133. évf. 4. sz., p. 931.

[9] A nemzeti egyenjogúsítás [Gleichberechtigung] itt kimondott elve 1848 novemberétől 1851 augusztusáig – az olmützi alkotmány felfüggesztéséig – *„a hivatalos birodalmi kormányzat legitimációs elveinek egyikeként szerepelt"*. Vö. *Magyarország története a 19. században. Szöveggyűjtemény.*Szerk. Pajkossy Gábor. Budapest : Osiris Kiadó, 2006, p. 313.

seit teljesíteni, de 1849 nyarától már egyre erősödő igénnyel törekedett érvényesíteni a korlátozás politikáját. Az általunk vizsgált időszakban *„a nemzeti egyenjogúság"* elve igen erőteljes része volt az abszolutizmus kormányzati legitimációs politikájának.[10]

A Munkácsi Egyházmegye 1849 őszén egy olyan helyzetben találta magát, amely bizonyos lehetőségeket kínált a nemzetiségi nyelvhasználat és kulturális jogok gyakorlása terén. A püspökséget ideiglenesen irányító Csurgovics nagyprépost fogékonynak mutatkozott a nemzetiségi jogok érvényesítésére.

Az új berendezkedés egyik első megnyilvánulásaként említhető az ungi tisztviselők 1849. szeptember 17-én megtartott gyűlése, ahol Piller Gedeon megyei vezető elnökölt. Az eseményen felolvasták SzirmaySándor kassai kerületi főispán nyelvhasználatot szabályozó levelét, amelyben elrendelte, hogy *„minden nyelvbeli kényszerítés valamint Egyházban, úgy iskolában eltávolíttassék, s a nyelvnek egyenjogúsítása gyakorlatilag létesítessék."*[11] Az ülésen továbbá azt a határozatot hozták, hogy a szolgabírók kötelesek a hirdetményeket az Ung megyében *„divatozó"* összes nyelven, azaz ruszinul, magyarul és szlovákul közzétenni.[12]

Az események alakulása szempontjából lényeges kiemelni az ungvári szentszék 1849. szeptember 18-án tartott ülését. A főpapi testület a császári-királyi hatóságok vizsgálata nyomán felfüggesztette püspöki teendői alól Popovics Bazilt. A Csurgovics nagyprépost irányításával ülésező szentszék hálaadó liturgiát (Te Deum) rendelt el I. Ferenc József császár uralkodásáért. Emellett reményét fejezte ki, hogy az uralkodó elősegíti a ruszin és a román nyelvi-nemzetiségi jogok életbe léptetését.[13]Csurgovics nagyprépost a nemzetiségi kérdés tekintetében késznek mutatkozott együttműködni az osztrák kormánnyal. Ebben számíthatott Adolf Dobránszky ruszin vezetőre és Gaganecz József eperjesi görögkatolikus püspökre.

Dobránszky a Zemplén vármegyei Rudlyón (Ércfalva, szlovákul: Rudlov) született görögkatolikus papi családban. A bányamérnök végzettségű ruszin aktivista jó kapcsolatokat épített ki a szlovák és a cseh nemzeti vezetőkkel. Eleinte támogatta az 1848-as magyar forradalmat, de csakhamar szembefordult vele. A galíciai és kárpátaljai ruszin lakosságot egy tartományban szerette volna egyesíteni, ezért Bécs szolgálatába állt. 1849 nyarán császári-királyi kormánybiztosként működött a Habsburgok segítségére siető cári hadsereg mellett.[14]

---

10 DEÁK, Á. *„Nemzeti egyenjogúsítás". Kormányzati nemzetiségpolitika Magyarországon, 1849–1860.* Budapest : Osiris Kiadó, 2000, p. 8.

11 PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata 1800–1918* :kandidátusi értekezés. Budapest : MTA, 1954, pp. 144–145.

12 TÓTH, B. Az 1849-es ideiglenes közigazgatási szabályzat és hatása Magyarországon. In *Eckhart Ferenc emlékkönyv.* Mezey Barna. Budapest : Gondolat, 2004, pp. 604–605.

13 KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2. f. 106.

14 ДОБОШ, С.Адольф Иванович Добрянский: очерк жизни и деятельности. Пряшев : Дукельскаятипография, 1956. с. 42., 52; SASHEGYI, O. *UngarnspolitischeVerwaltung in der Ära Bach 1849–1860.*Graz : Institut für Geschichte der Universität Graz, 1979, s. 32–34.; MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National IdentitySubcarpathianRus', 1848–1948.* Cambridge, Mass. – London : Harvard University Press, 1978, pp. 42–47; *МАЙОР, P. I.*Національнапрограма А. ДобрянськогонаСлов'янськомуз'їзді у Празі 1848 р. й прагненняукраїнцівоб'єднатиЗакарпаття і Галичину в окремий «Руськийкоронний край». In Русин. ISSN 1857-2685, 2013, vol. 32, № 2. pp. 72–83.

A magyar szabadságharc leverését követően a bécsi kormányzatnak nagy szüksége volt a görögkatolikus vallású ruszinokra. E célból kérték fel Gaganecz eperjesi püspököt, hogy szerkesszen memorandumot a ruszin nép kívánságaiból.[15]Más vélemények szerint a magyarországi ruszinok emlékiratának ötlete Adolf Dobránszkytól származik.[16]

A ruszin memorandumot egy hattagú küldöttség vitte el a császárvárosba, melynek tagjai: Adolf Dobránszky, és testvére, Viktor Dobránszky eperjesi püspöki titkár,Janiczki Sándor makói, Soltész József görögkatolikus pap, valamint Alexovics Vince és Viszanik Mihály, Bécsben élő ruszin orvostudósok.[17]

Az 1849 őszén megszületett ruszin memorandum figyelembe vette az olmützi alkotmányban megfogalmazott elveket, így viszonylag mérsékelt követeléseket tartalmazott. Az északkelet-magyarországi és a galíciai ruszin területek egyesítése helyett immár azt kérték, hogy azokon a vidékeken, ahol tömbben legalább 15 ezer főnyi ruszin lakosság él, szervezzenek ruszin közigazgatási kerületeket.A memorandum széleskörű ruszin nyelvhasználat biztosítását követelte az oktatásban. Egy ruszin értelmiségi réteg létrehozása érdekében síkra szállt a ruszin tannyelvű gimnáziumok és egy ungvári akadémia felállítása mellett. Ugyanakkor igényt támasztott ruszin tisztviselők kinevezésére a létrehozandó nemzetiségi kerületekben. Az óhajok között szerepelt egy bécsi ruszin újság megjelentetése és a cirill betűs nyomtatás korlátozás nélküli engedélyeztetése.[18]

A Dobránszky vezette delegáció október 14-én adta át memorandumát Karl Geringernek, aki a magyarországi polgári ügyek teljhatalmú biztosa volt. Geringer válaszában kiemelte, hogy a kérések egy részét már megoldotta az olmützi alkotmány, a többi megvalósítására felajánlotta közreműködését. A ruszin küldöttség több osztrák miniszternek, majd október 19-én I. Ferenc József császárnak is előadta a ruszin nép kívánságait. Bécs azonban nem sok konkrétummal kecsegtette a delegációt. A legfontosabb eredmény talán Adolf Dobránszkynak az Ungvári Kerület referensévé való kinevezése volt.[19]

[15] FAZEKAS, CS. Gaganetz József eperjesi görög katolikus püspök 1849-ben. In *Levéltári Közlemények*. ISSN 0024-1512, 2001, 72. évf. 1–2. sz., p. 138.

[16] ДОБОШ, С.Адольф Иванович Добрянскийр, 43.

[17] РУСИНКО, М. Історія ВисланстваРусинівУгорських у Відні 1849 р. In НауковийзбірникМузеюукраїнськоїкультури у Свиднику. 1972. Vol. 6, № 1., p. 67.; HODINKA, A. Adatok a ruszinok 1848–49. évi történetéhez. In *Hodinka Antal válogatott kéziratai*. Udvari István. Nyíregyháza : Vasvári Pál Társaság, 1992, pp. 32–33.; BOTLIK, J. *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997).*Budapest : Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, 1997, pp. 75–76.; МАЙОР, Р.І. Діяльністьзакарпатськоїделегації у Відні 1849 р. й утворення «Руськогоокругу». ІнНауковіпраціКам'янець-Подільськогонаціональногоуніверситетуім. ІванаОгієнка: Історичнінауки.Кам'янець- Подільський:Аксіома, 2011. Т. 21., p. 220.

[18] PERÉNYI, J.*A ruszinok történetének vázlata,* pp. 164–165.; ŽEGUC, I. *Die nationalpolitischen-Bestrebungen der Karpato-Ruthenen 1848–1914.* Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1965, s. 45.; РУСИНКО, М. Історія ВисланстваРусинівр. 70–71.; BOTLIK, J. A rutén (ruszin) értelmiség önkormányzati törekvései, 1848–1918. In *Az „Ezeréves ruszin-magyar együttélés a történelem tükrében" című konferencia szerkesztett előadásai, leadott tanulmányai 2004. március 19–20.* Donáth Lehel–Medvigy Endre–Molnárfi Tibor–Zelles László. Budapest : Belváros-Lipótváros Ruszin Kisebbségi Önkormányzat, 2005, pp. 60–61.

[19] HARAKSIM, Ľ. *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867.* 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1961, p. 153–157; РУСИНКО, М. Історія

A Kassai Katonai Kerület területén létrehozott Ungvári Polgári Kerület négy északkelet-magyarországi megyét foglalt magába: Ungot, Bereget, Ugocsát és Máramarost. Az északkelet-magyarországi közigazgatási egység élén Villecz Ignác császári-királyi főispán állt, aki október 26-i eskütételét követően indult el Ungvárra. Villecz mellett fontos szerepet töltött be a főbiztossági hivatal előadója és irodaigazgatója, Adolf Dobránszky is.[20]

Dobránszky úgy vélte, hogy az Ungvári Kerület bázisán véghezviheti a ruszin önrendelkezésre vonatkozó programját. Ez a törekvés csakhamar nyilvánvalóvá vált a ruszin lakosság és a görögkatolikus papság számára is. Erről tanúskodik az is, hogy amikor Ungváron Gaganecz püspök november 22-i levele révén értesülnek a ruszin delegáció bécsi útjáról, a szentszék elhatározta: az eperjesi püspökséggel együtt fognak dolgozni azért, hogy *„az Ausztriai sas szárnyainak védelme alatt, az orosz [értsd: ruszin] nyelv, nemzetiség és literatúra a Gácsországi oroszok példájaként,[21] teljes fényre, s virágra hozassék”*.[22]

Nem sokkal később Dobránszky is levelet küldött a Munkácsi Egyházmegye szentszékének. Az ungvári referens ismertette a főpapsággal Geringer polgári biztos ruszin memorandumra adott válaszát, amelyben az olmützi alkotmány nyújtotta jogokra hivatkozik.[23] Ennek nyomán november 30-án határozat született, hogy a püspökség körlevélben fogja tájékoztatni a papságot és a híveket a ruszin küldöttség bécsi útjáról és az osztrák kormány álláspontjáról. Talán ettől is lényegesebb, hogy az ungvári szentszék ekkor rendelte el a ruszin és román nyelv használatát a magán és hivatalos levelezésben, valamint az anyakönyvezésben. Az utasítás 1850. január 1-jén lépett életbe.[24]

Dobránszkyhoz hasonlóan a görögkatolikus főpapság is reménykedett a ruszin közigazgatási kerületek létrehozásában. A november 17-i szentszéki ülés, ahol a klérus számára elrendelték az egyházközségeikben élő ruszin és román hívek összeírását, illetve e két nyelv hatékonyabb tanítását, abban bízott, hogy *„az ország is kerületekre akként elosztatni terveztetik, hogy mennyire csak lehet, egy kerületben csak egy fajú nép foglaltassék”*.[25] A fenti körlevélből megtudhatjuk, hogy a főpapság komolyan bízott az olmützi alkotmány nemzetiségi egyenjogúságot hirdető elveiben. Ungváron nem sejtették, hogy Bécsben már 1849 nyarán döntöttek a nemzetiségi törekvések háttérbe szorításáról.[26]

Ilyen előzmények után a Munkácsi Egyházmegye szentszéke 1849. december 29-én arról határozott, hogy három ügyben fogja kérni Villecz kerületi főispán

ВисланстваРусинів p. 72–84; MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity* pp. 46–47; МАЙОР, Р.І. Діяльністьзакарпатськоїделегації, pp. 221–222.

20 ДОБОШ, С.АдольфИвановичДобрянский, p.49; MAGOCSI, P. R.*The Shaping of a National Identity*p. 47; SASHEGYI, O. *UngarnspolitischeVerwaltung*, p. 32–34.

21 A Osztrák Császársághoz tartozó Galíciában Bécs a lengyel nemzeti mozgalmak gyengítése céljából támogatta az ottani ruszin nemzetiségi törekvéseket.

22 Gaganecz levele 1849. november 22-én érkezett Ungvárra. Vö. KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 149–150.

23 KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 152.

24 Uo.

25 KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 145–146.

26 DEÁK, Á. *„Nemzeti egyenjogúsítás”* pp. 53–58.

segítségét. Indítványukat arra alapozták, hogy az Ungvári Kerület lakosságának többségét a ruszinok teszik ki, ezért a közigazgatási egységet a helyiek már „Orosz Kerületként" [azaz Ruszin Kerületként – M. F.] emlegetik. A főpapi testület szerint ez indokolja, hogy a négy megyét magába foglaló kerületben nemcsak a ruszin nyelvet beszélő, hanem ruszin nemzetiségű tisztviselőket nevezzenek ki. Második kérelmük az volt, hogy a közigazgatási egység területén a hirdetményeket ruszin nyelven közöljék. Végül szorgalmazták, hogy a görögkatolikus egyházi ünnepeket a római katolikusokéval együtt nyilvánítsák munkaszüneti nappá. Az indítványt az év utolsó napján egy hattagú küldöttség kézbesítette a kerületi főispánnak. A delegáció tagjai közül három egyházi személy, három pedig ungvári polgár volt. A szentszéki jegyzőkönyv szerint Villecz*„szívesen"* fogadta a ruszin küldöttséget, és *„megígérte, hogy az érintett kérelmet mint igazságost, teljesíteni fogja".*[27]

A ruszin tisztviselők kinevezésének kérdése

Adolf Dobránszky referensként jelentős befolyással rendelkezett a négy megyére kiterjedő Ungvári Kerületben. Célként fogalmazódott meg a nemzetiségi származású tisztviselők alkalmazása, melynek révén megvalósulhatott volna a nemesi hivatalnoki réteg súlyának háttérbe szorítása. Ezt ruszin tisztviselők kinevezésével kívánták elérni, ami nem volt könnyű feladat. Rövidesen kiderült ugyanis, hogy a hivatalviselésre alkalmas ruszin férfiak száma igen csekély.

1849.november 23-án Csurgovics nagyprépost körlevélben szólította fel papságát, hogy készítse el a közhivatalok betöltésére alkalmas görögkatolikus személyek névsorát. Ennek eredményeként az ungvári káptalan december 29-én beterjesztette Villecz kerületi főispánnak azon tisztségviselésre alkalmas ruszin származásúak névsorát, akik latin, magyar és ruszin nyelven értenek és beszélnek. [28]Fontos megemlíteni, hogy Dobránszky különös figyelmet fordított arra, hogy minél több ruszin nemzetiségű ifjút alkalmazzanak a helyi közigazgatásban.[29] Ennek szellemében 1850. január 14-én és 18-án jelezte a Munkácsi Egyházmegyének, hogy gondoskodni kíván a ruszin görögkatolikus ifjak közhivatali elhelyezéséről. Ezek az ifjak az elkövetkezendő évek nemzeti mozgalmának vezető szereplőivé váltak. Köztük találjuk: Markos Györgyöt, Homicsko Sándort, Dudinszky Istvánt, Pásztélyi Jánost, Kaminszky Józsefet, Dolinay Pétert, vagy éppen Hrabár Manót, aki Popovics püspök unokaöccse volt.[30] Az esetek többségében olyan ruszin személyeket alkalmaztak, akik görögkatolikus papcsaládok leszármazottai és az ungvári szeminárium diákjai voltak.[31] Amíg Dobránszky elsősorban ruszin nemzetiségű személyeket kívánt alkalmazni tisztviselőként, addig a Munkácsi Egy-

[27] KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 169–171.

[28] MAYER, M. Néhány ruszin vonatkozású irat 1849–1850-ből. In *Partes Populorum Minores Alienigenae.* ISSN 1219-5545, 1996, 3. évf. 1. sz., pp. 17–22; MOLNÁR, F. *A Munkácsi Egyházmegye 1848–1849-ben. Tanulmányok és kronológia.* Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014, pp. 166–167., 171.

[29] ZAPLETAL, F. *A. I. Dobrjanskij a naše rusíni r. 1849–51.* Praha : Nákladem Vlastním, 1927, s. 43–49.

[30] MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910.*Budapest : Akadémiai Kiadó, 1977, pp. 31–32.

[31] PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata,* p.168.

házmegye vezetése nem szerette volna elidegeníteni magától román, szlovák és magyar híveit, így a püspökség listájában elsősorban a görögkatolikus valláshoz való tartozást volt a fő kritérium. Mivel a ruszin mozgalom fő társadalmi bázisát a klérus adta, ezért Dobránszky kénytelen volt tudomásul venni az egyházmegye szempontjait.[32]

A tisztviselők kinevezésének kérdése a sajtót is foglalkoztatta. A félhivatalos kormányzati orgánumnak számító *Magyar Hirlap* cikke derűlátó volt a kérdést illetően, s abban reménykedett, hogy az Ung megyei hivatalok megszerzéséért immár egyenlő eséllyel fog indulni nemes és nem nemes: az *„egyenjogúság által nyitatott alkalom a nemes vetélkedésre, most elmondhatnók, hogy nem többé privilegiumok okozta ellenségek, hanem egy anyának fiai vagyunk. Ezen idő lehet csak a haladási korszak, mert most a selyemben burkolt úrfi is fog iparkodni, a tudományokban előhaladni, nehogy valamikép egy idegen a hivatalt előle elnyerje. Ne essünk kétségbe, hogy a boldog (?) kortes-világ és visszaélések helyett rend és érdemek méltánylása fog uralkodni."*[33] Ugyanebben a lapban jelent meg később r– cz. aláírással az a valótlan tudósítás, hogy az ungi tisztikarban egyetlen ruszin származású megyei tisztviselő sem szerepelt.[34] A hitelesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy nem minden, a hivatalos listákban ruszinnak feltűntetett személy volt ilyen származású. A magyar Mészáros Károly például nagy meglepetésre törvényszéki ülnöki állást kapott annak köszönhetően, hogy görögkatolikus vallása miatt felkerült valamelyik hivatalnoki ajánlólistára: *„tűrtek, mivel egyházi szertartásom s vallásomnál fogva – jóllehet egy hangot sem értettem oroszul, – orosznak s az ő nyájukhoz tartozónak hittek."*[35]

A *Magyar Hirlap* egy másik szerzője szerint elégedetlenséget szült a ruszin tisztségviselők ungi alkalmazása. A véleménycikk elsősorban a *Pester Zeitung* e témában megjelentetett tudósítását vonta kétségbe. A szerzőt gyanakvással töltötte el az a hír, miszerint *„3–4 hó alatt az eddig magyar tanítók és tanulók (az orosz nyelvet különbség nélkül asbukin [ábécéskönyv – M. F.] kezdők) oly nagyszerű előmenetelt tettek volna az orosz nyelvben, s azt oly előszeretettel tanulnák, – mint állítják: leginkább is kétségeljük."*[36]

Kilépve témánk kronológiai határából, elmondhatjuk, hogy a ruszin tisztviselők aránya a későbbiek során messze nem felelt meg e nemzetiség számarányának. 1850 őszén az akkorra már egyesített Bereg-Ugocsa megyében például a 48 politikai állásból tízet, az 58 közigazgatási és igazságszolgáltatási állásból pedig csak hetet töltöttek be ruszinok, holott a megye lakosságának mintegy fele volt ruszin nemzetiségű. Térfoglalásukat leginkább az értelmiségi rétegük és a tanult világiak csekély száma akadályozta.[37]

---

32 МАЙОР, Р.І. Діяльність закарпатської делегації, p. 225.

33 *Magyar Hirlap.* 1850. február 12. 2. évfolyam. 76. sz., p. 314.

34 *Magyar Hirlap.* 1850. március 17. 2. évfolyam. 105. sz., p. 441.

35 *Mészáros Károly önéletrajza.* In *Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 22.* Csorba Csaba. Debrecen : Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok, 1974. 22, p. 61.

36 *Magyar Hirlap.* 1850. március 27. 2. évfolyam. 113. sz. pp. 477–478.

37 PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata,* pp. 167–168.

Nyelvhasználat

A ruszin követelések másik része a ruszin nyelv hivatalos használatra vonatkozott. A kiadott ideiglenes szabályzat szerint az egyes kerületekben a lakosság többségének a nyelve a hivatalos nyelv és a jegyzőkönyveket is azon kell vezetni. Ezenkívül el kell fogadni a másnyelvű beadványokat is és azokat ugyanazon a nyelven kell elintézni.[38] Az előírások gyakorlati megvalósítását több dolog hátráltatta.

Villecz és Dobránszky Ungváron szinte azonnal megkezdték a ruszin nyelv használatát. Elfogadták az ezeken írt beadványokat, viszont az ügyek intézése németül történt, bár az iratokon ugyanazt ruszinul is feltüntették. Az Ungvári Kerület levéltárát áttekintve Perényi József az alábbi következtetésre jutott: *„a beadványok túlnyomó többsége német, később magyar, a hivatalos levelezés pedig kizárólagosan német. Ruszin iratok aránylag ritkán érkeznek be, azokat azonban ruszinul válaszolták meg. Az akták két nyelven, németül és ruszinul készültek ilyen esetben, de mindig a német szöveg a hiteles. A ruszin nyelvet kizárólagos nyelvként elismertetni nem sikerült."*[39]

Nagy gondot jelentett a hivatalos rendeletek ruszin nyelven való közzététele. Ehhez mindenképpen szükség lett volna egy cirill betűs nyomdára és egy ruszin folyóiratra Ungváron. E célból már korábban is történtek lépések. Az első kísérlet Alekszander Duhnovicshoz fűződik, aki a ruszin mozgalom egyik jeles alakja volt. 1848 októberében az eperjesi görögkatolikus püspökség kanonokaként egy ruszin újság és nyomda alapításának gondolatát vetette fel a Munkácsi Egyházmegye káptalana előtt. Ez idő tájt Ungváron úgy döntöttek, hogy a kérdéssel csak a katonai műveletek elmúltával kívánnak érdemben foglalkozni. Novemberben viszont újra tárgyalás alá vették az ügyet, s megbízták Csurgovics nagyprépostot, hogy tegyen lépéseket Ellinger János ungvári nyomdájának megvétele érdekében. A vállalkozás azonban – valószínűleg a munkácsi püspökség szerény anyagi helyzete és a törvény által előírt magas kaució miatt – sikertelen maradt.[40]

A kezdeményezés a neoabszolutizmus első hónapjaiban került ismét napirendre Ungváron. A közvetlen előzmények egyike az 1849. november 23-án összegyűlt szentszéki ülés volt, ahol Gaganecz eperjesi püspök átiratát tárgyalták meg. Gaganecz a galíciai ruszinság sikere nyomán szorgalmazta a magyarországi testvéreik szellemi megmozdulását. Ungváron felkarolták az eperjesi püspök javaslatát, s határozatot hoztak egy ruszin néplap alapításáról, valamint egy nyomda megvásárlásáról. Az ungvári szentszék ugyanekkor szóbeli felhívást intézett Paulovics Lázár szemináriumi hittanár és káptalani ülnökhöz: készítsen javaslatot egy *„Orosz Néplap"* létrehozására.[41]

---

38 Uo. 169–170.

39 PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata,* p. 170.

40 BÖÖR, GY. *A magyarországi ruszin időszaki sajtó a XIX. században.* Kolozsvár : Ferenc József Tudományegyetem Történeti Intézete, 1943, pp. 5–6.

41 KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 149–150.; F. 151, op. 10, od. zb. 3, f. 190.; F. 151, op. 10, od. zb. 52, f. 1.; СТРИПСЬКИЙ, Я.Початкидрукарстванаподкарпатю (A sajtóélet kezdetei Kárpátalján). In Зоря-Hajnal. 1942, Vol. 2, № 3–4, p. 272.; BÖÖR, GY. *A magyarországi ruszin időszaki sajtó,* p. 6.

Paulovics a néplap tervezetét 1849. december 7-ére készítette el. Munkája első részében arról írt, hogy mindenekelőtt el kell dönteni, hogy az újságot milyen helyesírással és betűkkel jelentetik meg. Bár az írók többsége a cirillikát használta, latin betűvel és idegen nyelven szerkesztett cikkeket is el kell fogadni. Ezeket cirill betűkre kell átírni, illetve le kell fordítani ruszin nyelvre. A néplap foglalkozni kívánt a görögkatolikus egyházzal, a keleti szertartásrenddel, a fegyelmi ügyekkel. A káptalani ülnök hangsúlyozta, hogy az olmützi alkotmány fejtegetésével meg kell világítani a köz- és magánélet összefüggéseit. Továbbá olyan dolgozatok közlését is tervezte, amelyek kitértek volna a gazdálkodás, a népoktatás, vagy a házépítés kérdéseire is. Emellett az egyszerű népet érdeklő kül- és belföldi híreknek is teret kívánt biztosítani.[42]

Paulovics a néplap kiadásához egy cirill betűs nyomdát akart létesíteni. Ha ez nem valósulna meg, akkor budai vagy a galíciai nyomdákhoz kell fordulni. Végül, az anyagi nehézségek meghiúsították elképzeléseit. Pedig a helyi közigazgatás vezetője, Villecz Ignác is hasonló kezdeményezést indított. A kerületi főispán 1849 decemberében, majd 1850-ben is kérte feletteseit: állítsanak fel egy cirill betűs nyomdát Ungváron. Villecz helytelennek tartotta, hogy kerületének 320 ezer ruszin lakosa más nyelveken értesüljön a hivatalos rendeletekről. Az osztrák kormányzat költségvetési okokra hivatkozva elutasította a kezdeményezést.[43] Így az ungvári cirill betűs nyomda felállítására csak a kiegyezés előtti játszmák időszakában, 1864-ben került sor.[44]Az ungvári nyomda létrehozását szorgalmazó törekvések sikertelensége a néplap alapítással kapcsolatos terveket is keresztülhúzta. Bécs ebben az ügyben a galíciai ruszinoknak szavazott bizalmat. Lembergben az osztrák kormányzat támogatásával már 1849 júliusától Галицкорусскийвестник *[Galíciai-orosz Közlöny]* címmel ruszin lap működött. E hivatalos jelleggel felruházott közlönyt 1850 februárjától Bécsben jelentették meg. Az új helyszínen deklarálták, hogy a lap a birodalomban élő ruszinok közös orgánumaként fog szolgálni. Ennek megfelelően címét is megváltoztatták: Вестник для русинов встрийскойдержавы [Közlöny az osztrák állam ruszinjai számára]. A magyarországi ruszinok csak cikkíróként vettek részt a közös lap működtetésében, szerkesztői feladatokat nem kaptak.[45]

A neoabszolutizmus bevezetésének egyik leglátványosabb intézkedése a többnyelvű utcanévtáblák és feliratok megjelenése volt az Ungvári Kerületben.[46] Emellett figyelmet érdemelnek a birodalmi törvények és rendeletek fordításai. A ruszinok közül e feladattal a Pesten tartózkodó Ivan Rakovszkyt bízták meg, aki a törvényeket – kodifikált ruszin irodalmi nyelv híján – nagyorosz nyelvre fordította. Rakovszky irányvonalát a ruszin népi nyelven olvasókönyvet szerző Duhno-

42 KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 52, l. 2–3.;СТРИПСЬКИЙ, Я. ПочаткидрукарстванаПодкарпатю, pp. 284–286; BÖŐR, GY. *A magyarországi ruszin időszaki sajtó,* pp. 6–7.

43 PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata,* pp. 170–171.

44 BOTLIK, J. *Hármas kereszt alatt,* p. 87.

45 BÖŐR, GY. *A magyarországi ruszin időszaki sajtó,* pp. 7–13.; MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin),* p. 16; BOTLIK, J. A rutén (ruszin) értelmiség önkormányzati törekvései, pp. 61–62.

46 ДОБОШ, С. Адольф Иванович Добрянский, p. 50; *Encyclopedia of Rusyn history and culture.* Magocsi, Paul Robert – Pop, Ivan. Toronto–Buffalo–London : University of Toronto Press, 2005, p. 436.

vics kanonok is követte. A ruszinnak mondott nagyorosz nyelv alkalmazása ellen a görögkatolikus egyház is tiltakozott, amely az egyházi szlávhoz közel álló nyelvet használt. A nagyorosz nyelvre lefordított központi rendeleteket sokszor még a papok sem igen értették meg, ami ahhoz vezetett, hogy az esetek többségében a magyar vagy a német nyelvet használták.[47] A későbbiek során a cári orosz nyelv az udvar gyanakvását is felkeltette, főleg azután, hogy az 1850-es évek közepén jelentősen megromlanak az osztrák-orosz kapcsolatok.

Mint említettük, 1849. december 29-én a munkácsi püspökség káptalana három és fél oldalas, német nyelven írt beadvánnyal fordult Villecz kerületi főispánhoz. Ebben – a ruszin tisztviselők alkalmazása mellett – a ruszin hivatalos nyelv bevezetését kérte az Ungvári Kerületben. A káptalan azonban nem követelte, hogy a ruszint használják a megyefőnökök hivatalának ügykezelésére, mivel nem kívánt a kormánynak nehézséget okozni. Viszont reményét fejti ki aziránt, hogy rövidesen az összes megyei elnök megtanul ruszinul, s akkor az ő hivatalukba is be lehet vezetni ezt a nyelvet.[48]

Az Ungvári Kerület vezetése a tőle telhető módon igyekezett támogatni a ruszin nyelv használatát. 1849. december 5-én Orosz András Ung megyei alispán például azt kérte Villecz kerületi főispántól, hogy a hivatalos nyomtatványokat a megyében élő nemzetiségek nyelvén (ruszin, „szláv" és magyar) biztosítsa. December 21-én Dobránszky az Ungvári Kerület részére 1600 ruszin, 500 magyar, 400 román és 100 szlovák nyelvű példányban indítványozta a hivatalos nyomtatványok beszerzését. Egyidejűleg szorgalmazta egy cirill betűs nyomda Ungváron való felállítását is.[49] 1850. február 1-jén Villecz aggodalmát fejezte ki Geringer országos biztosnál azon utasítás miatt, hogy az ügyeket a megyefőnökök és a járásvezetők németül vigyék. Villecz szerint ez ellenszenvet ébresztene az osztrák hatóságok iránt.[50]

A helyi magyar közvélemény vegyes érzelmekkel fogadta a ruszin nyelv térnyerését. Voltak, akik elfogadták az ilyen nyelvű feliratok megjelenését és a művelt nemzetiségi hivatalnokok alkalmazását. A törésvonal a ruszin kizárólagos hivatalos nyelvként való használatánál húzódott – ezt az igényt egyértelműen elutasította az Ungvári Kerület magyarsága. Hasonló véleményt fogalmazott meg a kormány félhivatalos lapjának ungvári szerzője, aki –r.–cz. megjelöléssel írta alá tudósítását: *„Mi fog még e szegény megyében történni? Azt a jó isten tudja! – A mi az elsőt, t. i. az utcák neveit illeti, véleményünk szerint azzal még senkinek sem fakasztatott be a feje, hogy például a szobránci, gyapjú, serfőző stb. utcák fölött még 'Szobránszkája-, Vónaja-, Pirvowarszkaja- stb. ulicsza" iratvák. – Az orosz nyelvnek, megyénkbeni hivatalos nyelvvé leendő emeltetésében, már csak ez által történhető zavarok elkerülése tekintetéből is, nem osztozhatunk. – Ellenben néhány műveltebb egyénekből lett vice-szolgabíró soha sem fogja szúrni szemünket."*[51]

[47] PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata,* pp. 171–172.

[48] MAYER, M. Néhány ruszin vonatkozású irat, pp. 17–22.

[49] Uo. 13–16.

[50] DEÁK, Á. *„Nemzeti egyenjogúsítás",* p. 203.

[51] *Magyar Hirlap.* 1850. április 9. 2. évfolyam. 123. sz., p. 523.

Iskolaügy, oktatás

A nyelvkérdéshez szorosan kapcsolódik az oktatás és azt végző intézmények ügye. A ruszin nemzetiségi törekvések egyik meghatározó eleme az anyanyelvi népoktatás, amit az osztrák kormányzat birodalom-szerte igyekezett modernizálni. Geringer országos biztos 1849. november 6-i rendelete szerint az iskolákat *„az egyes néptörzsek szükségleteire sajátságaikhoz képest lehetségig tekintetbe véve"* kellett újraszervezni.[52]

Az elemi oktatást az északkelet-magyarországi nemzetiségi területeken a görögkatolikus egyház irányította, és tanítás nyelve a helyi ruszin dialektus és az egyházi szláv volt. Villecz főispán is érdeklődést mutatott a ruszin elemi oktatás színvonalának emelése iránt. Az Ungvári Kerület vezetője 1849. december 19-én arra utasította a munkácsi püspökséget, hogy *„azon helyeken, hol iskola nem létezik, az éneklésznek parancsolja meg, hogy a gyermekeket tulajdon házaikban oktassák, az oktatásra képtelenek pedig hivatalaikból mozdíttassanak el"*.[53] A szentszék teljes együttműködéséről biztosította Villeczet, és a főispáni rendeletnek megfelelő intézkedéseket hagyott jóvá. A klérus ezen álláspontja nem volt véletlen. Popovics püspök már 1841-től igyekezett gyarapítani a görögkatolikus népiskolák számát. Az 1848-as esperességi összeírások pedig arról tanúskodnak, hogy a püspökség ruszin és román híveinek jelentős része az egyházi katekizmuson kívül más oktatásban nem részesült.[54] Az iskolaépítés és az oktatási színvonal emelése terén tapasztalt mulasztásokat illetően a Munkácsi Egyházmegye kezében – a dorgáló püspöki leiratokon kívül – nem volt szankcionáló eszköz. A neoabszolutizmus idején azonban a népoktatást már nemcsak az egyházmegye, hanem az állam is ellenőrizte a tanfelügyelőkön keresztül. A megváltozott helyzetre a december 19-i szentszéki határozat is felhívta a papság figyelmét.[55] A ruszin érdekérvényesítés terén e tekintetben is volt előrelépés, hiszen Viktor Dobránszky eperjesi egyházmegyei titkárt nevezték ki az Ungvári Kerület tanfelügyelőjévé.[56] E minőségében sikerült elérnie, hogy 1850 elején bevezessék a ruszin oktatási nyelvet az ungvári gimnáziumban. Az intézmény oktatási nyelve eddig a latin volt, a ruszint és magyar csak mint segédnyelvet használták.[57]

Érdekes adaléka a korabeli eseményeknek Villecz máramarosi látogatása. A főispán 1849. december végén tanügyi értekezletet hívott össze Máramarosszigeten, ahol megjelentek a helyi református líceum és a római katolikus középiskolák tanárai, valamint a városi görögkatolikus klérus képviselői. Villecz felolvasta

---

52 Vö. DEÁK, Á. *„Nemzeti egyenjogúsítás"*, p. 251.

53 KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 3, f. 209.

54 Vö. KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 1, f. 15.,107., 151.

55 A főpapi határozat ide vonatkozó része: *„külső és belső akadályokat, bármifélék is legyenek azok, melyek miatt a gyermekek oktatása hiányt szenvedne, azoknak elhárítása véget hivatkozva a velük közlendő Főispáni rendeletekre a járásbeli szolgabírónak, vagy szükség esetében a Megyei Elnöknek jelentsék fel; tudtul adatván a papságnak az is, hogy ezen rendeletnek teljesítésére, valamint az egyházmegyei úgy a polgári hatóság is különösen figyel"*. KTÁL, F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 161–162.

56 ŽEGUC, I. *Die nationalpolitischenBestrebungen,* p. 49–50.

57 DEÁK, Á. *„Nemzeti egyenjogúsítás"*, p. 265.

az iskolák ügyében megfogalmazott 29. számú rendeletét. Ebben felszólította az oktatási intézmények vezetőit, hogy válaszoljanak az alábbi kérdésekre:

1. Léteznek-e a településeken népiskolák a lányok és a fiúk számára?
2. A jelenlegi népiskoláknak kik a tulajdonosai?
3. Mit tanítanak ezekben a népiskolákban? Milyen a szellemiségűek? Császárhűek-e?
4. Milyen a tanárok képzettsége? Császárhűek-e?
5. Milyen forrásokból fizetik a tanárokat? Tud-e biztosítani számukra az adott község szántót és kaszálót?
6. Hogyan lehetne emelni a tanítók fizetésén úgy, hogy a kincstári forrásokat nem veszik igénybe? Milyen forrásokból lehetne a jövőben felállított iskolák tanítóit fizetni? Tudnának-e a községek földet biztosítani a tanároknak?

A gyűlésen kiderült, hogy Máramaros 89.000 ruszin és 56.000 román népességének mindössze egy-két rendezett iskolája van, míg a 15.000 fős magyarság nem szenved hiányt e tekintetben. Ugyanitt a református líceum és római katolikus középiskolák vezetői elzárkóztak a nemzetiségi nyelvek tannyelvként való bevezetése elől. Azzal érveltek, hogy tanulóik mind magyarok.[58]

A neoabszolutizmus időszaka alatt a magyar-ruszin nemzetiségi ellentétek a leginkább az ungvári gimnáziummal kapcsolatban ütköztek ki, amely több megye egyetlen középiskolája volt. Ebben döntő szerepe volt Viktor Dobránszkynak, aki tanfelügyelőként az intézményt ruszin tannyelvűvé szerette volna alakítani. Mivel a tanulók döntő többsége magyar anyanyelvű volt, a törekvés nagy felháborodást keltett. Először Ung és a szomszédos megyék magyar közvéleménye fejezte ki nemtetszését, majd miután a témát a hírlapok is megszellőztették, a felháborodás az egész országra kiterjedt. Ennek egyik jele az a vélemény is, amely szerint a római katolikus egyház által alapított gimnázium ruszinosítása ahhoz vezetett, hogy a magyar szülők egy része kivette onnan gyerekét. A szerző szerint ez a Dobránszky-testvérek által képviselt irányvonal az ungi 35.000 fős törzsgyökeres magyarságot el fogja söpörni.[59] Ugyanebben a lapban Δ aláírással jelent meg egy beszámoló, amely a gimnázium azon időszakáról ír, amikor már sor került az Ungvári Kerület 1850. márciusi felszámolására. Eszerint az Ungvárra látogató Johann Bordolo altábornagy, aki a Kassai Kerület katonai parancsnoka volt, a ruszin nyelv használatának korlátozásáról intézkedett.[60]

A fenti beszámolót tételesen cáfolta Ungifi *Fölvilágosítás* című írása. A szerző szerint szó sincs arról, hogy Bordolo altábornagy betiltotta volna a ruszin nyelvet az ungvári gimnáziumban, mivel ezt nem Villecz kerületi főispán rendeletére, hanem Geringer országos biztos utasítása nyomán vezették be. Villecz tehát csak parancsot teljesített. Bordolo altábornagy pedig meg sem látogathatta az előző cikkben megjelölt csütörtöki napon a gimnáziumot, mivel aznap nem volt tanítás. Ungifi állítása szerint az sem felel meg a valóságnak, hogy a ruszin ábécés-

[58] *Magyar Hirlap.* 1850. március 13. 2. évfolyam. 101. sz. p. 426.
[59] *Magyar Hirlap.* 1850. március 27. 2. évfolyam. 113. sz., pp. 447–448.
[60] *Magyar Hirlap.* 1850. március 31. 2. évfolyam. 117. sz., p. 494.

könyvet eltávolíttatták volna az ungvári intézményből: *„az aszbuki még mostanáig is változatlanul ott maradt a gymnasiumban, és ott is leend addig, míg fennsőbb eltiltó parancs nem érkezend. Az állítólagos kényszer felől, úgy hisszük, senkinek sem lesz oka panaszkodni."*[61]

A későbbiek során a ruszinok – mint például Gaganecz eperjesi püspök is – azt hangoztatták, hogy értelmiségük kinevelése szempontjából nekik is szükségük van egy magasabb szintű képzés megszervezésére. Azt remélték, hogy az ungvári gimnáziumból kikerülő értelmiségiek hozzá fognak járulni a ruszin nép műveltségi színvonalának emeléséhez. Gaganecz szerint ezen intézmény ruszin nyelvűvé válása előfeltétele a képzett hivatalnokaik alkalmazásának, nemzetiségi irodalmuk fejlesztésének.[62]

Az „ungvári katasztrófa"

A *Magyar Hirlap*ban egy 1850. március 31-én – Δ szignóval – megjelent cikk Adolf Dobránszky és Villecz Ignác felmentéséről tudósított. A szerző azt állította, hogy erre március 20–22. között került sor, amikor Ungvárra látogatott a Kassai Katonai Kerület két vezetője, Swieceny Frigyes kerületi miniszteri biztos és Johann Bordolo altábornagy, kerületi katonai parancsnok. A tudósító elsősorban Dobránszky eltávolításának örült, mivel reményei szerint ezzel a kerületi előadó által terjesztett *„ruthenismus"* is alább fog hagyni. A szerző a ruszin vezetővel kapcsolatban megemlíti, hogy jó kapcsolatokat ápolt a cári hatalommal, illetve sejtelmes utalást tett esetleges *„pánszláv"* érzelmeire: *„Jól értesültek állítják, miszerint a kormány itt bizonyos propaganda nyomaira akadt legyen. Mi ezt legfölebb – csak sejthetjük."* Villecz március 25-én távozott Ungvárról; innen Bécs felé vette az irányt.[63]

Egy későbbi híradás az Ungvári Kerület megszűnését követő bizonytalanságot rögzítette: *„Főispánunk többé nincs, a főispáni iroda Kassára vitetett (?) onnan fognak ügyeink administráltatni."*[64] E sejtés nem sokkal később beigazolódott, hiszen az egykori Ungvári Kerület négy megyéje immár közvetlenül Kassa irányítása alá került. Ide helyezték át Adolf és Viktor Dobránszkyt is,[65] akik Swieceny alkalmazásába kerültek. Adolf tanácsosi, Viktor tanári állást kapott. Egy tudósítás szerint viszont a Dobránszky-testvérek Kassára érkezésükkel egyelőre *„Ung ügyeibe […] befolyni nem szűntek meg."*[66]

A fenti hírlapi beszámolók több ponton ellentmondanak annak, amit a szakirodalomban olvashatunk. Az első ilyen eltérés az Ungvári Kerület megszűnteté-

[61] Vö. Ungifi *Fölvilágosítás* című háromrészes írása: *Magyar Hirlap.* 1850. április 20–21. és 23. 2. évfolyam. 133–135. sz. pp. 568., 572. és 578.

[62] PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata,* p. 175.

[63] *Magyar Hirlap.* 1850. március 31. 2. évfolyam. 117. sz., p. 494.

[64] *Magyar Hirlap*. 1850. április 9. 2. évfolyam. 123. sz., p. 523.

[65] Áthelyezték Dobránszkyék sógorát, Josef Milvius nagybereznai adószedőt is, akit azzal gyanúsítottak, hogy a ruszin lakosság között agitációt folytatott. Milvius a debreceni pénzügyi igazgatóság területére eső nánási hivatal munkatársa lett. Vö. SZABAD, GY. Az önkényuralom kora (1849–1867). In *Magyarország története 1848–1890.* 1. köt. Kovács Endre (főszerk.) – Katus László (szerk.). Budapest : Akadémiai Kiadó, 1979, pp. 484–485.

[66] *Magyar Hirlap.* 1850. április 18. 2. évfolyam. 131. sz., p. 557.

sének időpontja. Ezt számos könyv és tanulmány március 28-ra teszi. Alexander Bach belügyminiszter ugyanis ekkor adta ki a kerület megszűntetéséről szóló rendeletét, amelyet az osztrák hatóságok azzal magyarázták, hogy e lépést az adminisztrációs ügyek egyszerűsítése és az ügyintézés gyorsítását indokolja.[67] Ezzel szemben, mint olvashattuk, a *Magyar Hirlap* tudósítója túlzott mértékű ruszinosítást, már-már *„pánszlávizmust"* gyanított a döntés mögött. A legvalószínűbb ok azonban Dobránszky azon intézkedéseiben keresendő, melyek segítségével végh ez szerette volna vinni a ruszin önrendelkezésre vonatkozó programját. Ez a törekvés nyilvánvalóvá vált a ruszin lakosság és a Munkácsi Egyházmegye görögkatolikus főpapsága számára is, hiszen a nemzetiségpártoló rendelkezések után *„Orosz"* (Ruszin) Kerületnek kezdték emlegetni az Ungvári Kerületet, melynek megszűntetését a ruszinok *„katasztrófaként"* emlegették.[68]

Összességében kijelenthetjük, hogy Dobránszky 1849 ősze és 1850 tavasza között elért sikerei a görögkatolikus klérust is aktivizálták. Annak ellenére, hogy Popovics munkácsi püspök 1850 októberéig házi őrizetben maradt, távollétében Csurgovics János nagyprépost és Gaganecz József eperjesi püspök hajlandóak voltak együttműködni a referenssel. A kooperáció több szinten is megvalósult: Dobránszky görögkatolikus személyeket alkalmazott a helyi adminisztrációban, illetve kiállt a ruszin nyelv és nemzetiség egyenjogúsága mellett. A referens első ungvári hivatalos közleményei és rendeletei egyaránt megjelentek ruszin és magyar nyelven. A ruszin nyelvet bevezették az iskolákba, és háromnyelvű utcanévtáblákat helyeztek ki, a ruszin mellett magyar és német nyelveken. Annak ellenére, hogy az Ungvári Kerület csak néhány hónapig állt fenn, felhívta a görögkatolikus klérus figyelmét a ruszin politikai és kulturális kérdések fontosságára.

Bibliográfia

Levéltári források

Az osztrák minisztertanács jegyzőkönyve: Die Protokolle des österreichischenMinisterrates 1848–1867. Nr. 378 Ministerrat, Wien, 7. August 1850. MRZ. 3262 – KZ. 2602.

Esztergomi Prímási Levéltár.*Scitovszky János hercegprímás iratai 1849–1866.* 1330. csomó. 1849.

Kárpátaljai Területi Állami Levéltár (KTÁL), *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye iratanyaga* (F. 151.)

F. 151, op. 10, od. zb. 1, f. 15.,107., 151.

F. 151, op. 10, od. zb. 2, f. 100., 105–106., 145–146., 149–150., 152., 161–162., 169–171.

F. 151, op. 10, od. zb. 3, f. 141–142., 190., f. 209.

F. 151, op. 10, od. zb. 52, f. 1–3.

Korabeli lapok

Kossuth Hirlapja. 1848. szeptember 10. 1. évfolyam. 62. sz. p. 283.

[67] ДОБОШ, С.Адольф Иванович Добрянски,й р. 53.; ДАНИЛАК, М. Галицькі, буковинські, закарпатськіукраїнці в революції 1848–1849 років. Братіслава : СПВ, 1972, p. 184; MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity,* p. 47.

[68] МАЙОР, Р.І. Діяльність закарпатської делегації р. 227.

Magyar Hirlap. 1850. február 12. 2. évfolyam. 76. sz. p. 314.

Magyar Hirlap. 1850. március 13. 2. évfolyam. 101. sz. p. 426.

Magyar Hirlap. 1850. március 17. 2. évfolyam. 105. sz. p. 441.

Magyar Hirlap. 1850. március 27. 2. évfolyam. 113. sz. pp. 477–478.

Magyar Hirlap. 1850. március 31. 2. évfolyam. 117. sz. p. 494.

Magyar Hirlap. 1850. április 9. 2. évfolyam. 123. sz. p. 523.

Magyar Hirlap. 1850. április 18. 2. évfolyam. 131. sz. p. 557.

Magyar Hirlap. 1850. április 20–21. és 23. 2. évfolyam. 133–135. sz. pp. 568., 572. és 578.

Szakirodalom

BOTLIK, J. A rutén (ruszin) értelmiség önkormányzati törekvései, 1848–1918. In *Az „Ezeréves ruszin-magyar együttélés a történelem tükrében" című konferencia szerkesztett előadásai, leadott tanulmányai 2004. március 19–20.*Donáth Lehel–Medvigy Endre–Molnárfi Tibor–Zelles László. Budapest : Belváros-Lipótváros Ruszin Kisebbségi Önkormányzat, 2005. pp. 60–69.

BOTLIK, J.*Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997).*Budapest : Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, 1997. 335 p.

BÖŐR, GY.*A magyarországi ruszin időszaki sajtó a XIX. században.*Kolozsvár : Ferenc József Tudományegyetem Történeti Intézete, 1943. 52 p.

DEÁK, Á. *„Nemzeti egyenjogúsítás". Kormányzati nemzetiségpolitika Magyarországon, 1849–1860.* Budapest : Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 399 p.

ДАНИЛАК, М.Галицькі, буковинські, закарпатськіукраїнці в революції 1848–1849 років. Братіслава : СПВ, 1972. 211 p.

ДОБОШ, С.АдольфИвановичДобрянский: очеркжизни и деятельности. Пряшев : Дукельскаятипография, 1956. 167 с.

*Encyclopedia of Rusynhistory and culture.*Magocsi, Paul Robert – Pop, Ivan. Toronto–Buffalo–London : University of Toronto Press, 2005. 569 p.

FAZEKAS, CS.Gaganetz József eperjesi görög katolikus püspök 1849-ben. In *Levéltári Közlemények.* ISSN 0024-1512, 2001, 72. évf. 1–2. sz. pp. 115–139.

HARAKSIM, Ľ.*K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867.* 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1961. 200 s.

HODINKA, A. Adatok a ruszinok 1848–49. évi történetéhez. In *Hodinka Antal válogatott kéziratai*. Udvari István. Nyíregyháza : Vasvári Pál Társaság, 1992. pp. 27–34.

*Magyarország története a 19. században. Szöveggyűjtemény.*Szerk. Pajkossy Gábor. Budapest : Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 902 p.

MAGOCSI, P. R.*The Shaping of a National Identity SubcarpathianRus', 1848–1948.* Cambridge, Mass. – London : Harvard University Press, 1978. 640 p.

MAYER, M. Néhány ruszin vonatkozású irat 1849–1850-ből. In *Partes Populorum Minores Alienigenae.* ISSN 1219-5545, 1996, 3. évf. 1. sz. pp. 12–54.

MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910.*Budapest : Akadémiai Kiadó, 1977. 255 p.

МАЙОР, Р.І. Діяльність закарпатської делегації у Відні 1849 р. й утворення «Руськогоокругу». In НауковіпраціКам'янець-Подільськогонаціональногоуніверситетуім. ІванаОгієнка: Історичнінауки.Кам'янець-Подільський :Аксіома, 2011. Т. 21. pp. 218–231.

МАЙОР, Р. І. Національна програма А. Добрянськогона Слов'янськомуз'їзді у Празі 1848 р. й прагненняукраїнцівоб'єднатиЗакарпаття і Галичину в окремий «Руськийкоронний край». In Русин. ISSN 1857-2685, 2013, vol. 32, № 2. pp. 72–83.

Mészáros Károly önéletrajza. In *Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 22.* Csorba Csaba. Debrecen : Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok, 1974. 80 p.

MOLNÁR, F.*A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye története 1848–1849-ben* :PhD disszertáció. Budapest : ELTE, 2018. 280 p.

MOLNÁR, F.*A Munkácsi Egyházmegye 1848–1849-ben. Tanulmányok és kronológia.* Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014. 220 p.

PERÉNYI, J.*A ruszinok történetének vázlata 1800–1918* :kandidátusi értekezés. Budapest : MTA, 1954. p. 313.

РУСИНКО, М. Історія Висланства Русинів Угорських у Відні 1849 р. In Науковийзбірник Музеюукраїнськоїкультури у Свиднику. 1972. Vol. 6, № 1. p. 63–95.

SASHEGYI, O. *Ungarnspolitische Verwaltung in der Ära Bach 1849–1860.*Graz :Institut für Geschichte der Universität Graz, 1979. 143 s.

СТРИПСЬКИЙ, Я.ПочаткидрукарстванаПодкарпатю (A sajtóélet kezdetei Kárpátalján). In Зоря-Hajnal. 1942, Vol. 2, № 3–4. pp. 261–289.

SZABAD, GY. Az önkényuralom kora (1849–1867). In *Magyarország története 1848–1890.* 1. köt. Kovács Endre (főszerk.) – Katus László (szerk.). Budapest : Akadémiai Kiadó, 1979. pp. 435–768.

TÓTH, B. Az 1849-es ideiglenes közigazgatási szabályzat és hatása Magyarországon. In *Eckhart Ferenc emlékkönyv.* Mezey Barna. Budapest : Gondolat, 2004, pp. 594–617.

ZAKAR, P. Katolikus papok és protestáns lelkészek a kassai cs. kir. hadbíróság előtt 1849–1854. In *Hadtörténelmi Közlemények.* ISSN 0017-6540,2019, 132. évf., 1. sz., pp. 179–204.

ZAKAR, P. Lelkészekre kiszabott halálos ítéletek a pesti cs. kir. hadbíróságon. In *Hadtörténelmi Közlemények*. ISSN 0017-6540, 2020, 133. évf. 4. sz. pp. 926–951.

ZAPLETAL, F.*A. I. Dobrjanskij a našerusíni r. 1849–51.*Praha : Nákladem Vlastním, 1927. 96 s.

ŽEGUC, I. *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpato-Ruthenen 1848–1914.*Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1965. 145 p.

Koncepcia národnostnej politiky Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie (jeseň 1849 – jar 1850)

Maďarská revolúcia a boj za slobodu v rokoch 1848–49 intenzívne ovplyvnil Mukačevskú gréckokatolícku eparchiu. Biskup Bazil Popovič a jeho konzistórium podporovali prvú uhorskú vládu vedenú grófom Lajosom Batthyánym. Malo to veľký význam, pretože k eparchii, nachádzajúcej sa v severovýchodnej časti Uhorska, patrilo veľa veriacich hovoriacich po rusínsky, rumunsky a maďarsky. V rokoch 1848–49 bolo biskupstvo zázemím maďarského boja za slobodu. Potlačenie maďarskej revolúcie v roku 1849 a najmä následné kontrarevolučné udalosti dali rusínskemu politickému vodcovi Adolfovi Dobrianskemu príležitosť predložiť viedenskej vláde a cisárovi Františkovi Jozefovi I. kultúrne a národné požiadavky Rusínov, žijúcich v Uhorsku. V októbri 1849 bol Dobriansky vymenovaný za referenta Užhorodského občianskeho kraja, zahŕňajúceho Užskú, Berežskú, Ugočskú a Marmarošskú župu. Počiatočné úspechy Dobrianskeho aktivizovali aj gréckokatolícke duchovenstvo. Napriek tomu, že biskup Bazil Popovič zostal v domácom väzení až do októbra 1850, jeho diecézny vikár Ioann Churhovych a prešovský biskup Jozef Gaganec boli ochotní s referentom spolupracovať. Spo-

lupráca prebiehala na niekoľkých úrovniach: Dobriansky zamestnával v miestnej správe gréckokatolícke osoby a vystupoval za zrovnoprávnenie rusínskeho jazyka a národnosti. Prvé oficiálne oznámenia a nariadenia referenta v Užhorode boli vydané v rusínskom aj maďarskom jazyku. Rusínsky jazyk bol zavedený v školách a umiestnili sa trojjazyčné tabule s názvom ulíc obsahujúcich okrem rusínskeho aj maďarský a nemecký nápis. Napriek tomu, že Užhorodský kraj existoval len niekoľko mesiacov, od októbra 1849 do marca 1850, upriamil pozornosť gréckokatolíckeho kléru na významnosť otázok, týkajúcich sa rusínskej politiky a kultúry.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

ĽUDOVÁ RELIGIOZITA AKO KULTÚROTVORNÝ, IDENTIFIKAČNÝ A REVITALIZAČNÝ NÁSTROJ V PROSTREDÍ ZAHRANIČNÝCH SLOVÁKOV[1]

Ladislav LENOVSKÝ – Katarína SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ

Folk Religiosity as a Culture-creating, Identifying and Revitalizing Instrument in the Enviroment of Slovaks Abroad

The existence of communities based on the ethnic principle requires the sharing of exclusive cultural phenomena as ethnic markers. This is doubly true in the environment of ethnic minorities. The continuous and intense projecting of one's own difference to the surrounding other-ethnic environment is an existential matter. That is why traditional phenomena sometimes, paradoxically, persist just in a minority environment. An example are the Christmas holidays, which are still interpreted through the carolings of the Nativity and the legend of St. Dorothy, or as scenic reminiscences in the environment of Slovak communities abroad. Folk religiosity here is one of the most significant collective expressions of confessionality and ethnicity.

Keywords: *folk religiosity, culture, identity, revitalization, minority, downlands Slovaks, overseas Slovaks.*

Úvodom

Náboženstvo je dôležitou súčasťou kultúry ako kolektívneho spôsobu života a myslenia (v antropologickom chápaní) aj kultúry ako spoločenských hodnôt (v axiologickom chápaní). V tom prvom náboženstvo prináša odpovede na základné kozmogonické, kozmologické a existenciálne otázky človeka a poskytuje mu stratégie na riešenie všetkých životných situácií. V tom druhom je náboženstvo súborom noriem, pravidiel a ukazovateľov na riešenie všetkých filozofických, eticko-axiologických, umelecko-estetických a humanizačných otázok.

Náboženstvo vytvára individuálne aj kolektívne identity – osobu veriaceho aj cirkevné spoločenstvo. Vo všeobecnosti sa tak deje naprieč a bez ohľadu na identity iné (rodové, pohlavné, generačné, etnické, socioprofesijné, jazykové, politické, kultúrne a pod.), v duchu otvorenosti náboženstva každému, kto splní podmienky a absolvuje príslušné iniciačné rituály. Náboženská prax však ukazuje významné korelácie náboženskej identity s inými identitami, najmä etnickou a jazykovou. Výsledkom je v čase a priestore jedinečný obraz konkrétneho rituálu, ceremónie, liturgie.

Determinantom je i miera prežívania a praktizovania náboženstva (religiózno-sť, konfesionalita). Tá je odlišná v rámci skupín aj jednotlivcov. Nie každý praktizuje svoje náboženstvo s rovnakou intenzitou. Ide tu o otázku miery a spôsobu

[1] Štúdia vznikla v rámci riešenia projektu APVV-20-0263 Aktuálne kultúrotvorné, identifikačné a revitalizačné procesy v prostredí etnických minorít: Slováci v Argentíne a Kanade.

zdieľania konceptu náboženskej kultúry a o snahu čo najviac sa priblížiť ideálnej podobe rituálu, ceremónie, zvyku.[2] Ďalšie špecifiká vznikajú podľa aktuálnych podmienok, charakteru, možností a schopností aktérov.

Ľudová religiozita je súbor náboženských prejavov, ktoré sa viažu na najširšiu spoločenskú vrstvu – historicky „ľud", v súčasnosti občianska spoločnosť, „mainstream". Ľudové náboženské prejavy existujú najmä ako výsledok medzigeneračného prenosu – tradovania. V čase sa však môžu meniť, a to tak, že sa adaptujú na aktuálne podmienky a nositeľov.[3] Preto sú tradičné náboženské prejavy zvyčajne synkretického charakteru – spájania starého s novým, vlastného s cudzím. Sú zmesou viacerých druhov a žánrov. Hranice medzi umením a gýčom, pátosom a zábavou, osobnou/skupinovou intimitou a karnevalom sú niekedy nejasné. I napriek pomerne vysokej normatívnosti, pravidelnosti a ritualite je ich konkrétna interpretácia nakoniec situačná.

Existencia spoločenstiev na etnickom princípe vyžaduje zdieľanie takých prvkov spôsobu života a myslenia (kultúry), ktoré sú spoločné pre členov a odlišné od „tých ostatných". Ich zdieľanie ako etnických znakov je podmienkou členstva. Prezentovanie tohto zdieľania je etnickou identifikáciou. Výsledkom takejto identifikácie je etnická identita, ktorá je vyjadrením príslušnosti k etniku. Jednou z najefektívnejších platforiem na vytváranie podmienok etnickej identifikácie je náboženstvo. Buď ako celok (ak je odlišné od náboženstva „tých druhých"), alebo jeho časť, spôsob praktizovania, vlastný jazyk či odev uskutočňovania, obradová strava, sakrálna architektúra, vlastná podoba/verzia rituálu. Praktizovanie príslušnej „etnickej" verzie náboženstva je súčasťou života člena etnika. Nie je to samovoľný ani náhodný proces. Je výsledkom sociálneho tlaku na člena a konformity spoločenstva.

V prostredí etnických minorít to platí dvojnásobne. Sústavné a intenzívne projektovanie vlastnej odlišnosti voči obklopujúcemu inoetnickému prostrediu je tu doslova existenčnou záležitosťou. Odlišnosť vždy zviditeľňuje. Je protiváhou asimilačnému tlaku. To je dôvod, prečo tradičné javy niekedy pretrvajú dlhšie práve v prostredí etnických minorít. A to vrátane prejavov ľudovej religiozity, ak sú „etnickou záležitosťou".

Ľudová religiozita v prostredí slovenských komunít v zahraničí je pomerne frekventovaným predmetom záujmu religionistiky, teológie, etnológie aj historiografie. Je totiž nástrojom pochopenia etnogenézy, etnických procesov, konštruovania kultúrnych dejín a historiografie. Previazanosť náboženstva s kultúrou a identitou, minulosti so súčasnosťou, je v tomto prostredí evidentná. Cieľom príspevku je na príklade prejavov ľudovej religiozity v prostredí vybraných zahraničných slovenských komunít poukázať na väzby a vzájomné korelácie medzi konfesionálnou, etnickou a kultúrnou identitou a medzi konfesionalitou, etnicitou a kultúrou.

[2] O interpretácii kultúry bližšie Geertz 1973. O ideálnej a reálnej kultúre bližšie Lawless 1996 a Eagleton 2001.

[3] O adaptabilite a dynamike kultúry bližšie Lawless 1996.

Metodika a metodológia výskumu

Štúdia je parciálnym výsledkom výskumu identity a kultúry v prostredí slovenských komunít v zahraničí s akcentom na kontexty kultúry, náboženstva a etnicity. Informácie boli získané prostredníctvom terénnych výskumov realizovaných v rokoch 2005 – 2022 vo vybraných slovenských komunitách/lokalitách so slovenským osídlením v Maďarsku, Srbsku, Rumunsku, Chorvátsku, Argentíne a Kanade.[4] V niektorých prípadoch išlo o týždňové jednorazové sondy, v iných o opakované dvojtýždňové pobyty, uskutočňované aj v spolupráci v miestnymi národnostnými inštitúciami.[5] Respondentmi boli príslušníci slovenských komunít všetkých generácií s dobrou úrovňou ovládania a porozumenia slovenského jazyka. Okrem zúčastneného a nezúčastneného pozorovania, pološtandardizovaných a štandardizovaných rozhovorov išlo aj o archívny výskum (farské archívy, archívy súkromných osôb) a heuristiku vo vedeckých, odborných a popularizačných prácach o problematike, alebo skúmaných lokalitách.

Teoreticko-metodologickými východiskami výskumu sú predovšetkým sociálno-konštruktivistické prístupy ku kultúre, identite a etnicite v dielach Eriksen 2002, Šatava 2009, Bauman 2001, Brubaker a Cooper 2000, Bačová 1990, 2001, Bogatyriov 1973.[6] Zdrojmi štúdia o skúmaných lokalitách a ich etnogenéze sú etnohistorické a historiografické práce, predovšetkým Botík 2007, Bartalská (ed.) 2001, Kmeť 2010, 2013. Podstatnými zdrojmi štúdia skúmaných kultúrnych javov sú Benža (ed.) 2006, Luther 2000, 2011, Feglová 2008, Horváthová 1986, Demo 2014, bližšie aj Žatko 1956, Podolák 1959, Krupa 1999, Lábadyová 1995, 1996, Lenovský 2018 a Černý 2021.

Slováci – Dolná zem

Najväčšie európske krajanské komunity sú dnes, okrem Českej republiky, na území dnešného Maďarska, Srbska, Rumunska a Chorvátska. V najvšeobecnejšom ponímaní je toto územie označované aj ako Dolná zem. Tam žijúci potomkovia slovensky hovoriacich imigrantov, dodnes sa hlásiaci za Slovákov, alebo

[4] Výskumné lokality v Maďarsku – Jášť (Jásd) Zadunajsko, oblasť Bakonského lesa, Senváclav (Pilisszentlászló) Pilišská oblasť, Veňarec (Vanyarc) Novohrad, Šára (Sári), dnes časť mesta Dabaš (Dabas – Sári) Pripeštianska oblasť, Eďház (Dunaegyháza) Podunajsko, Békešská Čaba (Békescsaba) Békešská župa, Tárdoš (Tardos) Komárňansko-ostrihomská župa; v Srbsku (autonómna časť Vojvodina) – Pivnica (Pivnice) a Silbaš (Silbaš) Báčka región, Boľovce (Boljevci) Pribelehradská oblasť, Vojlovica (Vojlovica), dnes časť mesta Pančevo, Pribelehradská oblasť; Rumunsko – mesto Nadlak (Nadlac) župa Arad, Butín (Butin) rumunský Banát, Borumlak (Borumlaca) a Varzaľ (Varzari) Bohorská oblasť; Chorvátsko – Soľany (Soljani) slavónska časť Sriemu; Argentína – mesto Buenos Aires, mesto Berisso – oblasť La Plata, mesto Presidencia Roque Saenz Peňa a mesto Resistencia v provincii Chaco; Kanada – Vancouver a New Westminster, oblasť Vancouver, Toronto, Ottawa.

[5] Výskumy v lokalitách v Maďarsku boli realizované v rámci Výskumných národopisných (neskôr interdisciplinárnych) táborov organizovaných Výskumným ústavom Slovákov v Maďarsku, Békešská Čaba. Časť výskumov v Srbsku prebiehala v spolupráci s Ústavom pre kultúru vojvodinských Slovákov, Novi Sad, výskumy v Rumunsku boli realizované v spolupráci s Demokratickým zväzom Slovákov a Čechov v Rumunsku, Nadlak, v Chorvátsku so Slovenským kultúrnym centrom, Našice, v Argentíne so Slovenským kultúrnym spolkom v Buenos Aires, Slovenským spolkom Berisso, Československým spolkom v Chacu, Presidencia Roque Saenz Peňa, Chaco a v Kanade s Kanadskou Slovenskou Ligou a Univerzitou v Ottawe.

[6] O multietnicite, multikonfesionalite, multikultúre a minoritách bližšie aj Fay 2002.

k svojmu slovenskému pôvodu, sú označovaní ako dolnozemskí Slováci. Užšie vymedzenie, používané v prostredí odbornej verejnosti a prístupu etík,[7] je Dolná zem chápaná len ako južná časť tohto priestoru. Ako oblasť kultúrnych regiónov/stolíc/žúp so slovenským osídlením ležiacich na oboch stranách vzájomných hraníc Maďarska, Rumunska a Srbska. V najužšom zmysle, pri vedeckom a emickom[8] prístupe, Dolnú zem tvoria len tie kultúrne regióny/župy so slovenským osídlením ležiace okolo hranice Maďarska s Rumunskom a Rumunska so Srbskom, kde miestni Slováci sami seba považujú za dolnozemských Slovákov a len týchto za dolnozemských považujú ostatní Slováci žijúci južne od hranice Slovenska.[9]

Charakteristickou črtou Dolnej zeme je nížinná kultúra, pestovanie teplomilných plodín (pšenica, kukurica, slnečnica, novšie sója), chov dobytka (najmä ošípaných), stále aktuálny gazdovský spôsob hospodárenia, v priebehu 2. polovice 20. storočia doplnený (nie nahradený) agrárnou, agrochemickou a potravinárskou industriou.

Kultúra a náboženský život, ktoré si pred 250 – 300 rokmi priniesli slovensky hovoriaci kolonisti do „nového" domova, neboli homogénne. Kolonisti pochádzali z viacerých regiónov územia dnešného Slovenska, preto boli nárečovo a kultúrne rozmanití. Socioekonomicky a nábožensky boli nejednotní, s prevahou chudobného obyvateľstva evanjelického a. v. vyznania. Ich potomkovia sa v priebehu nasledujúcich desaťročí presúvali v sekundárnych a terciálnych vlnách južnejšie, až na územie dnešného Bulharska. Navyše, novoosídlené lokality boli nezriedka ďalej dopĺňané skupinami kolonistov z územia Slovenska alebo z iných lokalít so slovenským osídlením. Keďže v cieľových lokalitách sa usádzali zvyčajne na princípe etnoteritoriality, dochádzalo tu postupne k zjednocovaniu a vzniku lokálnych komunít, avšak prísne podľa vierovyznania a etnokonfesionálnej endogamie. Táto migrácia trvala do konca 19. storočia. Ako slovenské dodnes pretrvali tie komunity, ktoré boli dostatočne izolované a sebestačné, alebo tie, ktoré boli ekonomicky také silné, že v etnickej hierarchii zaujímali najvyššie priečky. Všade tam, kde chceli a mohli praktizovať náboženstvo v slovenskom jazyku, bola vysoká miera religiozity a tradicionalizmu. Elity tu dbali a dbajú na zachovávanie tradičných prejavov vrátane ľudovej religiozity (najmä obrady, obyčaje, modlitby, piesne, púte, pochôdzky). Podmienkou medzigeneračného prenosu prejavov ľudovej religiozity je previazanie ich jestvovania ako javov spoločenských (v rámci lokálnej komunity) aj javov rodinných (v rámci domácnosti). Ich ne/uskutočňovanie je indikátorom nielen religiozity, ale aj etnicity.

Slováci v zámorí

Najväčšie mimoeurópske slovenské komunity sú v súčasnosti v USA, Kanade a Argentíne. Súčasný stav je výsledkom takmer 150 ročného kontinuálneho migračného procesu. Tento proces je mimoriadne rozmanitý dôvodmi migrácie

[7] Etic – pohľad na skúmané spoločenstvo zvonka, napríklad bádateľa.

[8] Emic – pohľad na skúmané spoločenstvo zvnútra, napríklad samotnými členmi.

[9] K problematike historicko-geografického a etnokultúrneho vymedzenia Dolnej zeme a o etnokonfesionálnom vývine dolnozemských Slovákov bližšie Lenovský 2016, alebo Králik – Lenovský – Pavlíková 2018.

(sociálne, ekonomické, bezpečnostné, náboženské, politické), cieľovými aj zdrojovými lokalitami (mnohé lokality a regióny územia Slovenska aj Dolnej zeme), kultúrnou výbavou migrantov aj dynamikou intenzity migrácie (viaceré vlny, prúdy, etapy).[10] Motivácie, očakávania a charakter emigrantov a následné etnické procesy sú s migráciou na Dolnú zem analogické. Súčasne sú tu však prítomné aj špecifiká, ktoré vyformovali súčasný obraz zámorských krajanov ako úplne odlišný od obrazu krajanov dolnozemských. Navyše, táto migrácia na rozdiel od tej „dolnozemskej" dodnes neskončila.

Do polovice 20. storočia slovenskí imigranti v zámorí ľahko vytvárali lokálne spoločenstvá. (Kultúra vrátane jazyka je záležitosť kolektívna.) Banský, železiarsky, textilný, potravinársky, chladiarenský, dopravný, lesný a ťažobný priemysel totiž prirodzene vytváral robotnícke štvrte, kolónie, mestečká a osady, kde sa (aj slovenskí) imigranti mohli a potrebovali združovať. V prípade inteligencie zas išlo o prácu v službách a administratíve vo veľkých mestách, ktoré už disponovali vhodnou infraštruktúrou na spolkový a spoločenský život.[11] V prípade poľnohospodárstva ako zdroja obživy, napríklad v prostredí slovenských, českých a československých pestovateľov bavlny v argentínskej provincii Chaco, boli imigranti lokalizovaní v okolí vznikajúceho mesta Presidencia Roque Saenz Peña na svojich, zvyčajne susediacich hospodárskych usadlostiach – čakrách.[12]

Náboženský život bol pre prvé generácie zámorských imigrantov neoddeliteľnou súčasťou života. Všade tam, kde ich početnosť a ekonomická situácia umožňovali realizovať náboženský život podľa vlastných pravidiel, založili si vlastný cirkevný zbor, postavili kostol, faru a školu a vydržiavali si slovensky hovoriaceho kňaza a učiteľa.

Táto situácia sa mení v priebehu druhej polovice 20. storočia. Získavanie zdrojov obživy v zámorí boli podmienené čoraz viac ďalšími pracovnými migráciami v rámci štátu/kontinentu. Lokálne society v tradičnom chápaní, existujúce viacgeneračne, sa rozpadajú. Endogamia, ako preferovaný princíp výberu manželského partnera, tu pod vplyvom socioekonomického a jazykového vyrovnania sa s majoritou, postupne zaniká. Kultúra, jazyk, identita a religiozita sa už nereprodukujú kolektívne, ale podľa individuálneho rozhodnutia a prístupu v konkrétnej rodine. Napĺňanie existenčných, reprodukčných, duchovných, spoločenských a kultúrnych potrieb už nie je efektívne a niekedy ani možné výhradne v rámci vlastnej etnickej skupiny. „Slovenskosť" sa stáva exkluzívnou črtou a nie každodennou záležitosťou. Neustály prísun potenciálnych nových členov

[10] Bližšie k prúdom a vlnám slovenskej emigrácie do zámoria napríklad Botík 2007 alebo Bartalská 2001.

[11] Štúdium dobovej aj súčasnej národnostnej tlače v zámorí – najmä oznamy o podujatiach, inzeráty hľadajúce a ponúkajúce prácu, lekára, zubára, dopravu z a na Slovensko, ponuka ďalších služieb a dopyt po ďalších potrebách slovenských imigrantov, potvrdzujú nielen potrebu ich emocionálneho, kultúrneho, náboženského a spoločenského vyžitia, ale aj riešenia praktických otázok každodenného života, ich integrácie a inkorporácie v novom domove. Bližšie napríklad Hingarová 2021.

[12] Mesto bolo založené v roku 1912 ako poľnohospodárska kolónia. V súčasnosti má viac ako 100.000 obyvateľov. Slovenskú minoritu tu tvoria prevažne potomkovia dolnozemských Slovákov z územia dnešného Bulharska a Rumunska.

by predpokladal posilňovanie existujúcich zámorských komunít. To sa však deje čiastočne, lebo úspešné integrovanie sa nových imigrantov už nie je závislé na komunite tak, ako v minulosti. Navyše, ak imigranti chcú byť aktívni v spolkovej činnosti, nezriedka si vytvárajú nové spolky a združenia. Dynamika zámorského sveta je oveľa väčšia ako starého kontinentu. Absentuje tu princíp etnoteritoriality, krajania existujú skôr ako sociálna sieť (podľa Bauman 2001). Tá síce vytvára spoločenstvo na etnickom princípe, ale situačne, počas trvania konkrétnej príležitosti, aktivity, rituálu, udalosti. Slovenskí imigranti a ich potomkovia tu žijú diasporicky, roztrúsene desiatky až stovky kilometrov. Najčastejšie sa združujú „okolo slovenského" spolku, kostola, či školy.

Okrem rodinného prostredia je v tomto zmysle azda najstabilnejším prostredím cirkevné spoločenstvo. Ak sa nestalo asimilačným nástrojom, tak práve tam sa v relatívne nezmenenej podobe zachovávajú tradičné prejavy, prvky, postupy a hodnoty. V novom domove ich realizujú tí slovenskí krajania, ktorí chcú, a tam, kde k tomu majú vytvorené podmienky. V súčasnosti ide o rímskokatolícke, gréckokatolícke a evanjelické a. v. cirkevné zbory/farnosti v Kanade a USA, založené slovenskými imigrantmi, s vlastným kostolom, farou, nezriedka i priľahlou spoločenskou miestnosťou, ktoré si postavili z vlastných financií, v ideálnom prípade aj so slovensky hovoriacim kňazom.[13] V prípade menších komunít, ktoré nemajú také finančné možnosti, ide o pravidelné bohoslužby v slovenčine v blízkych kostoloch uskutočňované hosťujúcimi slovenskými kňazmi zvyčajne v dvojtýždňovej frekvencii.

Betlehemci a dorotáši

Obchôdzky betlehemcov a dorotášov sú súčasťou vianočného zvykoslovia. Vznikli z tradície vianočných hier. Vianočné hry tematicky vychádzajú z biblických príbehov. Prvotným impulzom vzniku týchto hier bolo stredoveké liturgické divadlo a šírenie kultu jasličiek. Historickými predchodcami sú trópus *Quem queritis in praesepe, pastores* (koho hľadáte v jasliach pastieri) z 11. storočia, liturgické hry, tzv. *Ludi Nativitatis* (hry o narodení) a vianočné mystériá. (Luther 2000) Stretnutie geneticky starších obradových hier zimného slnovratu s mladšími hrami vianočného cyklu zanechalo vo výsledných štruktúrach obojstranné výpožičky. Do obradových hier pod vplyvom kresťanstva prenikli motívy Vianoc a do vianočných zase archaické motívy a postavy obradových hier. Vianočné hry po opustení chrámov pokračovali ďalej v ľudovej tradícii. Biblický cyklus hier sa v ľudovom prostredí rozdrobil na samostatné hry, ktoré lepšie zodpovedajú inscenačným možnostiam malých dedinských spoločenstiev. Tak vznikli samostatné hry ako Hra o Adamovi a Eve (Chodenie s hadom), Trojkráľová hra (Chodenie s hviezdou), Hra o svätej Dorote (Chodenie s Dorotou), Betlehemská hra (Chode-

[13] Napríklad r. k. kostol sv. Cyrila a Metoda, Mississauga, Toronto, Kanada, g. k. katedrála Matky Božej, Toronto, Kanada, e. a. v. kostol Sv. Lukáša, Toronto, Kanada, r. k. kostol sv. Cyrila a Metoda, New Westminster, Vancouver, Kanada, r. k. kostol sv. Cyrila a Metoda v Montreale, Kanada a mnohé ďalšie. (Bližšie na https://www.kanadskyslovak.ca/index.php/sk/slovenska-komunita a na https://www.krajan.sk/krajan.php?id_krajina=&typ=3).
O genéze a aktuálnom stave krajanských inštitúcií v Kanade bližšie Baláž 2015: 14 – 17.

nie s betlehemom), Hra o Jozefovi a Márii (Chodenie s kolískou), Hra o Herodesovi, Pastierske hry a pod. Všade bolo hlavným motívom narodenie Ježiša Krista a ústrednom témou zvestovanie betlehemským pastierom. (Demo 2014: 29)

Obchôdzky betlehemcov a dorotášov patria k najrozvinutejším hrám ľudového divadla vôbec, k najvýznamnejším a najreprezentatívnejším prejavom ľudovej religiozity Slovenska. Viažu sa na obdobie od konca adventu do Troch kráľov. (Bogatyriov 1973)

Jadro betlehemskej hry pôvodne tvoril biblický námet situovaný do pastierskeho prostredia, ktorý bol v ľudovom prostredí postupne dopĺňaný a obohacovaný o ďalšie, nebiblické námety, najmä o reálie pastierskeho, valaského života, zbojnícke motívy, piesne, vinše a žarty. Základná štruktúra býva rovnaká. Ak sa pri ústnom podaní vynechá niektorá z častí, čím sa dejová osnova naruší, diváci to tolerujú, lebo hre rozumejú. Legendu, ktorá je predlohou pôvodnému dramatickému spracovaniu, zvyčajne dobre poznajú. (Horváthová 1986: 81)

Hra vychádza z evanjelia sv. Lukáša, podľa ktorého anjel zvestoval narodenie Spasiteľa ako prvým pastierom, nocujúcim pri stáde, nasledovala ich cesta do Betlehema a obdarovanie malého Ježiška. (Luther 2011) Do betlehemskej hry prenikla i tradičná kultová maska – „dedo", „starý". Predvádzanie hry dostalo podobu obchôdzky. Počet postáv je v závislosti od regiónu a ľudského potenciálu komunity od 3 do 12. Hra sa začína predstavovaním pastierov a scénkou na salaši. Pokračuje budením pastierov anjelom a zvestovaním narodenia Ježiša Krista. Nasleduje cesta pastierov do Betlehema a obdarovanie malého Ježiška. Na záver pastieri spievajú koledy a tancujú odzemok (tradičný zbojnícky tanec). (Slivka 2002) Dej betlehemskej hry je tradične veselý, založený na kontraste liturgickej vznešenosti a ľudovej prostoty, na komolení pôvodných latinských textov a slov, doplnený o lascívne žarty a paródie. Medzi hlavné štýlové znaky patrí komediálnosť, lyrizmus, obradovosť, striedanie vážnych a humorných častí. (Lábadyová 1996: 61)

V prostredí zahraničných Slovákov konkrétna podoba hry, ak ide o pôvodnú tradíciu, závisí od regiónov územia Slovenska, z ktorých prišli prví kolonisti. Ak ide o neskorší import/prevzatie, podoba hry závisí od výberu iniciátora (učiteľa, kňaza). Preto po obsahovej i textovej stránke nie sú hry v jednotlivých komunitách rovnaké.

V priebehu vývoja nadobúdali hry čoraz svetskejší charakter. Až v polovici 19. storočia boli zaznamenané pokusy o prinavrátenie ich primárne náboženského charakteru. Tieto snahy boli formou tlačených hier šírené medzi ľuďmi na vidiek. V mnohých lokalitách si tieto tlačené hry ľudia odpisovali a upravovali podľa vlastných predstáv a potrieb. Často to boli najmä učitelia, ktorí získavali texty a so žiakmi hry nacvičovali.

V niektorých skúmaných lokalitách Dolnej zeme je Chodenie s betlehemom dodnes vyvrcholením Štedrého dňa (24. 12.). Ako autentický jav sa zachovalo v slovenskom r. k. prostredí župy Bihor-salaš, na severozápade Rumunska v pohorí Plopiš.[14] Ďalej je prítomné v tých slovenských, pôvodne evanjelických a.

[14] Audiovizuálny záznam súčasnej podoby betlehemskej obchôdzky v Čerpotoku (1991): htt-

v. komunitách v Rumunsku, ktoré boli v priebehu druhej polovice 20. storočia v rámci vnútornej socioekonomickej migrácie dosídlené bihorskými r. k. Slovákmi.[15] Vyskytovalo sa aj v komunitách, kde ho ako nový, respektíve už zaniknutý fenomén, priniesli/revitalizovali slovenskí učitelia v priebehu prvej polovice 20. storočia. Ako už zaniknutá tradícia je známe aj v niektorých r. k. slovenských komunitách v oblasti Slavónia v Chorvátsku a v evanjelických a. v. komunitách „dolnozemskej" časti Maďarska.[16]

Betlehemci - prípad Vojlovica

Do evanjelickej slovenskej enklávy v obci Vojlovica,[17] dovtedy neznáme Chodenie s betlehemom údajne priniesla nová slovenská učiteľka, ktorá v 30. rokoch 20. storočia prišla z inej slovenskej vojvodinskej lokality učiť do miestnej slovenskej školy. Hru nacvičila so svojimi žiakmi v škole. Odvtedy sa obchôdzka uskutočňuje každoročne. Všetci miestni obyvatelia (nielen tí slovenskí) ju dnes považujú za jednu z najreprezentatívnejších a najautentickejších kultúrnych tradícií Vojlovice a jeden z najsignifikantnejších etnoidentifikačných znakov miestnych Slovákov.

Herci sa nazývajú betlehemci. K základným postavám patrí anjel, ktorý nosí jasličky – „betlehem", ďalej valasi Fedor a Stacho, starí pastieri, bača a nemotorný starý Kubo (už spomínaná obradová maska deda v obrátenom ovčom kožuchu). Počet postáv kolíše od 5 do 7. Postavy pastierov boli pôvodne odeté v bielych košeliach, dnes v krojoch, s vysokou čiapkou na hlave. Základné rekvizity sú kyjak, palica alebo bunkoš, ktorými sa udieraním o zem rytmizuje celé predstavenie.

Zachovanie Chodenia s betlehemom v ustálenej podobe je i v tejto lokalite zabezpečené medzigeneračným prenosom. Starší mládenci (vo veku 15 – 18 rokov) učia hru mladších (vo veku 10 – 15 rokov). Za týmto účelom sa stretávajú každý rok na prelome novembra a decembra u jedného z nich, zväčša u staršieho mládenca.[18] Mládenci do skupiny betlehemcov prvýkrát prichádzajú ako mladší mládenci a začínajú ako mladší pastieri.[19] V skupine betlehemcov môže byť mládenec spravidla kým sa neožení. V minulosti zvykli vo výnimočných prípadoch

ps://www.youtube.com/watch?v=16X5KiEG1iY alebo (2014) https://www.youtube.com/watch?v=J8nkCO75ins alebo v Starej Hute (2016): https://www.youtube.com/watch?v=CUVHKSR46P4.

15 Audiovizuálny záznam súčasnej podoby betlehemskej obchôdzky v Butíne, Banát, Rumunsko (2016): https://www.youtube.com/watch?v=gxjTHHCXn5A.

16 O výskyte vianočných obchôdzok na území Slovenska (ako zdrojového územia) bližšie Kovačevičová (ed.) 1990. O výskyte obchôdzok betlehemcov v prostredí slovenských komunít južne od hranice Slovenska bližšie Benža (ed.) 2006. Betlehemská hra bola ešte v polovici 20. storočia mimoriadne rozšírená a na Vianoce sa predvádzala v takmer všetkých skúmaných lokalitách Atlasu tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe. (Benža 2006: 185).

17 Vojlovica je dnes časť mesta Pančevo, pri Belehrade, v autonómnej časti Vojvodina v Srbsku. Je to multietnická lokalita obývaná najmä Srbmi, Rumunmi, Slovákmi, Maďarmi, do konca 2. sv. vojny aj Nemcami.

18 *„V konici u baťu Miša Kuraja sme sa učili. Aj sme sa kartali, aj vínko popili. Kto sa zapozdiv, litru vína platil. Ďuro Bašnárov, ten sa naveky opozdil."* (Vojlovica, muž 1945) *„U nás v dome sa viac rokov učili betlehem. Mali sme doma troch synov."* (Vojlovica, muž 1944).

19 *„Prvýkrát som išiel z Betlehemom, keď som bol na strednej škole, 15 - 16 ročný. Zo starším bratom. Bol som mladší pastier. Potom som bol ešte viackrát."* (Vojlovica, muž 1955).

Chodiť s betlehemom aj čerstvo ženatí mladí muži. Dnes sa výnimka vzťahuje na mladých mužov vo veku nad 18 rokov, ak sú slobodní (na tzv. starých mládencov).[20] Ak je schopných mládencov v dedine viac, vytvoria dve, alebo zriedkavejšie aj tri skupiny betlehemcov.[21]

V deň obchôdzky sa stretávajú u jedného z nich v čase, kedy prebiehajú vianočné bohoslužby v kostole. Oblečú si kostýmy, navečerajú sa a okolo 20. – 21. hodiny začínajú obchôdzku. Ústrednou postavou je *hviezdar*, ďalej dvaja anjeli, traja králi a niekoľkí mladší a starší pastieri (čobani). Hru najprv zahrajú v dome, kde sa stretli. Pokračujú po dedine do ostatných domácností. Pri bežnom počte navštívených domácností 50 – 70 trvá obchôdzka do skorých ranných hodín.[22] Betlehemci navštevujú spravidla domy všetkých slovenských rodín v lokalite. Výnimočne aj tých rumunských, srbských, prípadne maďarských, kde chodievajú každoročne, lebo s nimi majú priateľské vzťahy, alebo ak ich pozvú.[23] Na polceste, zväčša u príbuzných alebo v domácnosti člena betlehemu, sa občerstvia (*„...ale len z nohov. Ňesadáme si.“*). Hra aj celá komunikácia sú výhradne v slovenčine.

Pred vstupom do každého domu betlehemci zaklopú na okno s otázkou *„Prímeťe betlehem?“* Ak je odpoveď *„Prímeme“*, so spevom piesne *„Sláva Bohu...“* vchádzajú dnu.[24] *Hviezdar* po vstupe do domu zhasne svetlo, svieti len svojím lampášom. Jasličky/*betlehem*/*kostolík* – maketu zobrazujúcu scénu narodenia Ježiša – položia na stôl a hrajú hru.[25] Pastieri zo žartu rukami od sadzí pri odchode zašpinia dievkam v navštívenej domácnosti tváre. Návšteva jednej domácnosti trvá 6 – 10 minút. V každej dostávajú liter vína a finančnú hotovosť v hodnote 5 – 10 eur. Peniaze zbiera *hviezdar*. Víno dolievajú do čutory, ktorú nosia so sebou, alebo ho neskôr po domoch pozbiera určený mládenec. Peniaze si ráno betlehemci rozdelia zaužívaným spôsobom: *„na cirkev“* venujú sumu v hodnote od 30 do 100 eur, ostatné si rozdelia rovným dielom. Darovanú sumu vždy vyhlási farár na najbližších bohoslužbách. V prípade, že je skupín betlehemcov viac, vyhlasuje konkrétne sumy každého betlehemu. Ak betlehemci nestihnú navštíviť všetky domácnosti, môžu pokračovať aj v nasledujúcich dňoch. (To sa v súčasnosti

[20] Pejoratívne pomenovanie slobodných mužov starších ako je optimálny vek ženby muža v tradičnom spoločenstve. Všetci muži, ktorí sa neoženili pred nástupom na povinnú vojenskú službu (vo veku 18 rokov), alebo počas nej, alebo neodkladne po návrate.

[21] *„Za starích čobanov aj po dvoch si brali, abi boli betlehemci smelší. Lebo starí čobani mohli robiť aj žarty. Tým sa to tolerovalo. Pret kostolom starí rípal aj robil zle. Keď došlo viac skupín betlehemcov, starí čobani sa medzi sebou zvikli aj pobiť.“* (Borumlak, muž 1941).

[22] *„Kým sa zišlo do Berackov, aj 7 hodín rano bolo. Nikto sa nesmel opiť, ani u frajerky zaostáť. A musí sa zísť g rodinám, dívkám a keď zavolajú, tak aj druhým, aj do miešaných rodín. Nie že nejdeme, lebo sme ustáti...“* (Vojlovica, muž 1945).
„Ak idú z horného konca, sem prídu o tretej v noci. Niekedy sú dva betlehemy, ale aj tak majú po 30-40 domov každý. Ani si nič neberú, nemajú čas.“ (Vojlovica, muž 1944, žena 1948).

[23] *„Boli sme raz aj v čistom srbskom dome. Zavolali nás, lebo sa im to páčilo, a poznali sme sa.“* (Vojlovica, muž 1974).

[24] *„Stalo sa, že aj nechceli, nepustili, bolo neskoro, v noci, spali, alebo sa videlo, že betlehemci už popili viac...“* (Vojlovica, muž 1955).

[25] *„Kostolík urobil stolár, sa to merkovalo. Čobani majú bundy (kožuchy) prevrátené naopak, palice, zvonce od oviec. Sú začiernení sadzami. A hasičské háby – (uniformy dobrovoľného hasičského zboru obce), tie majú králi. Anjeli sú v bielom a majú ušité krídla.“* (Vojlovica, muž 1974).

praktizuje len v bihorskej oblasti. Dôvodom nie je početnosť domácností, ale skôr vzdialenosť jednotlivých sídiel pri rozptýlenom osídlení.)

Okrem veku a statusu mládenca bolo členstvo v skupinách betlehemcov spravidla podmienené etnokonfesionálnou príslušnosťou – výhradne slobodný dospievajúci muž, Slovák a katolík (resp. evanjelik a. v. v tej evanjelickej komunite, kde sa obchôdzky praktizovali). V ostatných desaťročiach sa však medzi betlehemcami objavujú aj príslušníci majority, prípadne iných minorít – pravoslávni Srbi alebo Rumuni, katolícki alebo kalvínski Maďari. Dôvody sú dva: prvým je nedostatok slovenských mládencov a druhým je motivácia inoetnických priateľov mať finančný profit.[26] *„Anjeli, kráľ a hviezdar, tí musia byť Slováci, lebo všetko rozprávajú. Viacerí z nich sú aj z miešaných rodín, ale vedia dobre po slovensky. To musia vedieť.“* (Vojlovica, muž 1944, žena 1948)

Pre viacerých slovenských mládencov vo Vojlovici je Chodenie s betlehemom jedna z mála alebo jediná etnokonfesionálna obyčaj, ktorú dodnes pravidelne realizujú.[27] Rovnako tak aj medzi obyvateľmi hostiteľských domácností sú takí, ktorí už náboženstvo nepraktizujú, nemodlia sa ani nenavštevujú bohoslužby, ale betlehemcov každoročne očakávajú.

Dorotáši – prípad Bihor

Hra o svätej Dorote je ľudová martyrologická hra podľa stredovekej Legendy Aurea o panne Dorote, ktorá pre svoju hlbokú kresťanskú vieru odmietla ponuku kráľa na manželstvo svetské kvôli manželstvu nebeskému. Za to bola kráľom prenasledovaná, väznená, mučená ohňom a na škripci a nakoniec katom sťatá. Hry majú hovorenú alebo spievanú formu, najčastejšie sa strieda spev s hovoreným slovom.[28]

Hra o svätej Dorote sa hrávala od Vianoc do Hromníc. Pôvodne nielen ako obchôdzka po domácnostiach, ale aj pre širšie publikum, inscenovaná v hostincoch alebo školách. Počet postáv je 4 až 6 (Dorota, kráľ, kat, Deofil/Teofil, čert, anjel). Predlohou je piesňová podoba legendy „Bola svätá Dorota“ alebo „Byla Dorota sťatá“.

Hra o sv. Dorote nebola v slovenskom prostredí taká rozšírená ako betlehemská. Už na začiatku 20. storočia sa takmer nikde nehrala. O to unikátnejší je jej výskyt v bihorskej oblasti, kde kontinuálne dodnes traduje takmer v každej obci so slovenským osídlením. Tu sa Chodenie s Dorotou praktizuje na Štedrý večer (24. 12.) alebo Božie Narodenie (25. 12.), ojedinele i na Štefana (26. 12.). (Lábadyová 1996: 65)

---

[26] *„Dnes aj polovica sú Srbi. Naučia sa od kamarátov Slovákov. Už pár rokov sú tu betlehemci aj miešaní.“* (Vojlovica, muž 1974). *„Miešané bolo, len keď nemali dosť svojich – Srbi, Maďar, aj teraz ich býva. Sú čobani (pastieri). Tí nemusia vyprávať.“* (Vojlovica, muž 1945) *„Srbi majú radi tieto naše obyčaje. Pridávajú sa. Minule boli v betleheme až piati Srbi a dvaja Maďari. Išli s nami.“* (Vojlovica, muž 1984).

[27] Audiovizuálny záznam súčasnej podoby betlehemskej obchôdzky vo Vojlovici (2009): https://www.youtube.com/watch?v=NNoLYonNd98.

[28] Dokumentárny film Hra o sv. Dorote (1969): https://www.youtube.com/watch?v=nEsfRCxyMvQ.

Hra má dve časti. Prvá je prevažne hovorená. Ide o príbeh o mučení Doroty. Druhá je spievaná legenda „Bola svätá Dorota", príbeh o Dorote a kráľovi, ktorý šiel na vojnu a po siedmich rokoch sa vrátil. V porovnaní s betlehemskou je hra o sv. Dorote kratšia. Herci sa nazývajú dorotáši. *„Po Doroťe"* na rozdiel od betlehemcov chodia len starší mládenci vo veku 18 – 20 rokov, prípadne ešte starší, ak sú slobodní. Výber hercov závisí najmä od ich hlasových schopností a telesnej výšky. Kráľ by mal byť najvyšší a najmohutnejší, s hlbokým hlasom. Deofil s katom by mali byť rovnakej výšky a predstaviteľ Doroty – prezlečený mladší mládenec, by sa mal podobať na dievča. Čerta hráva zvyčajne ten, kto ovláda všetky roly a učí hru mladších. (Lábadyová 1996: 65)

Kostýmy dorotášov sú jednoduché. Postava Doroty je mládenec odetý v ženských svadobných šatách so závojom, venčekom na hlave, krížom a modlitebnou knižkou v rukách. Kráľ a Deofil majú rovnaké zelené (najčastejšie vojenské alebo lesnícke) uniformy, zapožičané od starších obyvateľov. Odlišujú sa len čiapkami. Vpredu na prsiach majú pripnuté odznaky, pričom kráľ ich má najviac. V niektorých obciach sú odznaky farebne odlíšené – kráľ má žlté, kat červené a Deofil modré. Kráľ drží v ruke meč alebo malé žezlo. Všetci traja sú opásaní opaskami s nožmi/šabľami. Niekde má kráľ za pásom drevenú šabľu obalenú žltým papierom, inde majú všetci traja valašky (pastiersky import), prípadne aj šerpy previazané cez prsia. Čert je odetý v čiernom, na hlave má kuklu – masku z čiernej vlny s otvormi na oči a ústa. Zospodu je na maske prišitá koža z ježa s pichliačmi. (Čert straší deti popichaním pichľavou bradou.) Masku čerta dopĺňa na ústach pripevnený dlhý červený jazyk, na hlave srnčie rohy. Kostým má v zadnej časti dlhý chvost. Na lýtkach má čert pripevnené remene so zvoncami a rolničkami, v rukách drží dvojrohé vidly. (Lábadyová 1996: 64)

Dorotáši chodievajú na obchôdzku po betlehemcoch. Tak, aby sa všetci stretli pred kostolom pred polnočnou omšou. Čert do kostola nevstupuje, ale vonku „vystrája" spolu so *Starými* z betlehemskej skupiny.[29] V Bihore sa táto hra nepredvádza v kostole ani na fare, lebo kňazi ju nepovažujú za dostatočne náboženskú ani dôstojnú sviatku a priestoru. (Lábadyová 1996: 65)

Hra vyžaduje dobrú znalosť slovenského jazyka, lebo v porovnaní s betlehemskou ide o náročnejší text. Dorotáši preto musia byť Slováci – slovensky hovoriaci na bežnej úrovni.

Hra sa ako pôvodný jav dodnes zachovala v najkonzervatívnejších, najmenej rozvinutých a najizolovanejších slovenských katolíckych laznických lokalitách/komunitách hornatého Bihoru. Napríklad v lazovom osídlení osád Bojovské (rum. Marca Huta), Gemeľčička (rum. Fagetu), obce Nová Huta – pozostávajúcej z osád Nová Huta (rum. Sinteu), Stará Hura (rum. Huta Voivozi), Zachotár (rum. Socet) a Židáreň (rum. Valea Tirnei).[30] Z týchto horských osád (*„z vrchoch"*) sa

[29] „Vystrájanie čertov", Nová Huta (2016): https://www.youtube.com/watch?v=WX0f2DvYNKs a https://www.youtube.com/watch?v=0K5dc9yOYzM.

[30] Audiovizuálny záznam súčasnej podoby dorotášskej obchôdzky v Čerpotoku (1991): https://www.youtube.com/watch?v=UfyAMYU1720 , alebo (2015): https://www.youtube.com/watch?v=Nd4yR9pcx-0, alebo v Starej Hute (2019): https://www.youtube.com/watch?v=HNMbrzoHDII, alebo Novej Hute (2019): https://www.youtube.com/watch?v=DabMfiHXc24. alebo

v 2. polovici 20. storočia obyvateľstvo presúvalo do najbližších, nižšie položených dedín („*v dolinách*“) s priaznivejšími životnými podmienkami (elektrina, škola, obchod, infraštruktúra, zamestnanie). Tak sa napríklad v Borumlaku a Varzali, dvoch susedných bihorských obciach so spoločnou katolíckou slovenskou farou a kostolom, znovuobjavujú už zaniknutí dorotáši. Dôvodom presídlenia lazníkov do dedín bolo aj ich čiastočné vyľudnenie spôsobené reemigráciou do Československa v rámci presídľovacieho programu „Mať volá“ po 2. sv. vojne.[31] Práve do domov reemigrantov sa prisťahovali Slováci „*z vrchoch*“ (nezriedka ich príbuzní), ktorí Chodenie s Dorotou revitalizovali. (Lenovský 2006) Podľa Lábadyovej (1995) je práve z osady Židáreň zaznamenaný najkomplexnejší existujúci variant hry o svätej Dorote, ktorý sa len veľmi málo odlišuje od pôvodných foriem z územia stredného Slovenska (okolie obcí Hriňová a Lom nad Rimavicou). Okrem toho, slovenskí katolícky Bihorčania sa v priebehu celej 2. polovice 20. storočia (a najmä v jeho poslednej štvrtine) presúvajú v rámci vnútornej migrácie Rumunska južnejšie, do Aradskej župy v rumunskej časti Banátu, do nížinných bohatších vyspelejších a rozvinutejších poľnohospodárskych dedín s evanjelickým slovenským osídlením. Svoju kultúru si (vrátane Chodenia s Dorotou a Chodenia s betlehemom) prinášajú so sebou. Preto napríklad v poľnohospodárskom mestečku Nadlak, ktoré je dodnes „mekkou“ slovenskej luteránskej cirkvi na Dolnej zemi, alebo v dedine Butín, kde slovenskí luteráni tvoria jadro jej obyvateľov, dnes Chodenie po Dorote považujú za jeden z tradičných a autentických javov slovenskej kultúry a za hodnotné lokálne kultúrne dedičstvo, pričom ešte pred 50 rokmi ho väčšina z domácich poznala len z médií, alebo vôbec.[32] Slovenskí evanjelickí „Starobutínčania“ a „Staronadlačania“, podľa vlastných slov, „bihorcov“ prijali aj s ich tradíciami i napriek tomu, že boli chudobní, z menej kultúrne a hospodársky vyspelého prostredia, navyše, katolíci, čo zdôvodňujú tým, že išlo o čestných, pracovitých ľudí a o Slovákov.[33]

Aj v gréckokatolíckom prostredí boli betlehemci – „*jasličkári*“ predovšetkým chlapci predstavujúci anjelov hlásajúcich radostnú zvesť, prípadne aj ďalšie možné postavy. Boli odetí v košeliach miništrantov, opásaní orárom – pruhom látky, na hlavách mali vysoké čiapky. Niesli betlehem v tvare chrámu. Používali idiofóny – zvonce, ozembuchy, palice. Počas pochôdzky bývali pohostení, v bohatších domácnostiach dostávali aj výslužku a peniaze. Peniaze boli predovšetkým na potre-

(2011 – 2012): https://www.youtube.com/watch?v=nDVLrK92yNk.

31 Kedy sa po vyše 200 rokoch, v rokoch 1946 – 48, do (už) Československa presťahovalo mnoho slovenských rodín z Maďarska, Rumunska, Srbska a Bulharska. Bližšie Deák 1992.

32 O výskyte vianočných obchôdzok na území Slovenska (ako zdrojového územia) bližšie Kovačevičová (ed.) 1990. O výskyte obchôdzok dorotášov v prostredí slovenských komunít južne od hranice Slovenska bližšie Benža (ed.) 2006. Podľa Atlasu tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe sa Hra o sv. Dorote na Vianoce predvádzala vo všetkých skúmaných lokalitách bihorskej oblasti a nikde inde sa nevyskytovala, s výnimkou lokality Vojlovica v Srbsku a lokalít Dolná Zubrica a Nová Belá v Poľsku. (Benža 2006: 185).

33 „*Lebo je to pekné na Kračún*“, „*veť to sa slovenské zviki*“. „*Betlehemci, Dorotáši choďia katolíci. Z betlehemom, chodia aj evaňielikom. Fšaďe, ďe ih pusťia.*“ (Butín, žena 1925). „*Na Kračún choďia, zo zaňiej ulice. U Janoštiakov, Kubincov, Jara Kocúra.*“ (Butín, muž 1940). „*Domáci ih ňepúšťajú fšetci, lebo sú evaňielici a sú uš starí. A oňi choďia aj ňeskoro večer, ako sťihnú povinšovať. Aj o treťej, štvrtej prídu. Ale volatorí púšťajú, kerí si dobre vichádzajú.*“ (Butín, muž 1920).

by farnosti. V malých zboroch alebo fíliách bol výťažok betlehemskej pochôdzky dôležitou súčasťou príjmu na chod farnosti a dokázal ho zabezpečiť na väčšiu časť roka. Konkrétny text a podoba pochôdzky záviseli od organizátora „jasličkárov" či duchovného farnosti. (Černý 2021) Aj tieto zvyky tvorili kultúrnu výbavu, ktorú si do zámoria priniesli slovenskí imigranti.

Vianočné hry Slovákov v zámorí

V prostredí zámorských Slovákov je tradícia Chodenia s betlehemom alebo s Dorotou už len historickou záležitosťou. Ich realizácia sa viazala na prvé generácie imigrantov a ich potomkov v období do polovice 20. storočia. Postupne, s pribúdajúcou kultúrnou asimiláciou, zánikom znalosti slovenčiny a najmä zánikom princípu etnoteritoriality, zaniká aj tradičná podoba vianočných obchôdzok.

Podľa Černého (2021) bolo v prostredí slovenských grékokatolíkov v zámorí pôvodne koledovanie „jasličkárov" prirodzenou súčasťou náboženského života. Farské dokumenty z roku 1922 najstaršej g. k. farnosti sv. Petra a Pavla (Lethbridge, prov. Alberta, Kanada) uvádzajú hospodársky záznam „Koľada čo bojsi po jasličkovaňiu choďili" vo výške 150 dolárov. O význame jasličkovej koledy svedčí aj fakt, že táto suma bola vyššia ako vianočná zbierka (ktorá bola 105,27 dolárov) a nedeľná zbierka (okolo 25 dolárov). Záznamy potvrdzujú pravidelnosť koledovania v lokalite v rokoch 1921 – 1937. Archív g. k. farnosti Nanebovstúpenia Pána v Montreale dokazuje koledovanie od jej prvopočiatkov (1934 – 1946). Jasličkárov nacvičoval vtedajší otec Velk. Súčasťou archívu sú aj fotografie. V cirkevnom zbore v Toronte sa zachovala brožúrka z Vianoc 1952 s textami kolied. Podľa tamojších archívnych prameňov ešte koncom 50. rokov 20. storočia polnočnej omši predchádzalo hodinové spoločné spievanie kolied. V tomto období tu ešte koledníci navštevovali domácnosti. Vo farnosti Hamilton bolo počas otca Fugu bežné veľké podvečerie a spievanie tropára Narodenia Pána po slovensky. Prítomnosť kvalitných kantorov vo farnosti vo Windsore predpokladá aj koledovanie, ale doklady o tom neexistujú. V Oshawe vianočné koledovanie zabezpečoval ešte v roku 1963 otec Krafčík, ktorý chodil s mladými koledníkmi po všetkých domácnostiach farnosti. Z následného obdobia, čias pastorácie otca Dubiaka, sa tu zachovali slovenské preklady kolied s notovým záznamom. Podoba jasličkových hier a textov závisela od konkrétnej farnosti. (Černý 2021) Koledovanie ako obchôdzka „jasličkárov" po domácnostiach sa v slovenskom gréckokatolíckom prostredí od konca 60. rokov 20. storočia nepraktizuje.

V niektorých slovenských r. k. cirkevných zboroch vianočné pochôdzky, najčastejšie v podobe koledovania, príležitostne aj trojkráľové, ešte pretrvali do polovice 90. rokov 20. storočia. Organizovali ich kňazi alebo najaktívnejší členovia cirkevného zboru.[34] V slovenskej komunite farnosti v Toronte bola poslednýkrát obchôdzka koledníkov (už nie betlehemcov) v roku 1995 a vo farnosti sv. Cyrila

[34] *„Pamätám sa, že niekedy v roku 1992, 1993 posledný z jezuitov, otec Ján Kadlec, tu zorganizoval medzi sviatkami* (Vianoce – Nový Rok) *farské koledovanie. Skupina farníkov sa vybrala po návštevách niekoľkých slovenských rodín, vinšovali ako si pamätali z domu a spievali koledy."* (člen r. k. farnosti sv. Cyrila a Metoda, New Westminster, Britská Kolumbia, Kanada).

a Metoda New Westminster v rokoch 1992 – 1993. V rovnakom období zanikla aj v r. k. slovenských komunitách v Montreale a Thunder Bay.

Avšak tematika vianočných, najmä jasličkových, hier a spievania kolied zostáva dodnes živá priamo v priestore kostola. Biblické príbehy o narodení Ježiška sú tu prítomné vo vianočnom období od Štedrého dňa do Troch kráľov buď ako tzv. „živý betlehem",[35] alebo v scénickej podobe ako tzv. „jasličkové hry". Hrajú ich deti a nacvičujú rodičia alebo iní aktívni členovia cirkevných zborov. Inscenujú sa priamo do kostola ako súčasť slávnostných bohoslužieb alebo do väčších priľahlých priestorov farností – spoločenských sál.[36] Vianočná atmosféra sa vytvára najmä prostredníctvom koledovania a recitovania detí a ich následného obdarovávania Mikulášom.[37]

Jedinečným záznamom vianočného obdobia v prostredí Slovákov v zámorí (vrátane koledovania) je dokumentárny film M. Stolarika „*Vianoce: A Canadian Slovak Christmas*", Ottawa: National Museum of Man, 1978, ktorý vrcholí trojkráľovou pochôdzkou.[38] V archíve National Museum of Man (dnes Canadian Museum of History) v Otave sa nachádza audionahrávka aj ilustrovaný zápis Betlehemskej hry, ktorý vytvoril Eduard Oravec, baník z mesta Timmins, Ontario, Kanada.[39] Najvýznamnejšia československá múzejná inštitúcia mimo územia Česka a Slovenska, National Czech and Slovak Museum and Library, Cedar Rapids, Iowa, USA, na prelome rokov 2019 a 2020 vytvorila výstavu Betlehem and Beyond: The Nativity Scene, ktorej jadrom bol československý betlehem, vyrobený v Příbrami a pozostávajúci z takmer 1 000 ručne vyrezávaných dielov, niektorých z nich starých viac ako 150 rokov, doplnených o mladšie z medzivojnového obdobia.[40] Múzeum každoročne organizuje vianočné podujatia zamerané na prezentáciu tradičných javov českej a slovenskej kultúry s akcentom na kuli-

---

35 „*Počas vianočnej sv. Omše v New Westminsteri (2010) sme mali "živý Betlehém". Sv. Omšu svojím spevom okrášlili speváci farnosti pod vedením Jančiho Vargu. Hosťovali tiež členovia začínajúceho speváckeho sboru pod vedením Paľa Šimomčiča.*" (Starosta 2011: 10).

36 Na sviatok Troch Kráľov v roku 2013 vo Vancouveri boli súčasťou omše Traja králi – skupina mladých farníkov odetá v kostýmoch Márie, Jozefa, Gašpara, Melichara a Baltazára. Súčasťou omše bolo posvätenie trojkráľovou vodu vrátane kriedy pre otcov rodín na označenie vstupných verají domovov (20 + G + M + B + 12). (Starosta 2013: 14).
Jasličková hra, Vancouver (2021): https://www.youtube.com/watch?v=L3wKLROGM6c.
Správa z tlače: „*Traja králi nechýbali ani v New Westminsteri, 2014 v Britskej Kolumbii. V hale slovenského kostola sv. Cyrila a Metoda, ktorého farníci si pripomínajú tento rok 54. výročie jeho založenia, vystúpili detičky farníkov s milým divadielkom o Ježiškovom narodení, o anjeloch, pastieroch a, samozrejme, o troch kráľoch. Vianočné koledy v podaní nevinných hláskov najmladších farníkov pookriali srdcia rodičov aj staršej generácie. Program nacvičil p. Martin Lavrík so svojou ženou p. Zuzanou a s p. Miriam Bírošovou. Rodičia malých hercov a speváčov tiež strávili so svojimi ratolesťami „nejakú tú hodinku" doma, pokiaľ si ich detičky zapamätali to, čo potom s veľkou vervou predniesli v rodnom jazyku ich rodičov a starých rodičov. Všetkým, ktorí sa pričinili o toto vydarené podujatie, patrí naše srdečné „Pán Boh zaplať"*." (Starosta 2014: 10).

37 Sv. Mikuláš, Farnosť sv. Cyrila a Metoda, New Westminster (2017): https://www.youtube.com/shorts/mBWa0kgXQFM, Nový rok, New Westminster (2017): https://www.youtube.com/watch?v=4syfdgO1MU0&t=180s.

38 Bližšie na: https://www.historymuseum.ca/collections/archive/3321924.

39 Bližšie na: https://www.historymuseum.ca/collections/archive/3288061.

40 Bližšie na: https://ncsml.org/exhibit/bethlehem-and-beyond-the-nativity-scene/.

nárnu kultúru, materiálnu kultúru a zvykoslovie.[41] Depozitár múzea obsahuje 34 artefaktov z vianočnej tematiky.

Záver

V súčasnom globalizujúcom a ateizujúcom sa svete, charakterizovanom intenzívnou a masovou migráciou, individualizáciou spoločnosti, deetnizáciou, demýtizáciou a macdonaldizáciou kultúry, supermarketizáciou identít, sa existencia prejavov tradičnej ľudovej religiozity založených na pevných kolektívnych normách, tradičných sociálnych roliach a príslušných identitách, javí prinajmenšom ako kontrastné kultúrne dedičstvo.[42] (Možno práve v tom pre nositeľov spočíva význam tradícií a čaro dedičstva.) Pre komunitu sú prejavy ľudovej religiozity stmeľujúcim nástrojom s dostredivou silou, uvedomovanou najmä v kontexte praktizovania náboženstva, dosahovania potrebnej/príslušnej miery religiozity, tvorby emócie, zažívania nostalgie, preciťovania duchovna a zo sociálno-psychologického hľadiska toho najdôležitejšieho – socializácie. Primárne náboženský rozmer je nakoniec oveľa širší. Pochôdzky betlehemcov a dorotášov, aj scénické interpretácie vianočných výjavov v kostole, totiž vyžadujú/podnecujú vytváranie skupín nielen na náboženskom, ale aj na etnickom, rodovom, generačnom, jazykovom, kultúrnom a lokálnom princípe. Hranie hry vyžaduje/podnecuje aj vytvorenie skupiny divákov, a to na rovnakých identifikačných princípoch. Týmito požiadavkami sa stimuluje a situačne pravidelne vytvára sieť/komunita na etnickom princípe.

Transformácia obyčají ľudovej religiozity v prípade migrantov je vždy reakciou na aktuálne podmienky, možnosti a schopnosti praktizovania náboženstva v novom prostredí/domove. Je evidentné, že výsledkom vývoja môže byť návrat vianočných hier späť do priestorov kostola: z verejného priestoru, viazaného na existenciu lokálnej society, do inštitucionalizovaného priestoru cirkevného spoločenstva.

Vidíme, že aj keď v meniacom sa časopriestorovom a interpretačnom „šate“, ide tu o javy, ktoré dokazujú, že práve previazanosť kultúry, etnicity a religiozity vytvára minoritnú identitu, prinajmenšom v prostredí slovenských komunít v zahraničí.

[41] Bližšie na: https://ncsml.org/?s=christmas.

[42] O vzťahu náboženstva, migrácie a kultúrneho dedičstva bližšie Valčová et al. 2021, alebo Valčo 2020. O spoločenskej úlohe náboženstva v súčasnom svete bližšie Žalec – Pavlíková 2019: 39 – 48.

Literatúra a pramene

BAČOVÁ, V. 1990. Etnická identita osobnosti—Sociálno-psychologický prístup. Slovenský národopis 38, 4: 508–514.

BAČOVÁ, V. 2001. Problém identity v sociálnej psychológii. In: Bianchi Gabriel (ed.): Identita, zdravie a nová paradigma. Human Communication Studies 7, Bratislava: VEDA: 121–125.

BALÁŽ, C. 2015. Ako ďalej Slováci v Kanade? Slovo z Britskej Kolumbie 8, 1: 14 – 17.

Bartalská, Ľubica (ed.). 2001. Sprievodca Slovenským Zahraničím. Bratislava: Dom zahraničných Slovákov.

BAUMAN, Z. 2001. Community: Seeking Safety in an Insecure World. Cambridge: Blackwell Publishing.

BENŽA, M. (ed.). 2006. Atlas tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe. Nadlak: Ivan Krasko.

BOGATYRIOV, P. 1973. Ľudové divadlo české a slovenské. Bratislava: Tatran.

BOTÍK, J. 2007. Etnická história Slovenska. Bratislava: Lúč.

BRUBAKER, R. – COOPER, F. 2000. Beyond „identity". Theory and Society 29, 1: 1–47.

ČERNÝ, D. 2021. Koledovanie u gréckokatolíkov v Kanade. Kanadský Slovák 79, 24: 4.

DEÁK, L. 1992. Poznámky k demografii Slovákov v Maďarsku. SME - Budapešť 5, 14–15: 88-100.

DEMO, O. 2014. Vianočné ľudové koledy, vinše a hry. Martin: Matica Slovenská.

EAGLETON, T. 2001. Idea kultury. Praha: Host.

ERIKSEN, T. H. 2002. Ethnicity and Nationalism. London: Pluto Press.

FAY, B. 2002. Současná filosofie sociálních vied. Praha: SLON.

FEGLOVÁ, V. 2008. Šťastie, zdravie, pokoj svätý... alebo Vianoce na Slovensku. Bratislava: NOC.

GEERTZ, C. 1973. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

HINGAROVÁ, V. 2021. Česká a slovenská periodika v Argentíne. Praha: FF UK.

HORVÁTHOVÁ, E. 1986. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava: Tatran.

Kmeť, Miroslav. 2010. Historiografia dolnozemských Slovákov v 19. storočí. Békešská Čaba: VÚSM.

KMEŤ, M. 2013. Historiografia dolnozemských Slovákov v prvej polovici 20. storočia. Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku.

KOVAČEVIČOVÁ, S. (ed.). 1990. Etnografický atlas Slovenska. Bratislava: VEDA.

KRÁLIK, R. – LENOVSKÝ, L. – PAVLÍKOVÁ, M. 2018. A Few Comments on Identity and Culture of One Ethnic Minority in Central Europe. European Journal of Science and Theology 14, 6: 63-76.

KRUPA, O. 1999. Malý slovenský národopis. Vybrané príspevky. Békešská Čaba: Slovenský výskumný ústav.

LAWLESS, R. 1996. Co je to kultura. Brno: Votobia.

LÁBADYOVÁ, N. 1995. Ľudová hra o sv. Dorote na Slovensku. Slovenský národopis 43, 2: 177-196.

LÁBADYOVÁ, N. 1996. Ľudové divadelné prejavy v Bihorskej župe v Rumunsku (na príklade obcí Bodonoš, Stará a Nová Huta, Židáreň). Etnologické rozpravy 3, 2: 61-74.

LENOVSKÝ, L. 2006. O identite a jej kontextoch. In: Čukan, Jaroslav (ed.): Spôsob života a kultúra Slovákov v Bihore. Borumlaka – Varzaľ. Nadlak: Ivan Krasko: 90 – 103.

LENOVSKÝ, L. 2016. Naši vo svete I. Nadlak: Ivan Krasko.

LENOVSKÝ, L. 2018. Naši vo svete III. Nadlak: Ivan Krasko.

LUTHER, D. 2000. Ľudové divadlo. In: Stoličná, Rastislava (ed.): Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry. Bratislava: VEDA: 254-258.

LUTHER, D. 2011. Betlehemská hra. Elektronická encyklopédia. Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru. Bratislava: CTĽK, SĽUK, ÚE SAV. Available at: https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/betlehemska-hra/

MIHÁĽ, O. 2003. Slovaks in Canada. Toronto. Slovak Canadian Cultural and Herritage Centre.

PODOLÁK, J. 1959. Tri textové varianty betlehemských hier z Abovskej stolice v Maďarsku. Slovenský národopis 7, 1: 114-128.

SLIVKA, M. 2002. Slovenské ľudové divadlo. Bratislava: Divadelný ústav.

STAROSTA, J. 2011. Živý Betlehém. Slovo z Britskej Kolumbie 4, 1: 10.

STAROSTA, J. 2013. Traja králi. Slovo z Britskej Kolumbie 6, 1: 14.

STAROSTA, J. 2014. Traja Králi v New Westminsteri. Slovo z Britskej Kolumbie 7, 1: 10.

ŠATAVA, L. 2009. Jazyk a identita etnických menšín. Možnosti zachování a revitalizace. Praha: SLON.

VALČO, M. 2020. Immigration and the future religious landscape of Europe. Theologos 22, 1: 31–54.

VALČOVÁ, K. – KARDIS, K. – PAĽA, G. – VALČO, M. – KARDIS, M.. 2021. Úloha náboženského diskurzu pri riešení integrácie európskych imigrantov z perspektívy historických aj súčasných konceptov náboženského kultúrneho dedičstva. Historia Ecclesiastica 12, 2: 207–215.

ŽALEC, B. – PAVLÍKOVÁ, M. 2019. Religious Tolerance and Intolerance. European Journal of Science and Theology 15, 5: 39-48.

ŽATKO, R. 1956. Príspevky k štúdiu slovenských betlehemských hier. Slovenský národopis 4, 1: 17-44.

Mediálne a audiovizuálne zdroje

ČARNOGURSKÝ, P. Slovenské komunity v Kanade. Kanadský Slovák. Available at: https://www.kanadskyslovak.ca/index.php/sk/slovenska-komunita

Krajania a krajanské organizácie. Krajan. Available at: https://www.krajan.sk/krajan.php?id_krajina=&typ=3

VATLAVIC, P. 1991. Betlehemci – Cerpotok, Rumunsko 1991. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=16X5KiEG1iY

VATLAVIC, P. 2014. Čerpotok - Betlehemci 2014. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=J8nkCO75ins

VATLAVIC, A. 2017. Vianoce 2016-Betlehem, Stará-Huta, Rumunsko. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=CUVHKSR46P4

pigeonblack2009. 2016. Betlehemtii ve Butine. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=gxjTHHCXn5A

LEHEL N. 2009. 20091224 Betlehem Vojlovica. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=NNoLYonNd98

ŠULEK, M. 2019. Dorotáši – hra o sv. Dorote 1969. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=nEsfRCxyMvQ

J.J. 2016. Čerti Nová Huta – Sinteu 2016 1. časť. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=WX0f2DvYNKs

J.J. 2016. Čerti Nová Huta – Sinteu 2016 2. časť. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=-0K5dc9yOYzM

VATLAVIC, P. 2013. Dorota – Čerpotok, Rumunsko 1991. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=UfyAMYU1720

VATLAVIC, P. 2015. Dorota – Čerpotok 2015. Available at:

https://www.youtube.com/watch?v=Nd4yR9pcx-0

VATLAVIC, A. 2016. Dorota Stará Huta 2019. Availabe at: https://www.youtube.com/watch?v=HNMbrzoHDII

VATLAVIC, A. 2019. Nová Huta Dorota 2019. Availabe at: https://www.youtube.com/watch?v=-DabMfiHXc24

Iaroist. 2012. dorota 2011-2012. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=nDVLrK92yNk

LAVRÍK, M. 2022. Jasličková Vancouver ,21. Available at:

https://www.youtube.com/watch?v=L3wKLROGM6c

Starosta, Jozef. 2017. Mikuláš 2017 v New Westminsteri. Available at: https://www.youtube.com/shorts/mBWa0kgXQFM

STAROSTA, J. 2017. Nový rok v New Westminsteri 2017. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=4syfdgO1MU0&t=180s,

Vianoce, A Canadian Slovak Christmas Research. Canadian Museum of History. Available at: https://www.historymuseum.ca/collections/archive/3321924

Plays Written by Edward Oravec. Canadian Museum of History. Available at: https://www.historymuseum.ca/collections/archive/3288061

Betlehem and Beyond : The Nativity Scene. National Czech and Slovak Museum and Library. Available at: https://ncsml.org/exhibit/bethlehem-and-beyond-the-nativity-scene/

Search Results for „christmas". National Czech and Slovak Museum and Library. Available at: https://ncsml.org/?s=christmas

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

ANGAŽOVANIE KANONIKA ANDREJA CVINČEKA PRI ZAKLADANÍ KATOLÍCKEJ STRANY V ROKU 1946

Peter OLEXÁK

Involvement of canonist Andrej Cvinček in founding the Catholic party in 1946
Andrej Cvinček (1880 – 1949), Catholic priest, vice president of the Czechoslovak Interim National Assembly and vice president of the Slovak National Assembly he was an important and prominent person and a significant influencer of the political, religious and cultural life in Slovakia.. Much has not been scientifically published about him so far. Cvinček, however, is one of these persons who did influence the modern national history of the 20th century. He belongs to a Catholic elite who alienated himself with the politics of the Slovak People´s Party and forcefully criticized its party leaders. During the war he did not consent to the politics of the Slovak state and actively offered resistance. After the war, when he was already a member of the National Council of the Slovak Republic and a member of the Democratic Party, he co-founded the Christian Republican Party and became its temporary chairman. Finally, after the April Agreement, he became vice-president of the Democratic Party and, after successful elections in 1946, vice-president of the Slovak National Council. The events of this difficult period of 1944-1946, which collided with the revival of political Catholicism, are also addressed in the present article.
Keywords: *Andrej Cvinček, Democratic Party, Christian Republican Party, April Agreement.*

Hoci obnova povojnovej československej demokracie mala spočívať na báze relatívne dobre fungujúceho systému liberálneho konštitucionalizmu prvej ČSR, založenom na princípe rovnováhy moci, garancii základných ľudských práv, pravidiel, inštitúcií a pluralitnom súťaživom straníckom systéme, obnova predmníchovského politického systému nebola možná. Ostávala otvorená otázka postavenia katolíkov, ktorí boli tradičnými voličmi HSĽS, no po vytvorení ilegálnej Slovenskej národnej rady nemohli ani len pomyslieť na jej obnovenie.[1]

[1] Príspevok je čiastkovým výstupom projektu VEGA 1/0345/20 Andrej Cvinček – kňaz a politik.
Andrej Cvinček sa narodil 27. 11. 1880 v obci Olešná, okr. Čadca, zomrel 16. 5. 1949 v Nitre, kde je aj pochovaný. Študoval na gymnáziu v Žiline, Nitre a Ostrihome. Teológiu absolvoval na univerzite v Budapešti. Kňazskú vysviacku prijal v roku 1904. Ako kaplán pôsobil v Novákoch, Hornej Súči, Zákopčí, v Čápore a Divine. Od roku 1910 bol administrátorom farnosti v Mojtíne a od roku 1917 administrátorom farnosti v Krásne nad Kysucou, kde od roku 1926 pôsobil ako farár. V roku 1926 bol vymenovaný za nitrianskeho kanonika, v roku 1937 za pápežského preláta a v roku 1938 za apoštolského protonotára. Od roku 1904 bol členom Slovenskej ľudovej strany, v roku 1925 stál pri zrode pobočky Československej strany lidovej a stal sa jej podpredsedom. Od 5. 12. 1928 bol poslancom tejto strany v Krajinskom zastupiteľstve. Počas druhej svetovej vojny vstúpil do politickej pasivity a bol členom odboja. Po vojne sa stal členom Demokratickej strany, od roku 1946 bol jej podpredsedom. Bol členom Dočasného národného zhromaždenia a podpredsedom Slovenskej národnej rady.
Členovia SNR s okamžitou platnosťou rozpustili HSĽS, Deutsche Partei, Magyar Nemzeti párt, Hlinkovú gardu, Hlinkovu mládež, Freiwillige Schutzstaffeln, ale aj iné totalitné zložky a pridru-

Prvé úvahy v prospech vytvorenia novej pravicovej strany zazneli v roku 1943 počas moskovských rokovaní. Vtedajší exilový prezident Edvard Beneš predstavil víziu troch politických strán, na ktorých by mohol spočívať politický systém povojnovej ČSR, pretože množstvo strán sa všeobecne považovalo za chybu prvej republiky. Beneš navrhoval vytvoriť ľavicovú, stredovú (centralistickú) a konzervatívnu pravicovú stranu, a taktiež navrhol, aby ich názvy boli predmetom ďalších rokovaní.[2]

Počas Slovenského národného povstania v auguste 1944 sa na Slovensku etablovali dve strany, a to Komunistická strana Slovenska (KSS) a Demokratická strana (DS), resp. demokratický klub, prípadne blok, ako sa spočiatku nazývala. DS bola jedinou reprezentantkou všetkých nekomunistických protifašistických politických skupín.[3] Napriek tomu žiadna z týchto slovenských politických strán nedokázala nahradiť zrušenú HSĽS. Komunistický odboj navyše spájal porážku ľudákov so sociálnou revolúciou, ale aj líniou politiky KSS, ktorá zodpovedala postojom Sovietskeho zväzu.[4] Situácia bola však taká, že kým v českých krajinách existovali štyri politické strany,[5] na Slovensku iba dve. Z politickej scény na Slovensku sa stratilo desať politických subjektov, ktoré ešte vo voľbách v roku 1935 mali spolu vyše 60 % hlasov a v parlamente 182 mandátov.[6]

Nemožno povedať, žeby komunisti po oslobodení neuvažovali o využití silného katolíckeho potenciálu. V štruktúrach KSS sa nachádzala značná časť katolíkov. Klement Gottwald na zasadnutí pléna Ústredného výboru KSČ v jeseni 1945 vyhlásil: *„Pri správnej taktike z našej strany mohli by sme na Slovensku vytvoriť tretiu stranu nám blízku, ktorá by povstala rozkolom strany demokratickej a ktorá by túto stranu oslabila a nám umožnila na Slovensku oveľa viac manévrovať než doteraz.“*[7] Okrem KSČ sa o vytvorenie tretej politickej strany na Slovensku usilovali aj iné české politické smery, predovšetkým Československá strana národnosocialistická (ČSNS) a Československá strana lidová (ČSL).[8]

žené organizácie. Ich majetok prepadol v prospech štátu a členstvo sa trestalo odňatím slobody so značným peňažným postihom. ŠUTAJ, Š. *Občianske politické strany na Slovensku v rokoch* 1944 – 1948. Bratislava : VEDA, 1999, s. 35-38.

2 MINAROVIČ, S. Vznik a vývoj Strany slobody a jej miesto na Slovensku. In *Historický časopis*. ISSN 0018-2575, 1999, roč. 38, č. 2, s. 190-192.

3 Členovia DS sa však do apríla 1945 nazývali demokratický blok, resp. demokratický klub, ktorý vznikol pri Slovenskej národnej rade (bola vytvorená v roku 1943 po podpísaní Vianočnej dohody spolu s komunistami a členmi občianskych a sociálno-demokratických skupín). Ustanovujúci zjazd strany sa konal 4. – 5. apríla 1945 v Košiciach, predsedom sa stal Ján Ursíny a strana odvtedy vydávala denník *Demokrat.* Viac k dejinám DS aj s podrobnou literatúrou: SYRNÝ, M. *Slovenskí demokrati 44-48 – Kapitoly z dejín Demokratickej strany na Slovensku v rokoch 1944-1948*. Banská Bystrica : Múzeum Slovenského národného povstania, 2010.

4 FALŤAN, S. *Slovenská otázka v Československu*. Bratislava : VPL, 1968, s. 116-117.

5 Komunistická strana Československa (KSČ), Československá sociálnodemokratická strana robotnícka (ČSSD), Československá strana národnosocialistická (ČSNS) a Československá strana lidová (ČSL).

6 ŠUTAJ, Š. *Občianske politické strany na Slovensku v rokoch* 1944 – 1948. Bratislava : VEDA, 1999, s. 7.

7 LETZ, Róbert. *Slovensko v rokoch 1945 – 1948. Na ceste ku komunistickej totalite.* Bratislava : Konfederácia politických väzňov, 1994, s. 30.

8 STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne. Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books in

Ďalšou nezanedbateľnou skutočnosťou bol fakt, že politický život sa mohol vyvíjať iba v rámci Národného frontu (NF). Predstavitelia politických strán sa v marci 1945 dohodli na tom, že mimo NF nebude môcť pôsobiť žiadna strana. Taktiež bola zakázaná činnosť opozičných strán a do kompetencie NF sa dostalo povoľovanie nových.

Od júna 1945 slovenských komunistov znepokojoval rastúci vplyv DS a jej kritický tón voči nim. Deklarovaný súlad medzi DS a KSS sa postupne začal rozpadať.

Zmeny nastali aj v DS a fakticky boli spojené s celonárodným zjazdom DS konaným v Martine 7. – 8. júla 1945. Predsedu strany Jána Ursínyho vystriedal mladší a progresívnejší Jozef Lettrich. Vedľa neho sa objavili viaceré významné mená: Rudolf Fraštacký, Martin Kvetko, Andrej Cvinček, Jozef Styk, Fedor Hodža, Ján Lichner, Samuel Belluš, Štefan Kočvara, Ivan Pietor či Mikuláš Franek. Hoci Lettrichova voľba na predsedu strany prebehla zdanlivo jednoznačne, podľa Jána Ursínyho predvolebné udalosti tomu nenasvedčovali. Ako napísal: *„Agitovalo sa proti mne všelijakými možnými i nemožnými prostriedkami. Tak napríklad Martin Kulich argumentoval tým, že ja som luterán, kdežto Dr. Lettrich je tolerantný evanjelik, a tak prijateľnejší pre katolíckych členov.“*[9] Ursíny bol známym a angažovaným evanjelikom. Bol dozorcom Turčianskeho seniorátu, ale i spoluzakladateľom a prvým dozorcom evanjelického zboru v Prahe. Aby zabránil straníckemu, resp. konfesionálnemu rozkolu v DS, krátko pred zjazdom svoju kandidatúru stiahol. Oficiálne to vysvetlil tým, že: *„Ako podpredseda vlády by som nedokázal skĺbiť povinnosti v Prahe s vedením strany na Slovensku“*.[10] Pravdou je, že neskôr toto svoje rozhodnutie oľutoval.

Nový predseda DS Jozef Lettrich si uvedomoval, že na Slovensku nemožno ignorovať masu katolíkov a vytlačiť ich z podielu na moci.[11] Katolícki politici mali bližšie k spolupráci s demokratmi než komunistami, a to i napriek počiatočnej ústretovosti KSS. DS mala v Slovenskej národnej rade (SNR) niekoľko katolíckych kňazov. Osobnosti ako nitriansky kanonik Andrej Cvinček boli v DS vítané.[12] Bol členom Dočasného národného zhromaždenia a podpredsedom poslaneckého klubu DS. K jeho politickému profilu patrilo, že počas vojny pôsobil ako člen odbojovej skupiny, ktorú v lete roku 1943 založil Vavro Šrobár. Združovali sa v nej predmníchovskí politici, intelektuáli a vysokí vojenskí hodnostári.[13] Všetkých spájala idea obnovy ČSR a ideály ľudovej demokracie.

Cambridge, 1977, s. 17, 21.

9 GUBA, I. Jozef Lettrich a jeho miesto v dejinách. In GUBA, I. – SYRNÝ, M. (a kol.). *Jozef Lettrich a jeho doba*. Martin : Nadácia Jozefa Lettricha, 2016, s. 47.

10 Celoslovenský zjazd DS v Turčianskom Sv. Martine. In *Demokrat*, 1945, roč. 1, č. 54, s. 1.

11 DS delegovala svojich členov do SNR. In *Demokrat*, 1945, roč. 1, č. 58, s. 1.

12 OLEXÁK, P. „Sme za demokraciu“. Kanonik Andrej Cvinček a jeho percepcia a realizácia demokracie. In *Kultúrne dejiny*. ISSN 1338-2209, 2022, roč. 13, č. 2, s. 276.

13 Viac k odbojovej činnosti Vavra Šrobára napr. BARANOVÁ, D. Odbojová činnosť Dr. Vavra Šrobára v rokoch 1939 – 1944. In PEKNÍK, M. et al. *Dr. Vavro Šrobár politik, publicista a národnoosvetový pracovník*. Bratislava : Ústav politických vied SAV, 2012, s. 538 – 543; FREMAL, K. – MIČEV, S. Dr. Vavro Šrobár v odboji a SNP (1943 – 1945). In PEKNÍK, M. et al. *Dr. Vavro Šrobár, politik, publicista a národnoosvetový pracovník*. Bratislava : Ústav politických vied SAV,

Čechoslovakizmus tvoril zanedbateľnú črtu Cvinčekových politických postojov. Bol zástancom československej vzájomnosti od vzniku ČSR. Kvôli názorovým nezhodám s Andrejom Hlinkom krátko pred voľbami v roku 1925 vystúpil zo SĽS a stal sa spoluzakladateľom a prvým podpredsedom slovenského krídla ČSL.[14] Cvinček odmietol Hlinkovu predstavu autonómie. Považoval ju za prvý krok k dualizmu v ČSR. Naopak, podporoval požiadavku zemskej autonómie v rámci jednotného štátneho územia ČSR, ako to bolo zakotvené aj v programe moravského krídla ČSL, teda v zmysle decentralizácie. Po Mníchovskej dohode a vyhlásení autonómie Slovenska sa stiahol z politického života a zaujal kritický postoj voči smerovaniu Slovenska v rokoch 1939 – 1945.

Okrem práce v Šrobárovej odbojovej skupine udržiaval kontakty s členmi skupiny Flora (najmä Jánom Beharkom). Príležitostne ho monitorovali bezpečnostné orgány, ale zatknutiu sa vyhol.[15] Nemal záujem o odbojovú činnosť, ako ju viedli komunisti. Nesúhlasil s organizovaním násilných akcií, diverznou činnosťou či zakladaním siete revolučných výborov. Komunisti mu neskôr vyčítali jeho *„nevýraznú odbojovú činnosť"*.[16] Išlo však už o snahu oslabiť reputáciu DS.[17] Cvinček sa práve kvôli účasti v odboji stal členom Dočasného národného zhromaždenia a podpredsedom poslaneckého klubu DS (spolu s Jánom Lichnerom).

Spoločensko-politická situácia v ČSR po vojne viedla k tomu, že začiatkom roka 1945 Pietor a Fillo začali uvažovať nad vytvorením samostatnej katolíckej politickej strany. Plán predstavili arcibiskupovi Karolovi Kmeťkovi, ktorý s ním predbežne súhlasil.[18]

Síce sa mobilizácia katolíkov v roku 1945 vo všeobecnosti stretla s pozitívnym ohlasom katolíckych biskupov, boli opatrní. Arcibiskup Kmeťko v júli 1945 vyslal kanonika Cvinčeka do Bratislavy, aby diskutoval s Lettrichom a zistil, aké má predstavy ohľadom cirkevných otázok.

Keďže Slovensko prvé mesiace po vojne prechádzalo turbulentným obdobím, v rámci premien spoločnosti dochádzalo k neočakávaným politickým zvratom. Vedenie KSS sa rozhodlo pre rázny krok, aby si katolícka hierarchia uvedomila, kto je po oslobodení novým pánom. Po prechode frontu biskup Ján Vojtaššák (ako podpredseda Štátnej rady, ale aj ako vysoký cirkevný predstaviteľ) bol inter-

2012 s. 544 – 566.

14 Cvinčekovi bol bližší demokratický spôsob vedenia ČSL, než posilňovanie vodcovského princípu vedenia SĽS, ktorá vstúpila do volieb so zmeneným názvom. Averzia voči Hlinkovmu smerovaniu bola pomerne dlhá. Denník Ľudová politika uverejnil Cvinčekov otvorený list Hlinkovi: *„Čo sa mňa týče, veru sa Vám musím priznať, že som si Vás veľmi vysoko vážil, až do r. 1919 a či 1920, preto, že mi imponovala jedna Vaša vlastnosť, ktorou ste najviac šermovali: oddanosť Rímu. No ale v spomenutom roku som čosi takého videl na papieri, čo mňa veľmi zmiatlo, a potom som začal na Vás kritickejším okom sa dívať i v politike i na poli cirkevnom. Tomu ste boli Vy sám a nik iný na príčine.*" CVINČEK, A. Otvorený list pánu Ondrejovi Hlinkovi. In *Ľudová politika*, 1931, roč. 5, č. 202, s. 2.

15 Archiv Ministerstva vnitra (ďalej AMV), Praha, f. 2M, č. 12828.

16 Nepodarený kompromis. In *Partizán*, 1946, roč. 2, č. 49, s. 5.

17 Pokrokové sily nastupujú. In *Partizán*, 1947, roč. 3, č. 39, s. 1.

18 BARNOVSKÝ, M. *Na ceste k monopolu moci. Mocenské zápasy na Slovensku v rokoch 1945 – 1948.* Bratislava : Archa, 1993, s. 62.

novaný v Misijnom dome Božieho Slova v Štiavniku a 17. júla 1945 prevezený do budovy Krajského súdu v Bratislave.

Cvinček v Bratislave zároveň zisťoval možnosti Vojtaššákovho prepustenia. Vďaka predsedovi DS Lettrichovi, ale najmä advokátovi Ľudovítovi Obtulovičovi, ktorý prevzal Vojtaššákov prípad, sa biskup mohol vrátiť späť na Spiš.[19] Ukázalo sa, že Cvinček môže plniť funkciu informačného kanála medzi katolíckou hierarchiou a DS. Požiadal ho o to Lettrich, ale aj Kmeťko, ktorý sa o tejto potrebe *„mať človeka v DS"* zmienil v korešpondencii s Vojtaššákom.[20] Cvinček mal za sebou pomerne bohatú politickú minulosť, ale i nespochybniteľný spoločenský, morálny a kňazský kredit. Od roku 1904 bol katolíckym kňazom, od roku 1926 nitrianskym sídelným kanonikom, od roku 1937 pápežským prelátom a od roku 1938 apoštolským protonotárom. Vojtaššáka však bolo potrebné presvedčiť o úprimnosti Cvinčekových politických názorov. Vnímal ho predovšetkým ako čechoslovakisticky orientovaného politika, lojálneho s pražskou vládou a proti Hlinkovi.[21]

Biskupi vkladali veľké očakávania do prvých regulárnych slobodných volieb po vojne, ktoré sa mali konať v máji 1946. V rámci predvolebného zápasu komunistickej strane išlo o oslabenie DS a nastolenie vlastného režimu pod zásterkou „ľudovej demokracie." KSS počítala s Cvinčekom a Lettrichom ako svojimi potenciálnymi spojencami v pripravovanom krízovom období.[22] Z pohľadu komunistov aktivity ohľadne vytvorenia novej strany nepredstavovali príležitosť pre obnovenie politického katolicizmu na politickej scéne, ale boli súčasťou predvolebnej komunistickej taktiky. Krátko pred oslobodením o tom diskutovali s bývalým poslancom HSĽS Pavlom Čarnogurským. V tom čase bol dôstojníkom na posádkovom veliteľstve 1. československého armádneho zboru v Košiciach a požíval dôveru biskupa Jozefa Čárskeho. Husák po oslobodení pokračoval v stretnutiach s Čarnogurským i v Bratislave. Podľa Čarnogurského spomienok ho Husák žiadal, aby priviedol *„katolíkov k poznaniu, že niet už klérofašistického štátu, niet už Tisu, Vojtaššáka, Hlinku. Sú už celkom nové pomery u nás i vo svete. Treba, aby v tom boli i katolíci. To je to, čo ste robili a na čo ste sa podujali v Košiciach. Teraz to musíte robiť aj tu."*[23]

Cvinček nedôveroval komunistom a bol váhavý v otázke vzniku katolíckej strany. Ich aktivita pri začlenení strany do NF mala slúžiť predovšetkým plánom KSS.[24] Nezúčastňoval sa na stretnutiach skupiny, ktorú viedol Pavol Čarnogurský.

---

19 STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne, Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books, 1977, s. 14; Počas procesu v januári 1951 biskup Vojtaššák povedal: *„Predseda: A keď ste boli prepustený, hovoril vám Obtulovič, kto sa za vás najviac zasadil, aby ste boli prepustený? Vojtaššák: Obtulovič mi neskoršie povedal, že najviac sa ma zaujal Dr. Lettrich a kanonik Cvinček."* Proces proti vlastizradným biskupom Jánovi Vojtaššákovi, Michalovi Buzalkovi, Pavlovi Gojdičovi. Bratislava : Tatran, 1951.

20 DA Nitra, f. Andrej Cvinček, č. 203/1945.

21 OLEXÁK, P. Snahy Československa a Vatikánu odvolať biskupa Jána Vojtaššáka v rokoch 1945 – 1950. In *Studia Theologica*. ISSN 1212-8570, 2013, roč. 15, č. 1, s. 63.

22 Proces s druhou skupinou sprisahancov začal. In *Obrana ľudu*, 1948, roč. 4, č. 102, s. 1.

23 ČARNOGURSKÝ, P. *Svedok čias*. Bratislava : USPO, 1997, s. 179.

24 DA Nitra, f. Andrej Cvinček, č. 203/1945.

Považoval ho za nesamostatného.[25] Myšlienke rozbitia DS bol naplno oddaný slovenský komunista Viliam Široký. Gustáv Husák o ňom napísal: „Široký veril, že svojou taktikou položí DS na lopatky a KSS vyjde z volieb ako najs*ilnejší víťaz.*"[26] Čarnogurský v priebehu roka 1945 navštívil všetkých biskupov.[27] Husák, Ursíny a Šrobár predpokladali, že Čarnogurský bude hlavným kandidátom biskupov na predsedu katolíckej strany.[28] Biskupi však boli opatrní. Usúdili, že jeho politická minulosť v HSĽS by mohla byť potenciálnym problémom.[29]

Príležitosť pre politizáciu katolíckej otázky však nesúvisela iba s účelovou, resp. umelou podporou KSS či súhlasom katolíckej hierarchie. Rozhodujúca bola situácia vnútri DS. Strana v oblasti vnútrostraníckej politiky síce aktívne pracovala s katolíckou otázkou a snažila sa zapojiť do svojich radov čo najviac neskompromitovaných katolíkov ľudáckym režimom, ale po poštátnení školstva sa vzťah katolíkov k tejto strane zmenil. Ukázalo sa, že DS nie je schopná ani ochotná výraznejšie brániť záujmy katolíkov a katolíckej cirkvi.[30]

Otázne bolo, koho katolícka verejnosť príjme za svojho politického vodcu. *Katolícke noviny* poskytli Cvinčekovi priestor a v novembri 1945 uverejnili jeho výzvu k členom katolíckej cirkvi s názvom *Slovenskí katolíci do budovateľskej práce!* Pozícia slovenských katolíkov v politike však bola slabá, hoci z pohľadu systému tvorili viac ako tri štvrtiny slovenského národa. Cvinček pri reflektovaní tohto nevyužitého potenciálu, napísal: „*Toto si musia uvedomiť vedúci činitelia našej republiky. A to znamená, že bez katolíkov, alebo priamo proti katolíkom, nemôžu budovať konsolidované Slovensko.*"[31] Išlo o to, aby sa katolícka populácia mobilizovala pri obrane kresťanských hodnôt a pozícii katolíckej cirkvi. Ak by sa katolíci dobre zorganizovali, mohli čokoľvek ovplyvniť. Takto znelo Cvinčekovo posolstvo katolíkom na Slovensku.

Cvinček oživoval nádeje politického katolicizmu, resp. stával sa jeho „tvárou". Počítala s ním nielen väčšina biskupov, ale i komunisti a nespokojenci vnútri DS. Práve oni vytvorili skupinku, dožadujúcu sa odštiepenia a vytvorenia novej strany. Podľa Cvinčeka bol ich katolicizmus skôr iba zámienkou. Významnejšiu úlohu hrali nenaplnené ambície a pocity nedocenenia zo strany vedenia DS, ktoré bolo

[25] Cvinček v októbri 1945 nebol prítomný na úvodných stretnutiach ohľadom novej strany. Nebolo tajomstvom, že od júla 1945 na jej programe pracoval Pavol Čarnogurský, ktorého prepustili z väzenia na príkaz Husáka, vtedajšieho predsedu zboru povereníkov. ČERNÁK, T. – SYRNÝ, M. *Husák vrcholy a pády 1945 – 1951.* Bratislava : Marenčin PT, s. 100-106; LETZ, R. *Slovensko v rokoch 1945 – 1948. Na ceste ku komunistickej totalite.* Bratislava: Konfederácia politických väzňov, 1994, s. 32.

[26] PETRANSKÝ, I. Katolícka otázka v politike komunistickej strany a voľby roku 1946. In SYRNÝ, M. a kol. *Rok po vojne. Slovensko a Európa v roku 1946.* Banská Bystrica : Múzeum SNP v Banskej Bystrici, 2017, s. 186.

[27] ČARNOGURSKÝ, P. Súboj s komunizmom 2. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2015.

[28] LETZ, R. *Slovensko v rokoch 1945 – 1948. Na ceste ku komunistickej totalite.* Bratislava: Konfederácia politických väzňov, 1994, s. 28.

[29] Diecézny archív Spišského biskupstva (ďalej DA Spiš), 342/1945.

[30] ČULEN, K. *Vznik a zánik Demokratickej strany na Slovensku*. Middletown : Slovenská liga v Amerike, 1950, s. 4.

[31] CVINČEK, A. Slovenskí katolíci do budovateľskej práce! In *Katolícke noviny*, 1945, roč. 96, č. 18, s. 3.

evanjelické.[32] Najviac to dávali najavo čechoslovakisticky orientovaní členovia strany okolo Vavra Šrobára (Július Gašperík, Dušan Slávik, Pavol Blaho, Ján Ševčík, Ján Beharka), čím ohrozovali stabilitu DS. Poukazovali, že agrárny klub DS pestuje politický luteranizmus a dáva prednosť svojim členom. V skutočnosti to aj zodpovedalo realite.

KSS s neskrývaným záujmom sledovala konfesionálny rozkol v DS a podporovala návrh *„vystúpiť so samostatnou stranou, ktorá by vyhovovala katolíckym masám tak vlastným programom, ako aj osobným obsadením.“*[33] Komunisti sľubovali hladký priebeh prijatia novej strany za člena NF. Podporu tomuto plánu tlmočili arcibiskupovi Kmeťkovi.[34] Povereník vnútra Husák od augusta 1945 prestal klásť prekážky katolíckej cirkvi. Podporil zriadenie Ústrednej katolíckej kancelárie, povolil vydávanie *Katolíckych novín*[35] a zaujal zhovievavejší postoj voči biskupovi Vojtaššákovi.

Začiatkom roka 1946 sa zdalo, že už nič nestojí v ceste vzniku strany pre katolíkov. Malo ísť o subjekt, ktorý by zohľadňoval záujmy katolíckych aktivistov, disidentov DS, slovenských katolíckych biskupov a komunistov. Nebol však známy jeho predseda. Táto skutočnosť nesvedčila iba o tom, že strana nevzniká okolo jedného charizmatického vodcu, ale bude vecou širšej dohody a predsedu bude potrebné vybrať, čo dávalo tušiť komplikované rokovania.

Začiatkom roka 1946 sa biskupi zúčastnili na novoročnom stretnutí s prezidentom Benešom. Okrem nich bol v delegácii prítomný aj Cvinček, ktorý návštevu pripravoval (spolu s Jánom Kempným).[36] Biskupi počas nej predložili prezidentovi memorandum, kde už bola zakomponovaná požiadavka vytvorenia tretej politickej strany na Slovensku. Prezident hovoril, že by bol rád, keby sa jej predsedom stal Vavro Šrobár.[37] Bol dobre informovaný o Šrobárových aktivitách v prospech novej strany aj o tom, že jej začiatok bola ochotná financovať ČSNS (podmienkou však bolo, že strana bude jej dvojičkou na Slovensku).[38] Šrobár bol prijateľný aj pre komunistov. Strana by pod jeho vedením nezískala hlasy bývalých voličov HSĽS a neohrozovala ich mocenské ambície. Šrobár mal 79 rokov a nemal povesť horlivého katolíka.[39]

Delegácia sa po návrate z Prahy zišla v bratislavskom kňazskom seminári, aby jej členovia uvažovali nad podobou novej strany. Biskupi rozhodli, že bude lepšie, keď Čarnogurský (a nielen on) nebude jej súčasťou. Do úvahy na post predsedu

---

32 CVINČEK, A. V duchu demokratickej jednoty. In Čas, 1946, roč. 2, č. 81, s. 1.

33 STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne. Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books in Cambridge, 1977, s. 18.

34 Tamže.

35 Prvé číslo v obnovenej ČSR vyšlo 2. 9. 1945.

36 ŠUTAJ, Š. *Občianske politické strany na Slovensku v rokoch* 1944 – 1948. Bratislava : VEDA, 1999, s. 17.

37 Slovenský národný archív (ďalej SNA) Bratislava, f. Vavro Šrobár, k.12.

38 LETZ, R. *Slovensko v rokoch 1945 – 1948. Na ceste ku komunistickej totalite.* Bratislava : Konfederácia politických väzňov, 1994, s. 28.

39 STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne. Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books in Cambridge, 1977, s. 21.

pripadali poslanec a katolícky aktivista Emanuel Böhm[40] a povereník právosúdia Ivan Pietor. Vymenovali trojčlennú skupinu (Kempný, Fillo, Cvinček), ktorá mala o tom rokovať s komunistami a členmi NF. Prácu skupiny mal koordinovať Cvinček.[41]

Čarnogurský obviňoval Cvinčeka z nejasného a nejednoznačného vedenia rokovaní. Dokonca tvrdil, že Cvinček brojí proti založeniu katolíckej strany a kvôli tomu cestuje do Prahy, aby sa radil so Šrobárom. Údajne mal tiež inštrukcie od Kmeťka a Lettricha, aby pracoval v prospech zachovania DS. Čarnogurský v zápisnici z vypočúvania v zaisťovacom tábore v Ilave 16. júla 1946 uviedol, že navštívil arcibiskupa Kmeťka, aby *„urobil nátlak na kanonika Cvinčeka, ktorý viedol rokovania s činiteľmi Národného frontu a s vedením KSS* a aby pri týchto rokovaniach jasne určil zásady a tých zásad sa pridržiaval."[42] Kritika Cvinčeka bola pochopiteľná. Čarnogurský považoval Cvinčekovu čechoslovakistickú orientáciu za ohrozenie slovenských záujmov a nedostatok záruk pre naplnenie programových postulátov novej strany.[43] Podobný názor zdieľal aj Imrich Kružliak. Uviedol, že arcibiskup Kmeťko k celej záležitosti vytvorenia katolíckej strany zachovával zdržanlivé stanovisko. Z toho dedukoval, že rozhodujúci vplyv mal na neho Cvinček. Naopak, Ladislav Ruman v súvislosti s arcibiskupom Kmeťkom vypovedal, že podporoval vznik katolíckej strany, ale bol proti tomu, aby v nej pôsobili kňazi.[44]

Od januára 1946, kedy NF prijal rozhodnutie, že v májových voľbách sa české politické strany budú môcť uchádzať iba o hlasy voličov v Čechách a slovenské na Slovensku, slovenské strany cítili veľkú príležitosť.

Cvinček napísal, že rokovania boli náročné. Na jednej strane na predsedu strany nesmel padať ani tieň spolupráce s bývalou HSĽS a na druhej strane rástol tlak z prostredia bývalých ľudákov. Trvali na tom, aby program strany, ktorý sformulovala skupina okolo redaktora Katolíckych novín Rudolfa Čavojského (Alexander Špesz, Ferdinand Jurčovič, Július Špánik, Pavol Čarnogurský, Štefan Horváth, Jozef Kosorín, Imrich Kružliak), zostal nezmenený.[45] Rovnako vážnym problémom boli generačné nezhody. Kým mladší zdôrazňovali, že by malo ísť o stranu mladej katolíckej inteligencie a trvali na mladom a pružnom vedení, iní zdôrazňovali štátotvornosť a oddanosť ČSR.[46] Skupiny mimo DS predstavovali svojich

[40] Emanuel Böhm (1909 – 1990) študoval na Karlovej univerzite v Prahe, kde v roku 1934 získal doktorát z prírodných vied. Od roku 1941 bol prvým predsedom Strany slovenskej národnej jednoty, angažoval sa za práva Slovákov na okupovaných územiach, v roku 1944 sa stal čelnom DS, po voľbách v roku 1946 sa stal podpredsedom Národnej rady a povereníkom zdravotníctva, v roku 1948 emigroval do Anglicka.

[41] SNA Bratislava, f. Demokratická strana II., k. 1, č. 47.

[42] Tamže.

[43] ČARNOGURSKÝ, P. *Svedok čias.* Bratislava : USPO, 1997, s. 179.

[44] GUBA, I. Jozef Lettrich a jeho miesto v dejinách. In GUBA, I. – SYRNÝ, M. (a kol.). *Jozef Lettrich a jeho doba*. Martin : Nadácia Jozefa Lettricha, 2016, s. 55.

[45] STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne. Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books in Cambridge, 1977, s. 20.

[46] Jednotlivé stretnutia, ktorých dátumy nie sú známe, podľa výpovedí Čarnogurského, Kempného, Obtuloviča, Bugára, Staška či iných sa konali v súkromných bytoch (napr. u Kempného, Rumana, Bugana, Filla, Beharku), ale tiež na vatikánskej nunciatúre v Prahe, v Kláštore premonštrátov na Strahove, v centrále ČSL v Prahe, v Katolíckej kancelárii v Bratislave, Lesníckej a drevárskej

kandidátov (Kornel Fillo, Ján Ševčík, Jozef Brúha), viedli svoje rokovania a mali vlastné vízie o podobe novej strany.

V Cvinčekovej skupine vládli obavy. Oproti sebe stálo ľudácke voličstvo so svojimi príliš vysokými požiadavkami, ktoré by nová strana nedokázala splniť a na druhej strane bolo reálne riziko, že KSS a DS v NF nielenže nepodporia novú stranu, ale označia ju za reakcionársku. Biskupov zas zaujímala praktická podoba účasti katolíkov v politike a spájali ju s nápravou krívd po roku 1945 (prinavrátenie katolíckych internátov, spolkov a katolíckych škôl).

Cvinček si uvedomoval ťažkosti, o čom svedčilo, že navrhol schôdzku s predsedom DS Jozefom Lettrichom a podpredsedom Jánom Ursínym v byte u Jána Kempného.[47] Bolo evidentné, že katolíci majú problém postaviť lídra, ktorý by konkuroval predstaviteľom KSS a DS.

O kandidátovi na predsedu sa napokon rozhodovalo na poslednú chvíľu medzi Andrejom Cvinčekom a Jánom Kempným,[48] Obaja boli poslancami Dočasného Národného zhromaždenia. Pokiaľ išlo o Cvinčeka, biskup Škrábik navrhoval, aby sa uchádzal o post v Zbore poverenícov alebo pražskom parlamente a predsednícke miesto nechal mladšiemu Jánovi Kempnému. Voči Cvinčekovi bol zdržanlivý i biskup Vojtaššák.[49] Na druhej strane Kempný nebol mediálne známy a pred vstupom do DS sa príliš politicky neexponoval. Naopak, Cvinčekovi napriek účasti v domácom odboji a desaťročiam v politike chýbala revolučnosť.[50] Záujem komunistov o vytvorenie katolíckej strany sa prejavil aj v tomto prípade. Široký, ako jeden z najbližších Gottwaldových spolupracovníkov, navštívil Kempného *„a dušoval sa, že komunisti nemajú nič proti nemu a že si zo srdca prajú s ním spolupracovať.“*[51] Naopak, predseda DS Lettrich na stretnutí so slovenskými katolíckymi biskupmi v januári 1946 sľúbil, že keď prispejú k zachovaniu jednoty DS, strana bude presadzovať ich záujmy. DS sa pripravovala na nepriaznivý vývoj. Predbežné odhady zneli, že nová katolícka strana by mohla získať 35 – 40 % hlasov, čo by znamenalo, že by bola väčšinovou stranou na Slovensku.[52]

Práce navzdory nezhodám napredovali. Do marca 1946 sa uskutočnilo viacero stretnutí, ktoré zvolával Cvinček. Rozhodujúce stretnutie sa konalo 1. marca 1946 v redakcii Katolíckych novín. Poslanci DS z Dočasného národného zhromaždenia na ňom podpísali zakladajúcu listinu Kresťansko-republikánskej strany, schválili

ústredni v Bratislave či redakcii Katolíckych novín. Viac: GUBA, I. Jozef Lettrich a jeho miesto v dejinách. In GUBA, I. – SYRNÝ, M. (a kol.). *Jozef Lettrich a jeho doba*. Martin : Nadácia Jozefa Lettricha, 2016, s. 52.

47 Ako v svojich pamätiach uvádza Jozef Staško, na schôdzke boli prítomní aj Bugár, Brúha, Beharka, Böhm, Blaho, Fillo a Pavlov. STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne. Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books in Cambridge, 1977, s. 25.

48 LETZ, R. *Slovensko v rokoch 1945 – 1948. Na ceste ku komunistickej totalite.* Bratislava : Konfederácia politických väzňov, 1994, s. 30.

49 SNA Bratislava, f. Ministerstvo zahraničných vecí, k. 210 A, č. 24/44/dôv.

50 GRIGER, P. Problémy hodnotenia osobnosti Andreja Cvinčeka v slovenskej historiografii. In *Disputationes scientificae Universitatis catholicae in Ružomberok*. ISSN 1335-9185, 2021, roč. 21, č. 4, s. 22.

51 STAŠKO, J. *Slovensko po druhej svetovej vojne. Aprílová dohoda r. 1946*. Ontario : Good Books in Cambridge, 1977, s. 21.

52 Tamže, s. 30.

program a zvolili dočasné vedenie.[53] Žiadosť o prijatie strany za člena NF 5. marca 1946 doručila osobitná delegácia na čele s dočasným predsedom, ktorým sa stal Cvinček.[54] Prečo prijal danú funkciu, okomentoval slovami: *„Narazil [som] na také ťažkosti a prekážky, s ktorými nebolo možné robiť kompromisy."*[55] Všetko nasvedčuje tomu, že išlo iba o provizórne riešenie, aby sa preklenulo obdobie do zvolania zjazdu strany.

Hoci komunisti deklarovali ochotu podporiť vznik strany *„pokrokových katolíkov"*, jej etablovanie nebolo jednoduché. NF zvolil zdržovaciu taktiku. Žiadal predsedu novovzniknutej strany, aby zmenila názov, *„nakoľko v zmysle záverov rokovania NF 12. 3. 1946 bod. 3 nijaká politická strana nemá byť organizovaná na konfesionálnom, t. j. náboženskom základe"*. Bolo tiež potrebné podpísať vyhlásenie, že strana bude napĺňať Košický vládny program, ale aj jasnejšie formulovať postoje k ČSR, demokracii, procesu s Jozefom Tisom či poštátneniu priemyslu a školstva.[56] Termín doplnenia všetkých náležitostí bol do 27. marca 1946, keď bolo v Prahe naplánované zasadnutie NF.

Nervozitu v novej strane zvyšoval dátum blížiacich sa volieb a útoky DS, ktorá proti nej spustila mediálnu kampaň. Do udalosti zasiahli i biskupi. Čím viac sa blížili voľby, prikláňali sa k názoru, aby sa problémy slovenských katolíkov riešili v rámci DS. Vynútené spojenectvo s DS sa podpísalo pod definitívne ukončenie snáh o vytvorenie politickej strany na konfesionálnom (katolíckom) základe.

V predvečer zasadnutia NF Cvinček pricestoval do Prahy. Po preloženom rokovaní NF (komunisti sa pripravovali na zjazd, ktorý začínal nasledujúci deň) požiadal podpredsedu DS Ursínyho o stretnutie v jeho pražskej kancelárii.[57] Chcel s ním prediskutovať koncept dohody. Po predbežnom súhlase sa 30. marca 1946 zišli zástupcovia oboch táborov DS v reštaurácii Sedliackej banky v Bratislave, aby pripravili jej konečnú verziu. Dohodu mali podpísať nasledujúci deň v byte predsedu DS. Tvorilo ju šesť krátkych kapitol. Vďaka nej sa do užšieho predsedníctva DS dostali šiesti katolíci (Cvinček, Kempný, Pietor, Bugár, Fillo, Böhm) a Cvinček sa stal podpredsedom DS.

Aprílová dohoda[58] sa považovala za koniec konfesionalizmu v politike. Jej prvý bod deklaroval snahu *„odstrániť náboženskú neznášanlivosť"* a signatári sa zaviazali odstrániť nezhody pochádzajúce z náboženskej nevraživosti v politike. Najjednoduchším riešením bola výmena nábožensky neznášanlivých osôb na

[53] SNA Bratislava, f. ÚP SNR, k. 52, č. 61; Ohlas Strany slobody k slovenskému národu. In *Sloboda,*1946, roč. 1, č. 1, s. 1.

[54] Prihlášku podpísal Cvinček, povereník pôšt Fillo, poslanci Blaho, Beharka, Kempný, Gašperík a člen SNR Brúha. SNA Bratislava, f. ÚP SNR, k. 114, č. 116.

[55] CVINČEK, A. V duchu demokratickej jednoty. In Čas, 1946, roč. 2, č. 81, s. 1.

[56] SNA Bratislava, f. ÚP SNR, k. 114, č. 116. Odpoveď predstavovalo verejné vystúpenie poslanca P. Blahu v Národnom zhromaždení, ktorým mal rozptýliť pochybnosti o SSl. Porov.: Digitálni knihovna. Dočasné NS RČS 1946 – 1948, stenoprotokoly, 45. schůze (9. 4. 1946). Dostupné na internete: <http://www.psp.cz/eknih/1945pns/stenprot/045schuz/s045004.htm>

[57] Zdržanlivý postoj k vytvoreniu katolíckej strany bol uverejnený aj v Katolíckych novinách: *„Mnohí sa pýtajú, či budú mať katolíci svoju stranu. Našim prvoradým poslaním nateraz nie je politická strana."* Katolícke noviny, 1946, č. 12, s. 1.

[58] Oficiálny názov znel Záznam o dohode predsedníctva DS Slovenska. Zverejnená bola 5. 4. 1946, teda až mesiac pred voľbami.

významných straníckych postoch ako i rešpektovanie pomeru členov evanjelického a katolíckeho krídla na kandidátnych listinách vzhľadom na pomer katolíkov a evanjelikov na Slovensku. Zastúpenie 7 katolíkov ku 3 evanjelikom navrhol Cvinček. Malo sa to rešpektovať nielen v orgánoch strany, ale aj v hospodárskych, finančných a záujmových organizáciách a inštitúciách, na ktoré mala strana dosah.

Cvinček sa pri uzavretí Aprílovej dohody zaviazal, že stiahne svoj podpis spod prihlášky strany do NF. Napriek tomu niektorí trvali na odchode z DS a pokúsili sa profilovať ako samostatný subjekt s vlastnou identitou. Na základoch Kresťansko-republikánskej strany vytvorili Stranu Slobody, na čele ktorého bolo dočasné direktórium.[59]

Po Aprílovej dohode bol Cvinček veľmi aktívny. Komunistický denník Pravda uverejnil karikatúru, ako dáva transfúziu chorej DS.[60] Absolvoval viacero predvolebných stretnutí a verejných vystúpení na straníckych podujatiach. Uverejnil vyhlásenie, že *„DS ide do ďalšej práce ideovo ucelenejšia a jednotná, aby plnšie a priebojnejšie bránila práva a záujmy Slovenska a republiky. Navonok a vo vnútri jednotná a silná DS je najspoľahlivejšou zárukou demokracie, konsolidácie, poriadku, osobnej a majetkovej istoty Slovenska.*“[61] Hovoril o ochrane demokracie, zdôrazňoval zásady viery, morálky, osobnej slobody a súkromného vlastníctva. Nekoncentroval sa na vykresľovanie prechmatov KSS v národných výboroch, ľudovom súdnictve, bezpečnosti či inde. Vyhýbal sa sporom a otvorenej konfrontácii. Snažil sa vykresliť DS ako konštruktívnu stranu, ktorá pracuje bez revolučného kriku. Hoci tieto Cvinčekove aktivity sa podpisovali pod úspech DS v májových voľbách, nepochybne oveľa viac vykonalo usmernenie katolíckych biskupov v *Katolíckych novinách*, aby katolíci hlasovali za slovenských demokratov.

Je nepochybné, že Cvinček vstúpil do diania spojeného so vznikom katolíckej strany s určitou víziou a v rámci povojnových možností (objektívne daných a subjektívne limitovaných) ju uvádzal do života.[62] Ako dlhoročný politik pomerne rýchlo pochopil dobové trendy politického vývoja. Keď pod tlakom reality zistil, že táto koncepcia je nemožná, pružne sa rozhodol pristúpiť k Aprílovej dohode. Uvedomil si, že presadiť záujmy katolíkov bude lepšie vďaka široko a cieľavedome založenej spolupráci s demokratickými a liberálnymi politikmi. Paradoxne, v čase, keď DS po voľbách získala na Slovensku väčšinu, nedokázala sa reálne presadiť a nielen katolícka cirkev, ale aj členovia DS sa čoskoro stali prenasledovanou skupinou.

[59] Stranu Slobody povolil NF 1. 4. 1946 a jeho dočasné direktórium tvorili Vavro Šrobár, Pavol Blaho a Florián Tománek. OLEXÁK, P. Katolícky kňaz Florián Tománek v Strane slobody (1946 – 1947). In *Historia ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2018, roč. 9, č. 1, s. 155 – 172.

[60] *Pravda*, 1946, č. 94, s. 4.

[61] Hor sa do práce za mohutnú a víťaznú DS. In *Demokrat*, 1946, roč. 2, č. 81, s. 1.

[62] OLEXÁK, P. „Sme za demokraciu“. Kanonik Andrej Cvinček a jeho percepcia a realizácia demokracie. In *Kultúrne dejiny*. **ISSN** 1338-2209, 2022, roč. 13, č. 2, s. 273 – 290.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum

TEOLOGICKÉ DŮRAZY ZÁKAZU PŘIJÍMAT ÚPLATEK V KONTEXTU TANACHU A RABÍNSKÉ TRADICE

Marie ROUBALOVÁ – Ľubomír HLAD[1] – Marian ŠURÁB – Patrik MATURKANIČ – Roman KRÁLIK

Theological implications of the prohibition of accepting bribes in the context of Tanakh and Rabbinic tradition
As one of the central themes of the Rabbinic tradition, bribery is primarily related to the demand for completely independent, fair and uninfluenced courts and other administrative institutions, which can only be the basis of a well-functioning society if they work without corruption. Bribery can be characterised as a socially unacceptable phenomenon and is prohibited in all its forms. It is not a mere misdemeanour, but a serious crime that disrupts the life of the whole community. It is a criminal offence to give or receive bribes, whether or not the person who has given the bribe has received any benefit from it.
Keywords: *Tanakh, Israel, God, bribery, court-judges.*

Úvod

Korupce je velmi významné a po staletí stále aktuální téma, které přivádí ty, kteří se jím zabývají do oblasti právní, etické i sociální. V Tanachu[2] (Hebrejské bibli) a v rabínské tradici je však toto téma nezbytné vnímat především v rovině teologické, protože: *„On (Bůh) je soudce, On je svědek, On je žalobce a On bude jednou soudit. Budiž veleben, neboť před ním neobstojí žádné bezpráví, zapomínání, ani stranění osobám, ani úplatkářství, neboť vše je jeho.*[3] *A měj na paměti, že vše ti bude sečteno.“*[4] Tento soudce je *„Bůh bohů a Pán pánů, Bůh veliký, všemocný a vzbuzující bázeň, který nebere ohled na osobu a nepřijímá úplatek“* (Dt 10,17),[5] což podle rabínské tradice znamená, že nebere ohled na bohatství či chudobu člověka, neupřednostňuje velkého člověka před menším[6] ani zlého syna

[1] Korespondenční autor

[2] Akronym složený ze tří hebrejských slov: „Tóra“ (Učení), „Neviim“ (Proroci) a „Ketuvim“ (Spisy). Texty Tanachu citujeme podle zkratek používaných v Českém ekumenickém překladu.

[3] *„Vše je Boží, tak jej není čím uplatit.“* NOSEK, B. *Pirkej avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem.* Praha : Sefer, 1994, s. 116.

[4] MIŠNA, Pirkej avot 4,29.

[5] Srov. 2 Pa 19,7; Ž 15,5.

[6] RAMBAN, Devarim 10,17.

kvůli jeho dobrému otci,[7] ani nezmírní trest kvůli splněným „micvot"[8] („Božím příkazům"[9])[10] a nelze jej usmířit penězi.[11] Jochanan ben Zakaj si toho byl velmi dobře vědom, když před smrtí řekl svým žákům: *„Odcházím k soudci… jehož si nemohu usmířit (lichotivými) slovy ani uplatit penězi."*[12]

1 Soud je věcí Boží a spravedlivý soudce, který se nedá uplatit, je Božím partnerem

Nejvyšším soudcem Izraele je spravedlivý Bůh - Hospodin (Dt 1,17). Spravedlnost je, pro člověka, který vyznává Boha, *„vše, co se děje v souladu s Hospodinem… naopak nespravedlnost a bezpráví vzniká nejednáním podle Hospodinových (instrukcí) příkazů…"*[13] Rabínská tradice to popisuje jako rozdíl mezi posvěcováním Božího jména („kiduš hašem") a znesvěcováním Božího jména („chilul hašem").[14]

Spravedlivý lidský soudce si musí být vědom toho, komu je každý soudní spor předkládán v poslední instanci. Podle Talmudu se soudce, kterému se podaří spravedlivě vyřešit spor dvou stran, stává Božím partnerem při stvoření světa (svět by bez této spravedlnosti byl zbaven svého smyslu).[15] Rozhodnutí spravedlivého soudce má proto v rabínské tradici daleko blíže k prorockému výroku než k pouhému právnímu názoru na danou věc.

Spravedlivý rozsudek způsobí, že „Šechina" („Boží přítomnost") zůstává mezi lidmi, jakoby při vynesení rozsudku došlo k nápravě celého světa.[16] Nespravedlivý rozsudek naopak působí, že „Šechina" z pospolitosti odchází.[17] Jednou ze zásadních věcí, které mohou prorockou dimenzi konečného výroku soudu zcela zničit a „Šechinu" z pospolitosti vypudit, je přijetí úplatku. Pokud soudce vezme úplatek, nebude jeho rozsudek spravedlivý (pravdivý) a on nebude Božím partnerem, tj. úplatek jej vzdálí od Boha a on zůstane zcela osamocen.[18]

7 SFORNO, Devarim 10,17.

8 Hebrejské výrazy jsou v textu přepisovány foneticky (Blíže k této problematice: NOSEK, B. *Pirkej avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem.* Praha : Sefer, 1994, s. 182-184). Výslovnost hebrejských souhlásek a samohlásek se přidržuje současné výslovnosti moderní hebrejštiny (oproti původní biblické hebrejštině je zjednodušena). V textu není zohledněna původní délka samohlásek (výjimkou je slovo Tóra, jehož přepis je již v české literatuře vžitý), zdvojení souhlásek, člen není oddělován od slova pomlčkou a slovo následující po něm nezačíná velkým písmenem a nejsou v něm uváděny speciální znaky pro souhlásky „alef" a „ajin" (s výjimkou citací pramenů a literatury).

9 Podle rabínské tradice Moše obdržel od Hospodina (písemně a ústně) šest set třináct příkazů (pozitivních „micvot") a tři sta šedesát pět zákazů (negativní „micvot"). Prorok Ješajahu je shrnul do šesti základních zásad, kterými by se měl řídit život člověka (Iz 33,15). Jednou z těchto šesti zásad je také zákaz brát úplatek. (více in: CHAIM, Ch. *The Concise Book of Mitzwoth.* Jeruzalem, 1990).

10 Babylónský talmud (dále jen BT), Sota 21a; SFORNO, Devarim 10,17.

11 RAŠI, Devarim 10,17.

12 BT, Berachot 28b.

13 BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha : Advent – Orion, 2012, s. 73.

14 Lv 22,32; Am 2,7; Jr 34,16; Mal 1,11-12. Židé často obětovali i své životy, aby neznesvětili Boží jméno (Berešit raba 49,9; BT, Joma 85b; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot jesodej hatóra 5,11).

15 BT, Šabat 10a.

16 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,9; Šulchan aruch, Chošen mišpat 8,2.333

17 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,9; Šulchan aruch, Chošen mišpat 8,2.

18 Šemot raba 30,13.

Soudci, kteří se od Boha vzdálili a soudí nespravedlivě, se sami dostávají do pozice obžalovaných. Jeden z takových Božích soudů je podle rabínské interpretace zmíněn v žalmu 82,1. Tento žalm je pokládán za jeden z nejobtížnějších textů Tanachu.[19] Začátek uvedeného verše lze překládat a tak interpretovat různými způsoby:

(a) *„Bůh* („elohim") *se postavil ve shromáždění bohů („baadat-el"), koná soud mezi bohy („elohim").*" Představu, že Bůh Izraele soudí bohy jiných národů, při překladu a interpretaci tohoto verše upřednostnila Septuaginta.[20] Každý národ měl svého nebeského ochránce (jednoho z mnoha „elohim"), který v dané zemi prosazoval spravedlnost. Představa hierarchicky uspořádaného shromáždění zasedajících bohů pod vedením vrchního boha Él, byla běžně rozšířena v oblasti Kenaánu a Izraelcům musela být známa (podobné představy jsou doloženy také z Egypta a Babylonie).[21]

(b) Rabíni se představě bohů okolních národů shromážděných kolem svého Boha vyhýbají překladem hebrejského výrazu „elohim" slovem „andělé", „nebeské bytosti" (Raši)[22] nebo „nebeské zástupy".[23] Bůh tak podle tohoto verše soudí své služebníky nebeské i pozemské, protože anděl může být nebeská bytost i pozemský člověk, který nese Boží poselství.

(c) *„Ve shromáždění pozemských králů/velmožů/mocných…"*[24] Tímto způsobem překládají text některé targumy (aramejské překlady).[25] Izrael *„tolikrát utiskovaný národy mnohonásobně silnějšími a jejich krutými božstvy a božskými královskými reprezentanty, mohl se bránit a posilovat jen vírou v takového Boha, který je nad všechna božstva i nad všechny pány národů…"*[26]

(d) *„Ve shromáždění učenců (znalců Tóry)…"* (viz dále).[27]

(e) *„Ve shromáždění pozemských soudců se postavil Bůh, koná soud mezi soudci."* Tento způsob překladu odpovídá předchozímu, protože soudci Izraele museli být především vynikající znalci Tóry. Pro takovou interpretaci, která chápe Boha jako „soudce soudců", hovoří pokračování žalmu: *„Dlouho ještě chcete*

[19] DRÁPAL, D. Úvahy nad žalmy (3. a 4. kniha žalmů). Praha : Návrat domů, 2016, s. 41.

[20] RAHLFS, A. (ed.). *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

[21] HROBOŇ, B. (ed). *Komentáre ke Starému zákonu. VI. Žalmy 76-100*. Trnava : Dobrá kniha, 2018, s. 225.

[22] Srov. 1 Hen. 6-11; Jub. 5,1 (SOUŠEK, Z. (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti.* Praha : Vyšehrad).

[23] RAMBAN, Devarim 10,17.

[24] Tento způsob překladu uvádí Sedláček s odkazem na Baethgena (SEDLÁČEK, V. J. Výklad posvátných žalmů. II. Praha 1901, s. 664).

[25] HROBOŇ, B. (ed). *Komentáre ke Starému zákonu. VI. Žalmy 76-100*. Trnava : Dobrá kniha, 2018, s. 225.

[26] BIČ, M. (ed.). *Překlad s výkladem. IX, Žalmy*. Praha : Kalich 1982, s. 323.

[27] HROBOŇ, B. (ed). *Komentáre ke Starému zákonu. VI. Žalmy 76-100*. Trnava : Dobrá kniha, 2018, s. 225.

soudit proti právu, stranit svévolníkům…? Dopomozte nuznému a sirotkovi k právu, poníženému a chudému zjednejte spravedlnost, pomozte vyváznout nuznému ubožáku, svévolným ho vytrhněte z rukou!" (Ž 82,2-4). Rabíni výraz „elohim" v uvedeném žalmu nejčastěji chápali právě v tomto významu. Na soudce byla delegována Boží soudcovská funkce, aby prosazovali mezi lidmi právo. Pokud jsou spravedliví a neúplatní tak zpřítomňují Boží spravedlnost; posvěcují Boží jméno; jsou Božím obrazem a jsou Bohu blízcí jako jeho synové (Sforno, Malbim). Soudci předstupují před soud a Bůh je v tomto procesu nejen soudcem, který důstojně sedí v čele zasedání, nýbrž i žalobcem, pro kterého je charakteristické, že při procesu povstává[28] a požaduje spravedlivý trest pro nespravedlivé soudce (Ž 82,5-8).

Nejen výše zmíněný Boží soud nad soudci, nýbrž každý soud je *„Boží věcí"*[29] a soudce při něm *„nesoudí za člověka, nýbrž za Hospodina."*[30] Z toho důvodu Hospodin soudcům nařídil: *„Dbejte na to, co děláte, vždyť nevykonáváte soud lidský, ale soud Hospodinův. On je s vámi, když vynášíte rozsudek. Ať je nyní nad vámi strach z Hospodina; konejte všechno bedlivě. U Hospodina, našeho Boha, neobstojí žádné bezpráví ani stranění osobám ani úplatkářství."* (2 Pa 19,6-7).

Hospodinovy soudy jsou vždy spravedlivé a nestranné, to je výzvou lidským soudcům, aby také jejich soudy byly takové. Soudci musí zasedat ve strachu a v bázni[31] a vědět, před kým stojí, s kým soudí a kým budou voláni k odpovědnosti (rovněž svědci si musí uvědomit, před kým ve skutečnosti vypovídají).[32] Soudce musí být velmi opatrný a jednat tak, *„jako by se jeho krku dotýkal tasený meč a pod nohama se mu otvíralo podsvětí. Musí vědět, koho soudí, před kým soudí a kdo od něj bude požadovat vystavení účtu…"*[33]

Židé mají z tohoto důvodu předkládat své spory pouze židovským soudcům, kteří respektují Tóru.[34] Sociálně slabí, kteří nemají moc soudci prospět ani mu ublížit, se ve svém procesu nemusí obávat, pokud je protistrana bohatá a mocná, protože na jejich straně, pokud jsou v právu, stojí někdo ještě bohatší a mocnější – sám Bůh.[35]

2 Ustanovení micvy „nebudeš přijímat úplatek"

Boží zákaz (negativní „micva") „nebudeš přijímat úplatek" je v Torat Moše ustanoven v knize Šemot (2. Moj.) a v knize Devarim (5. Moj.). V knize Šemot je tato „micva" uvedena v paršat Mišpatim v rámci Knihy smlouvy (Ex 23,8), která

[28] Srov. Iz 3,13 (HROBOŇ, B. (ed). *Komentáre ke Starému zákonu. VI. Žalmy 76-100.* Trnava : Dobrá kniha, 2018, s. 225).

[29] Dt 1,17; 2 Pa 19,8.

[30] BT, Sanhedrin 6b.

[31] Šulchan aruch, Chošen mišpat 8,2.

[32] BT, Sanhedrin 6b; Jeruzalémský talmud (dále jen JT), Sanhedrin 1,1.

[33] BT, Sanhedrin 7a; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,8.

[34] BT, Gitin 88b; RAŠI, Šemot 21,1; RAMBAM, MišneTóra, Hilchot sanhedrin 26,7.

[35] Šemot raba 30,13.

je považována za nejstarší právní sbírku Tanachu.[36] V této sbírce nacházíme silné důrazy na sociální spravedlnost. Ustanovení Knihy smlouvy *„se neopírají o vynucování veřejnou autoritou, ale spoléhají na moudrost a ochotu jednotlivců a obce k jejich dodržování a případnému neformálnímu rozhodování konfliktů a sporů.“*[37] Micva zakazující člověku přijímat úplatek a veškerá další ustanovení Knihy smlouvy jsou dokladem toho, že *„základem veškerého práva v Izraeli je věrnost smlouvě Hospodinově. Ochrana t*éto věrnosti je podstatou celéh*o právního systému (řádu Božího lidu).“*[38] V knize Devarim je micva zakazující přijímat úplatek uvedena v paršat Šoftim v oddíle, který lze charakterizovat jako „právo spravedlnosti“[39] nebo „slova spravedlnosti“[40] (Dt 16,19) v rámci deuteronomistického zákoníku (Dt 12-26), který má stejně silné (v některých případech dokonce ještě silnější)[41] sociální důrazy jako Kniha smlouvy.

Rabínská tradice negativní „micvu“ („lo taase“) „nepřijímat úplatek“ uvádí jako 274. zákaz v Sefer hamicvot a 83. zákaz v Sefer hachinuch.[42] Tato micva je detailně vysvětlována v traktátu Sanhedrin Babylónského talmudu, v Mišne Tora (Hilchot sannhedrin 23) a rabínských komentářích Torat Moše (především ke knihám Šemot a Devarim).

Motiv úplatkářství a výtky proti němu výrazně zaznívají ve všech částech Tanachu a v rabínské literatuře. Jsou v nich předkládány formou právních ustanovení, resp. Božích zákazů (viz výše), prokletí (Dt 27,25), přání (Ž 26,9-10); mudroslovných výroků (Př 17,8.23) a prorockých výroků (Ješajahu, Jechezkel, Amos, Micha).[43] Prorok Ješajahu například varuje: *„Tvoji velmoži jsou umíněnci, spolčenci zlodějů. Kdekdo miluje úplatek a rád bere dary; sirotkovi právo nezjednají a pře vdovy se k nim nedostane.“*[44]

Téma úplatkářství je často zpracováno také formou stručného narativu, např.:

(a) Případ Šemuelových synů, kteří po svém otci působili jako soudci. Jejich otec ve chvíli, kdy zestárl a byl blízko smrti, vyzývá lid, aby posoudil, zda se k ním choval spravedlivě či nikoliv. V této souvislosti zmiňuje také skutečnost, že nepřijímal úplatky: *„Vypovídejte proti mně před Hospodinem…, zdali jsem vzal někomu býka či osla, zdali jsem někoho vydíral a někomu křivdil, zdali jsem od někoho vzal úplatek a nad něčím přivřel oči, a já vám to nahradím. Odvětili mu: „Nevydíral jsi nás a nekřivdil jsi nám a nic jsi od nikoho nevzal.“* (1 S 12,2-4). Jeho synové však jednali jinak:[45] *„Nechodili jeho cestou, ale propad-*

[36] KAŠNÝ, J. *Právo v hebrejské Bibli.* Praha : Vyšehrad, 2017, s. 34.

[37] KAŠNÝ, J. *Právo v hebrejské Bibli.* Praha : Vyšehrad, 2017, s. 34.

[38] BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha : Advent – Orion, 2012, s. 73.

[39] BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha : Advent – Orion, 2012, s. 72.

[40] BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha : Advent – Orion, 2012, s. 72.

[41] KAŠNÝ, J. *Právo v hebrejské Bibli.* Praha : Vyšehrad, 2017, s. 41.

[42] *Sefer hamicvot.* Maimonides (RAMBAM). *The Commandments (Sefer Ha-Mitzvoth).*I.-II., Judaica Press, 2000, *Sefer hachinuch.* Schottenstein Edition Sefer Hachinuch (Book of Mitzvos), I.-X., Mesorah Publications Ltd., 2016. CHAIM, Ch. *The Concise Book of Mitzwoth.* Jeruzalem, 1990.

[43] Ez 22,12; Am 5,12; Mi 7,3.

[44] Iz 1,23. Srov. Iz 5,21-23.

[45] BT, Šabat 56a.

li lakotě, brali úplatky a převraceli právo." (1S 8,3). Braní úplatků je v tomto textu zmíněno mezi ohavnostmi nespravedlivých soudců, které vedly v Izraeli k tomu, že Hospodinova vláda byla nahrazena vládou pozemského krále.

(b) Rabín Moše Bogomilsky zaznamenal neobvyklý případ soudce, který zůstal spravedlivý, a přesto úplatek ovlivnil průběh soudního sporu, který vedl: „*Rabín Avraham Jehošua Hešel z Apty předsedal soudu. V jeho průběhu jedna ze stran sporu pochopila, že se případ pro ni nevyvíjí dobře. Tento muž požádal o krátké přerušení procesu. Když mu soudce vyhověl, opustil muž soudní síň a na chodbě vložil soudci do kapsy velký obnos peněz. Spor pak pokračoval. Soudce najednou začal měnit svůj přístup k procesu. Velmi jej to zmátlo a tak vyhlásil přestávku, v níž se modlil k Hospodinu, aby mu dal pochopit, co se s ním děje. Později, když si oblékal kabát, sáhl do kapsy a nalezl peníze. Rabín zvolal: Teď tomu rozumím. Úplatek má takovou sílu, že změnil mé myšlení, i když jsem o něm nevěděl.*"[46] Úplatek se v tomto pojetí dostává na úroveň magických prostředků, jejichž používání bylo v Izraeli přísně zakázáno. Úplatek leptá a rozkládá soud jako kyselina, bez ohledu na to, zda o něm soudce ví či nikoliv.

(c) Vyprávění o tom, jak judský král Asa poslal zlato a stříbro jako úplatek králi Ben-hadadovi, aby jej přiměl zrušit smlouvu s izraelským králem Baešou a stal se tak spojencem Judska (1 K 15,18-19). Tento čin krále byl ostře kritizován prorokem: „*Chanani… mu řekl: Poněvadž jsi hledal oporu u krále aramejského a neopíráš se o Hospodina, svého Boha, vymkla se ti vojska krále aramejského z ruky…. v této věci jsi jednal jako pomatenec...*" (2 Pa 16,7-9). (4) Podobné předchozímu je také vyprávění o judském králi Achazovi, který poslal zlato a stříbro jako úplatek králi Tiglat-pileserovi, aby mu tento král pomohl osvobodit se od krále aramejského a izraelského (2 K 16,8).

Rabínská tradice jednoznačně odmítla úplatnost soudců,[47] oproti tomu připouští možnost uplácení cizích králů. Úplatek cizím vládcům totiž (zejména v době, kdy Židé žili v cizích zemích), vnímali rabíni jako otázku přežití vyvoleného lidu v nepřátelském světě.[48] Navazování mírových vztahů s nežidovskými vládci prostřednictvím darů považovali za běžný zvyk, který předcházel uzavření mírové smlouvy o jejich vzájemném soužití. Talmud v této souvislosti zmiňuje Peršany, kteří přijali úplatek a upustili od diskriminačních zákonů proti Židům.[49]

---

[46] BOGOMILSKY, M. *Dvar Torah Questions and Answers on Shoftim.* https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2827026/jewish/Dvar-Torah-Questions-and-Answers-on-Shoftim.htm. (zkráceno).

[47] RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,3.

[48] BT, Berachot 28b.

[49] BT, Jevamot 63b; BT, Bava kama 117a; AMRAM, David, Werner, JASTROW, Marcus, GINZBERG, Louis, *Bribery*. https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3698-bribery.

3 Základní cíl micvy „nebudeš přijímat úplatek“ ve vztahu k soudcům

Z toho, co bylo uvedeno v úvodu, podle většiny rabínů vyplývá, že „micva zakazující přijímat úplatky“ se týká především soudců. Soudci nesmí přijmout úplatek od žádné ze sporných stran.[50] Soudci, kteří soudí za úplatek, jsou v Tanachu zmiňováni spolu s kněžími, kteří učí za odměnu a proroky, kteří věští za stříbro (Mi 3,11). Soudce, který bere úplatek, není spravedlivý („cadik“), nýbrž svévolný bezbožný ničema („raša“)[51] a jeho rozhodnutí jsou neplatná.[52]

Cílem „micvy nebudeš přijímat úplatek“ je do nejmenších detailů rozvíjet, vysvětlovat a učit jak zavádět do praxe Mojžíšova slova určená soudcům vyvoleného lidu: *„Vyslechněte své bratry a suďte každého v rozepři s jeho bratrem i s bezdomovcem spravedlivě. Při soudu nebuďte straničtí, vyslechněte jak malého, tak velkého a nikoho se nelekejte; soud je věcí Boží. Záležitost, která bude pro vás obtížná, předložte mně a já ji vyslechnu.*“ (Dt 1,16-17; ČEP). Téma úplatků je s touto řečí úzce propojeno slovy *„suďte spravedlivě*“ a *„nebuďte straničtí*“, protože je to právě úplatek, který spravedlnost a nestrannost ničí.

Micva „nebudeš přijímat úplatek“ zakazuje soudcům přijímat dary a bylo by možné se domnívat, že jejím cílem je zabránit tomu, aby soudili nespravedlivě ve prospěch strany, která jim úplatek poskytla. Raši s tím však nesouhlasí a domnívá se, že cíl této micvy je jiný.[53] V Tóře je přistoupeno k tomuto ustanovení bezprostředně poté, co byly zakázány nespravedlivé soudy. Z tohoto důvodu se Raši (podobně jako další rabíni) domnívá, že základním cílem tohoto ustanovení není zákaz stranit za úplatu tomu, kdo není v právu (protože tento zákaz by zakazoval to, co již bylo zakázáno v předchozím ustanovením), nýbrž požadavek nebrat úplatek od žádné ze stran sporu, tj. ani od strany, která je v právu.[54]

Soudce nesmí vzít úplatek od viníka, protože by jej to mohlo přimět k jeho osvobození. Nesmí však přijmout ani úplatek od nevinného, jehož osvobození bude spravedlivé (přijetí úplatku je zakázáno dokonce i tehdy, pokud by jeho prostřednictvím dárce žádal jen o spravedlivé projednání svého případu). Pokud by vzal soudce úplatek od nevinného, znamenalo by to, že již před soudním jednáním rozhodl, kdo je viník a kdo je nevinný, což by samo o sobě bylo nespravedlivé a soudní jednání by pak bylo formální.[55] Základním cílem této micvy je tak především zajištění důvěry v nestrannost soudců a soudů.

Vliv úplatku, proti kterému se Tanach i rabínská tradice ostře staví, na rozhodnutí soudu bylo v praxi omezeno především tím, že:

---

50 Mi 3,11; Sefer hachinuch 83,1; BACHJA, Berešit 27,1.

51 Př 17,23; BACHJA, Devarim 16,19.

52 MIŠNA, Bechorot 4,6.

53 RAŠI, Šemot 23,8.

54 BT, Ketuvot 105a; Sifrej, Devarim 144,10; Mechilta, Mišpatim 20; RAŠI, Šemot 23,8; RAŠI, Devarim 16,19; CHIZKUNI, Šemot 23,8; Siftej chachamim, Devarim 16,19; Sefer hachinuch 83,1; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,1.

55 BT, Ketuvot 105a; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,1.

(a) Soudci měli být: (a) velmi zbožní učenci *„bojící se Boha a nikoliv lidí“*,[56] (b) muži pohrdající penězi získanými nečestným způsobem,[57] (c) osoby vzbuzující důvěru lidí, [58] jak požaduje Tóra: *„Vyhlédni si pak ze všeho lidu schopné muže, kteří se bojí Boha, milují pravdu a nenávidí úplatek. Dosaď je nad nimi… Oni budou soudit lid, kdykoli bude třeba…“* (Ex 18,21-22).

(b) Soudci byli zpravidla vybíráni ze zámožných vrstev, aby pro svou obživu nepotřebovali úplatky od sporných stran.[59]

(c) Soudci nesměli projednávat a rozhodovat spor sami. Více soudců zvětšuje pravděpodobnost, že všichni nebudou zkorumpovatelní. V Izraeli existovaly soudy různé úrovně, které se lišily různým počtem soudců. Vyšší soud řešil složitější a závažnější případy a měl více soudců: Nejnižší (místní) soud tvořili minimálně tři soudci (podle Jehudy Hanasi pět soudců).[60] Tyto soudy se zabývaly protiprávními skutky, za které hrozil viníkovi pouze peněžní trest nebo zbičování.[61] Dvacet čtyři soudců tvořilo soud, který se zabýval hrdelními zločiny a to dokonce i v případě, že trest smrti hrozil pouze zvířeti.[62] Sedmdesát jedna soudců tvořilo nejvyšší soud, který rozhodoval nejzávažnější případy (řešil případy falešných proroků nebo podezření velekněze, že se účastnil modloslužby apod.).[63]

Zákaz přijímat úplatky v Torat Moše nebyl podle názoru rabínů určen pro nežidovské soudce, přesto by se jím měli řídit (zejména ti, kteří dodržují „noachidské zákony[64] a musí také vynášet spravedlivé rozsudky a proto by se neměli nechat ovlivňovat úplatky). Na základě tohoto stanoviska Židé nesmí dávat úplatky nejen židovským, nýbrž i nežidovským soudcům, pokud je jeho cílem zajistit si nespravedlivé rozhodnutí soudce ve svůj prospěch, je však povoleno uplacení

56 IBN EZRA, Šemot 18,21; CHIZKUNI, Šemot 18,21.

57 TUR, Šemot 18,21.

58 Mechilta deRabi Jišmael 18,21.

59 RAŠI, Šemot 18,21; RAŠBAM, Šemot 18,21; Mechilta deRabi Jišmael 18,21.

60 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 2,13.

61 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 5,8. V případě deliktů, které tento typ soudu řešil, by podle některých rabínů stačilo ustanovit k projednání pouze dva soudce, obdobně jako stačí k odsouzení viníka dva svědci. Také podle těchto rabínů jsou však tři soudci lepší než dva (Nu 35,30; Dt 17,6; 19,15). Sudý počet soudců by v praxi mohl způsobit neřešitelnost sporu. Podle mínění většiny je proto rozhodnutí dvojčlenného soudu neplatné (BT, Sanhedrin 2a). V praxi může rozhodnout spor dvou stran i jednotlivec. Podmínkou je, že jde o významného učence a uznávaného odborníka na problematiku, o kterou se ve sporu jedná, a obě sporné strany s tímto řešením souhlasí (BT, Sanhedrin 5a; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 2,11). Rozhodnutí jednoho učence však není rozhodnutím soudu. Jediný kdo může vykonat soud sám je Bůh (Pirkej avot 4,10; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 2,11).

62 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 5,2.

63 BT, Sanhedrin 2a,b; 3a,b; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 1,3-4.

64 Více k tomuto tématu in: VYMĚTALOVÁ-HRABÁKOVÁ, E. *Noachidské příkazy v minulosti i dnes optikou křesťanské etiky.* In VEVERKOVÁ, K. *Bible a etika v kontextu doby a myšlení.* HTF UK Praha : Nakladatelství L.Marek 2014, s. 39-49.

nežidovského soudce v případě, že jeho cílem je zajistit spravedlivé či rychlé projednání případu.[65]

4 Zákaz přijímat úplatky osobám, které nejsou soudci

Stejně jako je neúplatný Bůh a jej vyznávající soudce, musí být neúplatný i každý jiný člověk. Primárním důvodem je úkol, který musí Hospodinův vyznavač ve svém životě plnit. Člověk stvořený jako Boží obraz má zobrazovat svého Stvořitele:[66] *„Stvoření k obrazu Božímu bylo pro člověka poctou, s níž se ovšem pojí i závazek žít tak, aby si získal zalíbení a uznání svého Stvořitele.“*[67] Člověk má zobrazovat Boha i svým vztahem k úplatkům. Bůh úplatky nepřijímá a neakceptuje a tak je úplatek zakázán i každému člověku.

Zákaz přijímat úplatky je kromě soudců zacílen i na svědky, které soudce při procesu vyslýchá. Přikazuje jim, aby se za úplatek nestali lživými (křivými) svědky a soudce nemátli. Pokud svědek přijal za své svědectví finanční odměnu nebo z něj měl jiný prospěch, je jeho svědectví neplatné.[68]

Zákaz přijímání úplatků se dotýká i těch, kteří jsou zodpovědní za to, zda v obci ustanoví spravedlivé nebo svévolné soudce.[69] Jmenovat zkorumpované soudce znamená být spoluzodpovědný za jejich nespravedlivé rozsudky.[70] Podle halachy se zákaz přijímat úplatky rozšiřuje také na všechny osoby, které zastávají jakoukoliv veřejnou funkci, v níž může osobě, která poskytla úplatek prospět nebo ji poškodit.[71] Torat Moše v této souvislosti zmiňuje vedle „soudců“ („šoftim“) také „správce/soudní úředníky/předáky“ („šotrim“).[72] Rozdíl mezi „šoftim“ a „šotrim“ je nejasný: *„Nedovedeme přesně stanovit rozdíl mezi oběma funkcemi ani vymezit hranice jejich kompetence. Zdá se, že správcové se starali převážně o záležitosti organizační a vojenské (*srov. Joz 1*), kdežto soudcové vyřizovali věci povahy právní… Pro oba úřady platí zásada být nezávislý*, nestranný a nepodplatitelný.“[73] Rabíni se často domnívali, že se jednalo o muže, kteří měli dohlížet na prosazování rozhodnutí soudů (Raši) nebo o místní vládce (Ibn Ezra).

Také člověk, který dává úplatky je spolupachatelem toho, kdo úplatky přijímá. Někdy je popisován jako jeho pokušitel, který strojí úklady slepému přesto, že Tóra požaduje: *„Slepému nepoložíš do cesty překážku…“* (Lv 19,14).[74] Rabín Chajim David Azulaj stanovil, že člověk nesmí nabídnout úplatek ani v případě, když ví, že jej druhá strana soudci poskytla.

---

65 Moše Sofer, Tešuvot chatam sofer, Likutim 14.

66 BT, Šabat 133b; Mechilta, Šira 3.

67 COHEN, A. *Talmud pro každého. Historie, struktura a hlavní témata Talmudu.* Praha : Sefer, 2006, s. 119.

68 Kicur šulchan aruch 181,14-15.

69 Or hachajim, Devarim 16,19.

70 Or hachajim, Devarim16,19; BACHJA, Devarim 16,19.

71 Aruch hašuchan, Chošen mišpat 9,1; REMA, Chošen mišpat 37,22.

72 Ex 5,6; Dt 16,18.

73 BIČ, M. (kol.), *Starý zákon. Překlad s výkladem. Numeri – Deuteronomium. Čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Starý zákon, překlad s výkladem.* III.: Praha : Kalich, 1974, s. 250.

74 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,2; Šulchan aruch, Chošen mišpat 9,1; Kicur šulchan aruch 181,6.

Získávání jakýchkoliv výhod za úplatu je v rabínské tradici zakázáno úplně všem. Vlastnosti, které by měl mít člověk, aby se korupci dokázal účinně bránit, jsou shodné s vlastnostmi, které rabínská tradice vyžaduje od židovských soudců: *„Znalost Tóry (moudrost), pokora, bázeň před Bohem, odpor k penězům (dokonce i k vlastním), láska k pravdě, kladný vztah ke svým bližním a ochota konat dobré skutky.“*[75]

5 Co je a co není úplatek?

Tanach a rabínská tradice označují úplatek několika hebrejskými výrazy, které jsou si velmi blízké, ale v detailech se liší:

a) **„Šochad“**[76] (úplatek, dar, odměna, poplatek)[77] výraz často používaný ve slovním spojení „mikach šochad“ (přijímání úplatku),[78] je odvozený od slovesa „šachad“ („obdaroval“/„dal úplatek“).[79] Tento slovní kořen (používaný zpravidla v kontextu právním a obchodním) se ve stejném významu vyskytuje v mnoha dalších semitských jazycích (ugaritština, akadština, arabština, syrština a egyptská aramejština).

b) **„Kofer“**[80] (úplatek, výkupné, výplata, odškodnění za prolití krve) je výraz odvozený od hebrejského slovesa „kiper“ – „smířil“ (srov. arabský výraz „kafara“ – „zakryl“ či akkadský výraz „kuppuru“ – „vymazal“), tj. věc, která dárce smiřuje s obdarovaným (zpravidla soudcem či protivníkem), který je mu po předání „kofer“ příznivě nakloněn a *„nakloní svůj rozsudek“*[81] v jeho prospěch. Rabíni v této souvislosti zmiňují také kozla, který byl o svátku „Jom kipur“ (Den smíření) vyhnán na poušť *„jako úplatek pro Azazela.“*[82]

c) **„Beca“**[83] (/nespravedlivý/ zisk, úplatek, hamižnost), výraz odvozený od slovesa „baca“ („byl hamižný“). Výraz „beca“ vyjadřuje hamižnost toho, kdo přijímá úplatek i to, že ten, kdo úplatek dává, počítá u dané osoby s touto vlastností. „Beca“ je podle rabínské tradice spojován obvykle z finančním obnosem; oproti tomu „šochad“ představuje dar, který nemusí být finanční.[84]

d) **„Šalmon“** (dar, odměna, úplatek) je výraz, který hebrejština pravděpodobně převzala z akadštiny, kde se výrazem „šulmānu“ (odvozený od výrazu „šalā-

75 Kicur šulchan aruch 181,10.

76 Ex 23,8; Dt 10,17; 16,19; 27,25; 1 S 8,3; 1 K 15,19; 16,8; 2 P 19,7; Jb 15,34; Ž 15.5; 26,10; Př 6,35; 17,8; 17,8; 17,23; 21,14; Iz 1,23; 5,23; 33,15; 45,13; Ez 22,12; Mi 3,11.

77 TIŇO, J. (ed.). *Komentáre k Starému zákonu., Exodus.* III. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 605 - 606.

78 2 Pa 19,7.

79 Ez 16,33; Jb 6,22.

80 1S 12,3; Am 5,12.

81 RADAK, Šemuel alef 12,3.

82 BACHJA, Berešit 25,28; BACHJA, Vajikra 16,7.

83 Ex 18,21; 1 S 8,3; Iz 33,15.

84 BT, Ketuvot 35a.

mu“ – „k zaplacení“) označoval *„dar vazala vládci či dar, který si mezi sebou na pozdrav vyměňovali králové.“*[85] V hebrejštině je patrná jeho souvislost se slovesem „hišlím“ („upokojil“), od jehož slovního kořene je odvozeno substantivum „šalom“ (pokoj, mír), který obvykle zavládne mezi dárcem obdarovaným (úplatkářem a upláceným). Výraz „šalmon“ se v Tanachu vyskytuje pouze v jednom případě: „*milují*cí úplatky a honící se za úplatky*/dary*“ (Iz 1,23).

Rabínská tradice nerozlišuje mezi velkým a malým ani hmotným a nehmotným úplatkem. Všechny pozornosti, kterými si chce člověk naklonit druhého člověka (především soudce) na svou stranu, oslepit tím jeho oči a učinit jeho srdce nechápavým, jsou úplatkem. Úplatkem tak může být:

(a) **„Slovo“ (laskavá mluva, pochvala, lichotka)**,[86] protože podle rabínů nebylo řečeno „nevezmeš peníze“ či „nebudeš mít zisk“, nýbrž bylo řečeno „nebudeš přijímat úplatek“ a slovo může být „verbálním úplatkem.“

(b) **Příbuzenský, přátelský a nepřátelský vztah.** Přátelský vztah je rabíny definován jako vztah k člověku, kterého bychom pozvali na svou svatební oslavu. Za nepřátelský je rabíny považován vztah k člověku, s kterým člověk tři dny nemluvili kvůli negativnímu vztahu k němu.[87] Všechny uvedené vztahy působí vyloučení soudce z projednání případu, protože mohou porušit jeho nestrannost.[88] Rabi Papa proto učil, že „člověk by neměl soudit toho, koho miluje ani toho, koho nenávidí.“[89] Spravedlivý soudce podle něj *„nikdy nebude soudit spor svého důvěrného přítele, protože na něm nikdy nenalezne nic špatného, ani svého skutečného nepřítele, protože pro něj nikdy nenalezne obhajobu.*“[90] Aba Arika odmítl soudit spor, kde byl jedním z účastníků majitel hostince, v němž se obvykle ubytovával na svých cestách.[91] A to bez ohledu na to, že by si tohoto muže na svatební hostinu nepozval, což ukazuje, že soudci na sebe byli často mnohem přísnější, než od nich bylo vyžadováno. Ze stejného důvodu bylo nemožné, aby soudce soudil svého příbuzného (za vyloučeného byl považován především: otec, bratr, strýc, švagr, manžel otcovy či matčiny sestry, nevlastní otec, tchán a nevlastní syn).[92]

(c) **Dobrý či laskavý skutek a protislužba.** V takovém případě *„jeden muž říká druhému: Udělej mi laskavost v mém případě a já ti to oplatím ve tvém přípa-*

---

85 VLKOVÁ, G. I. Český ekumenický komentář ke Starému zákonu. Izajáš I.,(1-12). Praha : Tiskárny Havlíčkův Brod, 2019, s. 73.

86 BT, Ketuvot 105b; Šulchan aruch, Chošen mišpat 9; Šnej luchot haberit, Tora šebichtav, Mišpatim 158.

87 MIŠNA, Sanhedrin 3,5; BT, Sanhedrin 29a; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,6.

88 BT, Sanhedrin 3,1.

89 BT, Ketuvot 105b

90 Ejn Jaakov, Ketuvot 13,1.

91 BT, Sanhedrin 7b.

92 Mišna, Sanhedrin 3,4-5.

dě.“[93] Rabíni se shodují na tom, že soudce nesmí zdarma využívat služby člověka, kterého soudí (např. nesmí být jednou ze stran soudního sporu zdarma léčen. Někteří rabíni ovšem připouští, že může případ soudit, pokud k takové léčbě došlo v dávné minulosti a nikoliv v době konání soudu, podle jiných je však také tento případ úplatkem). V případě drobných laskavostí rabíni diskutují, zda se jedná o „šochad“ („úplatek“) nebo jen „midat chasidut“ („míru zbožnosti“). Někteří se kloní k názoru, že jde jen o „míru zbožnosti“ (soudce se podle nich nemusí vzdát projednávání takového případu už proto, že spolu s ním budou soudit minimálně další dva soudci).[94] Drobné laskavosti by se podle nich však nikdy neměly činit v přítomnosti druhé strany soudního sporu, protože u ní mohou vzbudit pocit, že soud bude touto laskavostí ovlivněn a všechny argumenty, které protistrana přednese, budou zbytečné. Jiní rabíni se oproti tomu domnívali, že také v tomto případě se jedná o úplatek a soudce se musí projednávání případu vzdát.[95] Příklady pokusu o takové ovlivnění nacházíme zaznamenané v případech mnoha soudců. Soudce Šemuel jednou přecházel na druhou stranu řeky po vratké lávce, když mu neznámý muž podal ruku. Bez této pomoci by možná došlo k nehodě, při které se soudce mohl zranit či utopit. Neznámý mu svým laskavým činem pomohl. *„Za co vděčím tomu, že jsi vůči mně tak pozorný? Zeptal se ho Šemuel. Muž odpověděl: Dnes před tebou mám soudní spor. Šemuel mu odpověděl: Jsem vyloučen z projednávání tvého případu.“*[96] Soudci Amemarovi se zachytilo ptačí pírko ve vlasech, přišel neznámý muž a pírko mu z vlasů odstranil. *„Amemar se zeptal: Co tady děláš. Mám zde soudní spor. Amemar mu sdělil: Jsem vyloučen z tvého sporu.“*[97] Mar Ukva plivl na zem, přišel jakýsi muž a zakryl tu ošklivost. Mar Ukva se následně vyloučil z projednávání jeho případu.[98] Ani tyto drobné interakce mezi soudcem a účastníky sporu nebyly považovány rabíny za bezvýznamné, protože podle nich nejde o hodnotu úplatku, nýbrž o jeho schopnost vzbudit u soudce vděčnost. Zároveň to poukazuje na to, jak citliví byli tito soudci vůči drobným laskavostem, které jim byly prokázány.

(d) **Věcný dar.** Úplatkem je velký dar (například plodiny pole či kusy ze stáda).[99] i drobný dárek, jako bylo například oblíbené jídlo, které přinášel Ezau svému otci (viz dále).[100] Dar se *„stává úplatkem a v konečném důsledku poškozuje obdarovaného.“*[101] Lidé nesmí soudcům posílat dary ani v době, kdy ještě žádnou soudní při nevedou, protože i toto je chápáno jako úplatek, kterým si člověk

93 RAŠI, Ješajahu 1,23.
94 Tosafot, Ketuvot 105b.
95 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,3.
96 Ejn Jaakov, Ketuvot 13,2; BT, Ketuvot 105b; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,3.
97 BT, Ketuvot 105b; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,3.
98 BT, Ketuvot 105b.
99 Tanchuma, Šoftim 8,1.
100 Berešit raba 65,7; Tanchuma, Toldot 8,1; BACHJA, Berešit 25,28; Daat zkenim, Berešit 27,1.
101 Tanchuma, Toldot 8,1.

zajišťuje budoucí prospěch.[102] Ještě více je kladen důraz na odmítání věcných darů v době soudu. Zakázáno bylo dokonce i pouhé přinesení věci, která soudci patří jednou ze stran sporu (také to může být druhou stranou sporu mylně interpretováno jako dar). Zahradník přinášel Rabi Jišmaelovi bar Josi z rabínova sadu každý pátek koš ovoce. Jednoho dne přinesl zahradník koš již ve čtvrtek. Rabi se jej zeptal, jaký k tomu měl důvod. Zahradník mu vysvětlil, že dnes má soudní spor a tak vzal ovoce sebou, protože mu to ušetří páteční cestu. Rabi jej z tohoto důvodu odmítl soudit a přenechal spor jinému soudci.[103]

(e) **Finanční dar**[104] (bez ohledu na to, o jak velkou částku se jedná). Rabi Abahu učil, že „Člověk, který vezme od svého bližního cokoli v hodnotě jedné peruty (mince s nejmenší hodnotou) je nazván zlým (raša), protože „raša" přijímá úplatek *(Př 17,23), pokud vezme úplatek podruhé je nazván bláznem*."[105]

(f) **Půj**čka. Soudce, který si něco půjčí od jedné ze stran sporu, musí být vyloučen z projednávání jejich případu (zejména pokud si půjčuje pravidelně).[106] Rambam předpokládá, že to platí jen tehdy, když půjčky nejsou reciproční.[107] Přes veškeré rabínské diskuse k tomuto tématu Talmud chce spíše vyjádřit, že člověk, který potřebuje peníze tak moc, že si je půjčuje od svého okolí, je velmi náchylný k přijetí úplatku a neměl by působit jako soudce.[108]

Co je úplatek, rabínská tradice formulovala zcela jasné. To, co již není úplatek, o tom rabíni často diskutují. Talmud zaznamenal případ soudce Karny z Babylonie, který si před projednáním sporu vzal jednu stříbrnou minci od každé ze sporných stran.[109] Podobně Rabi Huna měl prospěch ze svého zasedání u soudu, když požadoval: *„Najdi muže, který bude zavlažovat mé pole místo mě a já se ujmu tohoto případu."*[110]

Rabíni si kladou otázku, zda „dvě mince" a „najatý muž" z těchto dvou případů jsou nebo nejsou úplatkem.[111] Rabín Karna se svým postupem jistě vyhnul tomu, aby jednu ze stran sporu vlivem úplatku upřednostnil. Rabi Huna se stejnému problému mohl vyhnout tím, že pro něj najali muže obě strany zaplacením stejné částky. Ale zůstává otázkou, zda se provinili proti zákazu „přijímat úplatek" nebo nikoliv (rabíni v talmudské diskusi přinášejí argumenty pro i proti).[112] „Dvě mince" a „najatý muž" mohou být označeny za mzdu a nikoliv za úplatek. Soudce však

102 JT, Taanit 3,6.
103 BT, Ketuvot 105b; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,3.
104 Tanchuma, Šoftim 8,1.
105 BT, Ketuvot 105a; Tanchuma, Šoftim 8,1.
106 BT, Ketuvot 105a; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,4.
107 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,4.
108 BT, Ketuvot 105a.
109 BT, Ketuvot 105a; Ejn Jaakov, Ketuvot 13,1.
110 Ejn Jaakov, Ketuvot 13,1.
111 BT, Ketuvot 105a.
112 BT, Ketuvot 105a.

podle rabínského práva nesměl přijmout za vynesení rozsudku nejen úplatek, ale ani mzdu. Rozhodnutí toho, kdo příjme za svůj rozsudek honorář, je podle halachy neplatné a musí být zrušeno.[113] Soudce však smí požadovat *„sechar batala"* - náhradu za ušlý zisk (pokud je jeho ztráta zjevná) za práci, kterou se živí (za svou soudcovskou činnost totiž plat nepobírá) a kterou v době, kdy soudí, nemůže vykonávat (později byl tento problém vyřešen vybíráním roční daně v obci, z níž byla soudcům tato náhrada vyplácena).[114] Talmud přesto upozorňuje, že ani přijetí „náhrady za ušlý zisk" není pro soudce vhodné.[115] Podobné pravidlo se týkalo i těch, kteří vyučovali Tóru a nesměli za to pobírat mzdu,[116] ale mohli přijmout náhradu za ušlý zisk (slova soudců – jejich aplikace slov Tóry na konkrétní případ – lze chápat jako jeden ze způsobů výuky Tóry).[117]

Výše náhrady pro soudce, pokud ji vyžadoval, se odvíjela od charakteru povolání, kterým se soudce živil. Soudci tak požadovali různou výši náhrady. Musela však být požadována ve stejné míře od každé ze stran účastnících se soudního sporu (jak bylo řečeno výše), měla být zaplacena před projednáním případu za přítomnosti obou sporným stran (podobně žádná ze stran nesměla přednést svůj spor v nepřítomnosti strany druhé[118]) a žádná strana by při této příležitosti neměla zmiňovat svou nevinu.[119] Karna tak žádal od každého stříbrnou minci a Huna žádal, aby mu zaplatili na dobu jeho souzení náhradníka, který jej v práci zastoupí.[120]

6 Následky porušení micvy „nebudeš přijímat úplatek"

V Tóře není stanoven žádný trest, který by měl být za porušení této „micvy" uložen. Přestoupení negativní „micvy" bylo obvykle trestáno zbičováním dotyčné osoby.[121] V tomto případě jej však bylo velmi těžké uplatnit, protože úplatky byly předávány obvykle tajně – beze svědků.[122] Tanach a rabínská tradice zmiňují jako hlavní následky nedodržení této „micvy":

(a) **Prokletí.** Torat Moše zmiňuje trest prokletí v případě člověka, který příjme úplatek, aby vraždil: *„Buď proklet, kdo vezme úplatek, aby ubil člověka a prolil nevinnou krev." A všechen lid řekne: „Amen."* (Dt 27,25). Podle rabínské interpretace se toto ustanovení týká přijetí úplatku soudcem i svědkem (viz výše), protože právě oni mohou při nespravedlivém procesu způsobit smrt.[123]

---

113 BT, Ketuvot 105a; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,5; Šulchan aruch, Chošen mišpat 9,5.

114 Šulchan aruch, Chošen mišpat 9,3; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,5.

115 BT, Ketuvot 105b.

116 BT, Nedarim 37a; RAMBAM. Hilchot talmud Tóra 3,10.

117 BT, Ketuvot 105a.

118 Kicur šulchan aruch 181,5.

119 BT, Ketuvot 105a; CHIZKUNI, Šemot 23,8; Šaarej tešuva 3,97; RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 23,5.

120 BT, Ketuvot 105a.

121 BT, Makot 16a; Toseta, Makot 5,16.

122 IBN EZRA, Devarim 27,14.

123 IBN EZRA, Devarim 27,25,

(b) **Slepota.** „Úplatek oslepuje oči moudrých." (Dt 16,19) a *„oslepuje ty, kteří mají oči otevřené"* (Ex 23,8). Takový člověk se stává *„slepým vůči spravedlnosti a není schopen soudit čestně."*[124] „Zaslepí oči" i soudci a nakloní jeho srdce k jedné ze stran sporu a on usilovně hledá něco v jeho prospěch.[125] Takový soudce pak nemůže být při řešení sporu objektivní.[126] Stává se slepým k nárokům strany, která úplatek neposkytla.[127] Slepota v tomto případě nebyla vždy chápána jen jako metafora. Rabínská tradice často poukazuje na skutečnost, že člověk, který přijal úplatek, nezemře, dokud jeho oči nevyhasnou.[128] Midraš to vysvětluje na příkladu praotce Izáka, kterému selhal zrak (jeho oči vyhasly a on neviděl), protože se nechal uplatit „zvěřinovým úplatkem" od svého syna Ezaua (Gn 27,1), který mu jej podle midraše nosil jen proto, aby od něj získal požehnání.[129] Rabíni upozorňují, že pokud je tak přísně potrestán otec, který příjme úplatek od vlastního syna, který má povinnost jej ve stáří živit; jak přísně asi bude potrestán soudce, který se zachová stejně vůči cizímu člověku, který mu není ničím zavázán. Mošemu ani ve vysokém věku podle rabínů nevyhasl zrak (Dt 34,7), protože nikdy žádný úplatek nevzal.[130] Pravděpodobně z těchto důvodů halacha požaduje, aby soudci měli minimálně jedno oko zdravé.[131] Rabi Jochanan přesto, když slyšel o slepém soudci, nezakázal mu soudit.[132]

(c) **Překrucování slov.** „*P*řekrucuje slova spravedlivých" (Dt 16,19), tj. podle rabínské interpretace *„slova soudců během soudního procesu."*[133] Hirsch v této souvislosti říká: „Úplatky zabíjejí intelektuální a morální sílu toho, kdo je přijímá."[134]

(d) **Sjednocení s úplatkářem.** Rava učil, že jakmile člověk příjme úplatek, ocitne se jedné ze stran soudního sporu tak blízko, jako by byl jednou ze sporných stran on sám a sám sebe nikdo neodsoudí. Hebrejský výraz „šochad" (úplatek) je proto rabíny interpretován také jako zkratka dvou slov „šehu chad" („on je

124 Tanchuma, Šoftim 8,1.

125 BT, Ketuvot 105b; RAŠI, Devarim 16,19.

126 BACHJA, Devarim 16,19.

127 BT, Šabat 119a.

128 MIŠNA, Pea 8,9; Tanchuma šoftim 8.

129 Berešit raba 65,7; Tanchuma, Toldot 8,1; BACHJA, Berešit 25,28; Daat zkenim, Berešit 27,1. Existují prameny, které důvod vyhasnutí Jicchakových očí vidí v něčem jiném: (a) mělo to umožnit mladšímu synu získat otcovo požehnání (Tanchuma, Toldot 8); (b) pokud otec vychová syna a tento syn se projeví jako zlý, otcovy oči pohasnou (BACHJA, Berešit 27,1); (c) oslepil jej dým z kadidla, které jeho snachy pálily modlám (BACHJA, Berešit 27,1); (d) mělo to Jicchakovi zabránit, aby vycházel ven, aby si na něj sousedé neukazovali a neříkali: To je otec nezdárného Esava (Berešit raba 65,10); (e) Jicchak viděl Boha, když byl svázán na oltáři a za to byl později potrestán ztrátou zraku (Berešit raba 65,10) apod.

130 BACHJA, Berešit 27,1.

131 RAMBAM, Mišne Tóra, Hilchot sanhedrin 2,9.

132 BT, Sanhedrin 34b.

133 Targum Onkelos, Devarim 16,19; Targum Jonatan, Devarim 16,19; RAŠI, Devarim 16,19.

134 HIRSCH, Šemot 23,8.

jeden"), tj. dárce (strana soudního sporu) a příjemce úplatku (soudce) se sjednotí – stávají se jedním a soudce pak nevidí vinu.[135]

(e) **Zločin.** Úplatek přivádí soudce k útoku proti životu či majetku člověka, podle toho, čeho se jeho nespravedlivý rozsudek ovlivněný úplatkem týká.[136]

(f) **Ztráta země a exil.** Úplatek připravuje člověka o „zaslíbenou zemi" a přivádí jej do zajetí,[137] protože bylo řečeno: *„Budeš usilovat o spravedlnost, a jen o spravedlnost, abys zůstal naživu a obsadil zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh."* (Dt 16,20).[138] Cílem zajištění spravedlnosti při soudním procesu je *„vedle garantování práv jednotlivců… vnášení práva a spravedlnosti do pospolitosti města a celého lidu, celé země, k udržení sociálního systému, aby země byla příhodná k obývání."*[139]

(g) **Modloslužba.** Úplatek způsobí, že člověk zapomene na Hospodina (Ez 22,12) a přikloní k cizím bohům: *„Vědomě jmenovat nevhodného (zkorumpovatelného) muže soudcem se rovná zbudování háje pro uctívání modly."*[140]

(h) **Propadnutí magii.** Úplatkář vnímá úplatek jako vzácný kámen s čarovnou mocí (talisman či kouzlo), které mu v jeho očích přinese zdar, a takový člověk zapomíná, že jediným, kdo to může spravedlivému zajistit je Hospodin.[141]

(i) **Ztráta správné cesty a minutí cíle.** Úplatek dokáže zmást člověka a svést jej ze správné cesty dokonce i v případě, že je moudrý a zná velmi dobře Tóru.[142]

(j) **Neplatnost soudního rozsudku.** Přijetí úplatku způsobí, že je rozhodnutí soudce neplatné (viz výše).[143] Úplatek musí okamžitě vrátit, pokud na něj dárce vznese nárok.[144]

(k) **Zvláštní následky.** Rabiho Anana po přijetí úplatku (přesto, že se projednávání případu vzdal), přestal navštěvovat prorok Elijáš, který jej do té doby učil Tóru. Po Ananově kajícné modlitbě a půstu se k němu sice vrátil a učil jej dál, ale jeho přítomnost od té doby byla pro Anana tak nesnesitelná, že se před ní musel chránit.[145]

135 BT, Ketuvot 105a,b.

136 Dt 27,25; Ez 22,12.

137 Tanchuma, Šoftim 8,1; Rut raba 1,2.

138 Tanchuma, Šoftim 8,1.

139 KAŠNÝ, J. *Právo v hebrejské Bibli.* Praha : Vyšehrad, 2017, s. 145.

140 BACHJA, Devarim 16,19. Z tohoto důvodu je v kontextu ustanovení této micvy podle Bachji zakázána výsadba ašery a stromu při Hospodinově oltáři (Dt 16,20).

141 Př 17,8. BACHJA, Devarim 16,19; SFORNO, Berešit 43,13.

142 RAŠI, Šemot 23,8; Mechilta derabi Jišmael 23,8; BT, Ketuvot 105a.

143 MIŠNA, Bechorot 4,6.

144 RAMBAM, Hilchot sanhedrin 23,1; Šulchan aruch, Chošen mišpat 9,1.

145 BT, Ketuvot 10

Ve všech uvedených následcích nedodržení micvy se prolínají různé motivy. Zatímco teologické a právní motivy jsou vyjádřeny zřetelně a s velkým důrazem, motivy sociální jsou daleko více skryty pod povrchem a nejsou v uvedených formulacích výslovně zmíněny. Důvod lze spatřovat především v tom, že tato micva je zaměřena zejména na vysoce postavené (soudce, správce, úředníky), zatímco teprve důsledky nesplnění této micvy se dotknou především sociálně slabých.

7 Sociální důrazy v souvislosti s příkazem zakazujícím přijímat úplatek

Zákaz přijímat úplatek je stanoven především na ochranu sociálně slabých. Bohatí lidé mají dostatek prostředků na to, aby mohli poskytovat úplatky soudcům, svědkům i úředníkům a tímto způsobem jsou schopni *„vzdálit spravedlnost od chudých*.“[146] Chudým lidem není zpravidla třeba zakazovat poskytování úplatků, protože nemají, co by jako úplatek dali. Mohou se sice snažit zapůsobit dobrým slovem a laskavým chováním, které jsou sice rovněž nepřijatelné, ale jejich vliv na rozhodování uplacené osoby je jistě mnohem menší než velké finanční a věcné dary, které může poskytnout bohatý člověk.

Základem z něhož vychází ustanovení týkající se fungování soudů, je rovnost lidí. Bohatý člověk nesmí být vnímán jako ten, kdo může soudci prospět či uškodit (bohatý je zpravidla mocný, zatímco chudý žádnou moc nemá). Aby se tomu zabránilo, byla do praxe zaváděna celá řada ustanovení. Ta měla zabránit tomu, aby rozdíl mezi nimi nebyl patrný již na první pohled. Důvodem je skutečnost, že „člověk soudí podle toho, co jeho oči vidí.“[147] Halacha z toho důvodu požaduje, aby s chudým člověkem bylo u soudu zacházeno stejně uctivě jako s člověkem bohatým. Obě strany by při řešení sporu před soudem měly stát. Není přípustné, aby bohatému bylo nabídnuto křeslo a chudému nikoliv.[148] Podobně není možné, aby jedna strana se ke sporu vyjadřovala dlouze a druhá byla v délce řeči omezována.[149] Pokud se bohatý dostaví k soudu ve skvostném oděvu a chudý v obnošených hadrech, musí se bohatý převléknout do prostého šatu nebo musí chudého dát obléknout do drahého oděvu.[150] Rabíni často zdůrazňují, že soudci musí věnovat stejnou pozornost soudním sporům o horentní sumy i o zcela nepatrné částky. Je to proto, že právě o tyto se soudí ti sociálně nejslabší, kterým náleží největší péče, protože u nich i na malé částce může záviset jejich život.

Talmud zmiňuje případ, k němuž došlo, když se rav Anan obával, že nemůže být v soudní při nestranný, protože mu jedna strana sporu přinesla jako dar koš s rybami. Nejprve nechtěl dar přijmout, ale muž argumentoval tím, že dar pro učence Tóry je micva (na základě toho, že muž z Baal-šalíše přinesl Elíšovi dar a on jej přijal; 2 Kr 4,42). Rav Anan tedy dar přijal, ale ze soudní pře se vyloučil. Písemně požádal rav Nachmana, aby převzal tento soudní spor, protože on je vy-

146 IBN EZRA, Šemot 23,8.

147 BT, Sanhedrin 6b.

148 BACHJA, Devarim 16,19.

149 BT, Ševuot 30a.

150 COHEN, A. *Talmud pro každého. Historie, struktura a hlavní témata Talmudu.* Praha : Sefer, 2006, s. 369.

loučen.[151] Rav Nachman z jeho listu mylně vyvodil, že žalobcem v tomto sporu je Ananův příbuzný a proto je Anan vyloučen. Rav Nachman odložil případ týkající se sirotka, který právě soudil a ujal se předsednictví Ananova případu. Předpokládal, že jednou ze stran (v tomto případě žalobce) je učenec – znalec Tóry (protože příbuzný učence je obvykle také učencem) a na její počest to udělal (Ritva uvádí, že případu učenců mají u soudu přednost a soudce kvůli nim musí přerušit právě projednávaný případ, ale netýká se to případů příbuzných učenců).[152] Případy sirotků a vdov však nesmí být u soudů odkládány ani ve prospěch učenců a to na základě slov proroka Ješajahu: *„Učte se činit dobro. Hledejte právo, zakročte proti násilníku, dopomozte* k právu sirotkovi *ujímejte se pře vdovy.“* (Iz 1,17).[153] Ve chvíli, kdy obhájce viděl, jak velkou čest prokázal rav Nachman žalobci, zapomněl všechny připravené argumenty obhajoby (doslova: „zůstal němý“) a případ prohrál (z faktu, že protistrana dostala přednost před sirotkem, si vyvodil, že soud není nestranný a žalobce má na soudce nějaký vliv).[154] Tento případ zřetelně ukazuje, že přijetí daru soudcem (i přes následné vyloučení se ze soudní pře) může způsobit škodu a není tedy správné.

Zároveň soudce nesmí soudit nespravedlivě ve prospěch sociálně slabých jen z toho důvodu, že s nimi soucítí a je mu jich líto:[155] *„Na lidském soudci je, aby byl nestranný za všech okolností. Ani pro chudého neplatí v jeho soudní při nějaké výhody. Laciný soucit nesmí triumfovat před právem.“*[156] Rabínská tradice varuje soudce, aby si ve chvíli, kdy před ním stojí sociálně slabý ve sporu s boháčem, neřekl ve svém srdci: *„Jak je nuzný. Já i tento boháč máme povinnost jej podporovat, vynesu tedy rozsudek v jeho prospěch a on se poté bude moci živit počestně.“*[157]

Závěr

Úplatkářství jako jedno ze stěžejních témat rabínské tradice souvisí především s požadavkem zcela nezávislých, spravedlivých a ničím neovlivnitelných soudů a jiných správních institucí, které jen pokud pracují neúplatně, mohou být základem dobře fungující společnosti. Ustanovení takových soudů bylo požadováno nejen od Židů nýbrž také od „noachidů“.[158]

Pokud soudy a správa nefunguje řádným způsobem, stává se ze země místo plné nespravedlnosti. Její vládci a správci jsou chamtiví společníci zlodějů, kterým nezáleží na sociálně slabých a jejich srdce se neustrne ani nad vdovou či sirotkem. Jejich zájem se soustředí jen na činnosti, které přináší nespravedlivý zisk včetně úplatků (Iz 1,21-23). Nejtragičtější pro takovou vládu a správu je, že

151 BT, Ketuvot 106a.

152 Šulchan aruch, Chošen mišpat 15,1.

153 Srov. Iz 1,23.

154 BT, Ketuvot 106a.

155 Ex 23,3; Lv 19,15.

156 BIČ, M. (kol.), *Starý zákon. Překlad s výkladem. Exodus – Leviticus. Druhá a třetí kniha Mojžíšova.* Praha : Kalich, 1975, s. 144.

157 Sifra 19,15.

158 BT, Sanhedrin 56a,b; Tosefta, Avoda zara 8,4. Více k tomuto tématu in: VYMĚTALOVÁ-HRABÁKOVÁ, E. Noachidské příkazy v minulosti id dnes optikou křesťanské etiky. In VEVERKOVÁ, K. *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*. HTF UK Praha: Nakladatelství L.Marek 2014, s. 39-49.

tato situace je všem jejím obyvatelům dobře známá a nikdo již od svých vládců jiné chování ani neočekává.

Tóra ukazuje, že v takové situaci nelze rezignovat. Rabi Jose ben Eliša učil: „*Pokud vidíte generaci, kterou postihuje mnoho problémů, jděte a vyzkoušejte… soudce. Možná jsou příčinou jejich hříchy.*“[1] Jedním z projevů nemocné společnosti, která klade osobní prospěch nad prospěch cele pospolitosti, je úplatkářství, které se v duchovním prostoru nachází na samé hranici s magií (kouzlo, které dokáže zvrátit rozsudek ve prospěch viníka).

Zákaz přijímat úplatky se týká především soudců a svědků, aby bylo umožněno spravedlivé projednání každé soudní pře (úplatek narušuje důvěru v spravedlivé a nezávislé soudnictví a účinnost soudů je závislá právě na ochotě lidí předkládat své pře soudcům a řídit se jejich rozhodnutím). Zároveň je zákaz braní úplatku rozšířen na všechny, kdo zastávají jakékoliv veřejné funkce v rámci pospolitosti s rozhodovací pravomocí (úplatek narušuje důvěru v tyto veřejné instituce). V rabínském pojetí však korupce, zneužívaní moci a jiné nespravedlnosti porušují především vztah mezi člověkem a Hospodinem, jehož jméno lidé tímto způsobem znesvěcují.

Úplatky je zakázáno nejen přijímat nýbrž i dávat a to ve všech jejich podobách (od těch nejnepatrnějších až po velké finanční či věcné dary). Úplatky oslepují oči i srdce, které je sídlem vědění a vůle (nikoliv sídlem citů), na což musí pamatovat především soudci. Moudrý a spravedlivý soudce, který vezme úplatek, ztrácí rozum a v jeho očích je posuzovaný případ zkreslen. Takový člověk zapomene (či rezignuje) na Boha – nejvyššího soudce, Tóru – Boží učení a zákon, pravdu i spravedlnost. Pokud úplatek takto destruktivně působí na moudré a spravedlivé muže, jak hrozné musí být následky, když úplatek vezme muž hloupý a svévolný.[2] Soudce, který přijal úplatek je „svévolník/bezbožník“ („raša“) – opak „spravedlivého“ („cadik“). „Cadik“ je blízko Bohu, „raša“ se mu vzdálil, přestal být jeho partnerem a je velmi osamělý.

Úplatkářství lze charakterizovat jako jev společensky zcela nepřijatelný a zakázaný ve všech formách. Nejde o pouhý přestupek, ale o závažný zločin, který narušuje život celé pospolitosti. Dávat i přijímat úplatky je trestným činem bez ohledu na to, zda ten, kdo jej poskytl, z toho získal nějaký užitek či nikoliv. Obtížná vymahatelnost trestu za tento zločin (daná zpravidla nedostatkem důkazů) nesmí v pospolitosti vyvolat dojem, že jde o beztrestný čin. Každý, kdo tímto způsobem jedná, by si měl uvědomovat, že mu hrozí veřejné zbičování. Vzhledem k tomu, že v rabínském judaismu byl stejný důraz kladen na duchovní a právní rovinu, bylo pro pachatele závažnějším trestem jeho prokletí a zařazení do společnosti falešných proroků či účastníků cizí bohoslužby.

[1] BT, Šabat 139a.

[2] BT, Ketuvot 105a.

Acknowledgment
The paper was supported by the Cultural and Educational Grant Agency (KEGA) of the Ministry of Education, Science, Research and Sports of the Slovak Republic based on the projects: „Social work based on moral values – innovation of the study program". Number 011KU-KU4/2023.

Prameny:

Bachja. Torah Commentary by Rabbi Bachya ben Asher. MUNK, Eliyahu (ed.), Lambda Publishers: Jerusalem, 2003. ISBN 965-7108-45-4.

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

Daat Zkenim, Berešit. https://www.sefaria.org/Daat_Zkenim_on_Genesis.?lang=bi

Chaim ben Moše ibn Attar, Or hachajim. https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Genesis?lang=bi

https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Exodus?lang=bi

https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Devarim?lang=bi

Chizkuni. Torah Commentary. MUNK Eliyahu (ed.), Ktav Publishers: Jerusalem, 2013. ISBN 978-1-60280-261-2.

Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Exodus (Shemot). STRICKMAN, Norman H.; SILVER Arthur M. (překl.), Menorah Publishing Company: New York, 1996.

Keli jakar. EFRAIM ŠELOMO BEN AHARON Z LUNŠIC, Lublin 1602.

Kicur šulchan aruch. GANZFRIED, Š. (ed.), Agadah. 2011. ISBN 978-80-87571-00-2.

Kicur šulchan aruch. II., GANZFRIED, Š. (ed.), Agadah. 2012. ISBN 978-80-87571-01-9.

Likkutei sichot/Likutej sichot, Vayeishev. TOUGER, Eliyahu (ed.)

https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/68159/jewish/Likkutei-Sichot.htm.

Mekhilta According to Rabbi Ishmael. Neusner, Jacob (ed.), Scholars Press: Atlanta, 1988. ISBN 1-55540-237-2.

Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai. Nelson W. David (ed). The Jewish Publication Society. 2006. ISBN: 0827607997.

Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary. THEODOR, J.; ALBECK, CH., Jerusalem 1965.

Mikraot gedolot: hamishah humshe Torah im Targum Onkelos veim shenayim vearbaim perushim. I. – V., Vilna: Ram 1912.

Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah. MAIMON ben Moše (Maimonides, RAMBAM), The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah. Moznaim Pub Corp, 1989. ISBN: 9780940118416.

Or HaChaim Devarim Deuteronomy I., Devarim – Shoftim. ArtScroll Mesorah Publications, 2019. ISBN ‎978-1422623367.

Peruš ha-Ramban al ha-Tóra. I., II., BLINDER, Y., KAMENETSKY., BULMAN, Y., ArtScroll Series, Brooklyn, N. Y. 2007.

Pirkej avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem. NOSEK, B., Sefer: Praha 1994. ISBN 80-900895-7-7.

Radak (Rabi David Kimchi). Bereshit/Genesis. KIRCHHEIM., R., L. (ed.) 1842.

Radak, Šemuel alef.

https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Rishonim%20on%20Tanakh/Radak

Rashbam's Commentary on Exodus. An Annotated Translation. LOCKSHIN, Martin I. Scholars Press: Atlanta, 1997. ISBN 0-7885-0225-5.

Ramban /Nachmanides/. Commentary on the Torah. CHAVEL, Charles B. Shilo Publishing House: New York, 1973.

RAŠI, Ješajahu.

https://www.sefaria.org/Rashi_on_Isaiah?tab=contents.

Sefer hachinuch. Schottenstein Edition Sefer Hachinuch (Book of Mitzvos), I.-X., Mesorah Publications Ltd., 2016. ISBN-13: 978-1422617236.

Sefer hamicvot. Maimonides (RAMBAM). *The Commandments (Sefer Ha-Mitzvoth).*I.-II., Judaica Press, 2000, ISBN ‡978-0900689710.

Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, RAHLFS, A. (ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

Sifra. https://www.sefaria.org/Sifra?tab=contents

Sifre on Deuteronomy. FINKELSTEIN, Louis (ed.), The Jewish Theological Seminary Press, 2014. ISBN ‡978-0873341721.

Sifs(t)ei Chachamim Chumash. Shemos. Avraham Davis. Metsudah Publications. ISBN: 78410000188.

Sforno. Commentary on the Torah. PELCOVITZ, Raphael, Mesorah Publications: Brooklyn, 1997. ISBN 0-89906-268-7.

Šaarej tešuva. https://www.sefaria.org/Shaarei_Teshuvah?tab=contents

Šemot raba.

https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.1?vhe=Midrash_Rabbah_--_TE&lang=bi

Šnej luchot habrit. Shenei Luchot HaBerit, Torah Shebikhtav, Mishpatim, Torah Ohr.

https://www.sefaria.org/Shenei_Luchot_HaBerit%2C_Torah_Shebikhtav%2C_Mishpatim%2C_Torah_Ohr.149?lang=bi

Šulchan Aruch. http://www.Torah.org/advanced/shulchan-aruch/

Talmud Bavli. The Schottenstein Daf Yomi Edition. Menorah Publications, Ltd.: New York. 1997.

Talmud Jerušalmi, http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm.

Tešuvot chatam sofer (Moše Sofer),

https://www.sefaria.org/Responsa_Chatam_Sofer?tab=contents

The Mishnah. A New Translation. NEUSNER, J. (ed.), Yale University Press, 1988. ISBN 0-300-050022-4.

The Pentateuch and Rashi´s Commentary. ABRAHAM BEN ISAIAH, SHARFMAN, B., Publishing Company: Brooklyn 1977.

The Tosefta. Translated from Hebrew with and New Introduction. NEUSNER, J. (ed.) Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2002. ISBN 1-56563-642-2.

Tóra Neviim uchtuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia. ELLIGER, K., RUDOLPH, W. *(ed.),* Editio Funditus Renovata. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart 1990.

Tur haAru(o)uch. Jacon ben Asher (Ba'al haTurim), https://www.sefaria.org/Tur_HaAroch?lang=bi.

Literatura:

AMRAM, David, Werner, JASTROW, Marcus, GINZBERG, Louis, *Bribery*. Jewish Encyclopedia. https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3698-bribery

BENEŠ, Jiří, *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha: Advent – Orion, 2012, ISBN 978-80-7172-874-0.

BIČ., Miloš (ed), *Starý zákon. Překlad s výkladem. II., Exodus – Leviticus. Druhá a třetí kniha Mojžíšova.* Kalich: Praha 1975.

BIČ., Miloš (ed.), *Starý zákon. Překlad s výkladem. III., Numeri – Deuteronomium. Čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Starý zákon, překlad s výkladem.* Kalich: Praha 1974.

BIČ, Miloš (ed.), *Starý zákon. Překlad s výkladem. IX., Žalmy*, Kalich: Praha 1982.

COHEN, Abraham, *Talmud pro každého. Historie, struktura a hlavní témata Talmudu.* Sefer: Praha, 2006, ISBN: 80-85924-49-8.

COHN, Haim, Hermann, ELON, Menachem, *Bribery.* In SKOLNIK, F., BERENBAUM. M., *Encyclopedia Judaica.* 4. díl, Thomson Gale, Keter Publishing House LTD, Jerusalem 2007, s. 175-177.

DRÁPAL, Dan, Úvahy nad žalmy (3. a 4. kniha žalmů). Návrat domů: Praha, 2016. ISBN 978-80-7255-362-4.

HROBOŇ, Bohdan (ed), *Komentáre ke Starému zákonu. VI. Žalmy 76-100*. Dobrá kniha Trnava, 2018. ISBN 978-80-8191-135-4.

CHAIM, Ch., *The Concise Book of Mitzwoth.* Jeruzalem, 1990.

KAŠNÝ, Jiří; *Právo v hebrejské Bibli*. Vyšehrad: Praha, 2017. ISBN 978-80-7429-910-0.

PLEINS, J. David, *The Social Visions of the Hebrew Bible*, Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky, 2001. ISBN 0-664-22175-0.

SEDLÁČEK, V. Jaroslav, Výklad posvátných žalmů. II., Praha 1901.

SOUŠEK, Zdeněk (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti.* Vyšehrad: Praha, ISBN 80-7021-244-6

TIŇO, Jozef (ed.), *Komentáre k Starému zákonu. Exodus.* III. Dobrá kniha: Trnava 2013. ISBN 978-80-7141-766-8.

VLKOVÁ, Gabriela, Ivana, Český ekumenický komentář ke Starému zákonu. Izajáš I.,(1-12), Tiskárny Havlíčkův Brod: Praha, 2019. ISBN 978-80-7545-059-3.

VYMĚTALOVÁ-HRABÁKOVÁ, E. *Noachidské příkazy v minulosti i dnes optikou křesťanské etiky.* In: VEVERKOVÁ, K., Bible a etika v kontextu doby a myšlení. HTF UK Praha: Nakladatelství L.Marek, 2014, s. 39-49. ISBN 978-80-87127-60-5.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

CYRILOMETODSKÁ MISIA VO VZŤAHU K ÚZEMIU PANÓNIE. NEHMOTNÉ A HMOTNÉ INDÍCIE

Andrej BOTEK

Cyril-Methodian Mission concerning the area of Pannonia. Intangible and tangible evidence

The Cyril - Methodian mission operated primarily in the territory of Great Moravia, but the brothers of Thessaloniki created a much broader concept that aim at making from the Slavic nations distinctive cultural entity with an important place in the European space. The unifying factor was to be the Christian faith, cultural language realised also in liturgy and written property. Immediate neighbor of Great Moravia was the territory of Pannonia with its own Slavic population with Slavic principality. Its head was in that time the ruler Koceľ, son of Pribina, the former ruler from Nitra. Koceľ was a great encourager of the work of the Constantine and Method. They passed through Pannonia during their journey to Great Moravia, later to Rome. By this opportunity they have stayed there for some months and they learned the Slavonic font Koceľ and at about fifty disciples that he let to them. At his initiative, Method later became the Pannonian bishop. From 870 to 873 he was imprisoned in Bavaria and then he could work only in Great Moravia. He passed through Pannonia by his routes to Rome and Constantinople (880 and 881). He was able to work here after the Svätopluk's annexation of Pannonia from 883. The article deals with the possibilities of the Byzantine mission in Pannonia in concernig periods and attempts to identify its possible intangible and tangible documents.

***Keywords**: Cyril-Methodian Mission, Pannonia, slavic culture, intagible and tangible evidence.*

Úvod

Panónia bola pôvodne rímska provincia veľkého rozsahu na severnej hranici Rímskej ríše v strednej Európe. Cisár Traján ju na začiatku 2. stor. rozdelil na Hornú a Dolnú (Panonia Superior a Inferior), neskôr cisár Dioklecián koncom 3. stor. Hornú Panóniu rozdelil na Panoniu Primu a Panoniu Saviu (v 6. stor. zmenená na Sueviu), Dolnú na Panoniu Secundu a Panoniu Valeriu (zanikla počas hunských nájazdov).[1] Neskôr ju obsadili Avari, ktorí zničili starú cirkevnú organizáciu.[2] Dnes tvorí hlavne súčasť Maďarska, čiastočne i Rakúska, Chorvátska a Srbska. Po víťazných avarských vojnách koncom 8. stor. ju zahrnuli pod svoj vplyv Franko-

[1] WOLFRAM, H. Bavorská misie v Panonii v 9. století. In *Cyrilometodějská misie a Europa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*. Pavel Kouřil a kol. Brno : AUČR, 2014, s. 29.

[2] JAN, L. Počátky moravské církevní organizace a charakter Metodějova arcibiskupství. In *Cyrilometodějská misie a Europa,* Pavel Kouřil a kol. Brno : AÚ AVČR, 2014, p. 200; KOLNÍK, Titus. Počiatky kresťanstva v strednom Podunajsku vo svetle historických prameňov. In *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Príspevky z konferencie*. Branislav Panis - Matej Ruttkay - Vladimír Turčan. Bratislava : Slovenské národné múzeum a Nitra : Archeologický Ústav SAV, 2012, pp.163-165.

via. Vznikli tu pohraničné marky a grófstva, no presné hranice jednotlivých dŕžav nie je možné s určitosťou stanoviť. Na tomto území vykonávalo misijnú činnosť hlavne salzburské arcibiskupstvo, čiastočne i pasovské biskupstvo. Hranicu tvorili rieky Rába, Rabica a Dunaj.[3] Frankovia pojmy „Panónia, Horná Panónia, Dolná Panónia" používali voľnejšie a nie v súlade so starším rímskym delením, čo je tiež dôvod, ktorý geografickú situáciu komplikuje. Každopádne severnú hranicu Panónie tvoril Dunaj, susedila teda priamo s Nitrianskom a neskoršou Veľkou Moravou. V južnej časti s centrom pri Blatenskom jazere (dnes Balaton) dostal časť Dolnej Panónie po dramatických udalostiach ako léno roku 840 Pribina, vyhnaný moravským Mojmírom z Nitry asi roku 833. Roku 848 mu kráľ Ľudovít Nemec túto doménu daroval.[4] Po Pribinovej smrti 861 nastúpil jeho syn Koceľ, ktorý pozorne sledoval udalosti aj na Veľkej Morave a ako sa ukázalo, mal víziu širšej spolupráce slovanských kniežat a výhľadovo i osamostatnenia sa od franskej závislosti. Hoci nepoznáme presné hranice Koceľovej domény, určite k nej nepatrilo severné územie Panónie, hraničiace s Dunajom. Túto časť kontrolovali franskí markgrófi. Avšak slovanský živel, ktorý aj túto oblasť obýval, vytváral logickú spojnicu medzi Koceľom a Veľkou Moravou. Misia solúnskych bratov Konštantína-Cyrila a Metoda, ktorú na žiadosť kniežaťa Rastislava vyslal byzantský cisár Michal III., bola prioritne určená pre Veľkomoravskú ríšu, solúnski bratia však od začiatku uvažovali v širších súvislostiach, v ktorých Veľká Morava zohrávala úlohu centra, z ktorého sa mala šíriť kultúra a vzdelanosť ostatným slovanským krajinám.[5] Okolnosti súvisiace s Rastislavovým posolstvom, politikou Byzancie a rozhodnutím poslať na Veľkú Moravu byzantskú misiu nebudeme reflektovať. V nasledovnom príspevku sa zamyslíme nad tým, akým spôsobom a v akom rozsahu mohla jej činnosť, resp. neskôr činnosť arcibiskupa Metoda, zanechať vplyv aj v prostredí Panónie a či existujú nejaké prejavy (hmotné či nehmotné), ktoré by tomu mohli nasvedčovať.

Cesta na Veľkú Moravu 863

Solúnski bratia sa vydali na Veľkú Moravu niekedy v roku 863. Samozrejme, nešli ako súkromní misionári, ale boli vodcami oficiálneho posolstva byzantského cisára Michala III. To muselo pozostávať z veľkého počtu osôb – bol tam potrebný vojenský sprievod na ochranu, boli tam rôzni cisárski úradníci, viacerí mnísi – spolupracovníci či učeníci solúnskych bratov a možno aj iní špecialisti (freskanti, stavitelia, umeleckí remeselníci), ktorí často tvorili súčasť podobného posolstva,

[3] ŠPETKO, J. Kristianizácia Slovienov v predcyrilometodskom období /od 5.až do polovice 9. storočia/. In *Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisíceho výročia smrti sv. Metoda*. Imrich Kružliak –Ján Hnilica. Rím : Unitas et pax, 1988, p 29. Najmä počas 1. polovice 9. stor. však toto rozhraničenie pôsobenia diecéz nebolo vždy dodržované. KARDASH, O. An attempt at delineation of the eastern missionary route of the clergy of Passau on the lands of the post-avar Danube region during the first half of the 9th century. In *Konštantínove listy/Constantine´s letters,* ISSN 1337-8740, 2020, roč. 13, č. 2, p. 4.

[4] BAGIN, A. *Apoštolové Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*. Praha : Česká katolická charita, 1982, p. 45.

[5] STEINHÜBEL, J. Veľká Morava a slovanský svet. In *Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok,* Vol. 29, Bratislava : Pamiatkový ústav SR, 2018, pp. 12-13.

ktorého úlohou nebola len diplomatická misia, ale očakávalo sa i riešenie praktických otázok staviteľstva či výzdoby.[6] Situáciu však ovplyvnila skutočnosť, že Byzancia si uvedomovala, že Rastislavovo kniežatstvo leží v záujmovej sfére západného kresťanstva a Franskej ríše, ktorá bola mocenským súperom Byzancie.[7] Preto predbežne nesplnila Rastislavovu žiadosť v časti, kde žiadal „biskupa a učiteľa" a zrejme očakávala, ako sa situácia na Veľkej Morave vyvinie.[8] Každopádne, keďže Rastislav poslal oficiálnu žiadosť s posolstvom popredných veľmožov, cisárska odpoveď musela byť rovnako adekvátna, ba ešte viac, keďže byzantský cisár sa pokladal za najpoprednejšieho kresťanského panovníka.

O samotnej trase, ktorou byzantské posolstvo cestovalo, existuje viacero hypotéz. Ivanič a Hetényi analyzovali doterajšie názory a simulovali najvhodnejšie možnosti pomocou projektu Orbis, reflektujúceho komunikačnú sieť v dobe rímskej a stanovili najpravdepodobnejšiu trasu misie. Podľa nich byzantská misia vyrazila z Konštantínopolu do Draču po starorímskej Via Egnatia, následne loďou do Benátok a potom po starobylej jantárovej ceste (Ljublana, Szombathely, Sopron) do Rastislavovho sídla (pravdepodobne brodom pri Bratislave), čo by trvala cca 55 dní.[9] Viacerí autori tiež predpokladajú, že misia putovala pozdĺž brehu Dunaja, ktorý prekročila pri Komárne.[10] Každopádne ich cesta viedla v poslednom úseku Panóniou, či už západne, alebo východne od Koceľovho sídla Blatnohradu (Mosaburgu). Je zaujímavé, že žiaden autor neuvažuje nad tým, že by posolstvo šlo priamo cez Blatnohrad. Pritom pri ceste solúnskych bratov do Benátok v roku 867 bol Blatnohrad ich zastávkou. Vtedy to však bolo aj na osobné pozvanie Koceľa. Koceľ bol od roku 861 – smrti svojho otca Pribinu, panónskym „kniežaťom", samozrejme, vo zväzku Východofranskej ríše. Nebol suverénnym vladárom, ale bol vazalom kráľa Ľudovíta Nemca a jeho dŕžava plnila úlohu pohraničného nárazníkového územia Východofranskej ríše, i keď nebola formálne pohraničnou

[6] BOTEK, A. Cyrilo-metodská misia a veľkomoravská architektúra. In *Konštantínove listy/Constantines letters,* ISSN 1357-8740, 2009, Vol. 2, p. 36,; ILLÁŠ, M. Vzťah predrománskeho kostola na Devíne k dalmátskej architektúre. In *Konštantínove listy/Constantines letters,* ISSN 1357-8740, 2018, Vol. 11, Iss. 2, p 21.

[7] V roku 812 bola v Aachene uzavretá mierová zmluva medzi Byzanciou a Franskou ríšou v súvislosti s vojnou o Benátky, Istriu a dalmátske pobrežie. Byzancia si od tejto chvíle uvedomila, že musí rátať so silným rivalom. DIATKA, C. Historický kontext misie solúnskych bratov sv. Cyrila a Metoda. In *Konštantínove listy/Constantines letters,* ISSN 1357-8740, 2008, Vol. 1, p. 86,; ŠAFIN, J. Teológia epochy Karolingovcov. Karolingovská duchovná kultúra, prvý náčrt „Mesta Božieho" a protirečenia ríše Karola Veľkého. In *Historia Ecclesiastica,* ISSN 1338-4341, 2013, roč. IV, č. 2, p. 13.

[8] Byzancia iste zvažovala aj pozície s ohľadom na momentálne súperenie s Rímom o orientáciu Bulharska a možno kalkulovala s Veľkou Moravou, s ktorou Bulharsko hraničilo na severozápade. STEINHÜBEL, J. Moravania, Chorváti a Bulhari v plánoch pápežskej kúrie. In *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Príspevky z konferencie*. Branislav Panis - Matej Ruttkay - Vladimír Turčan. Bratislava: Slovenské národné múzeum a Nitra: Archeologický Ústav SAV, 2012, pp.163-165; ŠKOVIERA, A. *Svätí slovanskí sedmopočetníci.* Bratislava : Slovenský komitét slavistov, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, pp. 85-88.

[9] IVANIČ, P. – HETÉNYI, M. Cesta byzantskej misie na Veľkú Moravu z pohľadu českej a slovenskej historiografie. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Lukáčová, Martina – Husár, Martin – Ivanič, Peter – Hetényi, martin. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, pp. 87-88.

[10] LACKO, M. *Svätí Cyril a Metod. Siedme vydanie*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, pp. 90-91.

markou ani grófstvom.[11] Nie je mysliteľné, aby taká udalosť, akou bolo byzantské posolstvo, unikla jeho pozornosti. Prechádzalo územím, ktoré spravoval a nerušený prechod bol zrejme dopredu dohodnutý poslami, ktorí ho avizovali. Pravdepodobne sa sprievod v Blatnohrade nezastavil a možno sa ani misia osobne s Koceľom nestretla, i keď sa dá predpokladať, že k stretnutiu došlo. Koceľ iste osobne nevítal každú výpravu, tu však šlo o sprievod najvyššieho významu, tak mohol mať na stretnutí sám záujem. Ak sa aj cyrilometodská misia s Koceľom stretla, šlo zrejme len o zdvorilostný kontakt, nanajvýš mohol sprievod u Koceľa prenocovať. Určite ale nedošlo k dlhodobejšiemu pobytu – misia mala jasný cieľ a časové predlžovanie bolo nemysliteľné. Prechod byzantského posolstva Koceľovým územím nemohol zanechať stopy v kultúrno-spoločenskej oblasti. Pre Koceľa však bol asi prvým podnetom, ktorý vzbudil nielen jeho záujem o misiu, ale možno mu vnukol aj myšlienku spolupráce slovanských vladykov, ktorú neskôr reprezentoval.

Pôsobenie na Veľkej Morave 863 – 867

V rokoch 863 – 867 pôsobili solúnski bratia na Veľkej Morave. Síce pod panovníckou ochranou kniežaťa Rastislava, ale s nevôľou bavorského kléru, ktorý na tu pôsobil už približne od začiatku storočia a pokladal Veľkú Moravu za svoju záujmovú sféru. Jednostranný vplyv bavorského kléru na Veľkej Morave bol výsledkom udalostí po víťazných avarských vojnách z konca 8. stor. a s nimi súvisiacej synody „na Dunaji" zvolanej synom Karla Veľkého – italským kráľom Pipinom roku 796. Najprv sa stanovili hranice Aquilejského patriarchátu a bavorských diecéz (Aquilea mala pôsobiť po rieku Drávu[12]), neskôr sa dohodlo delenie území medzi Salzburgom a Pasovom, pričom oblasť Veľkej Moravy pripadla Pasovu.[13] Pravdepodobne tu bola utvorená i nižšia cirkevná správa vo forme archidiakonátu[14] – čo bolo možným predstupňom potenciálneho biskupstva. Činnosť solúnskych bratov Konštantína – Cyrila a Metoda znamenala obrovský význam nielen pre cirkevno-náboženskú oblasť, ale aj pre celkový kultúrno-spoločenský vývoj. Položili základy vzdelanosti, literatúry, ale i práva a spoločenských vzťahov. V cirkevnej oblasti vytvorili nevšedný projekt samostatnej liturgie, ktorý bol na tú dobu niečím výnimočným. Tieto skutočnosti spomíname len okrajovo, keďže

[11] Podľa Tönsmeyera mal Koceľ postavenie kniežaťa. TÖNSMEYER, Hans D. In castro Chezilonisnoviter Mosapurc vocato. In *Koceľ a Blatnohrad*. Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2013, pp.32 a 74. Publikácia obsahuje slovenský preklad i nemeckú pôvodinu, čo umožňuje korekciu pri problematicky preložených miestach.

[12] Potvrdil to už v roku 811 Karol Veľký. KOŽIAK, R. Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji – príbeh svätcov-misionárov. Svätá vojna, alebo kultúrny šok? In KOŽIAK, R. – NEMEŠ, J. (eds.). *Svätec a jeho funkcia v spoločnosti I.* Rastislav Kožiak – Jaroslav Nemeš. Bratislava : Chronos, 2006, p. 133.

[13] IVANIČ, P. Christianization of the Territory of today´s Moravia and Slovakia before 863. In *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly,* ISSN 0006-5722, 2020, Vol. 80, Iss. 3, p. 660; ŠPETKO, J. Kristianizácia Slovienov v predcyrilometodskom období /od 5.až do polovice 9. storočia/. In *Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisíceho výročia smrti sv. Metoda*. Imrich Kružliak –Ján Hnilica. Rím : Unitas et pax, 1988, p. 29.

[14] JUDÁK, V. Dejiny Nitrianskeho biskupstva. In *Kolíska kresťanstva na Slovensku. Nitriansky hrad a Katedrála sv. Emeráma v premenách času.* Viliam Judák – Peter Bednár – Jozef Medvecký. Bratislava : Biskupský úrad v Nitre v spolupráci s Archeologickým ústavom SAV vo vydavateľstve Arte Libris, 2011, p. 18.

boli už mnohými autormi podrobne rozoberané. Nás bude zaujímať otázka, či v uvedenom období činnosť solúnskych bratov zasahovala i oblasť Panónie.

Byzantská misia mala svoje poslanie garantované na Rastislavovom území, preto ide hlavne o otázku kam siahala Rastislavova doména, hlavne aké boli jej južné hranice v susedstve s Panóniou. Tieto otázky sa dajú zodpovedať len čiastočne. Dunaj je veľtok, ktorý nebolo jednoduché prekročiť. Poskytoval prirodzenú hranicu, čo nakoniec plnil už v dobe rímskej prítomnosti. Najbližšie brody pri Bratislave a Komárne sú vzdialené asi 100 km. Z toho dôvodu je logickejšie usudzovať, že Dunaj bol aj hranicou Rastislavovej Veľkej Moravy. Na druhej strane vieme, že už Rimania budovali za Dunajom svoje predsunuté tábory. Rastislav podobne mohol mať snahu kontrolovať aspoň pás na druhom brehu Dunaja, prípadne tu umiestniť opevnené body. Existuje aj názor, že Rastislav anektoval severovýchodnú časť Panónie v roku 861 pri udalosti, kedy došlo aj k zabitiu Pribinu.[15] Dostal by sa však do konfliktu s Východofranskou ríšou, ktorá de facto ovládala Panóniu. To by každopádne znamenalo eskaláciu napätia medzi oboma aktérmi. Je otázkou, nakoľko stabilný bol tento predpokladaný územný zisk, ktorý nebolo ľahké udržať, lebo tu narážal na kontaktné pásmo Východnej marky. Južný breh Dunaja mohol byť však akýmsi „tekutým" územím, pričom Rastislavova doména bola rozhodne najbezpečnejšia nad Dunajom. Z toho vyplýva, že aj činnosť solúnskych bratov sa bezprostredne v Panónii nevykonávala, i keď mohla zasiahnuť uvedené úzke územie. To však neznamená, že do Panónie neprenikli o nej správy. Ako sa ukázalo neskôr, Koceľ činnosť solúnskych bratov sledoval s veľkou pozornosťou a uvažoval o možnosti jej využitia na širšie ciele. A solúnski bratia vo svojej vízii výhľadovo rátali s pôsobením aj na ostatné slovanské územia.[16]

Cesta do Ríma a pobyt u Koceľa 867

Po vyškolení dostatočného počtu učeníkov, súcich na kňazskú službu, sa solúnski bratia rozhodli zabezpečiť ich konsekráciu v zahraničí, nakoľko nemohli rátať v tomto zmysle s ústretovosťou bavorských biskupov. Problém mohol byť vnímaný aj zo strany Konštantína a Metoda, keďže pri akte samotnej vysviacky svätenec sľubuje poslušnosť biskupovi, čo by sa mohlo vnímať ako podriadenie sa bavorskej cirkevnej jurisdikcii. To by jednak protirečilo Rastislavovmu zámeru vybudovať nezávislú cirkevnú organizáciu a rovnako i úsiliu solúnskych bratov, keďže formovali svojich učeníkov k uplatňovaniu svojbytnej slovanskej liturgie, čo bolo v príkrom rozpore s názormi franského duchovenstva. Byzantská liturgia nebola problémom, lebo cirkev bola formálne jednotná, *a tým pádom sa rozmanité tradičné liturgie používali bez ťažkostí*,[17] *i keď ich aplikácia bola zväčša*

[15] VAVÁK, J. Včasnostredoveké hrady na juhozápade malých Karpát. Ich vznik, význam a úloha. In *Hradiská – svedkovia dávnych čias I. Zborník odborných príspevkov o hradiskách a ich obyvateľoch*. Peter Jenčík – Víťazoslav Struhár. Dolná Mariková : OZ Hradiská, 2015, p. 115.

[16] V zásade môžeme prijať tézu, že byzantská misia mala za konečný cieľ „helenizáciu" Slovanov, podobne, ako sa na opačnom póle Karol Veľký snažil o „latinizáciu" Germánov. JURKO, J. Kristianizácia Európy pred sv. Cyrilom a Metodom. In *Notitiae historiae ecclesiasticae*. ISSN 1338-9572, 2013, roč. 2, č. 1, p. 46.

[17] Napr. aj v Dalmácii, ktorá bola pod rímskou jurisdikciou, sa používala byzantská liturgia. KEČKA, R. Kresťanstvo byzantsko – slovanského obradu na Slovensku v 9. – 17. storočí. In *Medzi*

teritoriálne podmienená. Zo strany bavorského kléru nebol zrejme kameň úrazu v byzantskej forme liturgie, ale v zavedení domáceho jazyka do bohoslužby (tak byzantskej, ako aj latinskej), ako to neskôr viac ráz vyčítali.[18] Podľa rôznych indícií cyrilometodská misia používala aj latinské formy,[19] resp. mohla mať aj „synkretický" charakter.

Z uvedených dôvodov bolo potrebné hľadať možnosti mimo veľkomoravské územie. Otázka, či pôvodným cieľom cesty solúnskych bratov s kandidátmi na svätenie bol Rím, alebo Konštantínopol, dodnes nie je ujednotená[20] a na tomto mieste ju ani nebudeme bližšie rozvíjať. Pre nás je dôležitý fakt, že po ceste sa zastavili v Blatnohrade u kniežaťa Koceľa. Táto zastávka mala mimoriadny význam tak pre Koceľa, ako aj pre neskorší vývoj udalostí.[21]

Podľa pisateľa si Koceľ obľúbil slovienske knihy a naučil sa ich, dokonca poskytol solúnskym bratom na vyučenie „do päťdesiat učeníkov" (*Život Konštantína*, ďalej ŽK, XV).[22] Z uvedených krátkych údajov vyplýva, že Koceľ mal veľký záujem na diele Konštantína a Metoda, keď sa dokonca sám vyučil hlaholskému písmu, čo je rozhodne na vtedajšie pomery, keď aj medzi šľachtou bežne vládla negramotnosť, nezvyčajné. Koceľ sa akoby „národne uvedomil", hoci bol vazalom východofranského kráľa a hoci smrť jeho otca Pribinu bola dôsledkom ozbrojeného konfliktu s Rastislavom, preniesol sa nad tieto skutočnosti a začal viac vnímať možnosť spolupráce slovanských vladykov a podľa všetkého mal už víziu budúceho, od Frankov nezávislého zoskupenia. Ak si uvedomíme čas, potrebný

východom a západom. Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v Strednej Európe. Roman Kečka – Jana Benická. Bratislava : Chronos, 2014, pp. 44-45.

18 Je zaujímavé, že na synode vo Frankfurte, zvolanej Karolom Veľkým v roku 794, sa uznieslo, že Boh nemá byť chválený len troma jazykmi, ale všetkými. Napriek tomu sa tento názor vo franskom a všeobecne v západnom prostredí neujal. OLEXÁK, P.Problematika etablovania cirkevných jazykov v období cyrilo – metodskej misie. In *Historia Ecclessiastica*, ISSN 1338-4341, 2020, Vol. XI, Iss. 2, p. 30.

19 Napr. Kyjevské listy zrejme vznikli v Ríme na prelome rokov 867/868 a vzorom im mali byť latinské liturgické modlitby. VEČERKA, R. Kyjevské listy a Velká Morava. In *Cyrilometodějská misie a Europa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*. Pavel Kouřil a kol. Brno: AUČR, 2014, p. 253; BÁNIK, T. Jazykový obraz Kyjevských listov. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda.* Martina Lukáčová – Martin Husár – Peter Ivanič – Hetényi Martin. Nitra : UKF, 2013, p. 365. Pri úvahách o pôvode praslovanského nárečia Kyjevských listov publikoval nedávno M. Pukanec tézu, že najbližšie stoja užsku – sotácke nárečia severného Potisia. PUKANEC, M. K pôvodu Kyjevských listov z onomastického hľadiska. In *Konštantínove listy/Constantines letters,* ISSN 1357-8740, 2018, Vol. 11, Iss. 2, p. 85.

20 Rozličné názory zhŕňajú napr. HNILICA, J. Sv. Cyril a Metod – ich pomer k Sv. Písmu a vzájomné vzťahy s Rímom. In *Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda.* Imrich Kružliak – Ján Hnilica. Rím: Unitas et Pax, 1988, p.127-129; LUKÁČOVÁ, M. Historiografický konspekt cesty Konštantína a Metoda do Ríma v roku 867. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Martina Lukáčová – Martin Husár – Peter Ivanič – Hetényi Martin. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, pp. 93-100.

21 GALLUSOVÁ, M. – HERUCOVÁ, A. Konštantín a Metod v Panónii – zastavenie u Koceľa. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Martina Lukáčová – Martin Husár – Peter Ivanič – Hetényi Martin. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, p. 111.

22 Používam podľa publikácie: *Život Konštantína-Cyrila*. In *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Andrej Škoviera. Bratislava : PostScriptum, 2013, pp. 13-39. Škoviera preberá preklad Štefana Vragaša.

na základnú výučbu nového písma, pobyt solúnskych bratov v Panónni mohol trvať niekoľko mesiacov.

Kto však boli títo panónski učeníci? O ich spoločenskom statuse nieto zmienky. Môžeme predpokladať, že väčšina z nich boli klerici, rehoľníci, niektorí možno aj kňazi – zrejme slovanského pôvodu. Mohli byť medzi nimi dokonca i veľmožskí synovia. Ich počet je pomerne veľký a vzniká otázka, na čo Koceľ takúto skupinu potreboval. Ak aj medzi nimi boli kňazi, bolo problematické slúžiť sloviensku liturgiu v prostredí, ktoré mal pod dohľadom archypresbyter, ustanovený Salzburgom. Slovienska liturgia bola všeobecným problémom nielen v radoch bavorského kléru. Zdá sa teda, že nemohla byť v Panónii uplatnené, resp. ak, tak iba pre súkromný okruh Koceľa a jeho rodiny. Môžeme sa len domnievať, či vyškolení učeníci mali plniť administratívno-správne úlohy, alebo ich Koceľ chcel využiť na výučbu pri formácii domáceho duchovenstva. Každopádne to svedčí o jeho veľkej vízii do budúcnosti, určite chcel túto skupinu použiť pre účely širšie koncipovanej kultúrnej, cirkevnej a výhľadovo i politickej svojbytnosti.

Rímske udalosti, Metodova panónska ordinácia 868 – 870

Nasledovné udalosti spomenieme len v stručnom prehľade. Z Blatnohradu pokračoval sprievod solúnskych bratov s učeníkmi do Benátok, kde z dôvodu zavedenia slovienskej liturgie Konštantín čelil v ostrej polemike „trojjazyčníkom" – zástancom prípustnosti iba troch liturgických jazykov – latinčiny, gréčtiny a hebrejčiny (ŽK, XVI).[23] Tu ich zastihlo pozvanie pápeža Mikuláša I., v Ríme ich však koncom roku 867 slávnostne privítal už nový pápež Hadrián II., zrejme aj z dôvodu ostatkov pápeža Klimenta I., ktoré posolstvo prinášalo.[24] Aj v Ríme ich čakali intenzívne dišputy, nakoniec však pápež schválil slovienske liturgické texty, osobne vysvätil Metoda za kňaza a nechal konsekrovať aj cyrilometodských učeníkov (ŽK, XVII; *Život Metoda*, ďalej ŽM, VI[25]). Koncom roka 868 sa zhoršil zdravotný stav Konštantína, vstúpil do kláštora, prijal meno Cyril a zomrel 14. februára 869 (ŽK, XVIII).

Iniciatívy sa chopil panónsky knieža Koceľ. Niekedy v polovici roku 869 poslal k pápežovi posolstvo a žiadal vyslanie Metoda do Panónie. Hadrián II. Metoda posiela, ale prízvukuje: *„Nielen tebe jedinému, ale všetkým krajinám tým slovienskym posielam ho..."* (ŽM, VIII), čo potvrdzuje aj vo svojom liste – bule Gloria in Excelsis Deo,[26] adresovanom Rastislavovi, Svätoplukovi a Koceľovi (ŽM, VIII).

[23] Trojjazyčné učenie malo oporu v biblických spisoch. Konštantín vymenoval pri okrem iného viacero národov, o ktorých vedel, že používajú v liturgii vlastné jazyky. Je zaujímavé, že na synode vo Frankfurte, zvolanej Karlom Veľkým, sa

[24] Pozostatky štvrtého pápeža sv. Klementa (Klimenta) našli solúnski bratia pri diplomatickej ceste na Kryme. LACKO, M. *Svätí Cyril a Metod. Siedme vydanie.* Trnava : Dobrá kniha, 2011, pp. 58-60.

[25] Používam podľa publikácie: *Život Metoda*. In *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Andrej Škoviera. Bratislava : PostScriptum, 2013, pp. 43-56. Škoviera preberá preklad Štefana Vragaša.

[26] Text sa zachoval len v staroslovienskej podobe v *Živote Metoda* a skrátene v *Pochvalnom slove svätým Cyrilovi a Metodovi*. Všeobecne sa pokladá obsahovo za autentický, ale nie je známe doslovné znenie. Pozri MARSINA, R. *Metodov boj.* Bratislava : Obzor, 1985, s. 53. Niektorí autori používajú latinský názov vo variante „Gloria in altissimis Deo", napr. BAGIN, A. *Apoštolové*

Koceľ však obratom poslal Metoda v sprievode dvadsiatich veľmožov späť k pápežovi so žiadosťou, aby ho vysvätil za panónskeho biskupa *„...na stolec sv. Andronika, apoštola spomedzi sedemdesiatich"* (ŽM, VIII). Išlo o starobylé biskupské sídlo v Sirmiu (dnes Sriemska Mitrovica), ktoré zničili Avari roku 582.[27] Metod sa tak stáva formálne panónskym arcibiskupom, i keď jeho poslanie ako legáta pre slovanské krajiny bolo územne širšie.

Po biskupskej konsekrácii sa Metod odobral niekedy na prelome leta a jesene 869 z Ríma ku Koceľovi. Nešlo o zdvorilostnú návštevu, Metod sa ujal cirkevnej správy, čo dokladá i odchod archypresbytera Riphalda, vymenovaného Salzburgom. Spis *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (*O obrátení Bavorov a Korutáncov,* ďalej Conv)[28] síce udáva ako príčinu nesúhlas Riphalda so slovienskou liturgiou (Conv, 12), avšak rozhodne tu šlo aj o kompetenčnú otázku. Riphald podliehal Salzburgu, ktorý pápežovým rozhodnutím stratil právomoc v Panónii, ktorá mimochodom pôvodne spadala pod rímsku jurisdikciu, takže Rím týmto len obnovil starší status quo.[29] Metod sa teda jednoznačne ujal cirkevnej správy Panónie. Nevieme presne, aké zásahy uskutočnil, môžeme však predpokladať, že zavádzal okrem iného sloviensku liturgiu a budoval vlastný sloviensky klérus. Predpokladáme, že Metoda z Ríma sprevádzali aj veľkomoravskí učeníci, z ktorých viacerí už boli kňazi. Oprieť sa mohol aj o učeníkov, ktorých počas pobytu v roku 867 Koceľovi s bratom Konštantínom vyškolili v slovienskom písme. Už sme spomínali, že nie je jasné, k akému stavu títo panónski učeníci prináležali. S najväčšou pravdepodobnosťou to boli ale väčšinou klerici. Metod už mal biskupskú hodnosť, mohol teda podľa svojho uváženia vysvätiť vhodných kandidátov, a tak zabezpečiť pre Koceľa slovienskych duchovných. Rovnako mal priestor na zavádzanie organizačných opatrení a ako bývalý právnik sa zrejme usiloval ujednotiť aj právny systém. Bolo to najpriaznivejšie obdobie, kedy sa mohli realizovať podobné zmeny, ktoré v konečnom dôsledku mohli viesť k úplnej cirkevnej samostatnosti Koceľovej dŕžavy. Je otázne, či Riphaldov príklad nasledovali aj ostatní franskí kňazi, pôsobiaci u Koceľa a opustili blatenskú doménu. Mnohí z nich zrejme vykonávali pastoráciu v rámci „vlastníckych" veľmožských kostolov, a teda záležalo aj na konkrétnom veľmožovi a jeho stanovisku. Dá sa predpokladať, že časť z týchto kňazov ostala v Panónii aj naďalej. Vzťah k Metodovi a jeho klerikom bol zrejme napätý.

Metodovo väznenie a vyslobodenie 870 – 873

Tento panónsky pobyt však netrval dlho a ovplyvnili ho dramatické udalosti na Veľkej Morave z roku 870, kde eskalovala konfrontácia s Východofranskou ríšou, ale aj konflikt medzi Rastislavom a Svätoplukom. Po vydaní Rastislava Fran-

Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava. Praha : Česká katolická charita, 1982, p. 100.

27 LACKO, M. *Svätí Cyril a Metod. Siedme vydanie*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, p. 132.

28 Používam podľa: *Spis o obrátení Bavorov a Korutáncov*. In *Pramene k dejinám Veľkej Moravy.* Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964, pp. 79-91.

29 STEINHÜBEL, J. Metodov konflikt s bavorskými biskupmi. In *Cyrilometodějská misie a Europa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*. Pavel Kouřil a kol. Brno : AUČR, 2014, p. 224.

kom bol aj Svätopluk internovaný a krajinu ovládli miestodržitelia bratia Wilhelm a Engelšalk. K povstaniu vedenému kňazom Slavomírom sa pridal aj Svätopluk a Frankovia utrpeli roku 871 zdrvujúcu porážku. V týchto pohnutých časoch franské družiny zajali roku 870 aj Metoda a po „súde" ho internovali približne tri a pol roka v rôznych bavorských kláštoroch.[30] Historici nie sú zajedno, kde k Metodovmu zajatiu prišlo. Časť zastáva mienku, že Metod sa po úprave pomerov v Panónii vracal na Veľkú Moravu a k jeho zadržaniu prišlo niekde po ceste. Časť sa domnieva, že sa tak mohlo stať priamo v Panónii, a tým Koceľ v pápežových očiach prestal byť považovaný za garanta pápežskej politiky.[31] Po Metodovej internácii naisto došlo aj k zmene cirkevnej situácie v „Blatenskom knieżatstve". Nie je jasné, či sa vrátil bavorský archipresbyter, avšak v krajine ostal franský klérus. Koceľ určite mal záujem chrániť panónskych učeníkov, vyškolených solúnskymi bratmi, napätiu s franskou stranou sa však nedalo vyhnúť. Pravdepodobne zavládlo akési krehké prímerie.

Metoda vyslobodil rázny zákrok nového pápeža Jána VIII., pričom je pravdepodobné, že za jeho prepustenie „lobovali" aj Koceľ, aj Svätopluk. Koceľov záujem, aby Metod pôsobil v jeho doméne, vyplýval už z jeho staršieho úsilia. Časť autorov predpokladá, že Metod sa ihneď odobral na Veľkú Moravu, iní usudzujú, že šiel najprv ku Koceľovi, dokonca sa vyskytol názor, že Koceľ ho osobne sprevádzal z franského väzenia.[32] Ak sa Metod u Koceľa zastavil, určite sa snažil obnoviť pomery, ktoré zaviedol pri pobyte v roku 869 – 870, hlavne slovienskú liturgiu a organizáciu cirkevných pomerov. Metodov návrat do Panónie sa opiera o odkaz, ktorý bavorský biskupi poslali Koceľovi: *„Ak tohto budeš mať u seba, nezbavíš sa nás ľahko."* (ŽM, X.). Poznámka však nehovorí jasne o tom, že protestujú proti reálnej prítomnosti Metoda u Koceľa, možno ju chápať ako varovanie do budúcnosti, vyslovené pri Metodovom prepustení. Je teda možné, že Koceľ vzhľadom na reálnu mocenskú situáciu, kde Východofranská ríša Panóniu považovala za svoj priestor, sa Metoda musel zrieknuť. Svätopluk po víťazstve nad Frankami posilnil svoju mocenskú pozíciu a usiloval sa o nezávislosť od Východofranskej ríše. Iste si uvedomoval, že k tomu potrebuje aj cirkevno-správnu samostatnosť, na čo sa mu Metod hodil.[33] Navyše po víťazstve nad franským vojskom Moravania *„... vyhnali všetkých nemeckých kňazov, ktorí u nich žili..."* a k pápežovi vyslali posolstvo s tvr-

[30] STEINHÜBEL J. Metodov konflikt s bavorskými biskupmi. In *Cyrilometodějská misie a Europa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*. Pavel Kouřil a kol. Brno : AUČR, 2014, pp. 223-224.

[31] GALLUSOVÁ, M. – HERUCOVÁ, A. Konštantín a Metod v Panónii – zastavenie u Koceľa. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Martina Lukáčová – Martin Husár – Peter Ivanič – Hetényi Martin. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, p. 119.

[32] TÖNSMAYER, Hans D. In castro Chezilonisnoviter Mosapurc vocato. In *Koceľ a Blatnohrad*. Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2013, pp. 37 a 79.

[33] V jeho osobe získal Svätopluk pre svoju vládu aj cirkevnú legitimitu s vlastným hierarchom, ktorý ako legát mohol legalizovať i jeho výboje. Nemalú zložku zohrávala aj Metodova právnická orientácia. Po upevnení svojho postavenia a vplyvom ďalšieho vývoja situácie Svätopluk neskôr zmenil svoj vzťah k Metodovi. ČÁKY, M. Kultúrne a politické dedičstvo Cyril a Metoda vo vzťahu k nešej štátnosti. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Martina Lukáčová – Martin Husár – Peter Ivanič – Martin Hetényi. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, p. 663 a ďalšie,.

dením, že krst prijali predkovia *„od svätého Petra“* (teda z Ríma) a žiadali poslať Metoda za arcibiskupa. *„Apoštolský ho hneď poslať“* (ŽM, X), je otázka, odkiaľ ho poslal. V *Živote Metoda* je tento text uvedený až po správe o Metodovom prepustení na pápežov zásah. Hypoteticky teda mohol z väzenia ísť ku Koceľovi a tam ho zastihlo pápežovo poslanie na Veľkú Moravu. Avšak z pápežovho listu legátovi Pavlovi z Ancony, ktorého poslal po Metoda do bavorského väzenia vieme, že mu dal inštrukciu odprevadiť Metoda ku Svätoplukovi.[34] Ak si teda rozoberieme uvedené krátke informácie, javí sa pravdepodobnejšie, že Metod sa po prepustení odobral na Veľkú Moravu. Je však možné, že po ceste sa krátko zastavil u Koceľa, ale jeho pobyt nemohol byť dlhodobý. Ešte v roku 873 musel začať pôsobiť na Veľkej Morave.

Metod na Veľkej Morave 873 – 885

Zahájením činnosti na Veľkej Morave Metod stratil kontakt s Panóniou. Koceľ zomrel asi v roku 876 a následná situácia nie je úplne jasná, pravdepodobne jeho „Blatenské kniežatstvo“ obsadil Karolman a po jeho smrti v roku 880 jeho syn Arnulf,[35] neskorší cisár. Ak sa Metodovi predtým podarili v Panónii zaviesť určité úpravy, v uvedenom období podľa všetkého boli zrušené, alebo aspoň podstatne obmedzené. Možno pretrvali niektoré jeho administratívne opatrenia, skôr sa však dá predpokladať, že všeobecný franský tlak tieto prejavy potlačil. Z cirkevno-právneho hľadiska to bola tak trocha paradoxná situácia. Metod bol formálne panónskym arcibiskupom so sídlom v Srieme, ktoré však už nejestvovalo. Z tohto hľadiska šlo síce o formálnu titulatúru, pri ktorej sa novosväteným biskupom často udeľovali tituly zaniknutých diecéz, v pápežskej politike to však znamenalo aj pripomenutie rímskeho nároku na panónske územie, ktoré bavorský episkopát považoval za svoju záujmovú sféru. Svedčí o tom i skutočnosť, že až do roku 880, kedy bol Metod ustanovený za arcibiskupa „svätej cirkvi moravskej“ bol vo všetkých pápežských dokumentoch uvádzaný ako panónsky arcibiskup.[36] De facto teda politické pomery bránili Metodovi vykonávať činnosť na území, kam ho určil Rím. Na druhej strane bolo Metodovo postavenie ambivalentné. Bol totiž súčasne pápežským legátom pre slovanské krajiny[37] s výhľadom spravovať aj tie územia, ktoré sa budú christianizovať. Z toho hľadiska nebolo jeho reálne pôsobenie viazané výlučne na Panóniu.[38] Metod sa do Panónie dostal v roku 880, keď na základe obvinení franského kléru bol pápežom Jánom VIII. predvolaný do Ríma. Pri tejto ceste zrejme nemal čas ani priestor na zásahy do cirkevných záležitostí.

[34] *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964, p. 177.

[35] KUČERA, M. *Postavy veľkomoravskej histórie.* Martin : Osveta, 1986, p. 188.

[36] Po Metodovom vyslobodení písal pápež Ján VIII. dokonca srbskému kniežaťu Mutimírovi, aby sa pridal do panónskej provincie, lebo tam bol ustanovený biskup, čím mal na mysli Metoda. *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964, p. 182.

[37] BETTI, M. Una chiesa romana per la Moravia. Fonti e linguaggi di un progetto papale. In *Bullettino dell´Istituto Storico Italiano per il medio evo*. ISSN 1127 6096, 2013, Vol. 115, p. 39.

[38] M. Lysý predpokladá, že práve Metodov mandát na Veľkej Morave aj v Panónii akceleroval u jeho učeníkov ideu spoločných „slovanských krajín“, ako ju cítiť z dobových hagiografických textov. LYSÝ, M. Slovania arcibiskupa Metoda na Morave a v Panónii. In *Konštantínove listy/Constantines letters,* ISSN 1357-8740, 2018, Vol. 11, Iss. 1, p. 47.

Z Ríma sa vracal očistený od obvinení a zmenilo sa i jeho formálne postavenie: bol ustanovený za arcibiskupa „svätej cirkvi moravskej", čo de facto znamenalo konštituovanie samostatnej veľkomoravskej diecézy.[39] Panóniou cestoval Metod ešte aj v roku 881, keď na pozvanie cisára Bazilea navštívil Konštantínopol (ŽM, XIII).

Situáciu zmenili neskoršie Svätoplukove výboje, ktorými pôvodnú Rastislavovu Veľkú Moravu zväčšil anexiou okolitých krajín asi trojnásobne. Metodovou úlohou bolo v týchto prípadoch christianizovať dobyté územia (najčastejšie krstom miestnych vládcov) a vytvoriť základy pre cirkevnú organizáciu. Takto máme zaznačený krst anonymného kniežaťa Vislanov (ŽM, XI) i českého kniežaťa Bořivoja s manželkou Ľudmilou.[40] Krst sa udial na Veľkej Morave a do Čiech šiel s nimi kňaz Kajich. V roku 883 Svätopluk podnikol veľkú výpravu do Panónie, ktorú pustošil a ostal tam s vojskom celý rok. Aj nasledujúci rok 884 zopakoval výpravu do Panónie a jej podstatnú časť anektoval k svojej ríši.[41] Mohol teda Metod v Panónii nadviazať na predchádzajúce aktivity a obnoviť cirkevno-správne, liturgické i kultúrne pomery podľa svojich predstáv? Paradoxne k tejto situácii došlo v období, keď už bola formálne ustanovená samostatná arcidiecéza na Veľkej Morave a Metod sa stal jej arcibiskupom. Z jurisdikčného hľadiska prestal byť panónskym arcibiskupom, zasahovať do tamojších cirkevných pomerov mohol len v súvislosti so Svätoplukovou anexiou. Panónia ale bola už christianizovaná a pôsobilo tam bavorské duchovenstvo. Môžeme predpokladať, že Metod túto situáciu využil a v zmysle zabezpečenia pastorácie aspoň čiastočne upravil pomery v Panónii. Je možné, že v krajine prežívali i učeníci, ktorých v roku 867 s bratom Konštantínom vyškolili a títo sa mohli opätovne aktivizovať. Metod umiera 6. apríla 885 a udalosti po jeho smrti nadobudli dramatický spád. Franský klérus na čele s Wichingom docielil odsúdenie (už nebohého) Metoda i jeho diela pápežom Štefanom V.,[42] čo malo za následok drastické vyhnanie cyrilo-metodských učeníkov z krajiny (*Život Klimenta*, ďalej ŽKl, XIII).[43] V tom čase Svätoplukov vplyv ešte zasahoval aj Panóniu, avšak vzhľadom na nepriateľský postoj franského kléru k dielu solúnskych bratov môžeme predpokladať, že ak v Panónii pôsobili cyrilo-metodskí učeníci, boli aj odtiaľ vyhnaní.[44]

[39] Súčasne bol za biskupa do Nitry vysvätený exponent Východofranskej ríše Wiching, ktorý bol podriadený Metodovi ako jeho sufragán. MARSINA, R. Zápas o používanie slovanského jazyka v liturgii na Veľkej Morave. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Martina Lukáčová – Martin Husár – Ivanič Peter – Hetényi Martin. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, p. 107.

[40] *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964, p. 364.

[41] KUČERA, M. *Postavy veľkomoravskej histórie*. Martin : Osveta, 1986, pp. 188-190.

[42] BAGIN, A. *Apoštolové Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*. Praha : Česká katolická charita, 1982, p. 105; LACKO, M. *Svätí Cyril a Metod. Siedme vydanie*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, p. 193.

[43] Podľa publikácie: Život Klimenta podľa Theofylakta Ochridského. In *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov.* Andrej Škoviera. Bratislava : PostScriptum, 2013, pp. 97-136. Škoviera preberá preklad Jána Stanislava.

[44] Vyhnanie učeníkov drasticky zasiahlo do pomerov na Veľkej Morave. Paradoxne však spôsobilo rozšírenie cyrilo-metodského diela a kultúry a liturgie k balkánskym slovanským národom a nakoniec aj do Kyjevskej Rusi. ŠAFIN, J. Život svätého Klimenta Ochridského a jeho význam pre poznanie cyrilometodského dedičstva. In *Historia Ecclessiastica*, ISSN 1338-4341, 2017, Vol. VIII, Iss. 1, p. 8.

Indície nehmotného a hmotného charakteru

Na záver sa zamyslime nad otázkou, či cyrilometodská, alebo neskôr Metodova činnosť v Panónii zanechala dajaké stopy či už v nehmotnej, alebo hmotnej podobe. Zámerne vylúčime taký archeologický materiál, ako sú šperky, garnitúry, či iné podobné predmety, ktoré avizujú príbuznosť s produkciou na Veľkej Morave,[45] keďže môže ísť o výsledok všeobecnej obľuby istej produkcie, obchodnej výmeny, vzájomného ovplyvňovania výrobcov, a pod. A ak, tak to svedčí o hospodárskych, etnických, alebo aj politických väzbách a nie o činnosti misie solúnskych bratov. Podobne starobylé slovanské preduhorské názvy lokalít, osád, či iných geografických útvarov v dnešnom Maďarsku sú hlavne výsledkom skutočnosti, že Panóniu obývali aj príslušníci slovanského etnika, spríbuznení s obyvateľstvom Nitrianska a Moravy.[46] Preto je potrebné skúmať špecifické skutočnosti, ktoré môžu byť rezídiom cirkevno-správnej, liturgickej, alebo literárnej pozostalosti po slovanských vierozvestcoch Konštantínovi a Metodovi.

R. Bača nedávno poukázal na lokálne názvy „Dušniky", ktoré sa vyskytujú na Morave, západnom Slovensku i v Zadunajsku. Ide o preklad gréckeho slova „psycharim" a podľa odborníkov sú dokladom formy byzantskej cirkevnej praxe a umožňujú predpokladať vplyv cyrilometodskej misie počas niekoľkomesačného pobytu u Koceľa v roku 867, alebo neskôr arcibiskupa Metoda. Práve Metod, ako právne vzdelaný, či už v roku 867, alebo neskôr, bol zrejme tvorcom právnych noriem aj pre vznik takýchto dedín. Tým sa dá vysvetliť výskyt týchto starobylých názvov v dnešnom Maďarsku.[47] Dušníci boli nevoľníci, sluhovia – prepustení *pôvodným pánom a daní k dispozícii cirkevnému panstvu. Názov „Dušníky" sa vyskytuje len u západných Slovanov a hoci sa tento spoločenský status vyskytuje i inde v Európe, pod uvedeným názvom sa používa výlučne* na území Slovenska, Uhorska a Česka. V Zadunajsku majú pomaďarčenú formu „Dusnak".[48]

Inou otázkou je, či sa vplyv solúnskych bratov prejavil v sakrálnej architektúre. Boli to Byzantínci a byzantská liturgia mala konkrétne priestorové nároky, rovnako ako aj isté obľúbené tvary a prvky, ktoré sa pre ňu stali typickými. Zo spisu Conv vieme, že Pribina a neskôr Koceľ, na svojom domíniu postavili 31 kostolov.[49] Archeologicky sú dnes známe v okolí Zalaváru na južnom cípe Blatenského jazera

[45] SZÖKE, Béla M. Panonien in der Karolingerzeit. Bemerkungen zur Chronologie des frühmittelalterlichem Fundmaterials. In *Frühmittelalterarchäologie in der Steiermark. Beiträge eines Fachgesprächs anlässlich des. 65 Geburtstags von Diether Kramer*. Graz : Landesmuseum Joanneum, 2008, p. 47. Szöke považuje podobnosť šperkovej produkcie veľkomoravskej a zalavárskej za paralelné javy.

[46] M. Lysý predpokladá, že práve Metodov mandát na Veľkej Morave aj v Panónii spôsobil u jeho učeníkov ideu „slovanských krajín". LYSÝ, Miroslav. Slovania arcibiskupa Metoda na Morave a v Panónii. In *Konštantínove listy/Constantines letters,* ISSN 1357-8740, 2018, Vol. 11, Iss. 1, p. 47.

[47] Súhrnne: BAČA, R. K patrocíniu kostola sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. *In Slovenská archeológia,* ISSN 1335-0102, 2016, roč. LXIV, č. 1, pp. 155-156. Tam aj ďalšia literatúra. Maďarskí historici služobný charakter týchto lokalít akceptujú, ale ich spojitosť s cyrilometodskou misiou neuvažujú.

[48] STANISLAV, J. *Slovenský juh v stredoveku II*. Bratislava : Národné literárne centrum, 2004, pp. 144-145.

[49] *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964, pp. 87-91.

štyri nálezy zvyškov sakrálnych stavieb a Kostol Panny Márie (súkromný kostol Pribinu, jeho rodiny a najbližších) je zachytený na kresbe Giulia Thurka z roku 1569.[50] Najväčším bol Kostol sv. Hadriána, trojloďová stavba s rozsiahlou predsieňou a ambulantóriom, ktorú realizovali stavitelia zo Salzburgu.[51] Blízko nej sa našli zvyšky kolovej drevenej stavby s bočnou prístavbou. Identifikuje sa s krstným Kostolom sv. Jána Krstiteľa.[52] Trojloďová bazilika *s vnútornými apsidami v lokalite Zalavár – Réceskút bola predmetom mnohých diskusií*.[53] Posledným je kostol *v lokalite Zalaszabar – Borjúállás. Bol* drevenej konštrukcie *s rovným záverom*, v interiéri však obsahuje kamenné základy predoltárnej priečky.[54] Ak si uvedomíme počet 31 písomne zachytených kostolov, tak tento počet 4 – 5 známych stavieb (pričom niektoré sa nepovažujú za zahrnuté do *Conv*) je zlomkovitý a na jeho základe nie je možné vysloviť názor o prevažujúcom charaktere týchto kostolov. Je však možné, že viaceré z týchto stavieb, alebo ich časti, boli integrované do mladších substancií a ako ich časti (napr. fragmenty múrov a pod.), existujú stále.

Vzhľadom na skutočnosť, že Pribinovo a neskôr Koceľovo panstvo bolo pod patronáciou Salzburgu, musíme, samozrejme, *očakávať tvarové a dispozičné riešenia karolínskej architektúry. Tejto charakteristike* sa síce na prvý pohľad vymyká spomenutá bazilika, keďže pri nej autori poukazujú na adriatické vplyvy, hlavne z dôvodu rytmizovania stien príporami, ale aj z dôvodu vnútorného trojapsidového záveru bez vonkajšieho prejavu.[55] Treba však poznamenať, že trojapsidálne dispozície podobného charakteru poznáme aj z franskej proveniencie (napríklad karolínske kostoly v Mistail a Dissentis).[56] Všetky v *Conv* zaznamenané kostoly vznikli pred príchodom cyrilo-metodskej misie na Veľkú Moravu. Otázka skôr stojí tak, či jestvujúce kostoly nemohli byť sekundárne upravené pre potreby východnej liturgie, k čomu hypoteticky mohlo prísť v období Metodovho pôsobenia. Treba však súčasne povedať, že presná forma liturgie, ktorú aplikovali na Veľ-

[50] SZÖKE, Béla M. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. In *Anteus. Communicationes ex Instituto Archaeologico Academiae Scientiarum Hungaricae*, ISSN 0238-0218, 2010, Vol. 31-32, , p. 20.

[51] SZAKÁCS, Zsolt B. The ambulatory of Zalavár. In *Hortus Artium Medievalium*, ISSN 1330-7274, 2009, Vol. 15. Iss. 1, pp. 161-170.

[52] SZÖKE, Béla M. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. In *Anteus. Communicationes ex Instituto Archaeologico Academiae Scientiarum Hungaricae*, ISSN 0238-0218, 2010, Vol. 31-32, , pp 21-22.

[53] Na jej mieste sa predpokladala nezachovaná drevená stavba z 1. polovice 9. stor. a následne drevo-kamenná z 2. pol. 9. stor., pričom celokamenná bazilika sa posúvala do 11. stor. Súčasný bádateľ v lokalite B. M. Szöke považuje baziliku za vlastnícky kostol šľachticov z Pribinovho okolia a zastáva presvedčenie, že sa nedá stotožniť so žiadnym z 31 v *Conv* menovaných kostolov. SZÖKE, Béla M. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. In *Antaeus, Communicationes ex Instituto Archaeologico Academiae Scientiarum Hungaricae,* ISSN 0238-0218, 2011, Vol. 31-32. p. 33.

[54] Szöke udáva možné stotožnenie s kostolom veľmoža Witemíra zo spisu *Conv*, čo však berie s istou rezervou. SZÖKE, Béla M. *Antaeus, Communicationes ex Instituto Archaeologico Academiae Scientiarum Hungaricae,* ISSN 0238-0218, 2011, Vol. 31-32. pp. 33-34.

[55] ILLÁŠ, M. Adriatický pôvod niektorých predrománskych kostolov v strednom Podunajsku. In *ARS*, ISSN 0044-9008, 2011, roč. 44, č. 1, p. 255.

[56] BOTEK A. Veľkomoravská bazilika na Bratislavskom hrade. In *Verbum historiae,* ISSN 1339-4053, 2014, roč. 2, č. 1, pp. 7-34.; BOTEK A. *Veľkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období*. Bratislava : Post Scriptum, 2014, s. 74-75.

kej Morave Konštantín a Metod nám nie je úplne jasná. V prvom období do roku 867 to iste bola byzantská liturgia a v nej vyškolili svojich *učeníkov*, zrejme aj tých, ktorých im poskytol Koceľ. Po rímskych udalostiach to až také jednoznačné nie je, resp. je možné, že Metod v rámci svojich učeníkov aplikoval východnú aj západnú – latinskú formu.[57] Na Veľkej Morave existuje niekoľko zásahov do predcyrilometodských objektov, v ktorých odborníci vidia prejav byzantských špecifík (napr. úpravy kostola v lokalite Špitálky v Starom Městě[58]). Z uvedeného počtu architektúr, ktoré prichádzajú do úvahy, by sme hypoteticky mohli kamennú predoltárnu priečku v drevenom kostole v Zalaszabare vysvetliť aj ako templon – predchodcu ikonostasu, ktorý už vtedy bol typický pre byzantskú liturgiu. Bol by to nateraz jediný prípad v Blatenskej Panónii, ktorý by sa za istých okolností mohol vnímať ako svedectvo cyrilometodského vplyvu.

V *lokalite Zalavár – Vársziget sa v roku 2005 a 2009 našli dva keramické úlomky* nádob so zvyškami hlaholského písma. Na prvom z nich sa identifikovalo písmeno „i", na druhom „o, i, a (alebo znak kríža) a ďalšie ťažko identifikovateľné (f?, y?). Ide o písmená zhotovené tzv. oblou hlaholikou.[59] Uvedené nálezy sú jednoznačným dokladom činnosti cyrilometodskej misie. S najväčšou pravdepodobnosťou vznikli v dobe, keď Konštantín a Metod v roku 867 strávili asi pol roka u Koceľa a vyškolili na jeho žiadosť asi päťdesiat učeníkov. Účel nálezu je otázny. Pravdepodobne nejde o zvyšky učebnej tabuľky, kam si žiaci zaznačovali písmená – na to slúžili voskové doštičky alebo tabuľky z čerstvej hliny, ktoré umožňovali viacnásobné stieranie znakov. Pravdepodobne šlo o súkromnú cvičnú prácu, kde si učeník preopakovával litery rytím do steny zhotovovanej nádoby – možno aj ako dekoráciu. Môže ísť aj o iný pôvod, každopádne je to hmotný doklad pôsobenia byzantskej cyrilometodskej misie a ňou formovanej slovienskej kultúry v oblasti Panónie – teda mimo bezprostredného centra ich ťažiskovej činnosti na Veľkej Moravy.

Záver

Cyrilometodská misia smerovala prioritne na územie Veľkej Moravy, ale solúnski bratia vytvorili oveľa širší koncept, ktorým chceli vytvoriť zo slovanských národov svojbytnú kultúrnu entitu s *dôležitým miestom v európskom priestore. Zjednocujúcim činiteľom mala byť kresťanská viera, kultúrny jazyk, uplatňovaný i v liturgii a písomníctvo. V* bezprostrednom južnom susedstve sa nachádzala Panónia, osídlená aj slovanských elementom a s vlastným slovanským „kniežat-

[57] Na Veľkej Morave sa staroslovienský jazyk používal i *v* liturgii latinskej, čoho dôkazom je list pápeža Jána VIII. Svätoplukovi *Industriae tuae z júna 880, kde píše, že* Evanjelium *a novozákonné epištoly sa majú „najprv čítať* latinsky". *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964, p. 192. Dokonca viacerí autori predpokladajú aj akúsi „synkretickú formu" liturgie.

[58] ILLÁŠ, M. Kritický pohľad na vplyv byzantskej architektúry na sakrálnu architektúru Veľkej Moravy. In *Cyrilometodská tradícia ako spájajúci fenomén.* Róbert Letz – Viliam Judák. Nitra : Gorazd, n.f., 2020, p. 265.

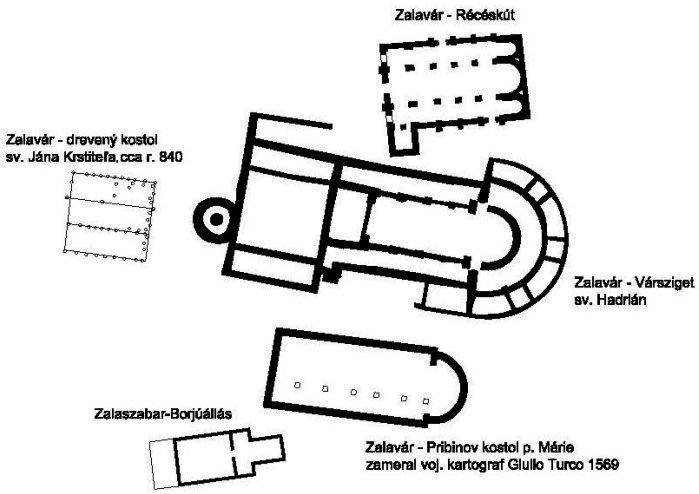
[59] SZÖKE, Béla M. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. In *Antaeus, Communicationes ex Instituto Archaeologico Academiae Scientiarum Hungaricae,* ISSN 0238-0218, 2011, Vol. 31-32, pp. 48-49.

stvom", vytvoreným Východofranskou ríšou na účely nárazníkového ochranného územia. V uvedenom období stál na jeho čele Koceľ, syn niekdajšieho nitrianskeho kniežaťa Pribinu. Koceľ činnosť misie starostlivo sledoval, lebo tu vybadal možnosť cirkevného, ale výhľadovo i mocenského osamostatnenia sa od franskej závislosti.

Územím Panónie viedli dobové diaľkové cesty. Solúnski bratia Panóniou prechádzali pri ceste na Veľkú Moravu v roku 863 a v roku 867 do Ríma, kedy sa na Koceľovo pozvanie u neho dlhšie zdržali a vyučili tu „do päťdesiat" *učeníkov. Metod sa stal* v roku 869 z Koceľovej iniciatívy panónskym (arci)biskupom a ujal sa v nej cirkevnej správy. V rokoch 870 – 873 bol internovaný v Bavorsku a po svojom prepustení pôsobil na Veľkej Morave. Panóniou cestoval ešte v roku 880 do Ríma a 881 do Byzancie. Pôsobiť v nej voľnejšie mohol od roku 883, kedy ju mocensky anektoval Svätopluk. Z uvedených historických súvislostí je zrejmé, že činnosť solúnskych bratov sa v určitej forme uplatňovala aj v Panónii, hoci jej intenzita závisela od momentálnej mocenskej situácie. S ohľadom na vyššie spomenuté súvislosti môžeme jej stopy hľadať v hmotných i nehmotných pamiatkach. Vylúčili sme šperkovú a podobnú produkciu, keďže jej podobnosť nie je bezpodmienečne výsledkom byzantskej misie, ale iných vzťahových mechanizmov. Rovnako nereflektujeme ani slovanské názvy osád, či iných geografických reálií. Zdá sa, že takýmto rezíduom môžu byť starobylé názvy osád typu „Dušníky", nachádzajúce sa v Zátisí a odzrkadľujúce špecifické podmienky cirkevno-služobného práva. Z hmotných dokladov by hypoteticky mohli pozostatkom cyrilometodskej praxe byť základy kamennej predoltárnej priečky inak dreveného kostola v Zalaszabare, čo by sme mohli interpretovať ako zvyšky po templone (predchodca ikonostasu), ktorý bol typickým prvkom byzantskej liturgie. Predošlé príklady sú v rovine hypotetickej, existuje však aj evidentný doklad staroslovienskeho písomníctva – fragmenty hlaholských písmen na dvoch hlinených črepoch. Sú to súčasne najstaršie hmotné hlaholské pamiatky.

Zoznam skratiek

Conv	Conversio Bagoariorum et Carantanorum/O obrátení Bavorov a Korutáncov
ŽKl	Život Klimenta od Theofylakta (aj Bulharská legenda)
ŽK	Život Konštantína
ŽM	Život Metoda



Pribinove a Koceľove kostoly pri Blatenskom jazere. Zdroj: BOTEK Andrej. *Veľkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období*. Bratislava : Post Scriptum, 2014. Autor: Róbert Erdélyi.



Kostol v lokalite Zalaszabar – Borjúállás s predoltárnou priečkou. Zdroj: SZÖKE, Béla, Miklós. *Antaeus.* ISSN 0238-0218, 2011, Vol. 31 – 32.



Črep so zvyškom hlaholského písma. Zdroj : https://www.slovenske-zahranicie.sk/sk/krajania-informuju/327/zalavar-vs-blatnohrad-na-pis-ako-svedectvo

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

SYMBOLY JUBILEJNÉHO ROKA AKO POZÝVAJÚCE ZNAMENIA KU KOMPLEXNÉMU ROZVOJU ČLOVEKA POSTMODERNEJ DOBY HISTORICKO-TEOLOGICKÁ KERYGMATICKÁ ŠTÚDIA

Viliam JUDÁK – Ľubomír HLAD – Anton ĎATELINKA – Viliam ZEMANČÍK

Symbols of the jubilee year as inviting signs to the complex development of man in the postmodern age. A historical-theological kerygmatic study

The phenomenon of the Jubilee Year appears in the life of the Church with the regularity of several decades, or at exceptional points in her life as a means of spiritual celebration for man in his multidimensional reality of existence. In the course of the days, the moment of solemnity and celebration is important for man. The uniqueness of the Jewish Jubilee years has been translated in Christian understanding into the spiritual plane of man's reconciliation with God and man with man. The Holy Door is the most important symbol of the transition from the profane and mundane way of life to the glorious encounter with the reality of heaven. Rome, where the main holy doors are located, has been from ancient times the destination of pilgrims professing their Christian faith precisely at the tombs of the Apostles.
Keywords: *Jubilee year, Rome, Christian pilgrimage, Holy door, Confession of the faith.*

1. Úvod

Cieľom štúdie je s ohľadom na pretrvávajúci trend slabnutia ortodoxnej viery a zároveň silnejúceho záujmu o subjektívne prežívané a tvorené náboženstvo, prostredníctvom porovnania prvkov postmodernej mentality a teologicko-spirituálneho významu ťažiskových symbolov jubilejných rokov, potvrdiť alebo vyvrátiť tézu o jubilejnom roku 2025 ako o vhodnom prostriedku novej evanjelizácie za účelom konverzie, obnovy viery a komplexného rozvoja človeka i celej ľudskej rodiny. Štúdia sa v prvej časti zaoberá hlavnými „znameniami" jubilejných rokov odhaliac tak ich teologickú, duchovnú a morálnu dimenziu, zrkadliacu esenciu katolicizmu, tvoriacu smer a obsah očakávanej konverzie. Vychádzajúc z naznačenej (predchádzajúcej) analýzy text štúdie načrtne spojnice ťažiskových (duchovno-morálnych) aspektov jubilejných rokov s prevládajúcou postmodernou mentalitou stojacou na istej špecifickej antropológii, v snahe kerygmaticky sprístupniť presvedčenie o spásnom – t. j. človeka komplexne rozvíjajúcom – význame jubilejných rokov. Váhu daných tvrdení dosvedčia odkazy na známe i menej známe historické reálie jubilejných rokov, v ktorých pri všetkej výrazovej pestrosti je ťažiskovým rozmer pokánia, obrátenia, konverzie, zmierenia, nájdenia cesty a cieľa, nového začlenenia do komunity, preklenutie samoty a subjektivizmu. Takto sa štúdia, vo svetle dejín a teológie, pokúša formulovať odpoveď na jednoduchú a zároveň trvalo aktuálnu otázku o zmysle jubilejného roka 2025.

2. Symboly spojené so slávením jubilejných rokov.

Jubilejné roky je, spolu s R. Fisichellom, vhodné zasadiť do kontextu znamení a symbolov. Samotný jubilejný rok je v celej svojej štruktúre slávenia náboženským znamením: „Jubilejný rok sa nevymyká z tejto logiky. Pretože je momentom osobitnej milosti, ktorá je poskytovaná veriacim, aby rozjímali o existencii viery a o tajomstve odpustenia a zmierenia, aj on musí vyjadriť svoju hlbšiu pravdu prostredníctvom znamení."[1]

Jubilejný rok, podobne ako každé spásno-dejinné znamenie (zmluva, dejiny, stvorenie, človek, prorocké znamenia, znamenie Ježiša), pozýva k tomu, aby adresát, s ktorým znamenie komunikuje, objavil a pochopil, čo je v znamení skryté – implicitné, aby nasmeroval myseľ a uvažovanie na odhalenie hĺbky, ktorú v sebe ono obsahuje. Sobota, v ktorej Boh odpočíval od svojich diel, ktoré vykonal, bola prvým znamením výnimočnosti a zvláštneho času slávnostnosti.[2]

V sumárnom vyjadrení je každý jubilejný rok znamením Pánovej milosti a jeho reč – podobne ako v prípade sviatostného znamenia, ktorého reč je evokatívna, konvokatívna, provokatívna, indikatívna, performatívna – sleduje tie isté ciele. Konkrétne to znamená, že nechce primárne argumentovať a presviedčať, ale chce evokovať – sprítomniť naznačenú milostivú skutočnosť, chce sa prihovárať srdcu a vôli človeka, chce umožniť stretnutie s Bohom a s jeho spásnou ponukou a nakoniec chce preniknúť životom človeka a napomôcť jeho zmene.[3] Pod zmenou je správne chápať nasledovné skutočnosti: odvážny úkon pokory uznať chyby a obrátenie; svätosť ako rozídenie sa so svetom, ktorému vládne zlý duch a klaňanie sa jedinému a prvému Bohu; vydávanie svedectva o pravde evanjelia; zakúsenie Otcovho objatia, radosti z odpustenia a zmena mentality staršieho brata z evanjeliového podobenstva, ktorý sa vzpieral zúčastniť sa oslavy (porov. Lk 15, 25 – 30); aktívnu účasť na Eucharistii Cirkvi, do ktorej – ako do kolísky Mária vkladá Ježiša a ponecháva ho k adorácii a kontemplácii všetkých národov; lásku, ktorá otvára oči pre potreby tých, čo žijú na okraji spoločnosti, ktorá dokáže tvoriť novú kultúru solidárnosti a medzinárodnej spolupráce a umožňuje prekročiť logiku subjektivizmu – ako nebezpečnej formy života podrývajúcu vieru a kvalitu svedectva; zakorenenie sa v svedectve mučeníkov a chrániť ich pamiatku vlastným životom.[4]

Toto všetko a, pochopiteľne, oveľa viac – čo bude v príslušnej časti výkladu explikované – je obsiahnuté v špecifických znameniach a symbolických úkonoch spojených so slávením jubilejného roka. Medzi hlavné znamenia jubilejného roka patria: slávnosť – slávenie, otváranie svätej brány, Rím, putovanie či vyznanie symbolu viery.

---

1 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 24.

2 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 30; ROUBALOVA, M. – MATURKANIČ, P. – BURSOVA, J. – KONDRLA, P. – ZIMNY, J. Shabbat as a projection of freedom in Tanakh and rabinic Judaism. In. *XLinguae* 15(1), 2022, s. 148-159.

3 BOFF, L. *Sacramenti della vita*. Roma : Borla, 1985, s. 12-14.

4 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 31-34.

3. Slávenie a slávnosť ako znamenie

Dejiny náboženstiev sú svedectvom ľudskej percepcie posvätna a transcendenta, čo konštituuje posvätný priestor i čas, s čím na rovine hmatateľnej korešponduje chrám a slávnosť. So slávnosťou, ako prostriedkom udržiavania živej pamiatky na udalosti spásy, súvisí aj isté slávnostné naladenie a umenie slávenia (*ars celebrandi*). Jeden z kľúčových biblických textov, o ktorý sa idea jubilejných rokov opiera, je svedectvom nielen obsahu, ale tiež formy slávenia:

Počítaj aj sedem ročných týždňov, sedemkrát sedem rokov, takže čas siedmich ročných týždňov bude činiť štyridsaťdeväť rokov. Potom na desiaty deň v siedmom mesiaci budete trúbiť na zvučnom rohu; v Deň zmierenia budú zaznievať trúby po celej krajine. Päťdesiaty rok zasväťte! Ohláste slobodu pre všetkých obyvateľov krajiny! Má to byť pre nich jubilejný (milostivý) rok. Vtedy každý dostane do vlastníctva svoj majetok a každý sa vráti k svojmu rodu. Päťdesiaty rok je pre vás jubilejným rokom. Vtedy nebudete siať ani žať, čo narastie po žatve, ani nebudete oberať vinič, ktorý ste neorezali. Je to jubilejný rok, pamätný čas pre vás. Len to, čo sa samo urodí, budete jesť priamo z poľa. V takom jubilejnom roku každý z vás dostane do vlastníctva svoj majetok (Lv 25, 8 – 13; por. Ex 21, 2; 23, 10; Dt 15, 1).

Hoci text na prvý pohľad podčiarkuje sociálnu a jurisdikčnú dimenziu jubilejného roka, nemenej významná je zmienka o tom, že sabatický rok je rokom oddychu nielen zeme, ale tiež človeka, veď „tak ako si Pán odpočinul na siedmy deň, tak aj zem, zvieratá, všetko tvorstvo a človek si budú musieť odpočinúť a to by malo byť prospešným pre rozjímanie o Božom stvoriteľskom pôsobení."[5]

Dejiny židovských jubilejných rokov nám poukazujú na fakt, že zatiaľ čo z hľadiska náboženského sa vyvolený národ úplne snažil primknúť k Bohu, z pohľadu právneho a morálneho išlo o všeobecné oslobodenie všetkého a všetkých. V tomto roku každý Izraelita sa znova navracal do zeme svojich predkov, ak ju predtým predal, resp. stratil slobodu v práci pre iného. Inštitúcia jubilejného roku každých 50 rokov bola pre Židov príležitosťou na vytvorenie opätovného súladu sociálnej rovnosti a pokory voči stvoreniu a Stvoriteľovi. Je zaujímavým fakt, že zatiaľ čo sabatické roky sa slávili pravidelne až do roku 70 po Kr., keď bol zničený Jeruzalemský chrám, o slávení jubilejných rokov je iba niekoľko zmienok, a to pred babylonským zajatím Izraelitov. Po babylonskom zajatí sa biblické texty viac nezmieňujú o slávení jubilejných rokov. Zostáva však jasným fakt, že inštitúcia jubilejného roku bola medzi židmi vnímaná ako rok radosti, rok výnimočný, rok svätý. Oznámenie jubilejného roku sa dialo v prvý deň prvého mesiaca civilného roku prostredníctvom kňazov, ktorí trúbili na typický baraní roh, hebrejsky nazývaný *Jobel.* Práve z tohto pomenovania etymologicky pochádza názov *Jubileum*.[6]

Ideu jubilejného roka prejavil, aj keď v novom duchu, Ježiš Kristus na samom začiatku svojho verejného pôsobenia. V nazaretskej synagóge čítal zo zvitku proroka Izaiáša, vysvetľujúc, že on bol poslaný, „aby hlásal evanjelium chudobným

[5] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 12.

[6] GLIGORA, F. – CATANZARO, B. *Il Giubileo. Segni, simboli, riti*. Roma : Armando editore, 2015, s. 9-10.

... a ohlásiť Pánov milostivý rok" (porov. Lk 4, 16 – 21). Preto sa v Cirkvi význam jubilea chápe symbolicky, v duchovnom a náboženskom zmysle, a spája sa s „vykúpením z hriechov", „všeobecným odpustením", „plnomocnými odpustkami", ktoré najvyššia hlava Cirkvi mimoriadne udeľuje veriacim za určitých podmienok. Jubileum ponúka veriacim možnosť získať plnomocné odpustky pre seba alebo pre zosnulých. Má to byť rok zmierenia a obrátenia, solidarity a oddanosti spravodlivosti v službe Bohu a svojim bratom a sestrám.

Preto aj kresťanské jubilejné roky, od prvého vyhlásenia v roku 1300, sú svedectvom, že ide o rok naplnený mnohorakými formami slávenia Trojsvätého Boha, posväcujúceho každú pozemskú skutočnosť.[7]

Ak R. Fisichella v kontexte úvah o hodnote svätého roka hovorí, že „svätý rok chce zdôrazniť zmysel Božej spásonosnej prítomnosti v našich dejinách a podnecuje nás k tomu, aby sme overili, akým spôsobom sa môže realizovať nová evanjelizácia,"[8] tak je možné konštatovať, že je to práve duch slávnosti a slávenie, ktoré je fundamentálnym novo-evanjelizačným prostriedkom. Postmoderný človek – napriek svojej obnovenej religióznosti – je totiž stále človekom definovaným spojením *homo faber*, o ktorom detailne hovorí J. Ratzinger.[9] Zrejmým následkom pomenovaného antropologického omylu je vznik utilitaristickej mentality, prejavujúcej sa okrem iného stratou schopnosti autentického slávenia a uchvátenia, nielen liturgického, ale aj jednoduchého ľudského.[10]

4. Svätá brána

Otvorenie Svätej brány je možné považovať za najslávnostnejší akt, ktorý podľa kolektívnej predstavy zahŕňa v sebe celý svätý rok.[11] Zo štúdia prameňov vyplýva, že prvá výslovná zmienka o Svätej bráne je z roku 1432 a zdá sa, že tradícia prechodu Svätou bránou sa začala počínajúc v poradí druhým Jubileom. V súvislosti s otváraním Svätej brány je vhodné uviesť niekoľko historických zaujímavostí.

Príznačným úkonom v predvečer Veľkého jubilea je otvorenie Svätej brány. Začiatok Svätého roka sa zhoduje práve s touto slávnosťou. Svätá brána stojí vpravo od hlavnej brány každej z troch rímskych bazilík: sv. Petra, sv. Pavla za hradbami, sv. Jána v Lateráne, zatiaľ čo v Bazilike Santa Maria Maggiore je vľavo. Svätá

---

7 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 13.

8 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 59.

9 Fakticky práve v tomto antropologickom predĺžení [materialistického] ontologického princípu (ktorý považuje každú matériu za jednoduchý materiál pre ľudskú prácu) spočíva pravé jadro herézy: v redukovaní človeka na *homo faber*, ktorý nemá nič dočinenia s vecami takými, aké ony sú samé v sebe, ale len s takými vecami, za aké ich pokladá, čiže za niečo, čo slúži práci; tej práci, ktorej človek sám sa stal jej funkcionárom/vykonávateľom. Týmto sa stráca perspektíva symbolizmu ako aj schopnosť človeka vytušiť/cítiť/vnímať (intravedere) večnosť. Človek je uzavretý do sveta svojej práce a jediná jeho nádej je, že budúce generácie snáď budú môcť nájsť prijateľnejšie pracovné podmienky, než aké boli tie jeho, ak sa bude o ich vytvorenie dostatočne usilovať. To je však veľmi skromná útecha pre existenciu, ktorá sa stala úbohou a stiesnenou.
RATZINGER, J. *Il fondamento sacramentale dell´esistenza cristiana*. Brescia : Queriniana, 2005, s. 239.

10 GUARDINI, R. *Lo spirito della liturgia. I santi segni*. Brescia : Queriniana, 2000, s. 73-76

11 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 60.

brána sa otvorí obvykle v predvečer Vianoc pred nadchádzajúcim jubilejným rokom. Po uplynutí jubilejného roka sa zamuruje. V Bazilike sv. Petra obrad zvyčajne vykonáva pápež osobne, v ostatných bazilikách kardináli poverení pápežom.

Nie sú známe normy, ktoré sa v predtým dodržiavali pri otváracom obrade, keďže po prvýkrát sa Svätá brána, ako sme už spomenuli, otvárala slávnostne v Lateránskej bazilike r. 1423. To sa dialo za zvláštnych okolností, keďže kvôli vojnovým nepokojom, ktoré zabránili biskupom prísť do Ríma, sa predpokladá, že Svätú bránu Baziliky sv. Petra pri tejto príležitosti otvoril sám pápež Martin V. na Vianoce 1422. Jedna dobová kronika uvádza, že pápež „dal otvoriť Svätú bránu v Bazilike sv. Jána v Lateráne."[12] Bola to prvá zmienka o svätej bráne v súvislosti s Jubilejným rokom.

Ceremónia otvárania svätej brány bola ešte v tom storočí upravená, a to konkrétne od Vianoc 1499 v presnom rituáli, ktorý špeciálne pre toto slávenie zostavil ceremoniár Giovanni Burcardo. Až na malé odchýlky sa tento obrad zachovával až do dvadsiateho storočia: pápež udrel trikrát kladivom, aké používajú murári, ale vyrobeným zo striebra a slonoviny. Časť múru uprostred sa zrútila, a potom murári pokračovali v jej búraní zvnútra, zatiaľ čo pápež čakal sediac na tróne.

Od roku 1500 do roku 1975 boli sväté dvere štyroch rímskych bazilík z vonkajšej strany uzavreté múrom, nie dverami. V dôsledku toho sa v okamihu otvorenia namiesto dverí búral múr: pápež časť múru rozobral a murári potom dokončili práce na jeho zbúraní. Ešte stále máme v živej pamäti pocit úzkosti, keď počas otvárania Svätých dverí na Štedrý večer 1974 padali úlomky cementu len niekoľko centimetrov od pápeža Pavla VI. V súčasnosti sa múr svätých brán na štyroch rímskych bazilikách nachádza z vnútornej strany baziliky a je odstránený pred otvorením, a toto odstraňovanie múra už viac nie je súčasťou obradu otvárania svätej brány.

Kladivo zo vzácneho materiálu, použité pri otváraní brány, symbolizuje silu modlitby a pokánia, nástrojov, ktoré otvárajú bránu Božej spravodlivosti a odpustenia. Pápež pri otváraní brány intonoval hymnus *„Aperite mihi portas Iustitiae"* (Otvorte mi brány spravodlivosti) a speváci, ktorí predstavujú celé ľudstvo, radostne odpovedali: *„Iusti intrabunt per eam"* (Spravodliví vstupujú cez ňu).

Prechod svätou bránou vykonával pápež Alexander VI. (1500) so sviecou v ruke, pričom od nasledujúceho Svätého roku s Klementom VII. (1525) sa začal používať procesiový kríž, ktorý sa zachoval dodnes, a kladivo bolo vždy zo zlata alebo pozláteného striebra. Od roku 1650 je zdokumentované používanie prístrojov na odstránenie celej steny. Zaslúžil sa o to vynálezca Gian Lorenzo Bernini.

Obrad zatvárania svätej brány, na ktorý sa používali nástroje, ako murárska lyžica a strieborné vedro, mal tiež svoje čaro. Pápež alebo kardinál položil prvé tri tehly, pozlátené alebo postriebrené, s reliéfnym pápežským erbom, s vápnom a tiež umiestnil schránku, v ktorej sú zvyčajne umiestnené pamätné medaily a mince vydané počas jubilea. Na tehlách z posledných jubileí je v strede reliéfne vyobrazený erb *Reverenda Fabbrica di San Pietro* (Inštitúcia technického zabez-

[12] GLIGORA, F. - CATANZARO, B. *Storia dei Papi e degli Antipapi.* Castelfranco Veneto : Panda Edizioni, 1989, s. 1215.

pečenia Baziliky sv. Petra) s prekríženými kľúčmi, tiarou a iniciálami R. F. S. P. spolu s označením Svätého roka a niekedy aj pece, v ktorej boli vypálené. Táto schránka je stále súčasťou svätých brán až do dnešných dní.

V širšom slova zmysle je brána zobrazovaná ako „Alfa života", alebo „*Ianua coeli*", vstup do raja, a pripodobňuje sa otvorenej rane na Kristovom boku, ako píše M. Honorati v roku 1649: „... brána toho posvätného boku bola pripravená a utvorená... my kresťania musíme samých seba vidieť ako tieto brány sfarbené krvou mystického baránka Krista, skrze ktorého sme boli vyslobodení z tlamy pekla."[13]

Bohatý obrad otvárania Svätej brány súvisí nepochybne s tým, že brána má v biblickom zjavení mimoriadnu symbolickú hodnotu, ktorú poodhaľujú slová Žalmu 118 vyslovované pápežom pri obrade klopania na bránu: „Otvorte mi brány spravodlivosti" (Ž 118, 19). Hoci text a kontext žalmu umožňuje rozličné interpretácie,[14] za najvýznamnejšiu je potrebné považovať interpretáciu kristologickú. Ona sa zakladá na texte Jánovho evanjelia, kde Ježiš hovoriac o dobrom pastierovi vyhlasuje: „Ja som brána k ovciam" (Jn 10, 7). V tejto súvislosti R. Fisichella uvádza, že odkaz na bránu treba chápať na základe tejto identifikácie (Ježiša – dobrého pastiera s bránou k ovciam). To, čo z obrazu v prvom rade vyplýva, je zistenie, že Ježiš je opravdivým ohlasovateľom Otca, a teda jediným Spasiteľom. Ježišova absolútnosť v tejto oblasti stavia stranou akéhokoľvek konkurenta. Všetci tí, ktorí v minulosti, a aj dnes vystupujú ako spasitelia človeka, noví mesiáši, ktorí prišli z ničoho, narazia so svojím nárokom na osobu opravdivého pastiera. Cesta zjavenia, ktorá nás uvádza do pravého poznania otcovskej tváre Boha, sa môže uskutočniť iba prostredníctvom Ježiša; preto on je „bránou". Ovečky môžu mať jediný prístup do ohrady a ten sa stotožňuje s jeho osobou. Je teda jediný nositeľ spásy: Ježiš Kristus.[15]

Keďže klopanie na bránu a jej otvorenie odkazuje na Krista, ktorý je vstupnou „bránou" k Otcovi, a teda jedinou a absolútnou cestou k spáse, je tento obrad – v zmysle *lex orandi, lex credendi, lex vivendi* – indikátorom duchovnej cesty kresťana sláviaceho svätý rok. Pozvanie k pevnej viere, že v tajomstve Ježiša Krista, vteleného Božieho Syna, sa zjavila plnosť božskej pravdy,[16] že len zjavenie Ježiša Krista vnáša do našich dejín všeobecnú a poslednú pravdu, ktorá vyzýva rozum človeka, aby sa nikdy nezastavil,[17] je zároveň pozvaním k vyváženiu jednej z postmoderných paradigiem ovplyvňujúcej prevládajúcu kultúru i klímu v Cirkvi, ktorou je podľa E. Salmanna „prevaha hebrejského myslenia nad kresťanským." Prítomnosť daného myslenia súvisí s vplyvom ideí sekularizovaných

13 RENDINA, C. *Guida insolita ai misteri, alle curiositá, alle storia ei luogi di Roma dell´Anno Santo*. Roma : Newton Compton Editori, 2007, s. 189-190.

14 Otvorená brána je symbol Božej dobroty a milosrdenstva, ktoré Pán prejavuje vo svojej trvalej a blízkej prítomnosti Pána k svojim deťom; odkazuje na to, kam otvorená brána vedie: oslobodenie verných od nebezpečenstva, smrti, nepriateľov i nájdenie odpočinku; predstavuje morálny apel k očisteniu srdca, k záväzku svätého života v spravodlivosti, lebo „len spravodliví ňou vchádzajú" – ako hovorí 20. verš toho istého žalmu.

15 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 62.

16 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Vyhlásenie Dominus Iesus*. Bratislava : Don Bosco., čl. 5, 2000, s. 10-11.

17 JÁN PAVOL II. *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1998, čl. 14, s. 26-27.

Hebrejov, ako E. Lévinas, F. Rosenzweig, M. Buber, A. Einstein, S. Freud, F. Kafka, H. Bergson, ktorí fakticky vynašli postmodernu a dodnes významne determinujú aktuálnu víziu hodnôt a sveta. Prevaha hebrejského myslenia nad kresťanským konkrétne znamená „nemožnosť jednej centrálnej perspektívy dejín, nemožnosť napísať dejiny víťazov... nemožnosť upriamiť pozornosť na jediný Logos, na jednu dejinnú udalosť spásy, na víťazné dejiny dogmy a Cirkvi."[18]

Je zrejmé, že imperatív postmodernej kultúry „vidieť všetko vždy z druhej strany akonáhle niekto niečo tvrdí príliš presvedčivo"[19] spôsobuje značné ťažkosti cirkevnému ohlasovaniu jedinej radostnej zvesti. Preto slávenie jubilejného roku, ktoré zahajuje otvorenie Svätej brány, je pozvaním vstúpiť v dobe soteriologického pluralizmu do viery Cirkvi vyjadrenej slovami „Ježiš Kristus je Pán na slávu Boha Otca" (Flp 2, 11) a taktiež do viery v spásne prostredníctvom Cirkvi: „Lebo len Kristus, ktorý sa nám stáva prítomným vo svojom tele, ktorým je Cirkev, je Prostredníkom a cestou k spáse" (LG 14). Ide o vykročenie z pozícii, ktoré „pokladajú za prekonané niektoré pravdy, ako napríklad konečný a úplný charakter zjavenia Ježiša Krista, povahu kresťanskej viery vo vzťahu k vnútornému presvedčeniu v iných náboženstvách, inšpirovaný charakter kníh Svätého písma, osobnú jednotu večného Slova a Ježiša z Nazareta, jednotu spásonosného diela vteleného Slova a Ducha Svätého, jedinečnosť a spásonosnú všeobecnosť tajomstva Ježiša Krista, všeobecné spásonosné sprostredkovanie Cirkvi, nerozlučnosť – i keď v rozlišovaní – Božieho kráľovstva, Kristovho kráľovstva a Cirkvi, a podstatu jedinej Kristovej Cirkvi v Katolíckej cirkvi."[20]

5. Vyznanie viery

Kristologický význam otvorenej brány nás priviedol k vyznaniu viery v jedinečnosť Krista a jeho vykupiteľského diela. Odriekanie vyznania viery patrí k podstatným aktom slávenia svätého roka, ktoré nasleduje potom, ako „pútnik prejde Svätú bránu, vstúpi do baziliky Svätého Petra a keď sa priblíži k oltáru vyznania – tam, kde určite stál Petrov hrob."[21] Vyznanie viery, ktoré sa spája v Ježišovom mesiášskom poslaní a pomenovaní „Kristus" ukazuje, že práve rímske spoločenstvo kresťanov, ktoré sformulovalo toto vyznanie viery, ešte poznalo obsahový význam slova Kristus. Tak ho vyznal aj apoštol Peter, pravoverný žid, očakávajúci záchranu svojho národa.[22] Vyznanie viery, ktoré sa nazýva aj „symbolom", je „súhrnom hlavných právd kresťanskej viery, ktorý veriaci prijíma v deň svojho krstu a ktorý zdieľa s celým kresťanským spoločenstvom až do konca svojho života."[23] Skutočnosť, že vyznanie viery označené slovom symbol odkazuje na „kolektívny prínos, čiže na niečo, čo viac osôb dáva dohromady – apoštoli, keď dávali dohromady to,

18 SALMANN, E. *Passi e passaggi nel cristianesimo*. Assisi : Citadella, 2009, s. 37.

19 SALMANN, E. *Passi e passaggi nel cristianesimo*. Assisi : Citadella, 2009, s. 38.

20 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Vyhlásenie Dominus Iesus*. Bratislava : Don Bosco, 2000, čl. 4, s. 9-10.

21 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 69.

22 RATZINGER, J. *Úvod do kresťanstva*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 160.

23 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 71.

čo každý z nich počul,“[24] je veľmi významná. Vyznanie viery pútnika totiž znamená – okrem nového uvedomenia si povinností vyplývajúcich z krstu – vyznanie viery v Najsvätejšiu Trojicu, a tým pádom aj k životu v znamení trojičného spoločenstva (*koinonia*), čiže k životu vo vzťahoch:

Vyznávať, že Boh je Trojica, znamená vyjadriť jeho život v láske, ktorý sa realizuje v spojení a v spoločenstve Troch Božských osôb... Prvý dôsledok, ktorý z toho vyplýva pre život kresťana je ten, že má prispôsobiť celú svoju existenciu spoločenstvu, ktoré je formou existencie Boha, v ktorého verí a ktorému zveruje svoju existenciu. Nemôže teda chápať seba samého ako izolovaného jednotlivca, ale vždy iba ako osobu, ktorá je vo vzťahu s druhými. Slovo „samota“ sa stráca z kresťanského slovníka a prenecháva svoje miesto slovu „spoločenstvo“ a „spojenie“. Teda tajomstvo viery natoľko vstupuje do života kresťana, že do neho dokonca vtláča nové chápanie človeka... Človek chápe seba samého ako „pomer“ vzťahov, život sa definuje ako pozvanie k láske...[25]

Ak je teda osobné vyznanie viery jednotlivca vyjadrené slovom „verím“ zakorenené vo „veríme“ celej Cirkvi, človek zvyknutý konať podľa vlastného svedomia neupadne do pasce jedného z najnebezpečnejších úskokov modernej doby, ktorým je individuálne rozhodovanie o tom, čo je dobré a čo zlé. Vyznaním viery Cirkvi, kde je súhra medzi „verím“ a „veríme“, je veľkou pomocou pre kresťana formovaného postmodernou kultúrou, ktorá spôsobila, že ‚ja‘ sa zveličilo a zabudlo byť ‚cirkevným ja‘; zostalo iba ‚individuálnym ja‘, posilneným svedomím živeným kultúrou, ktorá je cudzia viere a ktorá sa dokonca niekedy stáva jej alternatívou s ňou.[26] Primát vlastného stanoviska, vlastného svedomia a vlastného životného konceptu je podľa teoretikov postmoderny mimoriadne silný aj v priestore cirkevného myslenia.[27]

Preto osobné a zároveň cirkevné vyznanie viery uzdravuje individualizmus a subjektivizmus postmoderného človeka tým, že jeho svedomie orientuje na všetky pramene viery: Božie slovo sprostredkované písomnou a ústnou formou či učenie pápeža a biskupov. Zároveň ho nabáda, aby jeho svedomie bolo v súlade s pravdou viery, nie v súlade z rozličnými kultúrnymi požiadavkami, ktoré sú dnes prítomné na trhu a z ktorých si vyberá bez toho, aby si uvedomil, že zásadne odporujú viere, čiže aby sa svedomie jednotlivca formovalo ekleziálne. V tejto súvislosti je vhodné pripomenúť, že jubilejné roky a ich slávenie v dejinách malo vždy ekleziálny rozmer – rozmer spoločenstva, kde sa eklezialita živo zakúšala, vdychovala i tvorila, veď púť sa nikdy nedeje osamotene a aj vtedy, keď pútnik kráča sám, nesie so sebou svoje spoločenstvo a nikdy nemôže byť od neho odlúčený.[28]

Do tohto spoločenstva putujúcej Cirkvi vstupoval a vstupuje každý pútnik, či sám, alebo v skupine pútnikov. Prichádza do chrámu, ktorý mu dáva vedomie domova a jednoty so všetkými veriacimi celého sveta. V súvislosti s touto skutočnosťou, že vyznanie viery sa uskutočňuje v Chráme sv. Petra, vo Večnom meste

[24] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 69-70.
[25] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 75.
[26] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 77.
[27] KEHL, M. *Kam kráčí Církev*. Brno : centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 52-53.
[28] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 39-77.

v Ríme – *caput mundi*, v centre Cirkvi, ktorá je nielen ikonou trojičného spoločenstva, ale tiež hierarchicky konštituovanou inštitúciou, je vhodné uviesť, že akceptovanie Cirkvi v jej inštitucionálnom rozmere a zároveň obnovené začlenenie sa do nej, znamená prekonať postmoderný trend „kritickosti voči inštitúciám".

Púť do Ríma spojená s vyznaním viery pri hrobe sv. Petra má veľmi starý pôvod, najmä v súvislosti so slávením určitých sviatkov, ako boli spomienky na apoštolov a mučeníkov. Mnohí tu prichádzali, aby získali odpustenie svojich hriechov a omilostenie „kľúčmi raja sv. Petra".[29]

Cieľ pútnikov zameraný na hroby apoštolov sv. Petra a Pavla potvrdzujú nápisy v katakombách zvané *Inscriptiones* pápeža Damasa. *Itinerária* (cestopisné denníky) boli známe od šiesteho storočia, čo bolo potvrdené dielom *Papiri degli oli di Monza* a v nasledujúcich storočiach až do dvanásteho storočia spisom *Mirabilia Urbis Romae* (Zázraky mesta Ríma), v ktorom boli opísané chrámy Ríma pre návštevníkov, ktorí sem prichádzali jednotlivo i spoločne i z celého sveta, aby videli sväté mesto „par excellence".

Cieľom pútnikov boli teda aj katakomby, ktoré v skutočnosti boli čoskoro opustené aj napriek zámeru pápežov Hadriána I. a potom Leva III. zachovať ich sprístupnené. Preto boli mnohé relikvie, ktoré sa tam nachádzali, uložené s pietou do zeme. Iné boli prenesené do rímskych chrámov: do Baziliky sv. Apoštolov na Apijskej ceste, ktorá neskôr dostala názov Bazilika sv. Šebastiána, do ostijskej Baziliky sv. Pavla, konštantínovskej Baziliky sv. Petra, ako aj do Lateránskej baziliky sv. Jána, Panny Márie Väčšej, sv. Klimenta, sv. Vavrinca na Tiburtine a ďalších aj mimo Ríma. Návštevnosť chrámu sa nepochybne zvýšila v deň, v ktorom sa slávila liturgická slávnosť svätca pri jeho relikviách.[30] Svätci Ríma boli pre pútnikov krásnym svedectvom vyznania viery pre Krista.

Krv mučeníkov pokropila mnohé časti Mesta a bola pre všetkých prichádzajúcich posilou viery od prvých storočí. A práve hrob sv. Petra v týchto intenciách zaujímal prvé miesto.

Spojenie pútnika so svätými miestami mu ponúka možnosť zakúsiť jedinečnosť príslušnosti k tej Cirkvi, ktorá stojí postavená na základoch apoštolov a zároveň je tým miestom, ktoré prináša slobodu vo vyznávaní viery. Preto je pre každého pútnika dôležité pochopiť, že inštitúcia Cirkvi neznamená obmedzenie ľudskej slobody, ale jej úloha je uľahčovať život tým, že jednotlivca odbremeňuje od mnohých povinností, čím umožňuje jednotlivcovi byť slobodnejší pre službu iným.[31]

---

[29] V 11. storočí sa pútnici smerujúci do Ríma nazývali „romei", zatiaľ čo výraz „peregrinus" (pútnik) dostali tí, ktorí putovali do svätyne v Santiagu de Compostela, a „palmieri" podľa malého palmového listu, ktorý nosili na znak uznania tí, ktorí putovali do Jeruzalema. Porov. LOVISON, M. F. I Giubilei del XVII. secolo. In MEZZARDI, L. (ed.). *Giublei e Anni Sancti. Storia, Significato e Devozioni,* s.144.

[30] GATTO, L. *Breve storia degli Anni santi. Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell évento piú importante della Chiesa catholica.* Roma : Newton &Compton editor, 1999, s. 36-37.

[31] KASPER, W. – SAUTER, G. *La Chiesa luogo dello Spirito.* Brescia : Queriniana, 1980, s. 87.

6. Rím – mesto sv. Petra a Pavla a cieľ pútnikov

Dejiny poznajú mnohé ciele putovania a s nimi spojené okolnosti. Veď práve praktizovanie pútí, rozšírené už v ranom kresťanstve, sa ešte väčšmi vžilo v neskorom stredoveku. Popri dobrých skutkoch uložených ako pokánie, pôstoch, telesnom umŕtvovaní sa začala vyžadovať aj *„peregrinatio religiosa“,* čiže cesta s náboženskými cieľmi.[32]

Rím, miesto ohlasovania evanjelia apoštolom Petrom, miesto pobytu Petra i Pavla, predstavuje v kresťanskej viere dôležité miesto až hmatateľnej vernosti Mesiášovi, za ktorého boli ochotní položiť svoje životy a tam boli i pochovaní. Práve ich hroby sa stali miestami konfrontácie vernosti aj u ďalších generácií, keď *ad limina apostolorum* si uvedomovali svoje korene a mohli konfrontovať svoju realitu viery s tými, ktorí vytrvali a dokázali mu svoju vernosť až po preliatie svojej vlastnej krvi.

Cesta do ďalekej cudziny pre vtedajších pútnikov predstavovala vykročenie do ozajstného „neznáma“, odkiaľ sa už nemusia vrátiť. Počítali s tým, a preto podnikli všetky potrebné kroky, aké sa robia na sklonku života. Usporiadali si podlžnosti voči Bohu i ľuďom, čo znamenalo absolvovanie spovede, zmierenie sa s nepriateľmi, vrátenie dlžôb, zabezpečenie majetku výberom vhodného správcu či formou zálohu a, samozrejme, spísanie testamentu. Pred cestou bolo tiež potrebné požiadať o povolenie toho, kto mal nad pútnikom dozornú moc alebo nárok na jeho služby, teda zemepána, manžela, farára, opáta či biskupa. Ženy pri získavaní povolenia čelili náročnejším prekážkam, vydaté potrebovali povolenie manželov ako zákonných zástupcov i partnerov zároveň, slobodné ženy zasa podliehali právomoci otca. Teoreticky patrilo ženám rovnaké právo ako mužom vykonávať akúkoľvek bohumilú činnosť, keďže podľa kanonického práva mali duše mužov a žien v Božích očiach rovnakú dôležitosť. Pútnici sa, podobne ako vdovy, v rámci cirkevného práva klasifikovali ako *„miserabiles personæ“*, teda osoby, ktoré si smeli nárokovať na milosrdenstvo a podporu blížnych. Z tohto dôvodu platil právny status pútnika pre obe pohlavia. Žena však musela mať nielen ekonomické zdroje, aby sa mohla stať pútničkou, ale potrebovala aj povolenie manžela tieto zdroje použiť. Najschodnejšou možnosťou bolo zúčastniť sa púte spolu s ním, preto na pútnických cestách najčastejšie stretávame ženy v sprievode manželov. Väčšiu voľnosť mali finančne zabezpečené vdovy, iba ony sa mohli rozhodnúť vydať sa na púť bez mužského príbuzného, stačilo im povolenie miestneho farára. Okrem finančných možností zvažovali pútnici svoju fyzickú zdatnosť a zdravotný stav. Pre majetných to vyžadovalo aj zabezpečenie správy majetku. Panovníci a aristokracia si v predstihu vybavili v pápežskej kancelárii dokumenty a sprievodné listy, ktoré im mali zaistiť bezpečný prechod jednotlivými územiami, alebo ich oprávňovali používať počas cesty prenosný oltár, zvoliť si vlastného spovedníka a podobne.[33]

[32] Výraz „pútnik» označuje toho, kto je „mimo mesta“ *(per* e *ager:* ten, kto je na poli). Pútnik je teda cudzincom a uvedomuje si stav pravého veriaceho, ktorý je stavom večného vyhnanca na tejto zemi, ktorý túži dosiahnuť zasľúbenú zem, raj, svoju jedinú vlasť. Medzitým hľadá sväté miesta, teda tie sväté miesta, ktoré posvätil svojou prítomnosťou Boh (Svätá zem), Panna Mária (Nazaret, Efez, potom Loreto a mariánske svätyne) či anjeli, alebo svätí (Gargano, Compostella...).

[33] HLAVAČKOVÁ, M. *Pútnik. Sonda do života stredovekých pútnikov. Kráľ Mikuláš Ujlaki a jeho*

Tieto štruktúry sa vybudovali postupne, najmä vo vrcholnom stredoveku, pretože spočiatku mnohí putovali bez presných mét a ich prítomnosť, značne početná, bila na poplach v radoch hierarchie, ktorá sa obávala, že tieto davy tulákov by mohli vyvolať rôzne výtržnosti, simulovať zázraky alebo praktizovať pochybné rituály, schopné obrať púť o jej hlboký náboženský význam. Z tohto dôvodu sa robili pokusy zaviesť disciplínu, určiť presné predpisy a ciele, ku ktorým sa malo putovať.

Pred odchodom na púť, zvyčajne v deň odchodu, prijali pútnici slávnostné požehnanie, ktoré malo svoju ustálenú liturgickú formu (*Ordo pro peregrinantibus*). Jednoduchým pútnikom sa udeľovalo vo farskom kostole, vyššie postaveným v ich súkromnej kaplnke alebo v kláštornom kostole, ktorý patril pod patronát rodiny. Najprv sa pútnici vyspovedali a potom nasledovala votívna omša, kde prijali slávnostné požehnanie, ktorému predchádzali spevy žalmov a modlitby prosieb. Potom kňaz, odriekajúc špeciálne formuly, požehnal prítomným palicu, batoh, pútnický kríž a odev („*Ad baculum, Ad peram, Ad crucem, Ad vestimentum*“) a odovzdával ich naspäť pútnikovi:

„V mene nášho Pána Ježiša Krista.
Vezmi si tento batoh ako znak svojej púte,
aby si prišiel do domu Petra a Pavla, kam sa chceš vydať,
očistený a oslobodený,
a po skončení cesty sa k nám vráť bez úhony a s radosťou.
Nech dá Boh, ktorý žije a kraľuje na veky vekov. Amen.“ [34]

Zaujímavosťou je fakt zachovaného požehnania pútnikov pred cestou z územia dnešného Slovenska. V Katedrále sv. Martina v Spišskej Kapitule sa kňaz lúčil s pútnikmi do Jeruzalema či Ríma takýmito slovami: „Pop(ro)ste mileho pana buoha za werne puthnýky, ktery puthugy k buoze(m)u hrobu, kssweththe(m)v petru nebo gdez kolywek wmeno boze, ze bygich pan buoh raczyl wesdrawy nossity a ku domov przwesty smenssymy hrechyn azwathu radosczu.“[35]

Práve putovanie v jubilejnom roku je osobitým spôsobom späté s mestom Rím a jeho posvätnými miestami. O tomto meste platí, že „Rím nie je hocaké mesto, nikdy nebol a nikdy ani nebude – v dobrom i zlom zostane jedinečným mestom na svete“, a preto „myslieť na Rím ako na mesto s osobitným povolaním nie je nezvyčajná myšlienka.“[36] Výnimočnosť Ríma nie je primárne povahy geografickej, kultúrnej či jurisdikčnej, ale povahy teologickej. V Ríme je prítomná Cirkev opísaná na priečelí Lateránskej baziliky slovami: „*Omnivm vrbis et orbis*

cesta do Ríma. Budmerice : RAK, 2022, s. 95-96.

34 HLAVAČKOVÁ, M. *Pútnik. Sonda do života stredovekých pútnikov. Kráľ Mikuláš Ujlaki a jeho cesta do Ríma.* Budmerice : RAK, 2022, s. 103-104..

35 Tieto tzv. Spišské modlitby z roku 1479, zachytené ako koncept v rukopise, ktorý vznikol v Spišskej Kapitule (od 16. storočia sa nachádza v Olomouci), sú zapísané „slovenským jazykom“ s prvkami spišského nárečia. Predstavovali spoločné prosby za živých, ktoré v rámci sv. omše zvyčajne nasledovali po čítaní evanjelia a kázni. Okrem prosieb za pútnikov tu nájdeme modlitby za pokoj a mier na zemi, za dobré počasie, za žiakov, za kráľa Mateja a všetkých vládcov. Porov. Tamže, s. 105.

36 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 44.

ECCLESIARVM MATER ET CAPVT" (matka a hlava všetkých cirkví (chrámov) Mesta a sveta). Daný nárok je daný „genetickým kódom" Ríma, ktorým je mučeníctvo a prítomnosť mučeníkov: „kresťanské mesto sa zrodilo v tieni slávy mučeníkov."[37] Tieto skutočnosti definujú zmysel putovania v jubilejnom roku, ktorý spočíva v pochopení a recipovaní mučeníctva. V tomto zmysle cieľ jubilejného putovania prorocky koriguje mentalitu súčasného postmoderného človeka i kresťana, u ktorého „vydávanie svedectva o viere sa stáva stále ťažkopádnejším, unaveným a ľahostajným."[38] Túžba hľadať pravdu viery je od pradávna cieľom každého človeka, nie len pútnika.[39] Platí o ňom tiež, že jeho spiritualita tvorená v znamení postmoderny je poznamenaná hľadaním „spásy podľa človeka" a menej „spásy podľa Boha,"[40] túžbou po dosiahnutí harmónie s kozmickými energiami a po psychosomatickej spokojnosti – wellness,[41] po kompenzácii psychosociálnej nerovnováhy, po získaní šťastia a pohody, po prelomení rutiny všednosti a prekonaní stresu, po vnútrodejinnne zakúsiteľnej prosperite. Preto Cirkev mučeníkov v Ríme, ako cieľ jubilejného putovania, je voči opísaným trendom „sekularizácie spásy"[42] zásadným protipólom a korektívom. Napríklad už tým, že s putovaním je tradične spojená fyzická i duchovná námaha, ako i prekonávanie rôznych prekážok – ako svedčia dejiny jubilejných putovaní.

Zatiaľ čo jednoduchí ľudia putovali do Ríma v malých skupinách, vysokopostavení cestovali s honosným sprievodom, na koňoch a vozoch, čo im zaisťovalo ochranu a potrebné zázemie. Pre okolie predstavoval majestátny a početný sprievod zároveň symbol prestíže a reprezentácie.

Stav ciest nebol vždy najlepší. Jedno nariadenie mestskej rady v Bologni z októbra 1300 žiadalo vykonanie naliehavých prác na spojazdnenie cesty, čo spájala lokality San Rufilio a Pietramala, aby sa uľahčil prechod pútnikov smerujúcich do Ríma, ale aj kupcov a všetkých, čo sa potrebovali dostať do Florencie. Počas celého stredoveku pápeži neustále prijímali opatrenia na zmiernenie ťažkostí pocestných: stála starostlivosť o zlepšenie stavu už existujúcich ciest, budovanie nových ciest. Toto spôsobilo, že aj kláštory, katedrálne kapituly, mestské politické inštitúcie, prostí veriaci sa zapájali s nábožným úmyslom do budovania ciest a mostov alebo do ich údržby. Popri ťažkostiach pri cestovaní, spôsobených neschodnými cestami a nepohodlnými dopravnými prostriedkami, treba pripomenúť aj riziká ochorenia, ako aj obete zbojníkov a podvodníkov: bandy zločincov vyčíňali na cestách a často bolo potrebné chrániť sa nielen pred násilím, ale aj pred tými, čo zneužívali núdzu a odkázanosť pútnikov.[43]

---

37 FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 46.

38 Porov. Tamže.

39 KONDRLA, P. – MATURKANIČ, P. – TARAJ, M. – KURILENKO, V. Philosophy of Education in Postmetaphysical Thinking. In *Journal of Education Culture and Society* 13(2), 2022, s. 19-29.

40 POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a spasitel*. Praha – Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 291.

41 FUSS, M. Il benessere come salvezza nel New Age. In GRONCHI, M. (ed.). *La salvezza degli altri*. Cinisello Balsamo, 2004, s. 205-2015.

42 JÁN PAVOL II. *Redemptoris missio*. Trnava : SSV, 1997, čl. 11.

43 Z nášho územia svedčí o tom aj list (28. 12. 1494) bardejovského kňaza Jána, ktorý bol poslaný do Ríma po pápežskú bulu. Bolo to v časoch nepokojov počas invázie francúzskeho kráľa Karola

Nie vždy boli výsledky starostlivosti pápežov o pocestných úspešné. Napriek tomu, že pútnici používali ochranu cirkvi a počas púte bola zakázaná uzurpácia ich majetku, dochádzalo k neprávostiam. Pútnici si ukladali hotovosť do opasku, do podrážok topánok a v moslimských krajinách medzi plátky bravčového mäsa.

Na konci stredoveku už aristokracia či bohatší mešťania zvykli so sebou nosiť len hotovosť na pár dní, pretože sa rozvinul systém bezhotovostného platobného styku. V prípade potreby si potom vymieňali v banke alebo u obchodníkov zmenky, akési predchodkyne šekov, vypísané na doručiteľa. Síce ich to neochránilo pred prepadnutím a okradnutím, ale znížilo sa riziko škody.[44]

Pápež Bonifác VIII. použil aj duchovný prostriedok exkomunikácie proti páchateľom bulou *Excommunicamus* z apríla 1303, čo potvrdil pápež Urban VI. v roku 1363 bulou *Apostolatus officium* a ešte neskôr v roku 1372 pápež Gregor IX. Je pozoruhodné, že v týchto príkladoch, ako aj v príkladoch v nasledujúcich storočiach, sa exkomunikácia uplatňovala nielen na páchateľov, ale aj na podporovateľov; toto však nebol jediný prostriedok, pretože sa siahalo aj k metódam typickým pre svetskú moc.

Pútnici prichádzali do Večného mesta, aby získali odpustenie hriechov, ktorých rozhrešenie žiadali biskupi od apoštolských penitenciárov, alebo aby navštívili hroby mučeníkov, o čom svedčia početné sgrafity nájdené v katakombách, ako aj baziliky z konštantínovského obdobia, medzi inými predovšetkým Vatikánska bazilika a Bazilika Ostiense, zasvätená sv. Pavlovi, a Lateránska bazilika. Už v 8. storočí sa vypracoval „Itinerár", sprievodca v pravom slova zmysle pre „romei", ako nazývali pútnikov do Ríma. Všetky tieto príručky vznikli podľa vzoru takzvaného *Itinerára Einsiedeln*, podľa mena švajčiarskeho mesta, v opátstve ktorého sa našiel rukopis (kódex), pripisovaný pútnikovi z 8. storočia, ktorý navrhoval jedenásť rôznych trás pre spoznávanie pamiatok mesta. Oveľa známejšie boli takzvané *Mirabilia Urbis Romae,* ktoré vo svojom najstaršom období siahajú do 12. storčia.[45] Dielo predstavuje užitočné informácie, z ktorých sa dozvedáme, aké znalosti o topografii Ríma boli v danej dobe k dispozícii. Všetky ďalšie príručky, aspoň po *Tractatus de rebus antiquis et situ urbis Romae* z prvých rokov 15. storočia čerpali informácie z *Mirabilia*, s príslušnými chybami. [46]

VII. do Itálie. Jeho priam dobrodružná cesta, ktorá bola úspešná, trvala od novembra 1494 do júna 1495. V liste, ktorý možno považovať za jeden z prvých cestopisov v Uhorsku, opisuje mnohé prepady pútnikov aj cirkevných hodnostárov. Na pokrytie cestovných výdavkov mu bardejovská radnica vyplatila 60 zlatých a 1 500 denárov. Porov. HLAVAČKOVÁ, M. *Pútnik. Sonda do života stredovekých pútnikov. Kráľ Mikuláš Ujlaki a jeho cesta do Ríma.* Budmerice : RAK, 2022, s. 143.

44 OHLER, N. *Náboženské poutě ve středoveku a novověku.* Praha : Vyšehrad, 2022, s. 80.

45 Pôvodný text sa stratil; rozoznateľné sú dve hlavné verzie. Prvá je v dokumente *Polyticus* od Benedetta Canonica; ide o dielo napísané v prvej polovici 12. storočia, v ktorom topografické informácie slúžili čitateľom na ilustrovanie trás procesií; druhá verzia, značne prepracovaná, je zaradená do zbierky viacerých kníh s názvom *Collectanea*, zostavenej kardinálom z Aragony, Nicolasom Rosellom v období medzi rokmi 1356 a 1365. Táto posledná verzia sa znovu objavuje v jednom rukopise Vatikánskej apoštolskej knižnice, napísanom v druhej polovici 14. storočia; je obohatená o zoznam rímskych kostolov, relikvií, ktoré sú v nich uložené, ako aj informácie o odpustkoch udeľovaných pápežom Gregorom IX. (1227 – 1241).

46 DEMICHELE, M. I Giubilei dei XIV. Secolo. In MEZZARDI, L. (ed.). *Giublei e Anni Sancti. Storia, Significato e Devozioni.* Milano : San Paolo, 2015, s. 27.

Charakteristický odev a odznaky pripnuté na klobúku či kabáte (z predošlých pútí alebo pred spiatočnou cestou) slúžili pútnikovi ako odporúčací list, chránili ho pred poplatkami a umožňovali mu prijímať pohostinstvo. Boli vyrobené najmä z plechu a mali „informačnú" funkciu – dávali na známosť, ktoré miesta už navštívil. V prvej polovici 14. storočia sa rozšírili v Ríme osobitné insígnie pútí; išlo väčšinou o malé reliéfy, zobrazujúce jednotlivé baziliky, alebo v niektorých prípadoch zobrazenie pápežských kľúčov zakončené pápežskou tiarou, alebo „Veronikina šatka". Na stredovekých freskách v chrámoch, na oltárnych tabuliach i iluminá-ciách v rukopisoch sa pútnici najčastejšie zobrazovali – aj keď skôr ide o typové podobizne ako realistické obrazy – zahalení v dlhých splývajúcich plášťoch, ktoré ich ochraňovali pred dažďom i chladom a v noci zároveň slúžili ako prikrývka. Na hlave mali klobúk so širokým lemom, tieniacim tvár pred slnkom, ako aj pred prúdmi dažďa. Na kabáte alebo okolo krku mávali prevesený kríž. V ruke držali neodmysliteľnú palicu, ktorá im poskytovala oporu v náročnom horskom teréne, pri stúpaní do svahu, brodení prudkej riečky či v neistom trasovisku močiarov. Rovnako sa ňou oháňali proti dorážajúcim zvieratám, najčastejšie túlavým psom. Cez rameno alebo na palici mali zavesený vak s jedlom a niekoľkými nevyhnutnými vecami – náhradný odev a náhradné podrážky k topánkam, sieť, rybársky vlas potrebný na chytanie rýb či kresadlo na založenie ohňa. Nôž si pripevnili na opasok a lyžicu za klobúk. Proviant sa skladal predovšetkým z chleba, syra a sušených rýb; pitná voda či víno sa uchovávalo v dutej tekvici, zvieracom mechúri alebo ľahkých kožených mechov. Nezámožní pútnici, na rozdiel od bosých kajúcnikov, nešli bosí, mali zvyčajne kožené „opánky", spojené remienkami, ktorými sa priväzovali k nohe.[47]

Keď si uvedomíme ťažkosti, s ktorými sa musel pútnik popasovať, je pochopiteľné, že jeho putovanie je možné vnímať ako istú formu svedectva v utrpení a bolesti.

Objaviť rozmer mučeníctva, ktoré súčasný západ tak potrebuje pre svoju širokospektrálnu obnovu, znamená pochopiť, kto je mučeník. Je to niekto „kto rozpráva tým, že koná; jeho slová sú jeho životom a jeho smrť je najvyššou voľbou slobody; niekto, kto umožňuje pochopiť krásu kresťanského umierania v láske až do konca; človek, ktorý je nerozlučne spojený s osobou Ježiša Krista, ktorý z láska dáva svoj život poslušný vôli Otca" (por. Jn 3, 16).[48] S ohľadom na spätosť Ríma s mučeníctvom sv. Petra znamená pre súčasného kresťana mučeníctvo predovšetkým napodobovanie toho, čo osobu sv. Petra charakterizuje najviac: prorocká bdelosť strážcu, čakajúceho príchod rána (por. Ez 3, 17); ochota nechať sa zapojiť ako Peter do vnútra plánu spásy; nasledovanie Majstra spojené s ochotou opustiť všetko (por. Jn 21, 19 – 22); chránenie stáda; väčšia láska; volanie proti každej forme neúcty voči osobnej dôstojnosti, nespravodlivosti, proti vojne, všade, kde sú práva narušené alebo sa neberú do úvahy (por. Fisichella 54 – 57).[49] Zvlášť posledný aspekt – budovanie civilizácie lásky a zasadzovanie sa za mierové rieše-

[47] HLAVAČKOVÁ, M. *Pútnik. Sonda do života stredovekých pútnikov. Kráľ Mikuláš Ujlaki a jeho cesta do Ríma.* Budmerice : RAK, 2022, s. 105-106.

[48] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 47.

[49] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 54-57.

nia konfliktov – nadobúda na kresťanskom západe v kontexte vojny v Európe na aktuálnosti.

7. Putovanie

Putovanie, ktoré je fundamentálnym prvkom slávenia jubilejného roka, nie je privilégiom kresťanstva, ale patrí k dejinám celého ľudstva, pretože kde je človek, tam je aj putovanie. Putovanie odhaľuje človeku jeho podstatu, čiže kým človek je: *homo viator* – pútnik, *peregrinus* (buď ten, kto prechádza po poliach, alebo tiež ten, kto prekračuje hranice). V každom prípade človek – pútnik je bytím, ktoré kráča k určitému cieľu, čo ho zásadne odlišuje od tuláka, ktorý nemá žiadny pevný cieľ a pre ktorého je cieľom večné túlanie. Putovanie zrkadliace teologickú esenciu človeka, ktorou je dejinné kráčanie smerom k stretnutiu s nebeským Otcom v spoločenstve s Kristom – pútnikom svetovými dejinami, ktorého jediným príbytkom na svete je eucharistický chlieb ako pokrm pútnikov, zásadne uzdravuje mentalitu postmoderného človeka poznačenú „slabým myslením" implikujúcim stratu transcendentného horizontu bytia, negáciu objektívnych (metafyzických) noriem, a teda i zatienenie pravého zmyslu života. Naopak, uvedomenie si faktu, že podstatou človeka je byť trvale na ceste smerom k nadprirodzenému cieľu, je podnetom hľadať podstatu hodnôt života a nepremárniť roky života v bezuzdnom zhone po tom, čo je klamné. Preto putovanie, spojené s tichom, modlitbou, pokáním a kresťanskom láskou, je možné považovať za významný prvok humanizácie, ktorej sa nemožno vzdať ani v dnešnej postmodernej dobe.[50] O putovaní ako mieste a čase konverzie, nájdení samého seba či zmyslu vlastného života hovoria dejiny jubilejného putovania. Možno ich viac pochopiť aj prostredníctvom dobového vyobrazenia z istého kláštora vo Florencii.

Vyobrazenie stredovekého pútnika aj s jeho atribútmi možno vidieť v kláštore Santa Maria di Novella. Tam maliar Bonaiuto namaľoval v roku 1365 fresku zobrazujúcu pred florentským Dómom cirkevné a svetské stavy. Pápež a cirkevné stavy na jednej strane a kráľa a jeho poddaných na strane druhej. Okolo kráľa zaujíma dôležité miesto šľachta, civilní hodnostári, vznešené dámy, rytieri, umelci, atď. Medzi nimi je zaujímavá postava pútnika s bielou bradou a klobúkom. Tento obraz pútnika dotvára jeho pútnický plášť, ktorý dostal svoje pomenovanie práve podľa pútnika – peregrinus – pellegrinus – pellegrina – pelerína. Zaujímavým je fakt, že tento pútnik je na tejto freske akýmsi spojením dvoch svetov, cirkevného a svetského. On, dostanúc požehnanie od biskupa, sa vydal na putovanie, počas ktorého ale musel robiť aj svetské obchody, pracovať, aby si zarobil na obživu a dostal sa do cieľa svojej pútnickej cesty.

Na pokrývke hlavy tohto pútnika od Bonaiuta si možno všimnúť tri malé obrazy, reprezentujúce tri najdôležitejšie miesta putovania stredovekého človeka: na pravej strane je vyobrazená mušľa – pomoc pre pútnika pri pití z prameňov, ktoré našiel po ceste a zároveň aj symbol putovania do Compostely k hrobu sv. apoštola Jakuba.

[50] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 36-43.

V strede hore je zas vyobrazená tvár Pána Ježiša. Tá predstavovala pútnikov putujúcich do Ríma. Pre mnohých je tento obraz už dnes nepochopiteľný, avšak pútnici stredoveku neprichádzali do Ríma len k hrobu apoštolov, ako budeme vidieť ďalej.

Na ľavej strane pútnikovej čiapky sa zas nachádza zobrazená palma. Ten, kto konal púť do Svätej zeme, konal púť za morom. Táto púť sa nazývala aj palmová, pretože ten, kto sa vracal z púte do Svätej zeme, vracal sa s palmou, aby dokázal, že sa dostal až k orientálnym brehom Svätej zeme a navštívil hrob Pána Ježiša.[51]

Pútnici mohli nájsť v Ríme množstvo relikvií, ktorých hodnota fascinovala veriacich zo všetkých kútov sveta. Hlavne relikvie súvisiace s umučením Pána: ako Sväté schody, stĺp bičovania, predmety umučenia a predmet, ktorému sa dostávalo osobitnej úcty – „Veronikina šatka". Práve okolo roku 1300 Roger de Argenteuil rozprával, že obraz Kristovej tváre sa vtlačil na látku vo chvíli, keď jedna žena utrela Pánovu tvár počas výstupu na Kalváriu: neskôr bolo plátno nazvané „Veronica", podľa mena tej zbožnej ženy. Po nespočetných variantoch bola toto definitívna verzia legendy a spätosť medzi Veronikinou šatkou a Pánovým umučením sa stala faktom prijímaným aj v nasledujúcich storočiach. „Svätá tvár" sa už od čias Inocenta III. začala zobrazovať na medailách alebo textilných obdĺžnikoch, ktoré pútnici nosili na svojich šatách ako akýsi rozlišovací znak.[52]

Všetky tieto atribúty prislúchajúce pútnikom znamenali nielen akési trofeje z pútí, ale boli zároveň aj stálou pripomienkou pre ich nositeľa, komu sa majú snažiť pripodobniť aj po svojom návrate domov. Palma pripomínajúca víťazstvo nad hriechom a smrťou, ktorého moc mohol prežiť pútnik pri prázdnom hrobe Krista. Mušľa sv. Jakuba odkazujúca na silu položiť aj život za Krista a jeho cirkev a nakoniec, Kristova tvár z Veronikinej šatky ako dôkaz toho, že odvaha lásky je vždy odmenená a zároveň môže byť pretavená aj do úžasného svedectva viery, ktoré reprezentujú práve apoštoli Peter a Pavol so svojím rímskym martýriom.

8. Záver

Dejinný pohľad na hlavné symboly jubilejného roka ako na pramene „humanizácie" postmodernou determinovaného človeka vedie k záverečnému konštatovaniu, že „jubilejná púť nás neoddeľuje od každodenného života, ale ešte viac ho posilňuje, pretože sa stáva súčasťou tajomstva milosti; že vďaka púti znova pochopíme pozvanie každý deň nasledovať Krista; že tak dokážeme rozoznávať podstatné od chvíľkového a to, čo si naozaj zaslúži večne žiť aj napriek tisícim opačným návrhom, ktoré by nás mohli vábiť."[53] Je teda opodstatnené tvrdiť, že jubilejný rok 2025 predstavuje výnimočný prvok novej evanjelizácie a prozreteľnosťou stanovený prostriedok pre komplexný rozvoj človeka i celého spoločenstva národov.

---

[51] BARGELLINI, P. *L'anno santo nella Storia, nella Letteratura e nell'arte.* Vallecchi : Florencia, 1974, s. 18-28.

[52] GATTO, L. *Breve storia degli Anni santi. Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell évento piú importante della Chiesa catholica.* Roma : Newton & Compton editor, 1999, s. 37.

[53] FISICHELLA, R. *Znamenia jubilea*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 103.

Literatúra:

Bargellini, P. *L'anno santo nella Storia, nella Letteratura e nell'arte.* Vallecchi: Florencia1974.

Boff, L. 1985. *Sacramenti della vita*. Roma: Borla.

Demichele, M. 2015. I Giubilei dei XIV. Secolo. In: Mezzardi, L. (ed.). *Giublei e Anni Sancti. Storia, Significato e Devozioni.* Milano: San Paolo.

Fisichella, R. 2000. *Znamenia jubilea*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška.

Fuss, M. Il benessere come salvezza nel New Age. In: Gronchi, M. (ed.) 2004. *La salvezza degli altri.* Cinisello Balsamo, s. 205-2015.

Gatto, L. 1999. *Breve storia degli Anni santi. Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell évento piú importante della Chiesa catholica.* Roma: Newton &Compton editor.

Gligora, F. – Catanzaro, B. 2015. *Il Giubileo. Segni, simboli, riti*. Roma: Armando editore.

Gligora, F. - Catanzaro, B. 1989. *Storia dei Papi e degli Antipapi.* Castelfranco Veneto: Panda Edizioni.

Guardini, R. 2000. *Lo spirito della liturgia. I santi segni*. Brescia: Queriniana.

Hlavačková, M. 2022. *Pútnik. Sonda do života stredovekých pútnikov. Kráľ Mikuláš Ujlaki a jeho cesta do Ríma.* Budmerice*:* RAK.

Ján Pavol II. 1998. *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco.

Ján Pavol II. 1997. *Redemptoris missio*. Trnava: SSV

Kasper, W. – Sauter, G. 1980. *La Chiesa luogo dello Spirito*. Brescia: Queriniana.

Kehl, M. 2000. *Kam kráčí Církev.* Brno: centrum pro studium demokracie a kultury.

Kondrla, P., Maturkanič, P., Taraj, M. & Kurilenko, V. 2022. Philosophy of Education in Postmetaphysical Thinking. In: *Journal of Education Culture and Society* 13(2), s. 19-29.

Kongregácia pre náuku viery. 2000. *Vyhlásenie Dominus Iesus*. Bratislava: Don Bosco.

Lovison, M. F.: I Giubilei del XVII. secolo. In*:* Mezzardi, L. (ed.). *Giublei e Anni Sancti. Storia, Significato e Devozioni,* s.144.

Ohler, N. 2002. *Náboženské poutě ve středoveku a novověku.* Praha: Vyšehrad.

Pospíšil, C. V. 2006. *Ježíš z Nazareta, Pán a spasitel*. Praha-Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Ratzinger, J. 2005. *Il fondamento sacramentale dell´esistenza cristiana*. Brescia: Queriniana.

Ratzinger, J. 2007. *Úvod do kresťanstva.* Trnava: Dobrá kniha.

Rendina, C. 2007. *Guida insolita ai misteri, alle curiositá, alle storia ei luogi di Roma dell´Anno Santo*. Roma: Newton Compton Editori.

Roubalova, M., Maturkanič, P., Bursova, J., Kondrla, P. & Zimny, J. 2022. *Shabbat as a projection of freedom in Tanakh and rabinic Judaism*. In. XLinguae 15(1), s. 148-159.

Salmann, E. 2009. *Passi e passaggi nel cristianesimo.* Assisi: Citadella.

Ján Pavol II. *Redemptoris missio*, 11.

Historia Ecclesiastica, XIV, 2023, 1

GENÉZA A HISTORICKO-SPOLOČENSKÉ SÚVISLOSTI TRANSFORMÁCIE ZÁPADNEJ CIVILIZÁCIE V 20. STOROČÍ V DIELE PITRIMA SOROKINA

Kamil KARDIS – Krzysztof REJMAN – Blaise HAMENI

Genesis and historical-social contexts of the transformation of western civilization in the 20th century in the works of Pitrim Sorokin
The aim of the presented article is the content analysis of selected texts of the Russian sociologist Pitrim Sorokin. This theory was born out of disillusionment with the unfulfilled promises given to us by the Enlightenment. The certainty of rational knowledge has disappeared. The idea of a rationally managed humanist society turned out to be a simple utopia, and after the experience of the world wars, it seems that no one believes in the ideology of modernism anymore. We should not understand all these changes in the context of the concept of postmodernity (that is, something other than modernity), but as the result of humanity's self-reflection after the unfulfilled hopes of an enlightened superman.
Keywords: *Pitrim Sorokin, Enlightenment, rational knowledge, postmodernity.*

Úvod

Podľa Rodneyho Starka bola jedným z najvýznamnejších aspektov dynamiky kresťanstva v Európe jeho morálna vízia, ktorá bola úplne nezlučiteľná s krutým pohanským svetom – kresťanstvo dalo svojim konvertitom ľudskosť.[1] Dominanciu Západu umožnili špecifické idey odvodené z antiky a židovsko-kresťanská koncepcia Boha ako racionálneho stvoriteľa. Koncepcia slobody vznikala postupne ako dôsledok viery v rovnosť všetkých ľudí pred Bohom. Poznanie, veda a technika sa rozvíjali ako dôsledok viery v racionálneho stvoriteľa, ktorý umožnil ľuďom pracovať a pretvárať svet. Zatiaľ čo ostatné svetové náboženstvá zdôrazňovali tajomstvo a intuíciu, kresťanstvo hlásalo, že hlavným „vodítkom" k náboženskej pravde je rozum a logika. Kresťanskú vieru v rozum ovplyvnila grécka filozofia. Presvedčenie, že rozum (ratio) je najvyšším Božím darom a je prostriedkom na postupné prehlbovanie nášho chápania Písma a Zjavenia, je neustále prítomné v učení cirkevných otcov. V dôsledku toho je kresťanstvo orientované na budúcnosť, zatiaľ čo iné náboženstvá hlásajú nadradenosť minulosti. Scholastika a stredoveké univerzity založené Cirkvou zabezpečili, že viera v silu rozumu prenikla do západnej kultúry a podnietila rozvoj vedy a demokratickej teórie a praxe. Vznik kapitalizmu bol tiež triumfom rozumu, ktorý bol inšpirovaný Cirkvou, keďže kapitalizmus je v podstate systematickým a trvalým uplatňovaním rozu-

[1] STARK, R. *The Rise of Christianity – A Sociologict reconsiders History.* San Francisco : Harper Collins Publishers, 1997, s. 229; POPOVIČ, J. Appointment of parish priest according to CCEO. In *Revue církevního práva.* ISSN 1211-1635. ISSN 2336-5609. Roč. 28, č. 1 (2022). Praha, s. 15.

mu v obchode – čo sa prvýkrát objavilo vo veľkých kláštorných majetkoch.[2] Prví kresťania, ktorí rozvíjali teológiu, sa opierali o gréckych mysliteľov a vieru v Boží dar rozumu. Dôvera v Božiu racionalitu, ako aj v jeho prozreteľnú starostlivosť o stvorenie, neskôr umožnila kresťanským mysliteľom uskutočniť dôležitý vedecký a historický výskum, ktorý tvorí základ západnej civilizácie.[3]

Paradigma sociálnej zmeny

Ideológie scientizmu a radikálneho racionalizmu „odsúvajú" náboženstvo na vedľajšiu koľaj, ale neponúkajú namiesto neho nový morálny kódex. Naopak, rozsiahle využívanie moderných technológií počas oboch svetových vojen, predovšetkým výroba zbraní hromadného ničenia, ukazuje, že uplatňovanie vedeckých výsledkov bez morálnych obmedzení vedie k ničivým dôsledkom. Absencia „cieľov" a „orientačných bodov" v morálnom základe spoločenského vedomia vytvára predpoklady na stratu hodnotového systému prakticky v priebehu niekoľkých generácií. Tento proces, žiaľ, stále prebieha. Táto situácia je diktovaná radikálnou zmenou sociálno-kultúrneho kontextu a týka sa formovania etických názorov, životného štýlu a spôsobu hodnotenia. Pluralitné spoločnosti, ktoré vstupujú do postmodernej fázy spoločenského vývoja, sa vyznačujú stratou absolútneho významu morálnych hodnôt a noriem. V spoločnostiach, v ktorých chýba pevný etický rámec a v ktorých sa nepodporujú hodnoty ako úcta, empatia, tolerancia alebo spravodlivosť, sa ľahšie stupňuje agresia a nenávisť. Nenávistné prejavy sa prejavujú urážlivými, ponižujúcimi alebo výhražnými slovami a činmi zameranými na skupiny alebo jednotlivcov na základe charakteristík, ako je rasa, náboženstvo, sexuálna orientácia, etnický pôvod, pohlavie alebo politické presvedčenie. Kríza morálky je teda spôsobená rôznymi faktormi, ako sú sociálne zmeny, rozpad inštitúcií, nadmerná spotreba alebo individualizácia spoločnosti. Nedostatok hodnotných morálnych vzorov a absencia spoločenského konsenzu v oblasti etiky môžu viesť k rozpadu spoločenských noriem a k nárastu agresivity a netolerancie.

Pitirim Sorokin, významný sociológ, vo svojom diele rozoberá premeny západnej civilizácie v 20. storočí. Jeho práce poukazujú na prechod od racionalizmu k sebareflexii a ideologickým zmenám po dvoch svetových vojnách. Sorokin analyzoval úlohu kresťanstva, morálnu krízu spoločnosti a vnímal sociálny vývoj ako cyklický proces konfliktov medzi stratifikáciou a egalitarizmom. Jeho prístup k civilizačným fázam – ideačná, senzitívna, idealistická – odhaľuje dynamiku kultúrnych zmien a ich vplyv na sociálne normy. Tento článok poskytuje prehľad Sorokinových teórií a ich význam pre pochopenie zložitostí moderných spoločenských transformácií. P. Sorokin chápe sociálny vývoj ako opakujúci sa cyklus udalostí.[4]

P. Sorokin na základe diagnostickej analýzy transformácií moderných štátov konštatuje: *„Náš osobný, spoločenský a kultúrny život sa nachádza uprostred tra-*

[2] STARK, R. *The Victory of Reason – How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*. New York : Random House Trade Paperbacks, 2005, s. 28-45.

[3] STARK, R. *How the West won – the Neglected Story of the Triumph of Modernity.* Wilmington : ISI Books, 2014, s. 154-160.

[4] SOROKIN, P. *Ruchliwość społeczna.* Warszawa, 2009, s. 16.

gických a epochálnych zmien - počnúc kolapsom kognitivnej kultúry našej slávnej minulosti až po nový zajtrajšok. Žijeme a premýšľame v najtemnejšej hodine týchto zmien, s ich nočnými morami, obrovskou deštrukciou a hrôzou."[5]

Kríza novoveku nie je bežná, ale mimoriadna. Nie je to len ekonomická alebo je politická porucha, ale týka sa súčasne takmer celej západnej kultúry a spoločnosti vo všetkých ich hlavných odvetviach. Je to kríza v ich umení a vede, filozofii a náboženstve, práve a morálke, mravoch a zvykoch; vo formách sociálnej, politickej a ekonomickej organizácie vrátane povahy rodiny a manželstva – skrátka, je to kríza, ktorá sa týka takmer celého spôsobu života, myslenia a správania západnej spoločnosti. Presnejšie povedané, spočíva v rozpade základnej formy západnej kultúry a spoločnosti, ktorá dominovala posledné štyri storočia (Sorokin, 1941a: 16 – 17).

V podstate celá kniha *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships* obsahuje poznanie spoločenských zmien na základe opisu troch fáz vývoja civilizácie alebo kultúrnej mentality, ktoré sú definované ako: ideačna, senzitívna a idealistická. V ideačnej forme kultúry prevažovali ideačné mravné a právne normy. Za najvyššiu mravnú hodnotu bol považovaný nadzmyslový svet Boha. Všetky normy boli príkazy Božie – nedali sa zrušiť, boli nemenné a večné. Ak jednotlivec porušil nejakú normu, musel ju očistiť a to tým, že si odpykal daný hriech. V senzitívnej kultúre prevažujú senzitívne mravné normy, ktoré pokladajú za najvyššiu hodnotu zmyslové šťastie, užitočnosť, pohodlie. Boli vytvorené človekom a snažia sa dosiahnuť čo najväčšie šťastie pre čo najväčší počet ľudí. Idealistický kultúrny systém nachádza najvyššiu hodnotu v Bohu, ale na zmyslové hodnoty hľadí kladne. Je akýmsi prechodným obdobím medzi ideačnou a senzitívnou kultúrou. Snaží sa ich prepojiť a z každej využiť to najlepšie. Pravú skutočnosť považuje čiastočne za zmyslovú a čiastočne za nadzmyslovú.[6]

Táto paradigma vznikla najmä na základe výskumu rôznych foriem „systémov pravdy" a vedeckých objavov i vynálezov. Východiskom paradigmy je teda analýza historických spoločností (vrátane modernej) na základe dokladov umeleckých diel, literárnych pamiatok, filozofických, teologických a vedeckých koncepcií a právnych i náboženských predpisov.[7]

Keď Sorokin hovorí o kultúre, nemá na mysli oblasť umenia v úzkom zmysle slova, ale skôr spoločenský rámec, sieť významov, prostredníctvom ktorých sa môžeme orientovať vo svete a prostredníctvom ktorých sa spoločnosť môže reprodukovať. Túto súvislosť možno demonštrovať napríklad na charakteristike európskej stredovekej kultúry: *„Jej architektúra a sochárstvo boli „kamenné biblie". Jej literatúra bola náboženská a preniknuta kresťanským duchom. Jej filozofia bola totožná s náboženstvom a teológiou, sústredila sa na ten istý základný*

[5] SOROKIN, P. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston, 1957, s. 14.

[6] KARDIS, K. – BĄK, T. *Vybrané kapitoly zo Sociológie výchovy.* Prešov, 2019, s. 27.

[7] RICHARD, M. Introduction to the Transaction Edition. In *Social and Cultural Dynamics A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. New Jersey, 2010. s. vi.

princíp hodnoty: Boha ako najvýšši a absolutný Princip. Jej veda bola služobnicou kresťanského náboženstva. (...) Jej rodina, vzťah posvätený náboženstvom, bola nerozlučnou a základnou hodnotou. Podobne aj ekonomická organizácia bola riadená náboženstvom, ktoré zakazovalo mnohé formy ekonomických vzťahov, ale na druhej strane uľahčovalo, podporovalo a povzbudzovalo mnohé formy ekonomickej činnosti.“

Počas senzitivistickej fázy dominuje vo všetkých aspektoch života materialistický svetonázor a rozmach vedeckej i hospodárskej činnosti. Naopak, ideačné obdobia sú duchovne orientované a sociálne vzťahy sú skôr rodinné ako zmluvné. Niekedy však dochádza ku kombinácii najlepších prvkov každého z týchto dvoch systémov; je to syntéza viery, rozumu a empírie. Zdá sa, že tieto obdobia nazývané idealistické trvajú kratšie ako ostatné dve fázy. P. Sorokin neobmedzuje sa len na analýzu krátkych historických období, ale ponúka integralistický prístup, pomocou ktorého ukazuje širší obraz zrodu a úpadku civilizácie.[8]

Sorokin v podstate rozlišuje medzi kultúrou a spoločnosťou. Kultúra je systém významov, hodnôt, noriem a ich nositeľov, ktoré dávajú zmysel vzájomným vzťahom; systém, v ktorom sú všetky dimenzie sociálneho života do istej miery integrovaným, kvalitatívne kompaktným celkom. Spoločnosť je sieť interakcií. Spoločné hodnoty vytvárajú kultúru špecifickú pre danú epochu, ktorú autor knihy *Sociálna a kultúrna dynamika* nazýva superkultúra, pretože je univerzálna naprieč epochami. Sociálny systém má tri základné aspekty: Osobnosť ako subjekt interakcie; spoločnosť ako súhrn vzájomne pôsobiacich osobností; kultúra ako súhrn významov, hodnôt a noriem, ktoré osobnosti reprezentujú.[9]

Základným pojmom pre Sorokina je kultúrna mentalita, ktorá organizuje superkultúru, dáva jej zmysel a meta-identitu. Je to základný spôsob, akým sa ľudia v danej epoche vzťahujú k svetu a životu. Je to teda druh orientácie, prostredníctvom ktorej ľudia chápu a formujú svet. Podľa Sorokina v sociálno-kultúrnom svete dominuje to, čo je duchovné. Na druhej strane, nad spoločnosťou sú hodnotové systémy, ktoré integrujú skupiny, ako napríklad jazyk, právo, náboženstvo atď.[10] Nad nimi sú kultúrne supersystémy. Usporadúvajú a formujú kvalitu života ľudí a kultúry. Spoločenský poriadok je teda determinovaný vyššie uvedenou kultúrnou mentalitou. A ako zdôrazňuje M. Jedlinski parafrázujúc P. Sorokina: *„Mentalitu daného systému formujú dva najdôležitejšie faktory: vnímanie toho, čo reálne, objektívne existuje (obraz sveta; pojem pravdy) a typy cieľov a potrieb, ktoré sú uspokojované (telesné, zmyslové alebo duchovné). Predstavitelia ideovej kultúry vnímajú realitu nesenzuálne (a nemateriálne), to, čo reálne existuje, je absolútne a nemenné, zatiaľ čo ciele a potreby majú duchovný rozmer. Predstavitelia zmyslovej kultúry považujú za reálne existujúce všetko, čo sa prežíva pomocou zmyslov,*

[8] LEONARSKA, D. – WIELECKI, K. Pitirim Sorokin i jego absencja w polskiej socjologii. In *Roczniki historii socjologii* vol III (2013), s. 47-60.

[9] Tamtiež.

[10] BARBIERI, WILLIAM A. At the Limits of the Secular: Reflections on Faith and Public Life. Grand Rapids: Eerdmans, 2014; s. 45. POPOVIČ, J. *Boží kult a iniciačné sväté tajomstvá podľa CCEO*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022, s. 24-27.

to, čo existuje v realite, je premenlivé a podlieha neustálym zmenám; ciele a potreby sa obmedzujú na viditeľný svet.“[11]

Ako sme už spomenuli, zmyslový supersystém je založený na presvedčení, že svet je materiálny, že je empiricky poznateľný a že ľudia sa orientujú na potreby, najmä biologické, a na dosahovanie pôžitkov. Ľudia si teda podriaďujú svoje prostredie a vytvárajú hodnoty, ktoré podporujú hedonistické motívy. Takéto spoločnosti vytvárajú umenie orientované na pôžitok, ako aj flexibilné a premenlivé hodnoty, funkčné podľa potrieb. Idealistický kultúrny systém sa formuje na základe ľudského presvedčenia o večnej, duchovnej a empiricky nepoznateľnej povahe sveta, čo kladie požiadavky na duchovný rozvoj, sebakontrolu prostredníctvom hodnôt, ktorých povaha je objektívna. Idealistický systém je syntézou rozumového a ideového. Existujú teda dva základné systémy.[12]

Sorokin uvádza špecifické črty, ktorých prevaha charakterizuje ideačnú alebo senzitívnu epochu. Pre prvý z nich je teda charakteristická dominancia racionalizmu a mysticizmu, ako aj idealizmu, externalizmu, indeterminizmu, realizmu, sociologického univerzalizmu, etiky absolútneho princípu, slabších objavov v prírodných vedách a technických vynálezov. Túto epochu má podľa autora charakterizovať aj prevaha statického štýlu spoločenského života s pomalým tempom zmien, ideový umelecký štýl, význam „svätej knihy“ v literatúre, čistá alebo rozmazaná teokracia a vyhostenie – ako základný princíp trestu a trestného práva.

Historické štúdium produktov kultúry viedlo sociológa k presvedčeniu, že v senzitívnej – zmyslovej epoche dominuje empirizmus, materializmus, temporalizmus, determinizmus, sociologický nominalizmus, singularizmus, koncepcia korporácií, etika šťastia (hedonizmus, utilitarizmus, eudaimonizmus), početné objavy a vynálezy. Okrem toho sa takáto epocha vyznačuje dynamickým charakterom spoločenského života (rýchle tempo zmien), vizuálnym štýlom umenia, svetským realizmom a naturalizmom v literatúre, so senzualizmom a dokonca sexualizmom. P. Sorokin v súvislosti s opisom dôsledkov zmyslových hodnôt vyslovuje významné slová: *„Zmyslové hodnoty budú ešte relatívnejšie a atomistickejšie, až sa rozomelú na prach zbavený univerzálneho uznania a záväznosti. Hranica medzi pravdivým a nepravdivým, dobrým a zlým, krásnym a škaredým, pozitívnym a negatívnym sa bude čoraz viac stierať, až nastane mentálna, morálna, estetická a sociálna anarchia.*“ V rastúcej morálnej, mentálnej a sociálnej anarchii a klesajúcej tvorivosti rozumovej mentality sa budú prehlbovať depresie a klesať materiálna životná úroveň. Z tých istých dôvodov zmizne istota života a majetku. A s nimi aj pokoj a šťastie. Zvýši sa počet samovrážd, duševných chorôb a kriminality. Únava pohltí čoraz viac obyvateľov.[13] Túto spoločnosť charakterizuje výrazne svetská orientácia na život – taká, ktorá kladie veľký dôraz na individuálnu slobodu, kariérny postup, vzostupnú sociálno-ekonomickú mobilitu, sebavyjadrujúci individualizmus, materiálne zabezpečenie a mnoho rôznych spôsobov „hľadania šťastia“ prostredníctvom spotreby, „vzťahov“, zábavy, rekreácie a sexu.

[11] JEDLIŃSKI, M. Wokół kryzysu kultury europejskiej i jej przeobrażeń historycznych (myśl Pitirima Sorokina). In *Sensus historiae* Vol. XXV (2016/4) s. 51-62.

[12] SOROKIN, P. *Social and Cultural Dynamics...,* s. 14.

[13] SOROKIN, P. *Social and Cultural Dynamics...* s. 699.

Pitirim Sorokin bol presvedčený o cyklickom charaktere epoch.[14] Jeho výskum ukázal, že ideačný supersystém možno nájsť v Grécku od 9. do 6. storočia pred n. l. a tiež v ranostredovekej Európe. Tento významný mysliteľ označuje neskorý stredovek za obdobie triumfu idealistického systému. Senzitivistický systém bol podľa Sorokinovho výskumu prítomny v helenistickom a novovekom období (t. j. od 16. storočia).[15] Sorokinovo tvrdenie o vnútornej koherencii civilizácií možno dobre ilustrovať na jeho analýze západnej stredovekej spoločnosti. Zoznam niektorých významných kultúrnych znakov a produktov tejto spoločnosti by mohol zahŕňať všetky nasledujúce prvky: gregoriánsky chorál, pravidlá sv. Františka z Assisi, Božská komédia, Canterburské poviedky, gotické katedrály, zákony proti úžere, Summa Theologica, obrazy Madony, teokratické kráľovstvo, mníšstvo, sľuby chudoby, čistoty a poslušnosti, katolícka omša, spovedné tajomstvo, sviatosti Cirkvi, neoaugustinizmus, Tomáš Akvinský, nerozlučiteľné sviatostné manželstvo. Takéto kultúrne výtvory, hovorí Sorokin, nie sú nesúvislými „zlepencami", ktoré len vznikli na tom istom geografickom mieste v tom istom časovom období, ale všetky navzájom súvisia „významovo a kauzálne" ako dobre integrované produkty jediného kultúrneho rámca – rámca, ktorý odrážal vysoko spiritualizovaný svetonázor katolíckeho kresťanstva a Biblie. Západnú stredovekú spoločnosť, prinajmenšom v jej ranej fáze, možno považovať za spoločnosť s jednotným hodnotovým systémom alebo svetonázorom, ktorý je v najostrejšom protiklade k hodnotovému systému a svetonázoru neskororímskej civilizácie, z ktorej vyrástla, a k talianskej renesancii a ranonovovekej kultúre, ktorá ju nasledovala. Bola produktom radikálne odlišného mentálneho prostredia, zdôrazňuje Sorokin, ako jej predchodkyňa alebo nástupnícka spoločnosť, ktoré vo svojej dobe vykazovali veľmi odlišnú vnútornú kultúrnu súdržnosť.

Žiadny supersystém nemôže trvať večne. Keď sa oslabí energetická sila jeho kultúrnej mentality, zvyčajne nastane dramatická zmena. Jeho bezprostrednou príčinou a kontextom sú vojny, revolúcie a podobné historické otrasy. Pitirim Sorokin však nebol extrémny pesimista ani fatalista, neveril, že ide o nevyhnutnú slučku, dúfal, že raz príde kultúra a civilizácia lásky. [16]

Dôsledky dekompozicie ideačnej kultúry

V súvislosti s uvedenými analýzami je dôležité všimnúť si kontext axionormatívnej transformácie a jej genézu vo vzťahu k americkej spoločnosti.

Na úvod treba povedať, že americká kultúra prešla v posledných desaťročiach výraznou transformáciou. Spoločnosť, kedysi spájaná so snom o nekonečných možnostiach, začala vykazovať známky úpadku. Čistú vieru v hospodársky úspech a sociálny pokrok prostredníctvom tvrdej práce, čestnosti a zodpovednosti narušilo príliš veľa príkladov korupcie a politického cynizmu. Skôr než sa budeme venovať Sorokinovej analýze príčin krízy, je potrebné spomenúť ďalšie práce, ktoré sa zaoberajú problematikou transformácie v Spojených štátoch. Toto

[14] SOROKIN, P. Social and Cultural Dynamics..., s. 701.

[15] СОРОКИН, П.А. *Социальная и культурная динамика*. Москва, 2006, s. 56.

[16] СОРОКИН, П.А. Кризис нашего времени. In: *Человек. Цивилизация. Общество*. Москва, 1992, s. 428.

nie je vyčerpávajúci a systematický zoznam autorov, ale skôr niekoľko príkladov, ktoré ilustrujú rozšírené povedomie o kultúrnych zmenách.

Známy americký sociológ Robert Putnam v knihe *Bowling Alone*, ktorá vyšla v roku 2000, poukazuje na úpadok sociálneho kapitálu, ktorý je založený na dôvere a reciprocite. Sila sociálneho kapitálu závisí od miery vzájomnej dôvery v komunite, vďaka ktorej sa ľudia cítia prepojení, posilnení a šťastní. Pozorovanie jej erózie súvisí predovšetkým so skutočnosťou, že mnohé organizácie, ako sú združenia, politické skupiny a susedské siete, sa rozpadli. Po celé desaťročia bolo charakteristickým znakom americkej sociálnej sily a mobilizačnej schopnosti množstvo občianskych, prosociálnych iniciatív, ktoré zahŕňali farnosti, cirkevné spoločenstva, združenia. Hoci rast sietí sociálnych médií priťahuje milióny ľudí, povrchnosť týchto sietí spôsobuje rastúcu izoláciu.[17]

Keďže zmysel pre silné väzby na úrovni komunít, organizácií a inštitúcií je kľúčovým znakom sociálnej dynamiky, umožňuje spoločnosti vyrovnať sa s problémami, či už súvisia s chudobou, marginalizáciou, nedostatočnou zdravotnou starostlivosťou alebo ohrozenou bezpečnosťou. Aktívna účasť v rôznych organizáciách učí svojich členov hodnotám spoločenstva, zodpovednosti a vodcovstva. Dáva im pocit spoločnej identity a učí ich hodnote vzájomnosti. Sociálny kapitál vo svojich premosťujúcich a spájajúcich aspektoch podporuje občianske cnosti, dobrú organizáciu, ktorá sa začína na miestnej úrovni, angažovanosť, ktorá odstraňuje skazu neschopnosti, prináša zmysel pre komunitu a posilňuje boj proti konformizmu.[18]

Putnam realizuje akúsi historicko-kritickú diagnózu rozkladu sociálneho kapitálu v americkej spoločnosti, ktorý trvá už päť desaťročí.[19] Na prelome 20. a 21. storočia bolo každému Američanovi jasné, že zlatý vek pulzujúcich komunít sa rozplynul v občianskom marazme a biednych ekonomických vyhliadkach. Podobný pohľad sa vzťahuje na úpadok morálnych hodnôt, prehlbovanie sociálnej polarizácie, úpadok a eróziu občianskej aktivity a nárast sociálnej dezagregácie, keď sa ľudia odrezávajú od rodiny, priateľov, susedov a inštitúcií.[20]

Spoločnosť je rozsiahly a polymorfný organizmus, preto je podmienená mnohými faktormi. Putnam pozorne skúma rôzne aspekty spoločenského života, berie do úvahy politickú a občiansku participáciu, náboženskú angažovanosť, kontakty na pracovisku, neformálne spôsoby nadväzovania vzťahov, angažovanosť v dobrovoľníckych organizáciách a filantropii a všeobecné postoje reciprocity, čestnosti a dôvery. Konštatuje, že všetky sektory americkej tradičnej angažovanosti sa rozpadli a oslabili. Putnam píše: *„V prvých dvoch tretinách dvadsiateho storočia mohutná vlna tlačila Američanov k čoraz hlbšej angažovanosti v ich komunitách, ale pred niekoľkými desaťročiami sa táto vlna potichu, bez varovania*

---

17 PUTNAM, R.D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York, 2000, s. 16.

18 PUTNAM, R.D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival…*, s. 17.

19 PUTNAM, R.D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival…*, s. 18.

20 SARNACKI, A. The Decay of American Culture? Pitirim Sorokin's view on the Relevance of the Sex Revolution. In *Intercultural Relations* 2017 2 (2), s. 105-120.

obrátila a zaplavil nás zradný spodný prúd. Za poslednú tretinu storočia sme sa od seba navzájom a od našich komunít odpojili, aj keď sme si to nevšimli.“ [21]

Príčiny závažných zmien, ktoré Putnam opisuje, sú spôsobené viacerými zložitými faktormi. Prvým je rozpad tradičnej rodiny a uvoľnenie rodinných väzieb, ktoré sa prejavuje rastúcim počtom rozvodov, neúplných rodín alebo osamelých vdov. Erózia sociálneho kapitálu, ktorá vedie k všeobecnému poklesu sociálnych väzieb a dôvery, má za následok aj ďalšie prehlbovanie dekonštrukcie. Globálna hospodárska transformácia, ktorej stelesnením je odstránenie malých obchodov a podnikov v prospech veľkých nadnárodných korporácií, tiež prispela k celkovému sociálnemu odlúčeniu. Putnam tiež uvádza faktory, ako je časový a finančný tlak, suburbanizácia a masová popkultúra vrátane televízie, ktoré sú čiastočne zodpovedné za tento proces. V záverečných poznámkach Putnam zdôrazňuje najdôležitejšiu príčinu generačnej zmeny, a to zmenu generačnej postupnosti v dôsledku demografického poklesu.[22] Tento nepriaznivý demografický vývoj, ako aj úpadok nukleárnej rodiny sa spája i s ďalšími sociálnymi problémami, a to s rastom kriminality, kultúrou zdôrazňujúcou individualizmus, ktorý prenikol do oblasti spoločenských noriem, kde rozleptal všetky formy autority a oslabil väzby, ktoré udržiavali rodinu, susedstvo a štát. Nárast individualizmu sa prejavil výrazným oslabením občianskej spoločnosti. Približne v polovici 60. rokov minulého storočia začal súčasne prudko stúpať veľký počet ukazovateľov, ktoré môžu slúžiť ako negatívne meradlo sociálneho kapitálu.[23]

Z psychologického hľadiska Jean Twengeová a Keith Campbell poukazujú na rastúci a všadeprítomný fenomén narcizmu v americkej kultúre. Rozširovanie otvorenej honby za osobnou slávou a leskom možno chápať ako psychokultúrny neduh, ktorý preniká do mentality rodičov aj detí. Deti, s ktorými sa zaobchádza ako s princami, kráľmi, členmi kráľovskej rodiny, hviezdami, géniami, najlepšími, majú sklon k zhovievavosti a okamžitej odmene. Zároveň dochádza k výmene rolí a strate rodičovskej autority, keď sa z detí stávajú partneri a argument „lebo som to povedal“ sa stáva nemysliteľným. Potom sa modelom prehnane psychologizovanej výchovy detí stali príliš starostlivé matky a „helikoptérové rodičovstvo“, ktoré často spôsobuje, že rodičia sú zmätení a správajú sa nezodpovedne. Deti sú za všetko odmeňované a v rozpore so zdravým rozumom a princípom konkurencie sú denne utvrdzované v presvedčení, že umiestnenie na poslednom mieste je rovnako dobré ako umiestnenie na prvom mieste.[24] Egocentrickí ľudia nielenže získavajú sebadôveru a vysoké sebavedomie, ale prostredníctvom nadmernej sebadôvery, sebectva a presvedčenia o oprávnenosti sa odpútavajú od reality. Postoj „víťaza“ neurčuje hranice rešpektu alebo disciplíny, ale podporuje márne hľadanie slávy a prípadne veľkého okruhu „priateľov“ na sociálnych sieťach. Sociálne médiá sú ideálnym priestorom pre narcistických ľudí, ktorí žijú svoj druhý život vo virtuálnom svete sebavytvárania.[25] A ako uvádzajú autori, „*narcistické hodno-*

[21] PUTNAM, R.D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community,* s. 27.

[22] PUTNAM, R.D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community,* s. 277-284.

[23] KARDIS, K. – BĄK, T. *Vybrané kapitoly zo Sociológie výchovy*. Prešov, 2019, s. 67.

[24] SARNACKI, A. *The Decay of American Culture?,* s. 110.

[25] CAMPBELL, J.M. – TWENGE, W. K. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*.

ty ako najpovrchnejšia súčasť americkej kultúry sa pohodlne prenášajú do celého sveta v popovej hudbe, filmoch, televízii a čoraz častejšie aj na internete. Mediálne zdroje hladko glorifikujú narcistický étos, ukazujú jeho lesklý povrch blahobytu a sebadarovania bez negatívnych stránok odcudzenia a sociálneho úpadku. Narcizmus je rýchla strava pre dušu. Krátkodobo chutí skvele, z dlhodobého hľadiska má negatívne až tragické následky, a napriek tomu sa stále teší veľkej obľube."[26]

Kultúra bola kolonizovaná klamnými predstavami egoistických jedincov posadnutých sebaláskou, exhibicionizmom, večnou mladosťou, túžbou byť výnimočný, jedinečný a úžasný. Takéto postoje sa vyjadrujú heslami „veriť v seba", „nájsť svoj vlastný hlas", „cítiť sa dobre", „pozitívny sebaobraz" atď. Tieto myšlienky sa stávajú radikálnym odklonom od minulosti a nahrádzajú kultúru skromnosti a služby druhým zbožštením a údajnou sebarealizáciou. Rastúci záujem o fyzický vzhľad a somatizácia spoločnosti viedli k popularite plastickej chirurgie a modelingových súťaží. Moderní ľudia sa snažia za každú cenu upútať pozornosť a oddávajú sa takmer náboženskému kultu celebrít. Dokonca aj náboženské organizácie odrážajú tento trend prostredníctvom rastu „evanjelia prosperity", ktoré sa zameriava na sebaoslavu a na to, aby Boh bezpodmienečne plnil želania. [27]

Autori vidia genézu uvedenej kultúrnej transformácie v spoločenských procesoch 60. rokov 20. storočia, keď individuálne práva a slobody získali historický náboj a sebectvo sa stalo samoúčelným. Správanie zamerané na pôžitok je deštruktívne správanie s krátkodobými výhodami a dlhodobými nákladmi. V americkej kultúre sa oslabil odpor voči narcizmu, čoraz viac sa podporuje zameranie na vlastné potreby, osobný úspech a tolerancia voči arogancii. Výsledkom je šírenie a rast materializmu, bolestivé neprijatie, keď sú ekonomické podmienky nízke, a obsedantné zameranie na vlastné potreby, čo v konečnom dôsledku spôsobuje, že ľudia sú menej šťastní a viac deprimovaní. Zároveň sa výrazne zvýšila agresivita a násilie voči rovesníkom aj „iným". V školách aj na pracoviskách sa zvýšil počet posmeškov, agresívnych prejavov, kyberšikany a trestných činov. Tlak na slávu, objavovanie a bohatstvo poznačil milióny ľudí. Umelé vzťahy a citová prázdnota, pocit nároku a neschopnosť obetovať sa alebo urobiť niečo bez vypočítavosti spôsobili úpadok sociálnych služieb a dobrovoľníctva.[28]

Epidémia narcizmu už má vážne následky. Po prvé, došlo k obrovskému presunu času, pozornosti a zdrojov z reality do fantázie. Namiesto toho, aby sa ľudia snažili dosiahnuť svoj americký sen, jednoducho snívajú. Naše bohatstvo je fiktívne, poháňané úvermi a voľnými pôžičkami; táto časť narcistického sna sa už vymazala. Po druhé, narcizmus zničil medziľudské vzťahy. Došlo k posunu od hlbokých vzťahov k plytkým, k zničeniu sociálnej dôvery, k nárastu nárokov a sebectva.[29]

James Burnham, už v roku 1964 tvrdil, že liberalizmus nakoniec privedie západnú spoločnosť k samovraždе. Pod taktovkou liberálnej ekonomiky sa v rámci

New York, 2009, s. 109.

[26] CAMPBELL, J.M. – TWENGE, W. K. *The Narcissism Epidemic*.., s. 110.

[27] SARNACKI, A. *The Decay of American Culture?,* s. 111.

[28] CAMPBELL, J.M. – TWENGE, W. K. *The Narcissism Epidemic...*, s. 176.

[29] CAMPBELL, J.M. – TWENGE, W. K. The Narcissism Epidemic..., s. 276.

globalizácie vytráca tradičné vnímanie tvrdej práce ako istého spôsobu, ako sa dostať na spoločenský rebríček a ako deťom zabezpečiť lepšiu budúcnosť, než majú ich rodičia. Presun pracovnej sily do zahraničia zmenil domáci trh práce, posunul pracovnú silu smerom k službám a zároveň znížil jej šance dosiahnuť vyššiu životnú úroveň ako predchádzajúca generácia. Prístup žien na trh práce a ich rastúci význam v rámci pracovnej sily pridáva k zmenám tradičných rolí ďalší aspekt. [30]

Hoci Amerika odolávala silám sekularizácie, diverzifikácia prevažne kresťanských cirkví sa zhodovala s ekonomickou dynamikou, čím sa zrodil fenomén „náboženského trhu". Súťaž medzi denomináciami sa považuje za zdroj duchovnej vitality, pričom „náboženské produkty" sa zároveň stávajú čoraz podobnejšími. Táto ekonomická analógia viedla k téze o náboženskom vývoji, ktorý je vlastný neskorej fáze kapitalizmu.

Rastie povedomie o politickej príchuti a vplyve kultúrneho marxizmu, ktorý má tendenciu dominovať v kultúre hodnôt a ideí. Vo svojom úsilí presadzuje nové predpoklady a tvrdí, že ľudia by nemali byť lojálni voči svojej krajine alebo náboženstvu, ale voči koncepcii medzinárodného bratstva. Antonio Gramsci v knihe *Zápisky z väzenia* hovorí o dlhom pochode cez inštitúcie (umenie, kinematografiu, médiá, vzdelávací systém, noviny atď.) s cieľom zmeniť myslenie ľudí o vlastenectve, národe, náboženstve, hodnotách, mentalite, teda zmeniť kultúru zvnútra. Úlohou je odstrániť bariéry kresťanstva a Písma, najmä vo vzťahu k náboženským komunitám, pre ktoré sú zdrojom opory a odkazom ich identity. Dôsledkom je rozpad rodinnej jednotky, takže ľudia hľadajú podporu inde. Koncepciu odcudzenia starých hodnôt a vytvárania nových možno nájsť v diele Georga Lukácsa, kde sa opakuje myšlienka snahy o kolektivizmus, kde sa každý podriaďuje kolektívnej logike, aj keď zahŕňa použitie donútenia.[31] Ako uvádza vo svojom článku slovenský sociológ R. Kollár, postmoderná revolučná teória vytvorená syntézou Freudovej psychoanalýzy a Marxovej filozofie, známa ako „sekulárny humanizmus", „kritická teória", „správa vo fľaši", či „kultúrny marxizmus" a založená na myšlienke „dlhého pochodu inštitúciami", zahŕňa zničenie inštitúcie rodiny, odkresťančenie spoločnosti (dezintegráciu morálky založenej na židovsko-kresťanskej hodnotovo-ideovej doktríne), zrušenie akýchkoľvek sexuálnych obmedzení a deštrukciu tradícií, vlastenectva a kapitalizmu.[32]

Tieto myšlienky sa realizovali prostredníctvom kritickej teórie, ktorá sa chápe ako systematické spochybňovanie všetkého tradičného a dekonštrukcia starých názorov ako relatívnych, utláčajúcich alebo patriarchálnych. To bolo v protiklade s tradičnou morálkou, ktorá vyzdvihovala zdržanlivosť, tvrdú prácu a puritánsku mentalitu ako hodnoty strednej triedy. Vďaka nekonečnému opakovaniu sa celé dejiny začali chápať ako obdobie sexuálneho útlaku a utláčania. V ére baby boomu zmena znamenala aj komercializáciu a komodifikáciu sexuality, ktorá sa

[30] SARNACKI, A. *The Decay of American Culture?*, s. 112.

[31] LUKÁCS, G. *The Theory of the Novel, Cambridge, Massachusetts 1971 or History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge 1971.

[32] KOLLÁR, R. The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition. In *Rodzina wobec wyzwań współczesności.* Ed. J. Mierzwa. Warszawa, 2011, s. 139-145.

stala vedľajším produktom spojenia sexuality a liberálneho trhu. Sexuálna výchova, slobodná láska, nepodstatnosť náboženstva, zastaranosť monogamie a rodiny, všadeprítomná permisivita sa stali dôležitou súčasťou dechristianizácie Západu. [33]

Nihilistický kontext kultúrnej a sexuálnej revolúcie sa odráža v diele P. Sorokina. Sexuálnu revolúciu 60. rokov 20. storočia považuje autor za dôležitý aspekt kultúrnych a spoločenských zmien. Na rozdiel od väčšiny neskorších bádateľov a komentátorov, ktorí uznávajú a oslavujú ústrednú úlohu sexu v spoločenskej emancipácii, Sorokin vo svojej kritickej analýze tvrdí, že nová sexuálna paradigma ohrozuje samotnú podstatu spoločnosti a je znakom jej úpadku. Jeho analýza spoločenských zmien vo všetkých známych historických civilizáciách ho vedie k presvedčeniu o dôležitosti sexuality ako faktora zmien v spoločnosti. Perspektíva jeho analýzy sa netýka ľudských práv alebo myšlienky nevyhnutného pokroku, ale historických dôkazov o konštruktívnych a deštruktívnych silách v známych civilizáciách. Spoločný vzorec udalostí naznačuje, že sociálna a politická anarchia vždy bola sprevadzaná sexuálnou anarchiou. Táto zákonitosť vôbec nie je taká nová, ako by sa mohlo zdať. Morálka spoločnosti upadá, keď sa jej etické imperatívy a kódexy stávajú irelevantnými a relatívnymi a môžu sa ľubovoľne meniť podľa záujmov alebo túžob. V tomto rámci sa hodnoty ženskosti a mužskosti, pojmy materstvo, otcovstvo, manželstvo a rodina stávajú akousi ozdobou, považovanou za neušľachtilú a zastaranú. To isté platí aj o pojme česť, náboženstvo alebo politika. Podľa Sorokina sú všetky historické poruchy a nepokoje dôsledkom sexuálnej anarchie. (...) dôkazy z takmer všetkých veľkých revolúcií a sociálnych nepokojov od najstarších egyptských prevratov okolo roku 2500 pred n. l. až po súčasnosť ukazujú úzku súvislosť medzi sexuálnymi a sociálno-politickými revolúciami.[34]

Dôsledkom je revolučná dekonštrukcia existujúceho systému hodnôt, inštitúcií a poriadku. Vyššie vrstvy zvyčajne zohrávajú hlavnú úlohu v morálnom rozklade, ktorý udalostiam predchádza. Tieto znaky úpadku sú známe zo všetkých úpadkových období asýrskych, babylonských, chalcedónskych, čínskych, krétskych, egyptských, etruských, helenistických, rímskych či ruských dejín. Rovnaký vzorec možno nájsť v európskych dejinách, napríklad holandské povstanie v roku 1663 s jeho brutalitou a explóziou sexuálnej aktivity, sexualizácia talianskej renesancie alebo Francúzska revolúcia, ktorá schvalilá zákon o rozvode, znížila vek pre vstup do manželstva na 13 rokov pre dievčatá a 15 rokov pre chlapcov, čo malo za následok prudký nárast počtu detí narodených mimo manželstva a opustených, nárast počtu prostitútok, orgií, zhýralosti a akceptovanie škandalózneho správania detí. Podobné prejavy možno nájsť vo Francúzsku, Rakúsku a Nemecku počas vzbúr v 19. storočí. [35] Zaujímavú reflexiu Sorokin ponuka v rámci analýzy Ruskej spoločnosti v 20. rokoch 20. storočia, keď sa nový sovietsky režim, odrážajúci leninský názor, že tradičné kresťanské manželstvo je škodlivou „buržoáznou" konvenciou, cielene snažil zničiť tradičné manželstvo a rodinné zväzky. Sorokin

[33] SARNACKI, A. *The Decay of American Culture?,* s. 113.

[34] SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution*. Boston, 1956, s. 16–17.

[35] SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution*, s. 102.

túto politiku opisuje takto: V prvej fáze revolúcie sa jej vodcovia zámerne pokúšali zničiť manželstvo a rodinu. Voľná láska bola oslavovaná oficiálnou teóriou „pohára vody": ak je človek smädný, tak znelo stranícke heslo, nie je dôležité, aký pohár použije pri uspokojovaní svojho smädu; rovnako nie je dôležité, ako uspokojí svoj sexuálny hlad. Právny rozdiel medzi manželstvom a príležitostným pohlavným stykom bol zrušený. Komunistický zákon hovoril len o „zmluvách" medzi mužmi a ženami na uspokojenie ich túžob buď na dobu neurčitú, alebo určitú – na rok, mesiac, týždeň, alebo dokonca na jednu noc. Človek sa mohol oženiť a rozviesť toľkokrát, koľkokrát chcel. Bigamia a dokonca aj polygamia bola podľa nových ustanovení prípustná. V štátnych inštitúciách boli umožnené potraty. Predmanželské vzťahy boli chválené a mimomanželské vzťahy sa považovali za normálne.

Začiatkom 20. storočia však aj západná spoločnosť rýchlo opustila svoje staršie náboženské zábrany a morálne hodnoty týkajúce sa sexu a vrhla sa bezhlavo do sexuálnej revolúcie, ktorej škodlivé dôsledky na celkové zdravie a blaho spoločnosti sa dajú len ťažko preceňovať. Táto revolúcia v sexuálnych mravoch sa v Európe uskutočnila krátko predtým ako v Spojených štátoch, ale v polovici 20. storočia Američania rýchlo dobehli svojich európskych kolegov a v niektorých ohľadoch ich dokonca predbehli. Sexuálna revolúcia a vzostup feminizmu v 60. a v 70. rokoch v západnej časti rozvinutého sveta zasiahli prakticky každého a priniesli obrovské zmeny nielen do domácnosti, ale aj do úradov, tovární, susedských vzťahov, dobrovoľných združení, výchovy, vzdelávania a navyše aj do armády.[36] Rozmach sexuality vedie vždy k nárastu rozvodovosti, k uznaniu predmanželského a mimomanželského sexu za normálny, k vnímaniu manželstva ako „spoločenskej záťaže", k vláde zmyselnosti, promiskuity, nemravnosti, hedonizmu, sadizmu, k poklesu pôrodnosti, a teda k depopulácii. To prináša demoralizáciu a rýchlu zmenu životného štýlu, ktorý sa stáva hedonistickým. Prejavujú sa tu tendencie k emancipácii a maskulinizácii žien, zženštilosti mužov, zániku posvätnosti a nedotknuteľnosti manželstva, ako aj k rastúcej nezriadenosti, vulgárnej zmyselnej etike, prostitúcii a rastúcemu spoločenskému pocitu nárokov a pasívnemu očakávaniu, že štát sa postará. Keď sa ženy v domácnosti oslobodzujú, ich zamestnaním sa stávajú milostné vzťahy. Dokonca aj zmena oblečenia z diskrétneho na odhaľujúce, zo skromného na neskromné, sa stane samozrejmosťou.[37] V priebehu niekoľkých rokov v Rusku vzrástla kriminalita mladistvých, hordy divokých, nedisciplinovaných detí bez rodičov sa stali hrozbou pre stabilitu nového režimu, životy boli v troskách, prudko vzrástol počet rozvodov, potratov, duševných chorôb a domácich konfliktov všetkého druhu a začala sa zhoršovať práca v znárodnených továrňach.

Toto šírenie sexualizácie ide ruka v ruke so zmenou iných noriem a postojov charakteristických pre sekularizáciu. To, čo sa kedysi považovalo za demoralizujúce, je dnes symbolom pokroku a slobody. V umení sa pozornosť presúva z normálnych, každodenných činností na subnormálne, abnormálne, patologické a emocionálne, psychologicky degenerované javy. Láska, kedysi čistá a ušľachtilá,

[36] KARDIS, K. – BĄK, T. *Sociológia výchovy,* s. 97.

[37] SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution,* s. 15.

sa začala prezentovať ako zvrátená, vulgárna, exotická alebo brutálna. Spisovatelia a filmoví režiséri propagujú sex v jeho čoraz krikľavejších podobách a kombinujú ich s psychoanalytickými výkladmi. Okrem toho v umení došlo k posunu od náboženského a asketického k erotickému a obscénnemu. Texty piesní sú nesmierne nabité erotikou a hrajú sa v nočných kluboch v atmosfére alkoholického opojenia.[38]

Sexualita zasiahla všetky oblasti, vrátane spoločenských vied. V psychológii, sociológii, antropológii a ďalších disciplínach, ktoré Sorokin znevažuje ako produkujúce uspávanky a záchodové filozofie dejín, podľa ktorých je spôsob starostlivosti o dieťa rozhodujúcim faktorom pri určovaní kultúry, inštitúcií a osudu ľudí a národov. Freudovský princíp rozkoše a sexuálneho pudu, zosobnený skupinami psychoanalytikov a psychiatrov, nahradil starú vieru v dobrých a zlých duchov, ktorí ovplyvňujú každého človeka. Sorokin tiež predpokladá plán na skorú sexuálnu výchovu detí a vzostup hedonistickej, vrelo schvaľovanej etiky v mnohých náboženských denomináciách. Výsledkom je náboženská schizofrénia, ktorá stiera doteraz uznávané hranice. Plytkosť nových konštruktov prijímajú a presadzujú „sofistikovaní barbari" a „otvorení a prázdni trpaslíci". Sorokin odmieta ako nevedecký názor, že sexuálne slobodná spoločnosť je zdravšia a šťastnejšia ako spoločnosť konzervatívna.[39] Naopak, štatistiky potvrdzujú nárast neuróz a psychóz, ako aj poruchy kognitívnych a intelektuálnych procesov. Nadmerná honba za sexuálnym potešením spôsobuje vnútorný chaos a morálnu degradáciu, tlačí na porušovanie morálnych noriem.

S atomizáciou všetkých hodnôt zanikne akákoľvek skutočná, autoritatívna a záväzná „verejná mienka" a „svedomie sveta". Ich miesto zaujme množstvo protichodných „názorov" bezohľadných frakcií a „pseudopoznatkov" nátlakových skupín. Zmluvy a dohody stratia zvyšky svojej záväznosti. Veľký zmluvný spoločensko-kultúrny dom, ktorý západný človek vybudoval v predchádzajúcich storočiach, sa zrúti. S jeho rozpadom sa zmietne zmluvná demokracia, zmluvný kapitalizmus vrátane súkromného vlastníctva, zmluvná spoločnosť slobodných ľudí.[40] Spoločnosť sa bude čoraz viac deliť na dva typy sociálnych aktérov: na hedonistov, ktorí „jedia, pijú a milujú, lebo zajtra zomrieme", a napokon na askétov a stoikov, ktorí sú voči rozumným hodnotám ľahostajní a nepriateľskí.

Na druhej strane kresťanstvo je antimaterialistický, antisenzualistický hodnotový systém, ktorý je chránený prikázaniami a obmedzuje prevládajúcu sexuálnu anarchiu. Manželstvo prináša človeku dôležitú sebarealizáciu, ktorá zahŕňa existenciálnu a občiansku zrelosť a zodpovednosť. Preto má manželský zväzok vo všetkých spoločnostiach vysoké postavenie a je podmienkou prežitia všetkých. Okrem iného umožňuje vyrovnať sa s odlišnosťou druhého človeka, čo znižuje mieru sebectva. Preto sa kresťanstvo v časoch sexuálnej anarchie stáva predmetom všetkej kritiky. Cudnosť alebo vernosť sa považujú za výstrednosti alebo skostnatené prežitky z prehistorickej doby. Často sú vykresľované ako morálne

[38] SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution*, s. 21-37.
[39] SOROKIN, P. A. *The American Sex Revo*lution, s. 65.
[40] SOROKIN, P. *Social and Cultural Dynamics*, s. 699.

odsúdeniahodné, nevedecké a hlúpe, a preto sú zosmiešňované a stigmatizované.[41]

Revolúcia mení štruktúru moci na úrovni vlád aj občanov. Transformácia v 60. a 70. rokoch 20. storočia znamenala pre západnú kultúru obrat k novému smeru. Príchod antikoncepčnej tabletky na trh zrušil spoločenskú cenzúru. Nechcené tehotenstvo spolu s legalizáciou potratov si rýchlo našli širokú pozornosť. Ako hovorí Bailey, *„antikoncepčná pilulka bola ústredným prvkom behaviorálnych a kultúrnych zmien, ktoré dodnes nazývame sexuálnou revolúciou"*.[42] Predmanželský sex, rozvody, potraty, antikoncepcia, skoré začatie sexuálneho života, podpora homosexuality, mimomanželský a predmanželský sex sa vzhľadom na klesajúcu pôrodnosť stali príkladmi sexualizácie všetkých sfér.

Sorokin sa vo svojom kritickom a negatívnom pohľade na túto nadchádzajúcu zmenu stavia proti jej zameraniu na sex, sexuálnu posadnutosť vo všetkých aspektoch života, proti tomu, aby sa sexuálne zneužívanie považovalo za normálne, prijateľné, aby sa chválila promiskuita a aby sa monogamné manželstvo považovalo za zastarané a kultúrne relatívne. Keď viktoriánska spoločnosť stratila sociálnu kontrolu nad sexuálnym životom, demoralizovala vládnucu triedu a priviedla do politiky klamárov, dvojtvárnikov a priestupníkov neschopných lojality voči ústave. Situácia rodiny ako zväzku rodičov a detí sa ešte viac zhoršila a „tekuté manželstvá" priniesli nadbytok telesne, morálne a duševne defektných detí alebo žiadne deti. [43]

Ako už bolo spomenuté, Sorokin nepochybuje o tom, že tento vývoj je škodlivý. Sexuálne promiskuitní ľudia strácajú citlivosť, sebadisciplínu, zmysel pre cieľ, schopnosť obetovať sa, angažovať sa v spoločnosti, a tak sa stávajú neschopnými trvalého úsilia. Namiesto toho vychvaľujú nezodpovedný a hedonistický životný štýl, ktorý spoločnosti prispieva len veľmi málo, ak vôbec. Sexuálna posadnutosť znižuje tvorivý potenciál danej spoločnosti a devitalizuje ju.[44]

Sorokinov dôležitý postreh, hodný ďalšieho výskumu, hovorí, že rodový faktor je jednou z najdôležitejších príčin spoločenského vývoja alebo tichého úpadku. Ak zaberá príliš veľa miesta v sociálnej a mentálnej sfére, stáva sa deštruktívnou silou pre všetky ostatné sféry a úpadok môže byť nezvratný. Sorokin tvrdí, že väčšina ľudí a vodcov rozkladajúcich sa spoločností si nebola vedomá svojej rakovinovej choroby. Keď hovorí o nevyhnutnosti dôsledkov, verí, že je možné zmeniť beh udalostí. P. Sorokin vidí niektoré riešenia a vyzýva na zmenu mentality a očistu: *„Za takýchto podmienok už nič nebráni ľuďom zo Západu otvoriť oči pred prázdnotou odchádzajúcej zmyselnej kultúry. Prestanú si vytvárať ilúzie, budú sa čoraz viac odrezávať od tejto kultúry a zároveň budú uctievať idealistické a duchovné hodnoty. Ľudia očistení tragédiou, utrpením a ukrižovaním sa opäť obrátia k rozumu, k večným, nemenným, univerzálnym a absolútnym hodnotám. Atomizáciu nahradí univerzalizácia a absolutizácia hodnôt. Zmyslové hodnoty budú podria-*

41 SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution,* s. 44.

42 BAILEY, B. Prescribing the pill: politics, culture, and the sexual revolution in America's heartland. In *Journal of Social History*, vol. 30, no. 4 (1997), s. 827.

43 SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution*, s. 132.

44 SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution*, s. 132.

dené ideovým a idealistickým hodnotám.“[45] Nato, aby kultúra našla cestu z krízy, musí napraviť svoje chyby. Spoločnosť si musí uvedomiť závažnosť situácie, krízy a nutnosť zmien. Musí určiť primerané prostriedky na zmiernenie katastrofy. Je nutné pochopiť, že senzitívna kultúra nie je jediná forma kultúry a má tiež svoje nedostatky a je nutné, aby ju nahradila iná forma kultúry. Spoločnosť musí posúdiť hodnoty, odmietnuť pseudohodnoty a prijať zavrhnuté hodnoty. Podľa Sorokina možným východiskom z krízy môže byť len altruizmus, ktorý sa tak stáva základným a zároveň jedinečným nástrojom mieru a prežitia: Mierová, harmonická a tvorivá spoločnosť môže existovať len vtedy, ak jej členovia majú aspoň minimum lásky, súcitu a spolupatričnosti, ktoré zabezpečujú vzájomnú pomoc, spoluprácu a spravodlivé zaobchádzanie. Za týchto podmienok sú jej členovia zjednotení v jednom kolektívnom „my“, v ktorom radosti a starosti jedného člena zdieľajú aj ostatní. V takejto skupine nie je člen ako izolovaný „atóm“, ale ako dôležitá súčasť tvorivého spoločenstva (Sorokin, 1948: 57 – 58).

Použitá literatúra

BAILEY, B. Prescribing the pill: politics, culture, and the sexual revolution in America's heartland. In *Journal of Social History*, vol. 30, no. 4 (1997).

BARBIERI, WILLIAM A. At the Limits of the Secular: Reflections on Faith and Public Life. Grand Rapids : Eerdmans, 2014.

BĄK, T., VALČO, M., KARDIS, M., KALIMULLIN, A. M., GALUSHKIN, A. A. A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes [print]. In *XLinguae [print, elektronický dokument] : European scientific language journal.* ISSN 1337-8384. - ISSN 2453-711X. - Roč. 12, č. 2 (2019), s. 163-185.

BLAISE, H. Transformácia hodnôt v perspektíve krízy postmodernej kultúry. Kontext sociológie hodnôt, Prešov, 2021.

CAMPBELL, J.M., TWENGE, W. K. The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement. New York, 2009.

JEDLIŃSKI, M. Wokół kryzysu kultury europejskiej i jej przeobrażeń historycznych (myśl Pitirima Sorokina). In *Sensus historiae* Vol. XXV (2016/4).

KARDIS, K., BĄK, T. *Vybrané kapitoly zo Sociológie výchovy*. Prešov, 2019.

KARDIS, K., KARDIS, M. Religia a wartości na tle tożsamości kultury polskiej i litewskiej. Analiza socjologiczno – historyczna w oparciu o nauczanie kardynała Stefana Wyszyńskiego. In *Historia Ecclesiastica* [print] : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe. Roč. 10, č. 1. - Prešov, (2019), s. 149-175.

KOLLÁR, R. The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition. In *Rodzina wobec wyzwań współczesności.* Ed. J. Mierzwa. Warszawa, 2011.

LEONARSKA, D., WIELECKI, K. Pitirim Sorokin i jego absencja w polskiej socjologii. In *Roczniki historii socjologii* vol III (2013).

LUKÁCS, G. The Theory of the Novel, Cambridge, Massachusetts 1971 or History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics. Cambridge 1971.

MANGONE, E. Pitirim A. Sorokin and the Reconstruction of Humanity. CENTRA Journal of Social Sciences 2022, vol. 1, no. 1, pp. 11-28.

POPOVIČ, J. Appointment of parish priest according to CCEO. In *Revue církevního práva*. ISSN

[45] СОРОКИН, П.А. *Социальная и культурная динамика*, s. 883.

1211-1635. - ISSN 2336-5609. - Roč. 28, č. 1 (2022). - Praha, s. 13-31.

POPOVIČ, J. Boží kult a iniciačné sväté tajomstvá podľa CCEO. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022. 167 s.

PUTNAM, R.D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community.* New York, 2000.

RICHARD, M. Introduction to the Transaction Edition. In *Social and Cultural Dynamics A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. New Jersey, 2010.

SARNACKI, A. The Decay of American Culture? Pitirim Sorokin's view on the Relevance of the Sex Revolution. In *Intercultural Relations* 2017 2 (2).

SOROKIN, P. A. *The American Sex Revolution*. Boston, 1956.

SOROKIN, P. A. *The Reconstruction of Humanity*. Boston : The Beaon Press, 1948.

SOROKIN, P. A. Amitology as an Applied Science of Amity and Unselfish Love. In K. G. Specht (Ed.), Soziologische Forschung in Unserer Zeit (pp. 277-279). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1951. https://doi.org/10.1007/978-3-663-02922-9_26.

SOROKIN, P. A. *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Techniques of Moral Transformation.* Boston : Beacon Press, 1954.

SOROKIN, P. A. Testomania. Harvard Educational Review, 1955, XXV(4), 199-213.

SOROKIN, P. *Ruchliwość społeczna*. Warszawa, 2009.

SOROKIN, P. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston, 1957.

СОРОКИН, П.А. Кризис нашего времени. In: Человек. Цивилизация. Общество. Москва, 1992.

СОРОКИН, П.А. Социальная и культурная динамика. Москва, 2006.

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

GÄBLER, Ulrich. *Aufbrüche. Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte des europäischen und amerikanischen Protestantismus. Zum 80. Geburtstag herausgegeben von Thomas K. Kuhn und Martin Sallmann.* Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt 2022. 446 pp. ISBN 978-3-374-07005-3.

Der Christentumshistoriker Ulrich Gäbler stammt aus Kärnten. Er ist zum Studium der evangelischen Theologie nach Wien und Zürich aufgebrochen, wo er 1970 mit einer Arbeit über „Kinderwallfahrten aus Deutschland und der Schweiz zum Mont-Saint-Michel 1456-1459" promovierte und am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte an den Forschungen über Ulrich Zwingli und Heinrich Bullinger beteiligt war. Daraus erwuchsen Beiträge über Heinrich Bullinger, die Edition von dessen Briefwechsel, vor allem 1973 seine Habilitationsschrift über „Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert" und zahlreiche weitere Studien zum Zürcher Reformator, insbesondere dessen Biographie (1983, ^{3}2004, englisch 1986/^{2}1987, koreanisch 1993, ungarisch 2008). Ein Forschungsjahr in Princeton deutet einen erneuten Aufbruch an, der ihn thematisch zum amerikanischen „Awakening" führte. Neben der Schweizer Reformationsgeschichte wurden Pietismus und die Frömmigkeitsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts zum Schwerpunkt seiner Forschung, die er nach Europa zurückgekehrt zwischen 1979 und 1989 als Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Freien Universität in Amsterdam betrieb. Sein Buch „Auferstehungszeit" (1991) behandelt Erweckung und Evangelikalismus, begreift diese Bewegungen aber nicht als Kontrapunkt zu Aufklärung und Moderne, sondern ordnet sie frömmigkeitsgeschichtlich völlig neu ein und konstatierte deren Anteil an der Aufklärung. Eine Gastprofessur an der Harvard-Universität 1986 unterstreicht Gäblers Expertise für die amerikanische Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte. 1989 kehrte er in die Schweiz zurück und wirkte als Professor für Neuere Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Basel, bevor er 1998 zum vollamtlichen Rektor dieser Universität gewählt wurde. Die Bürde des Rektorates trug er bis zu seiner Emeritierung 2006. An der Herausgabe der vierbändigen Geschichte des Pietismus (1993-2004) war er ebenso beteiligt wie an der einschlägigen Zeitschrift „Pietismus und Neuzeit" (1986-2017). Für sein umfassendes Werk wurde ihm 1996 das theologische Ehrendoktorat der Károli-Gáspár-Universität in Budapest verliehen. Die vorliegende und anzuzeigende Aufsatzsammlung dokumentiert gleichsam den wissenschaftlichen Weg, den der Jubilar zurücklegte, und trägt sehr

stimmig den Titel „Aufbrüche“. Aber nicht nur der biographische Bezug legitimiert diesen Titel, sondern auch die Inhalte seiner insgesamt 28 hier nachgedruckten Studien. Sie sind gegliedert in vier Abschnitte (I. Mittelalter, II. Reformation und Frühe Neuzeit, III. 19. Jahrhundert und Erweckung, IV. Universitätsreden) und thematisieren je auf ihre Art „Aufbrüche“. Sie reichen vom „Kinderkreuzzug“ vom Jahre 1212, Gäblers Antrittsvorlesung als Privatdozent in Zürich, über seine Antrittsvorlesung in Basel (1990) über die Reformation in dieser Stadt, einen Vortrag über Primus Truber und dessen Übersetzungs- und „Vermittlungstätigkeit“ zwischen Krain, heute Slowenien, und Deutschland, zum 19. Jahrhundert. Hier sei nur auf seine Zürcher Habilitationsvorlesung über die Anfänge der Erweckungsbewegung in Neu-England und Jonathan Edwards 1734/1735, seine Antrittsvorlesung in Amsterdam (1980) über die Erweckungspredigt von Charles Grandison Finney in Nordamerika (1824-1832) und einen eingehenden Beitrag über das Lebenswerk des Schotten Thomas Chalmers (1780-1847) hingewiesen. Dieser gilt als Urheber der 1843 erfolgten Disruption der schottischen Freikirche aus der Church of England, der britischen Staatskirche und als einer der Gründungsväter der Evangelischen Allianz, die eigentlich richtigerweise Evangelikale Allianz heißen sollte. Die schottische Freikirche übte einen großen Einfluss auf die evangelikalen Kreise unter Tschechen und Magyaren aus. In diesem Beziehungsgeflecht spielte auch der aus Basel 1864 nach Wien berufene Systematiker Eduard Böhl, der Schwiegersohn von Hermann Friedrich Kohlbrügge an der Niederländisch-reformierten freikirchlichen Gemeinde in Elberfeld, eine beachtliche Rolle.

Den letzten Abschnitt bilden sieben Rektoratsreden, die unterschiedlichen Themen, hauptsächlich dem konkreten Wirkungsort (Basel, Schweiz) oder dem Ort der wissenschaftlichen Reflexion, nämlich der Universität, gewidmet waren, aber auch zur Frage „Wiederkehr der Religion“ Stellung nahm. Dass Gäbler nach dem Ende seines Rektorates auch in Deutschland und Österreich als begleitender Mentor im Rahmen der Universitätsreform mitwirkte, sei der Vollständigkeit halber erwähnt.

Im Anhang findet sich nicht nur ein Verzeichnis der Erstveröffentlichungen aller Beiträge, sondern auch eine Bibliographie des Jubilars zwischen 1966 und 2021. Alles in allem: eine würdige Festschrift für einen österreichischen Gelehrten, der in Amerika, in Holland und in der Schweiz seine Wirkungsstätten fand und mit dieser Aufsatzsammlung eine angemessene Würdigung erfuhr.

Karl W. Schwarz

KÓNYA, *Peter* – DIENES, Dénes (eds.). *Cirkevné zbory „Užskej cirkevnej spoločnosti“ 1798 – 1799 – Az „Ungi Egyházi társagág“ gyülekezetei.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2022. 303 s.
ISBN 978-80-555-3060-4.

V roku 2022 vyšla knižná publikácia venujúca sa cirkevným zborom v *Užskej stolici* s názvom *Cirkevné*

zbory „Užskej cirkevnej spoločnosti" 1798 – 1799 – Az „Ungi Egyházi társagág" gyülekezetei, ktorej editormi boli slovenský historik, rektor Prešovskej univerzity profesor Peter Kónya a maďarský historik *Dénes* Dienes. Publikácia je edíciou prameňa, ktorého originál je uložený v Archíve reformovaného dištriktu v Blatnom Potoku a obsahuje súpis cirkevných zborov Užského seniorátu Vnútrotiskej superintendencie z rokov 1798 – 1799. Tento prameň v sebe zahŕňa informácie o reformovaných cirkevných zboroch na území Užskej a Zemplínskej stolice, pričom sa sústreďuje na obdobie bezprostredne po vydaní Tolerančného patentu.

Publikácia pozostáva z piatich kapitol, ktoré sú písané v slovenskom a maďarskom jazyku. Prvá kapitola s názvom *Slovenské reformované zbory (nielen) v Užskom senioráte* (s. 7) sa venuje osobitosti helvétskej reformácie, ktorú masovo prijalo aj nemaďarské obyvateľstvo. Kapitola sa zaoberá situáciou slovenských reformovaných zborov pred rekatolizáciou, následne obdobím 18. storočia, evanjelicko-kalvínskou úniou, reformovanými Rusínmi v Užskom senioráte, slovenskými kalvínmi a stabilizáciou slovenských cirkevných zborov v tomto dištrikte.

Druhá kapitola tejto publikácie nesie názov *Szlovák református gyülekezetek az Ungi és más Tiszáninneni református egyházmegyékben* (s. 23) a je maďarskou obdobou slovenského textu v prvej kapitole.

V tretej kapitole s názvom *Užský reformovaný seniorát, s osobitným akcentom na súpis zborov z r. 1798 – 1799 a biografické údaje seniorov* (s. 39) sa pozornosť venuje užskému reformovanému seniorátu od jeho začiatkov až po vydanie Tolerančného patentu, dokumentu o hmotnom a duchovnom stave zastavenom v rokoch 1798 – 1799, krátkemu opisu života Samuela Liszkaya a zoznamu užských seniorov od reformácie do Tolerančného patentu.

Štvrtá kapitola – *Az Ungi református egyházmegye, különös tekintettel gyülekezeteinek 1798 – 1799. Évi összeírására és espereseinek életrajzi adataira* (s. 51) je, obdobne ako druhá kapitola, maďarskou verziou predchádzajúcej kapitoly písanej v slovenčine.

Posledná kapitola tejto publikácie s názvom *Az Ungi egyházi társaságban lévő mater és filialis ekklésiánknak... összeírása* (s. 63) obsahuje už konkrétny prameň v maďarskom jazyku, ktorého autorom bol vtedajší seniorátny notár a farár Samuel Liszkay. Obsahuje správy o kostoloch, zvonoch, vikároch, školách, pozemkoch a lúkach patriacich ku kostolu, atď. Nachádzajú sa tu aj zápisy, svedectvá a dôkazy na potvrdenie týchto skutočností, ako napr. testamenty, zmluvy, kráľovské nariadenia, ktoré zozbieral práve Samuel Liszkay zo starých cirkevných záznamov a vtedajších autentických svedectiev.

Predkladaná publikácia pozostáva zo zaujímavo spracovaných kapitol, kde je možné vyzdvihnúť najmä fakt viacjazyčného spracovania. Ponúka sprístupnenie jedinečného prameňa širokému okruhu čitateľov a podáva komplexný rozbor tohto cenného diela, ktoré predstavuje dôležitý zdroj poznania cirkevných dejín.

Andrea Ferencová

ŽEŇUCH, Vavrinec. *Dejiny farnosti Choňkovce*. Užhorod : LLC „RIK-U", 2023. 336 s.
ISBN 978-617-8276-35-5.

Pod gréckokatolícku farnosť Choňkovce spadá celkovo 5 východoslovenských obcí, a to Choňkovce, Koňuš, Priekopa, Vojnatina a Tibava. Obce patria pod okres Sobrance a majú výhodnú polohu v blízkosti vodnej nádrže Zemplínska Šírava, chránenej krajinnej oblasti Vihorlat a neďaleko slovensko-ukrajinských hraníc.

Gréckokatolícka cirkev je na Slovensku tretím najrozšírenejším vierovyznaním a celkovo pod ňu spadajú cca 4 % obyvateľov. Napriek tomu, že sa toto číslo nemusí zdať veľké, gréckokatolíci mali v Uhorsku a neskôr na Slovensku bohatú históriu, ktorú sa oplatí hlbšie skúmať. Podrobnou analýzou dejín farnosti Choňkovce sa zaoberal aj autor predkladanej monografie – historik Vavrinec Žeňuch, ktorý v nej poskytol skutočne komplexný pohľad na skúmanú problematiku.

Autor je rodákom zo Sobraniec a pôsobí ako interný doktorand na Inštitúte histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, kde sa vo svojom výskume zaoberá cirkevnými dejinami. S konkrétnym zameraním na úlohu gréckokatolíckej cirkvi pri rekatolizácii v Uhorsku sa venuje najmä regiónu Užskej stolice. Na svojom konte má množstvo príspevkov: 1 kolektívnu monografiu z roku 2021 *Доба Другетів. Нотатки до політичної, соціокультурної та духовної історії Закарпаттчняторедя Сероей о нового часу (Vek Drugetovcov. Poznámky k politickým, sociálno-kultúrnym a duchovným dejinám Zakarpatska v stredoveku a ranom novoveku)* a 6 monografií – *Husák. História a etnografia* (2018), *Svetoho Dávida kráľa a proroka sto i pedzešác Žoltári. Prepis Žaltára z roku 1752 a Dejiny reformovanej cirkvi v Užskej stolici v 16. až 18. storočí* (2019), *Dejiny farnosti Koromľa* (2021), *Dejiny obce Krčava* (2022), *A Munkácsi Eparchia 1775-ben készített sematizmusa – Schematizmus Mukačevskej diecézy z roku 1775* (2022) a jeho najnovšou je monografia *Dejiny farnosti Choňkovce* z roku 2023.

Táto publikácia je rozdelená do celkovo jedenástich kapitol, pričom na úvodných stranách obsahuje príhovory významných cirkevných predstaviteľov – vladyku Cyrila Vasiľa SJ (arcibiskup ad personam – košický eparchiálny biskup), vladyku Milana Chautura CSsR (košický emeritný biskup), vladyku Nila Juraja Luščaka, O. F. M. (apoštolský administrátor Mukačevskej eparchie), vladyku Vasiľa Semeňuka (ternopiľsko-zborivský arcibiskup a metropolita), Jozefa Fabišíka (administrátor farnosti) a HELic. Martina Mráza (protojerej, predseda Spolku sv. Cyrila a Metoda, kancelár, tajomník arcibiskupa a tlačový hovorca Košickej eparchie).

Prvých osem kapitol tejto publikácie sa tematicky venuje chronologickému vývoju farnosti od prvých zmienok o vzniku dedín až po súčasnosť. Prvá kapitola (s. 23) – *Prvé zmienky* opisuje vznik dedín patriacich do farnosti Choňkovce, vývoj cirkevnej správy, duchovný život stredovekého človeka a charakterizuje osobu presbytera. V druhej kapitole (s. 48) – *Začiatok nooveku – 16. storočie* sa autor zameriava na počiatky reformácie v okolí farnosti. Tretia kapitola (s. 53) – *Vývoj*

v 17. storočí v sebe zahŕňa opis vplyvu gréckeho rítu pri rekatolizácii, spojitosti farnosti s Užhorodskou úniou, formovanie farnosti v nových podmienkach vyplývajúcich z danej únie a zasahuje až do začiatku 18. storočia – obdobia chaosu v rokoch 1701 – 1715. Vo štvrtej kapitole (s. 101) – *Krátke 18. storočie – storočie vikariátu (1716 – 1771)* je opísaná stavba dnešného chrámu, sú spomenutí kantori, ktorí v Choňkovciach pôsobili a je analyzovaný vývoj uniatov do zriadenia Mukačevskej diecézy. Piata kapitola (s. 122) – *Dlhé 19. storočie (od roku 1771 do „Veľkej vojny)* charakterizuje administratívne zmeny vo farnosti v tomto období, prepojenia medzi zdravotníctvom a cirkvou, cirkevné školy a stavebnú činnosť spojenú s cirkevnými budovami vo farnosti. V ďalšej kapitole (s. 166) – *Od „Veľkej vojny" po rok 1944* sa autor venuje novej ére, ktorá nastala po 1. svetovej vojne a ovplyvnila aj dianie vo farnosti, pričom ďalšie výrazne zmeny nastali taktiež s príchodom 2. svetovej vojny a zmenou hraníc. V kapitole sa opätovne spomína aj staviteľská činnosť a cirkevné školy, taktiež je tu opísaný fenomén 20. storočia – katolícke misie. Siedma kapitola (s. 193) – *Povojnový čas (1945 – 1989)* je venovaná významným udalostiam, ktoré vo farnosti nastali po vojne a boli spojené so sovietizáciou a pravoslavizáciou. Zasahuje aj obdobie obnovenia gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 a ďalší vývoj farnosti až po pád komunistického režimu. Posledná kapitola, venujúca sa chronologickému vývoju farnosti, (s. 220) – *Vývoj farnosti po roku 1990* opisuje život farnosti za posledných viac ako 30 rokov – katolícke misie, pastoračnú činnosť s mládežou, renovácie cirkevných budov, púte veriacich. Vyzdvihnuté sú taktiež významné osoby podieľajúce sa na chode farnosti.

Záverečné tri kapitoly tejto publikácie sú zamerané na rôzne oblasti dotýkajúce sa farnosti Choňkovce. Deviata kapitola (s. 258) – *Presbyteri v dejinách farnosti* je venovaná presbyterom a kaplánom, ktorí pôsobili vo farnosti a taktiež aj kňazom narodeným na území tejto farnosti. V desiatej kapitole (s. 281) – *Relikty zbožnosti* sa autor zameriava na kríže a kaplnky nachádzajúce sa vo farnosti. Posledná, jedenásta kapitola (s. 296) – *Ľudové zvyky a tradície* opisuje dejiny zvykov a tradícií vo farnosti, ktoré sa dotýkajú „životného cyklu" (krst, svadba a pohreb) a „cyklu kalendárneho roka" (Vianoce, Veľká noc a Odpustová slávnosť).

Predkladaná monografia sa snaží o ucelený pohľad na dejiny a vývoj farnosti Choňkovce od jej počiatkov až po súčasnosť, pričom je obohatená aj o rozsiahly obrazový materiál a *Štatistiku veriacich* z rokov 1746 – 2021. Tieto doplnenia čitateľovi poskytnú lepšiu orientáciu v danej problematike spojenú s obrazovou vizualizáciou, vďaka čomu získa komplexný prehľad o predstavovanej téme.

Andrea Ferencová

Theologos. 2023. Roč. 25, č. 1. ISSN 1335-5570.

V roku 2023 slávi časopis Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove svoju pomyselnú štvrťstoročnicu. *Theologos* môže byť charakterizovaný ako interdisciplinárny časopis, avšak jeho primárnym cieľom je čitateľa uviesť do problematiky teologických a religionistických

prienikov medzi východnou a západnou kresťanskou tradíciou. Je tomu tak aj v jeho prvom čísle z roku 2023, v ktorom prináša viacero hodnotných príspevkov.

Konkrétne ide o trinásť štúdií, kde je prvou z nich (s. 7) štúdia dvojice autorov – religionistky Ľubice Ferianc Lenártovej a historika Jaroslava Coraniča, ktorá nesie názov *Sakrálne pamiatky židovskej komunity v regióne Orava* a sústreďuje sa na židovských obyvateľov a sakrálny charakter tohto regiónu od ich príchodu koncom 18. storočia až do začiatku druhej svetovej vojny. Druhým je príspevok (s. 24) teológa Pavla Dancáka s názvom Šabat a posvätný charakter voľného času, ktorý poukazuje na fenomén voľného času ako dôležitej súčasti ľudského života, pričom odkazuje na skutočnosť, že s „voľným časom" sa rátalo už od stvorenia sveta. V poradí treťou (s.35) je štúdia teológa Michala Hospodára – *Synodálna výzva k misii a jej aspekty*, v ktorej zdôrazňuje osobné povolanie každého pokrsteného k misijnej činnosti. Štvrtá štúdia (s. 41) nesie názov *Požehnania vo Svätom písme* a jej autorom je teológ Ivan Molčányi. Analyzuje v nej Božie požehnania nachádzajúce sa v Starom zákone. Ďalšou v poradí (s. 50) je štúdia teológa Petra Olexáka s názvom *Priebeh a dôsledky pravoslavizácie v Ľubici*, ktorá sa zaoberá náročným obdobím 50. rokov 20. storočia, kedy došlo k nútenej pravoslavizácii gréckokatolíckych veriacich a svoju pozornosť v nej sústreďuje na farnosť Ľubica. Šiestym príspevkom (s. 61) je štúdia teológa Petra Oreniča, ktorá nesie názov *História a súčasne výzvy pre Katolícke školy na Slovensku*, v ktorej podáva krátky historický prierez do problematiky katolíckeho školstva na Slovensku, až sa dostáva k jeho súčasnému stavu, pričom zvláštnu pozornosť venuje morálnemu profilu pedagógov pôsobiacich na týchto školách a ich ďalšiemu formovaniu. Siedmy príspevok (s. 72) – *Učenie Magistéria katolíckej Cirkvi o primáte rímskeho biskupa*, ktorého autorom je teológ Štefan Paločko, prináša zhrnutie formulácií učenia viery katolíckej cirkvi, ktoré sú situované do historického a teologického kontextu. Ôsma štúdia (s. 84) s názvom *Metamorfózy (marxistickej) „revolúcie" z pohľadu N. A. Berďajeva* sa snaží upriamiť pozornosť na filozofické koncepcie ruského náboženského filozofa a konvertitu z marxizmu ku kresťanstvu a jej autorom je teológ Daniel Porubec. Deviatou v poradí (s. 92) je štúdia autoriek Viktorie Slovakovej a Svetlany G. Karstina, ktorá nesie názov *Analysis of the Model of Inter-confessional Relations in Modern Kazakhstan from the Perspective of the Coexistence of Traditional Religion and Religious Minorities*. Príspevok analyzuje historickú interakciu etnických skupín na území Kazachstanu a zároveň sleduje aktuálne trendy meniacej sa náboženskej situácie v krajine. Desiaty príspevok (s. 104) – *Transformation of the Holy See during World War I. with emphasis on the emerging Czechoslovakia*, ktorého autorom je historik Marek Šmíd, sa zaoberá zmenami v Katolíckej cirkvi, najmä Svätej stolici, od konca pontifikátu pápeža Pia X. až po prvú polovicu pontifikátu Benedikta XV., pričom analyzuje aj postoj popredných československých politikov, najmä T. G. Masaryka a M. R. Štefánika, voči Svätej stolici. Ďalším príspevkom (s. 114) je

štúdia kolektívu autorov – Petra Tirpáka, Mareka Kwiatosza a Štefana Pacáka s názvom *Młodzież wobec przemian etyczno-moralnych ponowoczesności*. Čitateľovi poskytuje teologickú a sociologickú analýzu premeny identity mládeže v kontexte kultúrnej revolúcie postmodernizmu. Predposledným príspevkom (s. 125) je štúdia teológa Martina Tkáča, ktorá nesie názov *Potreba liturgickej formácie mládeže (prieskum)*. Popisuje nevyhnutnosť liturgie v živote dnešného mladého človeka, pričom využíva dáta získané z dotazníka, ktoré môžu byť nápomocné k ďalšej pastorácii mladých ľudí. Posledný príspevok (s. 139) s názvom *Preserving Tradition: The Importance of Religion in the Experience of Slovak Immigrants to Canada* je výstupom autorov – religionistu Michala Valča a teologičky Kataríny Valčovej. Tento príspevok skúma význam náboženstva v skúsenostiach slovenských imigrantov do Kanady.

V závere tohto čísla nájdeme aj šesť recenzií na publikácie, prvým recenzovaným (s. 152) je časopis *Ekklesia. Cesty spoločenstva a dialógu* (recenzent Peter Tirpák). Druhou recenzovanou (s. 154) je zbierka výrokov a príbehov *Apofthegmata: výroky a příběhy pouštních otců* (recenzent Katarína Džunková). Tretia recenzia (s. 157) je venovaná monografii Petra Tirpáka s názvom *Zásady katechézy podľa exhortácie Catechesi tradendae* (recenzent Štefan Pacák). Ďalšia recenzia (s. 159) zahŕňa dve monografie Jozefa Tereka – *Stvorenstvo a jeho ochrana* a *Spomienky a poznatky, na ktoré sa nezabúda* (recenzent Rudolf Midriak). Piata recenzia (s. 162) patrí monografii Petra Žeňucha s názvom *Slováci a slovenčina v jazykovohistorických a konfesionálnych súvislostiach: Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie* (recenzent Jaroslav Coranič). Posledná recenzia (s. 165) je venovaná monografii autorov Anabely Katreničovej a Štefana Novotného – Ženy Matúšovej genealógie v stredovekej exegetickej literatúre (recenzent Mária Kardis).

Predkladané vydanie časopisu obsahuje rôznorodé príspevky so širokým tematickým rámcom. Práve táto mnohostrannosť dokáže každému čitateľovi ponúknuť priestor na to, aby tu našiel svoju oblasť záujmu, ale zároveň mu poskytuje aj mnoho ďalších kvalitne spracovaných informácií.

Andrea Ferencová

LETZ, Róbert – MAKYNA, Pavol. *Andrej Hlinka. Autorská bibliografia*. Bratislava : Post Scriptum, 2022. 164 s.
ISBN 978-80-8218-048-3

Pramene predstavujú nevyhnutný základ pre objektívne štúdium a hlbšie poznanie osobností a doby, v ktorej pôsobili.

Podľa všetkého prvý, kto začal systematicky vyhľadávať a zapisovať texty Andreja Hlinku, ale aj spisbu o ňom, bol bibliotekár a pracovník Liptovského múzea v Ružomberku – Pavol Stano. Od štyridsiatych rokov 20. storočia sa systematicky venoval spracovávaniu osobnej pozostalosti Andreja Hlinku, ktorá sa po jeho smrti dostala do tejto inštitúcie. Práve na základe jeho súpisu autori doplnili doterajšie bibliografie.

K sumarizačným prácam a editovaniu bibliografie Andreja Hlinku dochádzalo už od osemdesiatych rokov

minulého storočia. Napríklad, pred rokom 1991 skupina pracovníkov Slovenskej národnej knižnice vyexcerpovala 1768 záznamov, z čoho 1186 zápisov tvorili práce o Hlinkovi a 581 textom bol autorom Hlinka. Autori vtedajšieho výskumu zozbierali publicistickú tvorbu tohto slovenského kňaza a politika po roku 1918. Avšak Hlinka publikoval minimálne od roku 1893, kedy mu vyšiel prvý známy príspevok v Národných novinách. Súpis článkov Andreja Hlinku vytvoril i autorský kolektív na Katolíckej univerzite v Ružomberku (OLEXÁK, Peter – SAFANOVIČOVÁ, Anna. *Antológia časopiseckých a novinových článkov Andreja Hlinku*. Martin : Matica slovenská, 2013).

Každý, kto spracovával osobnosť Andreja Hlinku vie, o akú publikačne aktívnu osobnosť išlo. Hlinka písal a tvoril štyridsaťpäť rokov, pričom jeho výstupy boli nielen obsahovo, ale i žánrovo mimoriadne pestré. Tvorili ich preklady, zamyslenia, homílie, politické články, prejavy, hospodárske štúdie, oznamy, správy, zostavovateľské práce a pod. Publikoval v takmer všetkých domácich periodikách, ktoré v tej dobe vychádzali. Ale jeho články vychádzali i v zahraničí, a to tak v politických, ako i náboženských periodikách. Okrem svojho mena ich podpisoval viacerými pseudonymami (Alfa, Kostolan, Lipták, Mešťan, Pravdomil, Výborník, Väzeň) či iniciálami (A. H., Ah). Niektoré zostali nepodpísané, čo sa výskumník dozvie až po prečítaní iných Hlinkových textov alebo listov, kde buď iní, alebo on sám sa prizná-va k niektorým anonymným príspevkom. Hlinka vybudoval tlačiareň, kde sa tlačili stranícke noviny, kalendáre, almanachy, ročenky a časopisy. Pritom niektoré sám založil a potom do nich často prispieval.

Hlinka nebol iba autorom textov, ale aj veľkého počtu rozhovorov, ktoré vychádzali v zahraničí. Vyhľadávali ho novinári z rôznych európskych krajín či Spojených štátov Amerických, no vzhľadom na aktuálny dobový kontext väčšina rozhovorov s ním vyšla v Maďarsku. Možno povedať, že 2022 záznamov, ktoré sa nachádzajú v autorskej bibliografii Andreja Hlinku je dôkazom jeho bohatej aktivity, ale tiež dáva tušiť náročnosť komplexného uchopenia takéhoto rozsiahleho diela.

Práca dvojice slovenských historikov Róberta Letza a Pavla Makynu dopĺňa a koriguje doterajšie bibliografie o nové zistenia. Autori, kvôli lepšiemu prehľadu, rozdelili Hlinkove výstupy na 1. Samostatné publikácie, 2. Príspevky v samostatných publikáciách, 3. Preklady, 4. Články, 5. Prejavy, 6. Interview a publikované pramene.

Autori sa v závere pokúsili o stručnú analýzu, v ktorej sa objavuje štatistický údaj, respektíve hodnotiace konštatovanie že *„prvý kulminačný bod“* v jeho publicistike predstavovala Černovská tragédia v roku 1917 a *„druhý“* vznik ČSR v roku 1918 (s. 122). Dodajme, že k jeho produktívnym rokom patrili celé dvadsiate roky 20. storočia. Po nich nasledoval postupný útlm, čo bolo spojené, ako tvrdia aj autori, so zhoršovaním Hlinkovho zdravotného stavu a poklesom jeho verejných aktivít.

Práca je výbornou pomôckou, ktorú ocenia bádatelia, ale i verejnosť, nakoľko poskytuje prehľadný a panoramatický pohľad na tvorbu Andreja Hlinku.

Peter Olexák

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

In memoriam Pavol Mešťan (1946 – 2022)
Slovenský múzejný a etnický historik

Pomerne viaceré spravodajské média na Slovensku priniesli informáciu, že dňa 29. apríla 2022 vo veku 75 rokov zomrel prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. Pavol Mešťan bol verejnosti známy ako dlhoročný riaditeľ Múzea židovskej kultúry, kde pôsobil od obdobia jeho vzniku v roku 1993 až do 30. septembra 2020.[46] Múzeum židovskej kultúry patrí do zväzku Slovenského národného múzea, ktoré je charakterizované ako *„vrcholná štátna zbierkotvorná, vedeckovýskumná a kultúrno-vzdelávacia inštitúcia v oblasti múzejnej činnosti v Slovenskej republike. Na základe prieskumu a vedeckého výskumu zhromažďuje, dokumentuje, odborne spracováva, vedecky zhodnocuje, ochraňuje, sprístupňuje a vo verejnom záujme využíva zbierkové predmety ako doklady vývoja slovenskej prírody a spoločnosti, slovenského národa a etnických spoločenstiev. Plní úlohy súvisiace s tvorbou, evidenciou a ochranou zbierok ako súčasti národného kultúrneho dedičstva. V rámci kultúrno-vzdelávacej činnosti prezentuje zbierkové fondy prostredníctvom stálych expozícií a výstav doma i v zahraničí a realizuje aj ďalšie formy múzejnej komunikácie. Rieši vedeckovýskumné úlohy a výsledky sprístupňuje verejnosti formou vydavateľskej a publikačnej činnosti.“*[47]

V tejto línii sa niesla bohatá etnologicko – historická, zberateľská, publikačná, edukačná a akademická činnosť prof. PhDr. Pavla Mešťana, DrSc., čoho dôkazom sú akceptácie a uznania v spoločenských a vedeckých kruhoch v domácom i zahraničnom prostredí, ako to dokazujú viaceré referencie a písomné odozvy po celom svete.[48]

Pavol Mešťan a jeho činnosť do roku 1990

Pavol Mešťan sa narodil 4. novembra 1946 v Bratislave,[49] ale celé svoje detstvo a mladosť prežil v Novom meste nad Váhom. Patril k židovskej komunite, ktorá sa po vojnovom období a situácii s holokaustom postupne začleňovala do života

[46] MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 7.
MINISTERSTVO KULTÚRY SR: *Michal Vaněk poverený vedením SNM – Múzea židovskej kultúry v Bratislave.* https://www.culture.gov.sk/ministerstvo/medialny-servis/aktuality-ministerstva-kultury/michal-vanek-povereny-vedenim-snm-muzea-zidovskej-kultury-v-bratislave/

[47] SLOVENSKÉ NÁRODNÉ MÚZEUM: *O SNM.* https://www.snm.sk/o-nas/o-snm#menu

[48] MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016.

[49] Niektoré zdroje uvádzajú, že sa narodil o deň skôr, teda 3. novembra v roku 1946. WIKIPEDIA: *Pavol Mešťan*.
https://sk.wikipedia.org/wiki/Pavol_Me%C5%A1%C5%A5an

na Slovensku.[50] Po získaní základného vzdelania pokračoval v štúdiu na gymnáziu v Novom meste nad Váhom, kde ho viazali aj viaceré pozitívne spomienky na učiteľov, ale aj triedny kolektív. Vo svojom videu z tohto obdobia ponúka niekoľko myšlienok, ktoré ho ovplyvnili aj v ďalšom životnom smerovaní: *„Svojim rodičom vďačíme za život, svojim učiteľom vďačíme za jeho zmysel. A gymnázium v Novom meste nad Váhom, ktoré bolo mojou alma mater je nezabudnuteľné z mnohých hľadísk. Predovšetkým sme boli neuveriteľne dobrý kolektív, mali sme sa veľmi radi, čoho dôkazom je aj to, že napriek desiatkam rokov, čo sme zmaturovali sa každý rok ešte v Novom meste nad Váhom stretávame. No a za mimoriadne významné považujem ten úžasný pedagogický zbor, ktorý na tomto gymnáziu bol. Môj otecko bol absolvent gymnázia, vedel som, že historicky vždy tam boli významní pedagógovia a takých sme mali aj my. Ako ma ovplyvnili? No dovolím si tvrdiť, že mimoriadne. Boli to predovšetkým dve pani profesorky: profesorka Elena Stopková a profesorka Jolana Gregorová. Jedna ma učila slovenčinu, druhá dejepis. To bola škola slovenskej literatúry. My sme preberali básne, ktoré vychádzali v kultúrnom živote. Analyzovali sme ich, hovorili sme o nich, veľmi veľa sme čítali. A profesorka Gregorová to bola studnica múdrosti z dejepisu. Toto boli dve dámy, ktoré ma ovplyvnili, a ktoré poznačili celý môj život. Napokon som po maturite sa prihlásil na Filozofickú fakultu Univerzitu Komenského, kde som bol prijatý na štúdium dejepisu a jazyka slovenského. A musím úprimne povedať, že to s čím som prišiel z gymnázia, ktoré som absolvoval v Novom meste tak to ma ovplyvňovalo počas celého môjho vysokoškolského štúdia. Mal som úžasné základy, veľmi mi to pomáhalo a veľmi často počas štúdia, ale aj roky po štúdiu vracal do Nového mesta nad Váhom, do gymnázia a mal som pred sebou predovšetkým tieto dve úžasné osobnosti, ktoré mi naozaj dali zmysel môjho ďalšieho života. No a vlastne v dejepise som zostal po celý svoj život až do dnešného dňa. Stal som sa univerzitným profesorom a dejepis vlastne je mojím chlebíčkom. Z neho žijem, snažím sa rozvíjať teórie, ktoré súvisia s dejepisom a vlastne mám pocit, že stále pokračujem v tej načatej práci z gymnázia Novom meste nad Váhom. Chcel by som všetkým vám, mojím dnešným mladým a mladučkým spolužiakom zaželať veľa tvorivých síl, veľa tvorivosti, ktoré vám táto škola prináša, a veľa, veľa takých pedagógov ako som ja mal, i keď za všetkých som spomenul len tie dve osobnosti, ktoré poznačili celý môj študijný a vedecký život.“*[51]

Po skončení vysokoškolských štúdií a v období normalizácie na Slovensku (1968 – 1989) najprv pracoval ako redaktor vo vtedy významnom vydavateľstve Obzor (1965 – 2005),[52] ktoré sa venovalo vydávaniu časopisov a novín, obzvlášť vydávalo encyklopedickú, populárno-náučnú, právnu, osvetovo-politickú, ume-

[50] MINISTERSTVO KULTÚRY SR: *Zomrel dlhoročný riaditeľ Múzea židovskej kultúry Pavol Mešťan.* https://www.culture.gov.sk/ministerstvo/medialny-servis/aktuality-ministerstva-kultury/zomrel-dlhorocny-riaditel-muzea-zidovskej-kultury-pavol-mestan/

[51] GYMNÁZIUM M. R. ŠTEFÁNIKA NOVÉ MESTO NAD VÁHOM: *prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.*
riaditeľ SNM – Múzea židovskej kultúry. http://www.gymnm.sk/hlavna-stranka/uspesni-absolventi/prof.-phdr.-pavol-mestan-drsc..html?page_id=3831

[52] MINISTERSTVO SPRAVODLIVOSTI SR: *Výpis z Obchodného registra Okresného súdu Bratislava I.* https://www.orsr.sk/vypis.asp?ID=45227&SID=2&P=1

lecko-náučnú a regionálnu literatúru. Po obhájení dizertačnej práce v roku 1971 až do roku 1989 pracoval Pavol Mešťan ako vysokoškolský pedagóg v oblasti politológie na Vysokej škole politickej ÚV KSČ, kde ho neskôr vymenovali za vysokoškolského profesora.[53] Z tohto obdobia sú známe jeho diela a diela, kde sa podieľal ako prekladateľ a autor v kategórii politické osobnosti a literatúra faktu. Jeho štúdie boli ovplyvnené obdobím socializmu a jeho pôsobením na predmetnej vysokej škole. Známe sú diela:[54] *Antikomunizmus ako súčasná buržoázna ideológia*. Bratislava : Smena, 1977; *Antikomunizmus pod pláštikom demokratického socializmu* (spolu s L. Hrzalom), Bratislava : Pravda, 1978; *Demokratický socializmus. Ideológia a politika bez budúcnosti* (spolu s L. Hrzalom), Bratislava : Smena, 1979; *Demokratický socializmus: ideológia reformizmu*, Bratislava : Pravda, 1980; *Demokratický socializmus v službách antikomunizmu* (spolu s L. Hrzalom), Bratislava : Pravda 1981; *Cesta, ktorá nikam nevedie* (spolu s L. Hrzalom), Bratislava : Smena, 1984; *Buržoázna a socialistická demokracia* (spolu s L. Hrzalom), Bratislava : Pravda, 1984); *Atentáty, ktoré mali zmeniť svet* / Václav Pavel Borovička ; [z českého originálu Atentáty, které měly změnit svět ... preložili Pavol Mešťan, Ján Šufliarsky, Etela Spišková] Bratislava : Obzor, 1974; *Sociálne partnerstvo a participácia : prejavy súčasného pravicového reformizmu* / Pavol Mešťan; Bratislava : Pravda, 1986.

Ak by sme zhodnotili toto obdobie, tak *„Pavol Mešťan sa pred rokom 1989 zaoberal analýzou politických systémov a politických strán v západných krajinách. Na dané témy prednášal.“*[55] Kto však pozná prostredie, z ktorého Pavol Mešťan vychádza, ako prostredie židovskej komunity a systém tradičného judaizmu spájajúci kultúru, religiozitu a spoločenský život, rozumie, že sociálno-spoločenské témy, ktoré sa dotýkali aj obdobia socializmu a normalizácie, mali obrovskú spojitosť so sociálno-legislatívnymi textami Tóry.[56] Posvätné texty judaizmu boli zamerané na jednej strane na sociálny a spoločenský život človeka a na strane druhej rozvíjali osobnú a komunitnú religiozitu judaizmu. Ich prepojenie s vtedajším spoločenským systémom známym ako socializmus v rozvoji spoločnosti a umiestnenia jedinca v nej – malo viaceré podstatné prieniky, aj keď sa otázky religiozity po roku 1968 z časti uvoľnili.[57]

---

53 DINUŠ, P.: *Vysoká škola politická ÚV KSČ.* https://www.sav.sk/journals/uploads/04101140SPS_2_2008_P%20%20Dinus.pdf
NOVÉ MESTO NAD VÁHOM: *Osobnosti mesta Pavol Mešťan. https://www.nove-mesto.sk/item/pavol-mestan/*

54 ŠTÁTNA VEDECKÁ KNIŽNICA V PRE3OVE: *Pavol Mešťan.* https://chamo.kis3g.sk/search/query?term_1=Pavol+Me%C5%A1%C5%A5an&theme=svkpo

55 FINANČNÉ NOVINY: *Vedec a manažér Pavol Mešťan nie je medzi nami.* https://financnenoviny.com/vedec-a-manazer-pavol-mestan-nie-je-medzi-nami/

56 SLIVKA, D.: *Izraelský národ, monarchia a sociálne otázky.* In: Viera v moc a moc viery : zborník z teologickej konferencie konanej 13. marca 2007. - Banská Bystrica : ZEC vo vydavateľstve TRIAN, 2007. s. 231 – 239.

57 Z celkového pohľadu na činnosť prof. PhDr. Pavla Mešťana, Dr.Sc. pred rokom 1989 a jeho činnosť ako riaditeľa SNM – Múzea židovskej kultúry vyplýva, že korigoval svoj postoj k socialistickému a komunistickému režimu (poznámka autora).

Po roku 1989 prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. pôsobil naďalej v akademickej sfére,[58] napr. na Katedre politológie a európskych štúdií FF UKF v Nitre.[59] V deväťdesiatych rokoch sa však objavila myšlienka, aby v rámci štruktúr Slovenského národného múzea postupne vznikla osobitná jednotka, ktorá neskôr dostala názov ako Múzeum židovskej kultúry. *„Múzeum židovskej kultúry je súčasťou Slovenského národného múzea. Začalo sa formovať na pôde Historického múzea SNM, ako Oddelenie židovskej kultúry, v roku 1991. V roku 1994 sa stalo samostatnou špecializovanou jednotkou SNM. Múzeum sa zameriava na prezentáciu duchovnej a hmotnej kultúry a dokumentáciu holokaustu na Slovensku. Expozície a výstavy verejnosti približujú predmety každodenného života, dokumenty i artefakty výtvarného umenia.“*[60] Prvým riaditeľom Múzea židovskej kultúry bol menovaný práve prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. Toto obdobie sa tak nezabudnuteľne zapísalo do múzejníckej a židovskej histórie na Slovensku, nakoľko aktívna činnosť riaditeľa zanechala nezmazateľné stopy vo viacerých oblastiach židovskej kultúry a histórie.[61]

Pôvodné knižné publikácie vydané na Slovensku

Antisemitizmus na Slovensku. 1. časť. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1991 – 1993; Antisemitizmus na Slovensku. 1. časť. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1991 – 1993. (Rozšírené vydanie);[62] Museum of Jewish Culture in Slovakia: Catalogue ot Pernament Exposituon. Bratislava : SNM – Historické múzeum, 1993 (kolektív autorov); Múzeum židovskej kultúry na Slovensku: katalóg k stálej expozícií. Bratislava : SNM – Historické múzeum, 1993 (kolektív autorov); Antisemitizmus na Slovensku. 2. časť. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1993 – 1994; Antisemitizmus na Slovensku. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1995; Antisemitizmus na Slovensku. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1995. (Rozšírené vydanie); Museum der jüdischen Kultur in der Slowakei: Katalog zur ständigen Ausstellung. Bratislava : SNM . Museum für jüdische Kultur, 1995; Múzeum židovskej kultúry na Slovensku: katalóg k stálej expozícií. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2. vydanie. 1993 (kolektív autorov); Mauzóleum Chatama Sofera. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1996 (kolektív autorov);

58 Do roku 1989 sa datuje udalosť (uvádza jedno stanovisko Denník N), t. j. vo februári 1989 verejná diskusia o Charte '77 na internáte Mladá garda v Bratislave, kde počas diskusie na prednášku Pavla Meštana, keď bola diskusia, vstúpila do nej trojica osôb: M. Kusý, M. Šimečka a J. Čarnogurský. Denník N uvádza, že reakcia P. Mešťana bola počas diskusie neprimeraná. Nakoľko, okrem jednej správy, chýbajú ďalšie informácie a stanoviská všetkých zainteresovaných o tejto záležitosti, nedá sa vec objektívne posúdiť.

59 MINISTERSTVO KULTÚRY SR: *Zomrel dlhoročný riaditeľ Múzea židovskej kultúry Pavol Mešťan.* https://www.culture.gov.sk/ministerstvo/medialny-servis/aktuality-ministerstva-kultury/zomrel-dlhorocny-riaditel-muzea-zidovskej-kultury-pavol-mestan/

60 MUZEUM.SK 2000 – 2022: *Múzeum židovskej kultúry. História-popis.* https://www.muzeum.sk/

61 MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 7.

62 TKÁČOVÁ, H.: Inherited anti-Jewish narratives in the current disinformation media (case study from Slovakia) In: *Revista Mediterránea de Comunicación*, 13(2), 155-160.

Židia na Slovensku v rokoch pokusu o transformáciu spoločnosti na spoločnosť socialistickú (po roku 1948): (medzinárodná konferencia Židia na rázcestí). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1996; Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989 – 1997). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1998; Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1948 – 1992). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1999; Antisemitism in Slovak Politics (1989 – 1999). Bratislava, Tel Aviv : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Tel Aviv University, 2000; Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989 – 1999). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2000. 2. rozšírene vydanie; Otázky s problémy výučby o holokauste. Bratislava : Informačná kancelária rady Európy. 2001. (P. Mešťan a E. Poláková); Architektúra synagóg na Slovensku. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2002 (kolektív autorov);[63] Politika katolíckej cirkvi a katolícke politické hnutia a strany na Slovensku (1989 – 1992). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2002; Židovské motívy v slovenskej literatúre. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2003; Antisemitism in Slovak Politics (2000 – 2002). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2004; Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (2000 – 2002). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2004; Antisemitizmus vo vývoji Slovenska = Anti-Semitism in the History of Slovakia = Antisemitismus in der Entwicklung der Slowakei. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2004; Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (2003 – 2005). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2006; Antisemitism in Slovak Politics (2003 – 2005). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2007; Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (2000 – 2009). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2011; Jeruzalem – duchovná metropola sveta: návrat na javisko dejín. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2012; Antisemitism in of Slovakia (2000 – 2009). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2013; Riešenie židovskej otázky na Slovensku v rokoch 1938 – 1945. Učebné texty. Bratislava : Edah, o.z., 2013 (kolektív autorov); Slovak National Museum – Museum of Jewish Culture. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2013 (kolektív autorov); Slovenské národné múzeum – Múzeum židovskej kultúry. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2013 (kolektív autorov); Anti-semitism in slovak publications (2010 – 2012). Bratislava : SNM – Museum of Jewish Culture, 2015; Antisemitizmus v slovenských publikáciách (2010 – 2012). Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2015; Židia na Slovensku v rokoch 1939 – 1945 = The Jews in Slovakia between 1939 – 1945. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2015.

Pôvodné knižné publikácie vydané v zahraničí

Antisemitism in Slovakia. First Part. [1]. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1991 – 1993; Present Day Antisemitism in Slovakia. Jerusalem : The Hebrew University – SICSA, 1991 – 1993; Antisemitism in Slovakia. Part 2. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1995; Antisemi-

[63] MEŠŤAN, P., KRIVOŠOVÁ, J., KISSOVÁ, D.: *Architektúra synagóg na Slovensku*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Edícia Judaica Slovaca, zväzok č. 54. 2022.

tism in Slovakia. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1995; Antisemitism in Slovakia. Jerusalem, Bratislava : The Hebrew University – SICSA, 1995. (Rozšírené vydanie); Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1993 – 1997). Jerusalem : The Hebrew University, 1998; Antisemitism in Slovak Politics (1989 – 1999). Bratislava, Tel Aviv : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Tel Aviv University, 2000.

Publikované štúdie a odborné články

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. od roku 1992 do roku 2016 publikoval väčšie množstvo štúdií a odborných článkov vo viacerých domácich, zahraničných, odborných i vedeckých publikáciách, ktoré spĺňali všetky vedecké kritéria a boli hodnotným príspevkom k židovskej histórii a kultúre. Na jeho uvedené štúdie existuje pomerne celý rad domácich a zahraničných ohlasov a referencií. V súčasných akademických kritériách by bolo možné pre lepší prehľad uviesť nasledujúci zoznam, t. j. zoznam mimo knižných domácich i zahraničných publikácií, ktoré sú uvedené vyššie v tejto štúdii:[64]

- Vedecké alebo odborné práce v domácich časopisoch – 8; Vedecké alebo odborné práce v zahraničných recenzovaných zborníkoch – 9; Vedecké alebo odborné práce v domácich recenzovaných zborníkoch – 12; Publikované príspevky na zahraničných vedeckých konferenciách – 4; Publikované príspevky na domácich vedeckých konferenciách – 11. Taktiež evidujeme aj viaceré zahraničné ohlasy na jeho publikačnú činnosť. K tejto problematike je ešte potrebné uviesť príhovory a stanoviská, ako odborného, príp. vedeckého redaktora, potom viaceré publikované diskusné príspevky a vyžiadané recenzie.
- prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. bol rovnako členom rôznych dizertačných, habilitačných a inauguračných konaní a taktiež rôznych iných komisií v predmetnej problematike antisemitizmu a v oblasti židovskej histórie a kultúry na viacerých univerzitách na Slovensku.[65]

Heslá v encyklopédiách a slovníkoch v zahraničí

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. rovnako spolupracoval na tvorbe hesiel, a tak mala jeho práca aj vedecký encyklopedický rozmer. Známe sú jeho vypracované hesla a recenzie hesiel v nasledujúcich renomovaných a vedeckých encyklopédiách v zahraničí: The YIVO Encyclopedia of Jewish in Eastern Europe. Volume 2. New Harven : Yale University Press, 2008; Veľký sociologický slovník. 1. A/O. Praha : Univerzita Karlova v Prahe, vydavateľstvo Karolinum, 1996 a Veľký sociologický slovník. 1. P/Ž. Praha : Univerzita Karlova v Prahe, vydavateľstvo Karolinum, 1996.

---

64 MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 21 – 29. a ďalšie ...

65 FILOZOFICKÁ FAKULTA UKF V NITRE: prof. PaedDr. B. Garaj, CSc. – poďakovanie za členstvo v Odborovej komisii. In: MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN: Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 334; PRESOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE, GTF. *Inauguračné konanie.* https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/veda-a-vyskum/in/r/z/DS/

Edičná činnosť

Veľmi bohatá je jeho editorská činnosť, kde sa uvádzajú nasledujúce tituly a zoznam, kde sa nachádzajú aj ďalšie jeho editorské diela:[66] Acta Judaica Slovaca č. 1 až č. 21, vydalo SNM – Historické múzeum, oddelenie židovskej kultúry, 1993, 1994 – 2015 ako periodický zborník; edícia Judaica Slovaca. Zv. 1 až č. 112, vydalo SNM – Historické múzeum, oddelenie židovskej kultúry, 1993, 1994 – 2011 ako periodický zborník; Antisemitizmus na konci 20. storočia: zborník referátov z konferencie (Nitra, 15. – 17.máj 2000), vydalo SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2001; Antisemitism: an Annotated Bibliography. Volume 17.2001. Müchen 2004; Antisemitism at the End of the 20th Century, vydalo SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2002; Antisemitism: an Annotated Bibliography. Volume 18.2002. Müchen 2011.

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. je zodpovedným redaktorom všetkých ďalších vydaní, ktoré vyšli pod gesciou SNM – Múzeum židovskej kultúry, a to v rokoch 1993 – 2016. Presné zoznamy je možné nájsť v:

- ČOMAJOVÁ, Marta. Bibliografia edičnej a vydavateľskej činnosti Múzea židovskej kultúry za roky 1993 – 2003. In Acta Judaica Slovaca č. 8. Bratislava : Vydalo SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2002. s. 115 – 134.
- ČOMAJOVÁ, Marta. Bibliografia edičnej a vydavateľskej činnosti Múzea židovskej kultúry Slovenského národného múzea v Bratislave za roky 2003 – 2012. In Acta Judaica Slovaca č. 18. Bratislava : Vydalo SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2012. s. 113 – 128.

Filmografia

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. poskytol odbornú spoluprácu na tvorbe koprodukčných dokumentov Slovenskej televízie a SNM – Múzea židovskej kultúry v rokoch 1996 až 2004. Známe sú tieto filmové dokumenty:[67] Slováci v Izraeli – televízny dokumentárny film v cykle Slovensko naše. Slovenská televízia, 1996; Zamurované fotografie Magdalény Robinsonovej – televízny dokument v cykle Slovensko naše. Slovenská televízia, 1997; Kibucníci – televízny dokument v cykle Slovensko naše. Slovenská televízia, 1998; Narodili sa na Slovensku: Judita Viera Karbanová, Miri Fabianová, Dalia Šimková – televízny dokument v cykle Slovensko naše. Slovenská televízia, 1998; Nezabudli sme... 1. časť. Klára Chlamáčová, Tamara Šacharová, Chana Zemerová – televízny dokument. Slovenská televízia, 1999; Martin Spitzer – vtedy a dnes – televízny dokument. Slovenská televízia, 2000; Nezabudli sme... 2. časť. Lionor Šelachová – televízny dokument. Slovenská televízia, 2000; Nezabudli sme... 3. časť. O Hette Kleinovej a Šlomo Breznitzovi – televízny dokument. Slovenská televízia, 2000; Nezabudli sme... 4. časť. Edit Grosmanová: „Žiť na ceste smrti" – televízny dokument. Slovenská televízia, 2001; Nezabudli sme... 5. časť. Tri stretnutia (Igor Bielik, David Sivor, Edita Teinová) – televízny dokument. Slovenská televízia, 2001; Viera a holokaust. 1.

[66] MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 41 – 43.

[67] MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 43 – 45.

časť. Svedectvo rabína israel Meir Laua – televízny dokument. Slovenská televízia, 2001; Viera a holokaust. 2. časť. Svedectvo Dávida S. Steinera a Jána Bernfelda. – televízny dokument. Slovenská televízia, 2001; Volali ma Katka. televízny dokument o Edite Drori – Ernstovej. Slovenská televízia, 2001; Nezabudli sme... 6. časť. Pavol Schwarz: Počúvaj tie slová – televízny dokument. Slovenská televízia, 2002; Nezabudli sme... 7. časť. Alica barak – Resslerová: „Keď sme boli deti" – televízny dokument. Slovenská televízia, 2003; Nezabudli sme... 8. časť. Arieh Fatran: „Keď spomienky žijú" – televízny dokument. Slovenská televízia, 2003; Nezabudli sme... 9. časť. Laco Grosman: „Posolstvá pre život" – televízny dokument. Slovenská televízia, 2003; Nezabudli sme... 10. časť. Tuvia Rübner: „Život s poéziou" – televízny dokument. Slovenská televízia, 2003; Nezabudli sme... 11. časť. Ráchel Ošerov: „Báseň je ako voda" – televízny dokument. Slovenská televízia, 2004.

Popularizačné príspevky, články v dennej tlači, rozhovory a pod.

Odborná a vedecká činnosť prof. PhDr. Pavla Mešťana, DrSc. je známa aj tým, že výsledky svojej práce predstavil verejnosti popularizačným spôsobom. Jeho široká publikačná aktivita je známa popularizačnými príspevkami, článkami v dennej tlači, rozhovormi, besedami a pod. Od roku 1990 do roku 2016 len v tejto kategórii publikoval približne cez 52 takýchto príspevkov, ktoré boli známe a vyšli aj tlačenej podobe.[68]

Ocenenia a reakcie zo Slovenska a zahraničia

Aktívna činnosť a publikačné výstupy prof. PhDr. Pavla Mešťana, DrSc. boli ocenené domácimi a zahraničnými odborníkmi v podobe referencií, recenzií a vedeckými posudkami na prevažne knižnú publikačnú činnosť a štúdie. Sú to napr.: prof. Yehuda Bauer, The Hebrew University of Jerusalem; Dr. Raphael Vago, Tel-Aviv University; prof. Hanna Yablonka, Ben Gurion University; Dr. Robert Rozett, Director of the Libraries, Yad Washem, Jerusalem; Dr. Gita Fatran, Tel Aviv; prof. Dina Porat, Director, The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism, Tel-Aviv University; Dr. Martin Rodan, Honorárny konzul SR v Jeruzaleme a The Hebrew University of Jerusalem a Yoel Sher, first ambassador of Izrael to Czechoslovakia; Arnošt Lustig, Washington, DC, USA; PhDr. Magdaléna Paríková, CSc.; PhDr. Vojtech Čelko, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha; PhDr. Soňa Kovačevičová, DrSc., Bratislava; doc. JUDe. Anton Rašla, Bratislava; PhDr. Svetozár Krno, CSc., KPEŠ FF UKF Nitra; Dezider Landa, predseda ŽNO v Prešove a ďalší.

Múzeá židovskej kultúry na Slovensku

Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. sa rovnako v roku 1992 podieľal na založení SNM – Múzea židovskej kultúry v Bratislave, ktoré sídli na Vajanského nábrežie 2, P. O. Box 13, 810 06 Bratislava a expozíciu má v Zsigrayovej kúrii, Židovská 17,

[68] MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 30 – 41.

811 01 Bratislava. *„Stála expozícia Múzea židovskej kultúry je umiestnená v pôvodnej neskororenesančnej Zsigrayovej kúrii, ktorú dal v polovici 17. stor. postaviť Zsigray zo Stupavy, úradník grófa Pálffyho, ako dvojpodlažnú budovu, ktorá bola v 18. stor. po požiari stavebne upravovaná. Po požiari bratislavského Podhradia v 19. stor. budovu obnovili, nadstavili tretie poschodie a zväčšili o zadné balkónové časti dvorných krídiel. Na portáli je erb v rokajovej kartuši. Stála expozícia, sprístupnená v máji 1993, oboznamuje návštevníka s dejinami a kultúrou židov žijúcich na území Slovenska prinajmenšom od dôb Veľkomoravskej ríše. Trojrozmerné a dvojrozmerné exponáty približujú každodenný život židovského obyvateľstva, židovské sviatky, interiér synagógy a osobnosti židovského pôvodu, ktoré preslávili Slovensko. Záver expozície je venovaný pamiatke približné 70 000 obetí holokaustu zo Slovenska.“*[69]

Rovnako k múzeu patrí aj Synagóga v Prešove s objektami židovského suburbia: *„Synagóga v Prešove je súčasťou komplexu židovských komunálnych inštitúcií. Ortodoxná synagóga, postavená v roku 1898 stavebnou firmou Kollacsek a Wirth, je dvojpodlažná budova bez veží. Pomerne strohé neorománsko-maurské fasády skrývajú doslova poklad synagogálnej architektúry. Bohato zdobené interiéry s plne zachovaným inventárom patria k najatraktívnejším židovským pamiatkam na Slovensku. Stavba sa dodnes využíva ako modlitebňa. Na ženskej galérii je inštalovaná tzv. Barkányova zbierka judaík – expozícia Múzea židovskej kultúry. Synagóga je súčasťou hodnotného komplexu židovských komunálnych inštitúcií (modlitebňa, chéder – židovská škola, rabinát, rituálny bitúnok), ktorý Ortodoxná obec budovala od osemdesiatych rokov 19. storočia v priestore za mestskými hradbami.“*[70] Tretou častou múzea je Múzeum holokaustu v Seredi, ktorého vznik rovnako inicioval prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. Múzeum má stálu expozíciu na *„Kasárenská 1005, Sereď. V období 2. svetovej vojny boli v Seredi, Novákoch a Vyhniach vybudované pracovné a koncentračné tábory pre Židov, odkiaľ boli vypravované deportačné vlaky do koncentračných táborov na územia okupované nacistami. Väčšina deportovaných Židov sa už naspäť nikdy nevrátila. Táborové objekty v Novákoch a Vyhniach sa nezachovali. Preto tábor v Seredi predstavuje jediný autentický pracovný a koncentračný tábor z obdobia druhej svetovej vojny na území Slovenskej republiky.“*[71]

V súčasnosti je Múzeum židovskej kultúry medzinárodne uznávanou inštitúciou, ako o tom svedčia doklady spolupráce po celom svete s verejnými alebo akademickými inštitúciami. Ich zoznam je tak skutočne bohatý, že zaberá rozsahovo niekoľko strán. Všetky spolupracujúce inštitúcie, oceňujúce aj činnosť Múzea židovskej kultúry a činnosť prof. PhDr. Pavla Mešťana, DrSc., sú uvedené v jeho personálnej bibliografii a rozsahovo zaberajú niekoľko desiatok strán.[72]

---

69 MUZEUM.SK 2000 – 2022: *Múzeum židovskej kultúry. História-popis.* https://www.muzeum.sk/

70 MUZEUM.SK 2000 – 2022: *Múzeum židovskej kultúry. História-popis.* https://www.muzeum.sk/

71 MUZEUM.SK 2000 – 2022: *Múzeum židovskej kultúry. História-popis.* https://www.muzeum.sk/

72 MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.*

Záver

Pavol Mešťan bol významným predstaviteľom židovskej komunity na Slovensku. Pôsobil ako dlhoročný riaditeľ Múzea židovskej kultúry v Bratislave. Bol tiež námestníkom generálneho riaditeľa SNM pre Úsek múzeí národnostných menšín. Od roku 2013 bol členom Rady vlády SR pre ľudské práva, národnostné menšiny a rodovú rovnosť.[73] Bol členom Vedeckej rady Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Vedeckej rady Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, členom medzinárodných komisií pre boj proti antisemitizmu Academic Response to Antisemitism and Racism in Europe v Londýne a Univerzity v Tel Avive, riešiteľom početných domácich i zahraničných vysokoškolských projektov.

Aktívna činnosť prof. PhDr. Pavla Mešťana, DrSc., v kontexte činnosti Múzea židovskej kultúry v Bratislave a jej pobočiek od svojho vzniku až po súčasnosť, získala medzinárodnú prestíž a charakter múzea sa zaradil medzi známe svetové múzejnícke a výskumné pracoviská v oblasti antisemitizmu,[74] problematiky holokaustu, ale hlavne oblasti dejín a kultúry židovského obyvateľstva v strednej a východnej Európe. Založenie edície Judaica Slovaca a periodika Acta Judaica ponúka viaceré možnosti realizovať a publikovať výsledky výskumu v témach súvisiacich s judaizmom z viacerých pohľadov, ktoré historickým, sociologickým, etnologickým, kulturologickým výskumom vytvoria ucelený obraz o židovskej populácii, ktorá je na území strednej Európy už viac ako tisíc rokov. Aj keď táto téma *„do 90. rokov 20 storočia bola takmer neznáma (často cielene zamlčovaná) téma, ktorá sa týkala čohokoľvek,* čo súviselo s holokaustom, judaizmom či židmi, ale aj prostredníctvom popularizácie činnosti Múzea židovskej kultúry v médiách sa profesor Meštan zaslúžil o to, že dnes sa už uvedené pojmy dostali do osnov vo vyučovacom procese na slovenských základných i stredných školách."[75] *„Aj jeho zásluhou mnohí z 570 Slovákov a Sloveniek získali ocenenie Spravodliví medzi národmi, ktoré udeľuje Komisia pre rozpoznávanie spravodlivých, vedená izraelským najvyšším súdom a ich mená sú zaznamenané v Múzeu židovskej kultúry v Bratislave."*[76] Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc. sa rozvojom a uchovávaním tradícií židovskej kultúry neodmysliteľne zapísal do slovenskej múzejníckej, židovskej histórie a kultúry na Slovensku.

Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 181 – 307.

73 MINISTERSTVO KULTÚRY SR: *Zomrel dlhoročný riaditeľ Múzea židovskej kultúry Pavol Mešťan.* https://www.culture.gov.sk/ministerstvo/medialny-servis/aktuality-ministerstva-kultury/zomrel-dlhorocny-riaditel-muzea-zidovskej-kultury-pavol-mestan/

74 TKÁČOVÁ, H.: Inherited anti-Jewish narratives in the current disinformation media (case study from Slovakia) In: *Revista Mediterránea de Comunicación*, 13(2), 155-170.

75 MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia.* Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016. s. 7.

76 LYSÝ, J.: *Schopnosť ctiť si a odovzdávať puto priateľstva.* https://noveslovo.sk/c/Schopnost_ctit_si_a_odovzdavat_puto_priatelstva

Bibliografia:

DINUŠ, P.: *Vysoká škola politická ÚV KSČ.* https://www.sav.sk/journals/uploads/04101140SPS_2_2008_P%20%20Dinus.pdf

FINANČNÉ NOVINY: *Vedec a manažér Pavol Mešťan nie je medzi nami.* https://financnenoviny.com/vedec-a-manazer-pavol-mestan-nie-je-medzi-nami/

GYMNÁZIUM M. R. ŠTEFÁNIKA NOVÉ MESTO NAD VÁHOM: *prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.* riaditeľ SNM – Múzea židovskej kultúry. http://www.gymnm.sk/hlavna-stranka/uspesni-absolventi/prof.-phdr.-pavol-mestan-drsc..html?page_id=3831

LYSÝ, J.: *Schopnosť ctiť si a odovzdávať puto priateľstva.* https://noveslovo.sk/c/Schopnost_ctit_si_a_odovzdavat_puto_priatelstva

MEŠŤAN, P., KRIVOŠOVÁ, J., KISSOVÁ, D.: *Architektúra synagóg na Slovensku*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Edícia Judaica Slovaca, zväzok č. 54. 2022.

MEŠŤAN, P., FIRCAKOVÁ, K., ŠIKULOVÁ, S. (eds.): *Pavol MEŠŤAN : Personálna bibliografia*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2016.

MINISTERSTVO KULTÚRY SR: *Michal Vaněk poverený vedením SNM – Múzea židovskej kultúry v Bratislave.* https://www.culture.gov.sk/ministerstvo/medialny-servis/aktuality-ministerstva-kultury/michal-vanek-povereny-vedenim-snm-muzea-zidovskej-kultury-v-bratislave/

MINISTERSTVO KULTÚRY SR: *Zomrel dlhoročný riaditeľ Múzea židovskej kultúry Pavol Mešťan.* https://www.culture.gov.sk/ministerstvo/medialny-servis/aktuality-ministerstva-kultury/zomrel-dlhorocny-riaditel-muzea-zidovskej-kultury-pavol-mestan/

MINISTERSTVO SPRAVODLIVOSTI SR: *Výpis z Obchodného registra Okresného súdu Bratislava I.* https://www.orsr.sk/vypis.asp?ID=45227&SID=2&P=1

NOVÉ MESTO NAD VÁHOM: *Osobnosti mesta Pavol Mešťan. https://www.nove-mesto.sk/item/pavol-mestan/*

MUZEUM.SK 2000 – 2022: *Múzeum židovskej kultúry. História-popis.* https://www.muzeum.sk/

PRESOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE, GTF. *Inauguračné konanie.* https://www.unipo.sk/grekokatolicka-teologicka-fakulta/veda-a-vyskum/in/r/z/DS/

SLIVKA, D.: *Izraelský národ, monarchia a sociálne otázky.* In: Viera v moc a moc viery : zborník z teologickej konferencie konanej 13. marca 2007. - Banská Bystrica : ZEC vo vydavateľstve TRIAN, 2007.

SLOVENSKÉ NÁRODNÉ MÚZEUM: *O SNM.* https://www.snm.sk/o-nas/o-snm#menu

ŠTÁTNA VEDECKÁ KNIŽNICA V PRE3OVE: *Pavol Mešťan.* https://chamo.kis3g.sk/search/query?term_1=Pavol+Me%C5%A1%C5%A5an&theme=svkpo

TKÁČOVÁ, H.: Inherited anti-Jewish narratives in the current disinformation media (case study from Slovakia) In: *Revista Mediterránea de Comunicación*, 13(2).

TKÁČOVÁ, H.: Forms of prejudice about Christians and social cohesion between university students in Slovakia: media as an essential part of the issue. In *Journal of education culture and society.* Vroclav : Fundacja Pro Scientia Publica. [online]. Roč. 12, č. 1 (2021).

Daniel Slivka

Medzinárodná vedecká konferencia
Poslúžili aj ich rozpustením...
(Konferencia pri príležitosti 250. výročia zrušenia Spoločnosti Ježišovej)
Budapešť, 21. apríl 2023

V roku 2023 si Spoločnosť Ježišova pripomenula 250. výročie rozpustenia ich rehole pápežom Klementom XIV. Pri tejto príležitosti sa *Archív Maďarskej provincie Spoločnosti Ježišovej* (*Jézus Társasága Magyarországi Rendtartományának Levéltára)* rozhodol zorganizovať konferenciu pod názvom *Feloszlatásuk által is szolgáltak… (Poslúžili aj ich rozpustením...)* na niekoľko tém, ktoré súvisia aj s týmto spomínaným medzníkom z roku 1773.

Najdôležitejšou témou tejto konferencie boli dokumenty, ktoré súvisia so zrušením Spoločnosti Ježišovej v roku 1773 a taktiež dokumenty, ktoré sa týkajú bývalých jezuitov. Ďalšou sledovanou oblasťou boli témy, ktoré sa týkali archívnych prameňov k Spoločnosti Ježišovej a ich uloženiu v jednotlivých archívoch v Maďarsku, na Slovensku a tiež v Rumunsku. Z tohto hľadiska bola táto konferencia primárne určená pre archivárov cirkevných inštitúcií na území spomínaných krajín.

Na konferencii odznelo množstvo príspevkov k daným témam. Archívnym prameňom nachádzajúcim sa v archívoch vo Viedni sa venovala Kádar Zsófia a podobnej problematike, avšak na inom mieste – v *Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára* sa zaoberal Németh István.

Konferencie sa zúčastnili aj dve účastníčky zo Slovenska. Prvou bola archivárka *Biskupského archívu v Spišskej Kapitule* v Spišskom Podhradí Monika Bizoňová, ktorá vo svojom príspevku poukázala na zachované archívne pramene k jezuitom v spomínanom archíve a ktoré sa týkajú ich pôsobenia na Spiši. Druhou slovenskou archivárkou bola Silvia Lőrinčíková z *Biskupského archívu v Rožňave*, ktorá takisto predstavila archívne materiály k jezuitom v rožňavskom diecéznom archíve.

Následne vystúpili ďalší účastníci, ktorí mapovali jezuitské pramene v ich cirkevných archívoch: Horváth István z *Egri Főegyházmegyei Levéltár*, Vajk Ádám z *Győri Egyházmegyei Levéltár*, Lakatos Andor z *Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár* a taktiež Lakatos Adél z *Kalocsai Főszékesegyházi Könyvtár*. Konferencie sa zúčastnili aj archivári rôznych reholí: Dénesi Tamás z *Pannonhalmi Főapátság Gyűjteményei*, Fáy Zoltán z *Magyar Ferences Könyvtár és Levéltár*, Szekér Barnabás z *Piarista Rend Magyar Tartománya Központi Levéltára* a samozrejme Siptár Dániel z *Jézus Társasága Magyarországi Rendtartományának Levéltára.*

Monika Bizoňová

Medzinárodná vedecká konferencia *Looking Beyond the Paradigm: Reformation and Religious Diversity across Borders and Cultures in Central and Southeastern Europe* Budapešť, 8. – 10. jún 2023

V dňoch 8. – 10. júna 2023 sa na pôde *Evangélikus Hittudományi Egyetem* v Budapešti konala medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Looking Beyond the Paradigm: Reformation and Religious Diversity across Borders and Cultures in Central and Southeastern Europe,* ktorá sa zaoberala reformáciou a náboženskou diverzitou naprieč hranicami a kultúrami v oblasti strednej a juhovýchodnej Európy.

Na tejto medzinárodnej vedeckej konferencii sa zúčastnilo dvadsať odborníkov na dejiny reformácie, a to z Nemecka, Rakúska, Maďarska, Slovenska, Českej republiky a aj Rumunska. V prvý deň konferencie odzneli tri príspevky. Ako prvý vystúpil Zoltán Csepregi s príspevkom *Eine Hagiographie ohne Scheiterhaufen? Der gewundene Weg der evangelischen Martyrologie in Ungarn des 16.–18. Jahrhunderts.* Následne vystúpil Tóth Zsombor s referátom *East of Eden: Understandingn Reformation(s) in Eastern and Central Europe – Methodological Considerations* a Papp Sándor, ktorý sa vo svojom príspevku s názvom *Das Osmanische Reich: ein tolerantes Gemeinwesen? / Tolerance revisited? The Ottoman Policies* venoval prítomnosti reformačných myšlienok na území Osmanskej ríše.

V druhý deň konania konferencie vystúpila ako prvá Monika Bizoňová, ktorá vo svojom príspevku *The Spread of the Reformation on the Periphery of the Kingdom of Hungary – the Spiš / Zips / Szepes Region* ozrejmila šírenie reformácie na vybranom území Spiša. Ako ďalší svoj príspevok s názvom *„der religion halber maß und ordnung ...". Anmerkungen zur Kirchenordnung von Primus Truber (1564)* predniesol Karl W. Schwarz, ktorý v ňom predstavil túto významnú osobnosť. Helvétskej konfesii v slobodných kráľovských mestách v Hornom Uhorsku sa vo svojom príspevku *Helvetische Konfession. Wie eine ungewünschte Reformationsrichtung in den königlichen Freistädten zur Formierung der interkonfessionellen Grenze in Ober-Ungarn im 16. – 17. Jahrhundert beitrug* venoval Peter Kónya. Otázku kalvinizmu v Hornom Uhorsku predstavila Annamária Kónyová v príspevku *On the periphery of the Reformation: The Slovak and Ruthenian Reformed in Upper Hungary in the 17th-19th Century. On one historical stereotype of Calvinism as the "Hungarian faith".*

V posledný deň konferencie bolo prednesených viacero príspevkov, ktoré sa týkali množstva tém: šíreniu konfesoniálnej pamäte, medzikonfesionálnemu vývoju v 17. a 18. storočí a úlohe protestantov v oblasti kultúry a vzdelávania v Európe. Výsledkom tejto konferencie bude zborník príspevkov, ktorý by mal byť vydaný nasledujúci rok.

Monika Bizoňová

ZOZNAM AUTOROV

Doc. Mgr. Ing. arch. Andrej Botek, PhD.
Ústav dejín a teórie architektúry a obnovy pamiatok, Fakulta architektúry, Slovenská technická univerzita
Katedra cirkevných dejín, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Csatáry György
II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék

Dancs György
II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék

ThLic. Anton Ďatelinka, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

PhDr. Marek Ďurčo, PhD.
Mestské múzeum Trstená

dr. Ferkó Okszana CSc
Ungvári Nemzeti Egyetem, Archeológia, Etnológia és Kulturológia Tanszék

Mgr. Hameni Blaise, PhD.
John Paul II International University of Bafang

Doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.
Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komentského v Bratislave

Prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. PhDr. Peter Karpinský, PhD.
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dr.h.c. Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.
Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Roman Králik, ThD.
Teologická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku
Russian language department RUDN University, Moscow Russia Federation

Kurta József Tibor
Kolozsvári Protestáns Teológia Intézet, BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti kar

prof. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD.
Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta, Univerzita Cyrila a Metoda v Trnave

Doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Dr. Molnár Ferenc PhD.
II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék

Doc. Mgr. Jaroslav Nemeš, PhD.
Katedra histórie a didaktiky dejepisu, Pedagogická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.
Katedra histórie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

Prof. PhDr. Vladimír Rábik, PhD.
Katedra histórie FF Trnavskej univerzity v Trnave

Prof. ucz. dr hab. Krzysztof Rejman
Państwowa Wyższa Szkoła Techniczno-Ekonomiczna im. ks. Bronisława Markiewicza w Jarosławiu

ThDr. Marie Roubalová, ThD.
Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe

prof. Mgr. Katarína Slobodová Nováková, PhD.
Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta, Univerzita Cyrila a Metoda v Trnave

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.
Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Prof. Dr. Tusor Péter
Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar
ELKH Moravcsik Gyula Intézet

SLLic. Viliam Zemančík
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Informácia pre prispievateľov do časopisu Historia Ecclesiastica

Prosíme autorov, aby dodržiavali nasledovné spôsoby popisu dokumentov:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Adresa redakcie: Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov,
e-mail: martin.javor@unipo.sk

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

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

Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne.

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

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

Historia Ecclesiastica is published on a bi-yearly basis.

ISSN 1338-4341